

LO POSTSECULAR: RAÍCES JUDÍAS¹

ISABEL ROLDÁN GÓMEZ

Universidad de Salamanca

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.37.1.4053>

Resumen

En este artículo expongo el origen del concepto “postsecular”. Defiendo que tal concepto, difundido por Jürgen Habermas desde 2001, tiene su origen en el pensamiento judío reformista de los años setenta en Estados Unidos. En este ámbito, lo “postsecular” se plantea como una fase que atraviesa la teología judía como consecuencia del contacto con la sociedad secular. Tal contacto apelaría a una reflexión sobre los valores éticos que se han perdido con la secularización. Examinaré cómo algunos de los significados del actual concepto “postsecular” (carencia de sentido, ausencia de valores vinculantes), articulado por Habermas, se encontraban presentes en los trabajos de Eugene B. Borowitz y Emil Fackenheim. Finalmente, argumentaré que puede establecerse una correlación entre los orígenes éticos de lo postsecular y el de Habermas como “conciencia de lo que falta”.

Palabras clave: postsecular, judaísmo, Habermas.

Abstract

In this article I explain the origin of the concept “postsecular”. I argue that such concept, spread by Jürgen Habermas since 2001, has its origin in the reformist Jewish thought from 70’s in the United States. In this context, the postsecular is drafted as a phase which Jewish Theology is experiencing as result of its contact with secular lifestyle. Such contact summons to a reflection on ethic values which secularization missed. I argue that some of the meanings of the current concept of “postsecular” (lack of sense, absence of values), which Habermas

Recibido: 25/04/2017. Aceptado: 18/07/2017.

¹ Este trabajo de investigación se inscribe en el proyecto financiado por el MINECO (FFI2015-63500-R). Asimismo, este trabajo de investigación es posible gracias al contrato predoctoral (ORDEN EDU/1083/2013 de 27 de diciembre) financiado por la Junta de Castilla y León y cofinanciado por el Fondo Social Europeo.

articulates, were already present in the first uses of such concept from Eugene B. Borowitz and Emil Fackenheim. Finally, I argue that it might be set up a correlation between the ethical origins of the postsecular and the Habermas's as "awareness of what is missing".

Keywords: postsecular, Judaism, Habermas.

1. Introducción

El objetivo de este artículo es exponer el origen del concepto "postsecular", origen hallado en la teología judía reformista de los años setenta. Asimismo, relacionaré estas primeras acepciones con algunas de las definiciones actuales de esta noción. Para ello, en primer lugar, examinaré el concepto *postsecular* en el análisis que lleva a cabo Jürgen Habermas, autor que difunde y sistematiza el concepto desde el año 2001. A partir de su análisis, trazaré dos dimensiones en la definición del concepto, una descriptiva y otra normativa, y argumentaré que lo postsecular es usado por Habermas para plantear una serie de exigencias éticas y filosóficas a los ciudadanos de las sociedades a las que se aplica tal concepto.

Una vez analizados los usos actuales, y sobre todo los referidos a lo postsecular como "conciencia de lo que falta" (Habermas, 2009b), los relacionaré con las primeras sistematizaciones del concepto en el ámbito de la teología judía reformista. A partir de la obra de Eugene B. Borowitz, William H. Becker y Emil L. Fackenheim, mostraré que lo postsecular se plantea en primer término como una etapa determinante y específica del pueblo judío. La teología, a este respecto, debería ofrecer una respuesta ética a los judíos enfrentados a los tiempos modernos, *seculares*, de la América de los años setenta.

Así, analizaré lo "postsecular" desde la perspectiva del pensamiento judío en Estados Unidos, enmarcándolo en tres instancias que resultan relevantes para la definición del concepto, a saber: la relación entre el judaísmo y la secularización; las minorías que toman conciencia de su especificidad frente a un "secularismo blanco"; y, por último, Auschwitz como ejemplo del fin del "relato secular". Argumentaré que estas primeras definiciones de lo postsecular como "respuesta ética" se pueden conectar con la interpretación que hace Habermas de la razón secular y sus carencias.

Finalmente, extraeré qué consecuencias tiene el concepto *postsecular*, desde la perspectiva originaria en la que aquí lo examino —como carencia ética—, en la interpretación del término, en la actualidad, por parte de Jürgen Habermas.

2. Usos actuales

El término “postsecular” se ha convertido en un concepto clave en la filosofía y sociología actuales, por ejemplo a partir de autores como Jürgen Habermas (2002: 132; 2006: 117; 2009: 64), Klaus Eder (2002; 2006), Charles Taylor (2007: 534), Giacomo Marramao (2014: 44) o Eduardo Mendieta (2010; 2011: 4). Todos ellos han incorporado “lo postsecular” a su léxico filosófico para describir las múltiples relaciones y tensiones entre época contemporánea y religión: en lo político, en lo social, en lo filosófico y en lo teológico.

Se trata, por consiguiente, de un concepto multívoco, el cual no se deja reducir a una sola definición, y cuya interpretación depende también de los contextos o sociedades a las que se aplique². En estas páginas me serviré fundamentalmente del análisis de lo postsecular que lleva a cabo Jürgen Habermas, por ser el autor que mayor difusión ha dado al concepto. Así, a partir de los atentados de Nueva York de 2001, en muchas obras del autor (Habermas; 2002; 2006; 2009; 2009b), el concepto *postsecular* sirve para analizar las múltiples relaciones que pueden establecerse entre las religiones y los Estados seculares.

Dos definiciones del concepto “postsecular” pueden servir para vehicular el sentido y propósito de este artículo; una de ellas planteada desde una perspectiva empírica, la otra desde una perspectiva normativa.

a) Desde un punto de vista empírico, el término “postsecular” describiría el fenómeno de persistencia de las comunidades religiosas en entornos secularizados (Habermas, 2002: 132; Eder, 2006), a saber: en Estados cuyas esferas “seculares” están funcionalmente diferenciadas de las instituciones religiosas. Esta persistencia vendría, antes que nada, a refutar la tesis de la secularización³, la cual preconizaba una progresiva desaparición

² Por ejemplo, en la interpretación de Habermas, las sociedades “postseculares” son aquellas que han atravesado una fase “secular”: las sociedades del bienestar europeas, Canadá, Australia y Nueva Zelanda (Habermas, 2009: 64). En la interpretación de Eder, las sociedades postseculares serían específicamente las europeas, porque sólo éstas han sido “seculares” (Eder, 2002). Sin embargo, el concepto “postsecular” ha sido también empleado como categoría analítica amplia para describir sociedades muy distintas entre sí. Así, se ha planteado la posibilidad de considerar Israel como una sociedad “postsecular” (Ben Porat, 2013: 7); o también para vehicular la compleja relación entre religión y política en América Latina (Dossad & Manrique, 2015).

³ La tesis de la secularización se encuentra de forma embrionaria en la progresiva “racionalización” y el consecuente “desencantamiento del mundo” de Max Weber (2004). Posteriormente, esta tesis se sistematiza en sociología. Los principales proponentes son: Karel Dobbelaere (en: Dobbelaere, K. (1981). *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*.

o invisibilización de la religión en la esfera pública. En contra de esto, los datos muestran que la religión —medida en afiliaciones, prácticas y creencias (Moghadam, 2003; Tehranian, 2007; Roy, 2013)— está muy lejos de *desvanecerse* en términos comparativos globales⁴. Por tanto, el concepto “postsecular” describiría esta coexistencia entre dos dinámicas: por una parte el proceso secularizador, de progresiva diferenciación entre esferas político-administrativas; por otra, la permanencia de lo religioso inscrita en, o a pesar de, ese proceso de secularización⁵.

b) Desde un punto de vista normativo, el concepto “postsecular” aludiría al modo en que ciudadanos e instituciones *deberían* comportarse con respecto a la persistencia de las comunidades religiosas en los escenarios públicos. Esta normatividad del concepto podría dividirse, a su vez, en dos dimensiones: una ético-cívica, otra filosófica. La primera de ellas responde a una necesidad política, de integración de los grupos religiosos en las sociedades democráticas. La segunda supone una exigencia filosófica, de replanteamiento de la razón moderna, secular. A continuación, explicaré qué son y qué implicaciones tienen cada una de esas dos dimensiones del concepto, según la interpretación de Habermas.

2.1. Dimensión ético-cívica

Lo “postsecular” lleva aparejada una doble exigencia, cívica y ética. ¿Qué se les presupone a los ciudadanos de las *sociedades postseculares*? De una parte, los creyentes tienen el deber cívico de reconocer y respetar los presupuestos de los Estados liberales en los que se enmarcan esas sociedades. Éstos son los siguientes: la separación entre Iglesia y Estado que garantiza el equilibrio entre los diferentes credos, la autonomía de la ciencia

Current Sociology Series, vol. 29. Sage); Niklas Luhmann (en: Luhmann, N. (2007). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta); David Martin (en: Martin, D. (1978) *A General Theory of Secularization*. Harper & Row); Bryan Wilson (en: Wilson, B. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press).

⁴ Si bien el análisis de las tendencias debería hacerse por separado y atendiendo a dos variables: por una parte, qué religiones están incrementando sus fieles y cuáles están decreciendo (para este análisis ver: Roy, 2013: 12-19), y qué elementos de reflexión podemos extraer de este análisis; por otra parte, qué relación existe entre pobreza y religiosidad, ya que se estima que los mayores índices de religiosidad se encuentran en las zonas más pobres del planeta (Merlini, 2011).

⁵ De hecho, algunos autores, atendiendo al fenómeno de lo religioso en los contextos seculares, han formulado el concepto de “postsecularidad” como el nuevo paradigma de las ciencias sociales que sustituiría a la tesis de la secularización, denostada, en mayor o menor grado, por los sociólogos (Garzón Vallejo, 2014).

institucionalizada y un igualitarismo universalista sobre el que se asienten la moral y el derecho (Habermas, 2009: 70; 2009b: 56; 2006: 127).

De otra parte, los ciudadanos laicos de esas sociedades postseculares no deberían considerar las convicciones religiosas como meramente irracionales o absurdas (Habermas, 2006: 118), sino conceder a los creyentes la posibilidad de que sus intuiciones morales alberguen contenidos racionales legítimos (Habermas, 2006: 13). Esto es así en la medida en que las creencias religiosas podrían aportar una perspectiva valiosa a los debates públicos. Se trata, por ende, de “tomarse en serio la religión”, como titula Simone Chambers uno de sus artículos (Chambers, 2008), lo cual tiene implicaciones prácticas en la vida pública.

La primera de ellas es que los contenidos religiosos habrían de ser tenidos en cuenta por todos los ciudadanos en los debates públicos. No obstante, para que los contenidos religiosos sean vinculantes en las instituciones, éstos, además, tienen que ser traducidos a lenguaje secular, ya que más allá del umbral institucional sólo cuentan las razones seculares (Habermas, 2006: 137). Esta última condición es indispensable para asegurar la necesaria separación Iglesia/Estado que preserva los pilares del Estado liberal.

Ahora bien, el requisito de la traducción de los contenidos religiosos no debería recaer exclusivamente en los ciudadanos creyentes, porque entonces el Estado les estaría imponiendo una carga asimétrica (Habermas, 2006: 146) respecto a los no creyentes. Por el contrario, la tarea de la traducción habría de ser una tarea cooperativa entre creyentes y laicos (Habermas, 2006: 139), de tal modo que se distribuya la carga y que, además, se inicie un proceso de aprendizaje entre ambas partes: los creyentes serían integrados en la vida pública, con su pluralismo y diversidad, sin tener que renunciar a sus convicciones; los no creyentes tendrían la oportunidad de recuperar ciertas intuiciones morales (sentido comunitario, solidaridad, motivación para actuar) articuladas por la religión y que operan asimismo como fuente de sentido (Habermas, 2002: 139).

Críticas

La propuesta de la traducción ha sido ampliamente criticada por ser superflua (Flores d’Arcais, 2008), ya que sólo se podría traducir lo que la razón secular reconoce como apto; y también por ser ilícita (Lafont, 2007), puesto que supondría una renuncia de los ciudadanos ateos a sus propias convicciones —por ejemplo, la convicción de rechazo de una instancia suprema—.

También, desde una perspectiva contraria, la propuesta de la traducción ha sido criticada por ser una medida necesaria, pero insuficiente (Cooke,

2007). Desde este prisma, si los contenidos religiosos son válidos para la esfera pública informal, ¿por qué no también para la formal? Los mismos argumentos que se aducen para la inclusión de las creencias religiosas en el nivel de la esfera pública informal podrían servir para la inclusión de las mismas en las instituciones (fuente de sentido, aprendizaje). En todos los casos, el motivo de la crítica descansa en la licitud de integrar las creencias religiosas en los distintos niveles de la esfera pública.

No es éste el lugar para exponer y desarrollar la disputa al respecto porque tal empresa requeriría un análisis independiente. En cambio, quiero incidir en la doble definición del concepto postsecular, a saber: éste no sólo *describe* algunas dinámicas de las sociedades actuales (por ejemplo, las relacionadas con la acomodación de las creencias religiosas en los Estados seculares⁶). También, *prescribe* una serie de exigencias ético-cívicas a los ciudadanos de las *sociedades postseculares*.

En cualquier caso, la pregunta por el *modo* de incluir contenidos religiosos en la esfera pública conduce inevitablemente a la cuestión de *por qué* incluirlos. Trataré de contestar a este interrogante a partir del análisis que lleva a cabo Habermas sobre las carencias de la razón moderna.

2.2. “La conciencia de lo que falta”

El motivo por el que me ocupo del tema de la fe y el saber es porque deseo movilizar la razón moderna contra el derrotismo que alienta en su seno (Habermas, 2009b: 62-63).

El concepto “postsecular” apelaría a reconocer el valor de las contribuciones religiosas no sólo por una voluntad cívica de convivencia con las comunidades de creyentes. También, el concepto haría referencia a que la razón moderna, secular, presenta una serie de déficits de sentido y motivacionales (Habermas, 2009b: 54-62): desmotivación para actuar moralmente, carencia de solidaridad y, eventualmente, falta de sentido que puede expresarse tanto personal como colectivamente. Tales déficits podrían ser paliados si se llevara a cabo una genealogía de la razón en la que se incluyera su pasado religioso (Habermas, 2009b: 61) y se estableciera una conexión con el mismo. En este aspecto, el concepto “postsecular” vendría a constatar las carencias de la razón secular.

Se entiende, a partir de lo anterior, que la razón moderna no se bastaría a sí misma para paliar esos déficits morales y motivacionales, y por ello se

⁶Para un análisis del fenómeno de acomodación de las creencias en los Estados seculares, a partir de distintos ejemplos, ver: Maclure & Taylor, 2011.

propone el concepto “postsecular”. Éste serviría para convocar a un auto-replanteamiento de la razón moderna, secular, ante su propio derrotismo; derrotismo que puede ser expresado en dos planos: uno ético, y otro filosófico.

Desde una perspectiva ética, la razón secular se muestra incapaz de dar una respuesta adecuada a los desafíos de nuestro presente: la falta de solidaridad, la desmotivación para actuar moralmente, los problemas de integración en sociedades cada vez más anómicas y la pérdida del rumbo existencial individual y colectivo (Briesskorn, en Habermas, 2009b: 94-97). Todos estos fenómenos son leídos como algunos de los productos de una razón moderna, individualista, que no es capaz de despertar las motivaciones morales necesarias para un comportamiento responsable y solidario ante uno mismo y los otros. Por ello, el concepto de lo postsecular sirve para poner de manifiesto una carencia ética. Por lo mismo, también, el concepto apela a iniciar procesos de aprendizaje entre los ciudadanos (Habermas, 2006: 126; 2009b: 70) de las sociedades “postseculares”.

Desde una perspectiva filosófica, el derrotismo de la razón al que hace mención Habermas aparece ya formulado en la *Dialéctica de la Ilustración*, inventario de los fracasos de la razón moderna (y secular); lo cual obligaría, como mínimo, a una reconsideración sobre los caminos y fórmulas que esa razón ha adquirido. Me refiero aquí a los déficits motivacionales de la razón práctica arriba mencionados: falta de solidaridad plasmada en la tendencia de la razón moderna a convertirse, exclusivamente, en razón instrumental.

Pero además, lo postsecular se expresa en el plano filosófico en la forma de un pensamiento postmetafísico⁷ (Habermas, 2006: 126), por lo que existe una conexión entre lo postsecular y lo postmetafísico. Éste último podría definirse como el paso de una razón con pretensiones totalizadoras —ahistórica, teórica— a una razón situada, mediada lingüísticamente, falible y en continuo diálogo (Habermas, 1992: 6). El pensamiento postmetafísico no es sólo una opción filosófica *entre otras*, sino que constituye la condición de posibilidad de la filosofía misma en los siglos XX y XXI (Habermas,

⁷ Esta conexión ha de ser matizada. Habermas vincula el pensamiento postsecular y el postmetafísico en un plano filosófico, a saber: el del análisis de la genealogía de la razón secular. Pero en ningún caso se extrapola esta síntesis para justificar o legitimar una renuncia al proceso de secularización político, cuyo resultado es la separación de la Iglesia y el Estado que posibilita el respeto por el pluralismo de cosmovisiones. Es, también en este sentido, que Habermas asume que varios elementos de la tesis de la secularización se mantienen: entre ellos el de diferenciación de las esferas seculares que posibilitan tanto la secularización del poder estatal como la misma libertad de las prácticas religiosas: “La secularización del poder estatal y la libertad positiva y negativa de las prácticas religiosas son dos caras de la misma moneda” (Habermas, 2006: 10-11).

1992: 29), porque lleva aparejada una noción de ‘mundo’ —intersubjetivo, mediado lingüísticamente, destrascendentalizado— del todo irreductible⁸.

¿Cuáles son las consecuencias para las relaciones con la religión? La más importante es que el pensamiento postmetafísico, para comprenderse a sí mismo, tiene que integrar en su propia genealogía tanto a la metafísica como a las fuentes religiosas de las que bebe (Habermas, 2006: 14). ¿Por qué? En primer lugar, por lealtad histórica: porque la religión forma parte de la historia de la razón. En segundo lugar, por el potencial inherente a las religiones para articular la “conciencia de lo que falta”; en tanto que «mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido» (Habermas, 2006: 14).

Esto significa que el pensamiento postmetafísico no debería dejar fuera de su propio devenir a la religión como si ésta fuera un residuo arcaico, sino que tendría que establecer un diálogo con ella. Es decir, el mismo requisito que se establece en el nivel político, para el aprendizaje entre ciudadanos creyentes y laicos, es válido para la articulación de un “pensamiento postmetafísico”, el cual debe hacer balance entre las dos formas complementarias del espíritu: filosofía y religión (Habermas, 2009b: 61).

En este sentido, Habermas llama la atención sobre un déficit de la razón secular y de la filosofía que de ella surge, a saber: mientras que el pensamiento postmetafísico parece ser el resultado de la inclusión de la metafísica en la Historia de la Filosofía, la religión permanece fuera de esa Historia como elemento ajeno (Habermas, 2009b: 58), que lo circunda pero con el que la razón secular aún no ha terminado de saldar cuentas. Por ende, una de las tareas de la filosofía será la de aclarar su relación con la religión: con la historia y con los contenidos comunes de ambas. De tal modo, “un enfoque postmetafísico de la religión podría apreciar la historia misma del pensamiento como un largo proceso de traducción de valiosos contenidos religiosos al lenguaje secular de la filosofía” (Aguirre, 2017). De lo que se trata, en última instancia es de incorporar a la historia del pensamiento, también, su pasado religioso.

En suma, como se ve, existe un paralelismo entre el nivel político de lo postsecular y el nivel filosófico. El pensamiento postmetafísico —nivel filosófico— sería una suerte de fundamentación trascendental sobre por qué incluir los argumentos religiosos en los debates públicos —nivel político—. Valga esta síntesis del concepto, llevada a cabo por Habermas, como ejemplo del alcance y las implicaciones del concepto “postsecular” en la actualidad.

⁸ Por motivos de espacio y de claridad argumental, no puedo desarrollar aquí cómo y por qué se produce el paso del pensamiento metafísico al post-metafísico. Un análisis de este proceso en: Aguirre, 2017.

2.3. Puntos de inflexión

Hasta ahora he señalado qué significa y cuáles son las implicaciones de lo postsecular tal y como lo define Jürgen Habermas. Ahora estableceré cuándo, a partir de qué hitos, empieza a usarse el concepto y a ser relevante en la descripción y análisis de ciertas dinámicas, como la que constituye la relación entre religión, Estado, sociedad y mundo global.

El punto de inflexión para el uso, sistematización y difusión del concepto es 2001, año de los atentados del World Trade Center de Nueva York. Jürgen Habermas es el primer autor, en el s. XXI, en emplear la expresión “sociedad postsecular” para describir el fenómeno de persistencia de las comunidades religiosas en entornos en permanente secularización (Habermas, 2002: 32)⁹.

El 11 de septiembre no sólo fue la prueba empírica de esa persistencia sino, también, de lo que algunos sociólogos (Casanova, 2008; 2000: 36) ya habían advertido previamente, a saber: que la tesis de la secularización no se estaba cumpliendo en la forma de un “desvanecimiento de la religión”; sino que ésta persistía vigorosamente en los Estados seculares, es decir, aquéllos cuyas esferas estaban diferenciadas de las instituciones eclesiásticas. Los atentados de Nueva York fueron, pues, la constatación, violenta, del fenómeno de la «persistencia religiosa»; una persistencia que, además, se mostraba en su versión fundamentalista (Habermas, 2006b: 19) e instaba a reflexionar sobre el potencial para la violencia inherente a algunas religiones (Habermas, 2009: 66).

Sin embargo, el 11 de septiembre de 2001 no sólo sirvió para explicar el fracaso de un pronóstico sociológico (la tesis de la secularización, que pronosticaba el desvanecerse religioso en los Estados que se secularizaban). También puso de relieve, de forma dramática, los desajustes entre “modernidad” —una modernidad técnica, económica y social, simbolizada por medio de las torres de Nueva York—, y “sentido”. Así, el hecho de que las motivaciones de los terroristas fuesen religiosas (Habermas, 2002: 129) insta a reflexionar sobre lo que la modernidad parece haber expulsado: formas de vida tradicionales, convicciones espirituales, ciertos horizontes éticos. Y convoca también a una reflexión acerca de cómo esos elementos olvidados

⁹ La primera vez que Habermas emplea el término “postsecular” es en el texto “Crear y saber”, el 14 de Octubre de 2001 en la Paulskirche de Frankfurt, con motivo de la concesión del Premio de la Paz de los Libreros Alemanes. El texto “Crear y saber” aparece en la edición española de *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*. Barcelona: Paidós, pp. 129-146.

—o traicionados— pueden ser articulados, en su versión fundamentalista, en contra de aquello, de *todo* aquello, que los ha dejado fuera.

Por el contrario, una “sociedad postsecular”, se plantea como aquella que tolera e integra esos elementos, vehiculados a través de las comunidades religiosas, en entornos secularizados (Habermas, 2002: 132). Supone, en consecuencia, una forma de entender las relaciones entre religión, sociedad y política más inclusiva y tolerante y, por consiguiente, más democrática, en la medida en que la participación pública estará formada por una pluralidad de voces.

En definitiva, en la coyuntura contemporánea entre modernidad y tradición reside la relevancia del concepto “postsecular”: por los fenómenos actuales que describe y, también, por las exigencias normativas que lleva aparejadas. Sin embargo, a pesar de la actualidad de tal coyuntura, el concepto “postsecular” no es nuevo. Sus primeros usos corresponden a la década de los setenta en el ámbito de la teología y, de forma más sistematizada, en el ámbito de la teología judía reformista en Estados Unidos.

3. Orígenes del concepto

Las primeras alusiones al concepto “postsecular” datan de las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, en el ámbito de la sociología americana de índole religiosa. Estas primeras referencias, si bien todavía aisladas, apuntan al fenómeno de acomodación de las denominaciones religiosas al entonces estrenado estilo de vida secular americano, el cual venía definido por una nueva forma de vivir —relacionada con el ocio y el consumo—, y un mayor alejamiento de la vida comunitaria.

Resulta significativo, a este respecto, que los primeros usos del término *postsecular* nazcan en el seno del propio pensamiento religioso, y no en el de una sociología “metodológicamente atea” —por emplear la terminología de Peter Berger (Berger, 1973: 106)¹⁰—. En estas primeras referencias, lo postsecular sería el marco para explicar cómo las comunidades religiosas tendrían que integrarse en las sociedades seculares, sin perder su particularidad ética, y no al contrario; es decir: cómo tales sociedades —democráticas, pluralistas— habrían de encarar la persistencia de la religión. Es esta

¹⁰ La expresión “ateísmo metodológico” corresponde en realidad a Anton Zijderveld, como el propio Berger reconoce (Berger, 1973, p. 207).

última acepción, como ya he señalado, la que va a prevalecer en la definición general del término en la sociología y filosofía actuales¹¹.

3.1. De la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft*

La primera referencia al concepto es de 1966 y proviene del pensamiento religioso católico, donde se plantea lo postsecular como un nuevo marco de pensamiento para las denominaciones católicas americanas. Así, en el artículo titulado “After secularity: The neo-*Gemeinschaft* society: A post-Christian postscript”, Andrew Greeley explica cómo tales denominaciones debían adaptarse, en el tránsito de la *Gemeinschaft* (comunidad) a la *Gesellschaft* (sociedad) que se ha producido en la propia Iglesia Católica, a una nueva “fase postsecular” (Greeley, 1966). Esta fase, que sería la que sucede a la era “post-cristiana”, se caracterizaría por la necesidad social de *comunidad*: es decir, de una ética vinculante que satisficiera las carencias de un mundo que ha virado hacia el personalismo, como consecuencia de un secularismo desarraigante (Greeley, 1966).

Este secularismo no se podría “extirpar” con un retorno a la antigua *Gemeinschaft*, en la medida en que los procesos de secularización (en su forma de “diferenciación entre Iglesia/Estado” y su consecuente fase post-cristiana) no son reversibles. El pluralismo de formas y estilos de vida, la sociedad democrática y sus libertades, que definen el modo de vida norteamericano, son vistos por Greeley como fenómenos actuales y vigentes contra los que la Iglesia, y más concretamente las asociaciones católicas americanas en su condición de *denominaciones*¹², no pueden luchar. Por este motivo no se menciona un pre-secularismo ni una pre-secularización, sino precisamente un *post-secularismo*, planteado como fase en la que puedan reintegrarse en la sociedad secular ciertos valores comunitarios que ésta ha dejado fuera.

¹¹ Con “definición general de lo postsecular” me refiero al análisis que lleva a cabo Habermas y que he analizado en este artículo, a saber: lo postsecular como un concepto que describe la coexistencia de dos dinámicas y que lleva aparejadas exigencias normativas. Sin embargo, también es aplicable a otros análisis realizados desde la sociología o la filosofía; por ejemplo, al análisis de Eder, en tanto que concepto sociológico que describe la resurgencia religiosa en entornos seculares (Eder, 2006); o también al análisis del “secularismo abierto” que llevan a cabo Maclure y Taylor, como un concepto normativo para proteger la libertad de conciencia en el marco de los Estados seculares (Maclure & Taylor, 2011: 27).

¹² Merece ser señalado que en Estados Unidos, las asociaciones religiosas se ajustan a la definición de “denominación” dada por R. Niebuhr. La denominación sería una situación intermedia entre la Iglesia y la secta y su nota característica vendría dada por la necesidad de tolerar la existencia y el desarrollo de *otras* denominaciones (Nottingham, 1964, p. 149).

Dos ideas, en relación a este primer uso del concepto, merecen ser tenidas en consideración. Por un lado, lo postsecular, tal y como se menciona en 1966, coincide con una de las acepciones de Habermas, a saber: la de necesidad de “comunidad”, entendiendo ésta como una articulación de valores comunes que orienten y den sentido a los individuos en un contexto que puede ser percibido como desarraigante —la sociedad secular— (Habermas, 2006: 362). La diferencia con respecto al uso actual es que lo postsecular se aplicaba a las propias comunidades religiosas; mientras que en la interpretación de Habermas lo postsecular se aplica a la sociedad en su conjunto. Por otro lado, ya en los primeros usos se advierte la dimensión normativa del término, referida a cómo las denominaciones religiosas deberían actuar en el seno de las sociedades seculares. Esta dimensión normativa se mantiene en la interpretación actual, pero será también completada, como he señalado al principio, con una descriptiva, que implica que las sociedades son, de facto, *postseculares*.

Necesidad de comunidad y dimensión normativa son, por lo tanto, las dos acepciones del término que se mantienen en el uso que hace Habermas. “Se mantienen” porque tales elementos pueden encontrarse ya en la interpretación judía del concepto, la cual considero la primera sistematización del mismo, y por ello la más significativa, como señalo a continuación.

4. Las raíces judías de lo postsecular

A pesar de la mención a lo postsecular en el artículo de Greeley, considero que la primera sistematización del concepto se lleva a cabo en el pensamiento judío americano y, concretamente, en la teología judía reformista de la década de los setenta. Al respecto, dos razones pueden aducirse. En primer lugar, es en este ámbito concreto donde aparece una elaboración del concepto más significativa, ya que sirve de marco hermenéutico amplio para explicar la situación de la teología judía de los años setenta. Con ello, se encuentra no sólo con una mención aislada a lo postsecular, sino que su origen puede arrojar una nueva luz sobre el concepto, en la medida en que se vincula el proceso de secularización y sus consecuencias a la historia concreta del pueblo judío.

En segundo lugar, tales referencias a lo postsecular serán también reconocidas en obras posteriores (Becker, 1970; Martin; 1996: 19) como las acuñaciones “oficiales” del concepto y, por tanto, aquéllas a las que remitirse para una posible genealogía del mismo.

No obstante, lo que quiero destacar no es tanto cuál fue exactamente la primera alusión al término —tarea genealógica que no puedo desarrollar aquí—, cuanto los paralelismos conceptuales que pueden establecerse entre estos primeros usos de lo postsecular y también entre éstos y los actuales.

En suma, en el judaísmo reformista de los setenta se usará el concepto *postsecular* para aludir a la necesidad de una nueva fase en la teología judía, a través de dos autores: Eugene Borowitz (1970; 1970b) y Emil Fackenheim (1970: 95). En este apartado, analizaré lo postsecular desde las dos perspectivas que ofrecen estos teólogos, y le sumaré la que aporta William Becker, sociólogo americano también de los setenta, que usa el concepto de Borowitz para explicar el judaísmo en tanto que minoría oprimida. En segundo lugar, relacionaré esos significados de lo postsecular con la evolución del término y los usos actuales que expuse en el apartado anterior.

4.1. Judaísmo y secularización

El primer ejemplo de elaboración teórica del concepto “postsecular” es el que ofrece Eugene Borowitz, representante americano del reformismo judío. En su artículo de 1970 titulado “The Postsecular Situation of Jewish Theology”, Borowitz analiza la teología judía de su tiempo a instancias del momento *postsecular* en que se halla. A tal efecto, de manera previa, examina la relación entre el proceso de secularización y el judaísmo, aportando algunas claves acerca de por qué el concepto “postsecular” adquiere especificidad en el contexto de este pueblo.

La secularización de Europa estaría especialmente ligada a la historia del pueblo judío, según la interpretación del autor. Antes que nada, cabe señalar que “secularización” se entiende aquí como la desvinculación de los Estados del poder hegemónico de la Iglesia, produciéndose entonces el nacimiento de los Estados modernos en 1648 —la paz de Westfalia— (Marramao, 1998: 22).

Pues bien, ¿cuáles fueron las consecuencias inmediatas del proceso secularizador para la comunidad judía en Europa? La primera y más importante fue que *secularización* se convirtió en sinónimo de *derechos* e *igualdad* para los judíos. Un estado *cristiano*, por definición, no parecía un lugar legítimo para la comunidad judía, que se presentaba como comunidad ajena a los pilares de ese estado. En cambio, cuando los estados se volvieron “seculares” —en el sentido anteriormente expuesto—, los judíos serían reconocidos como ciudadanos de pleno derecho (Borowitz, 1970), teóricamente iguales ante la ley, y sin verse determinados por su profesión de fe. Este proceso, no

obstante, se llevó a cabo de manera intermitente e irregular, siendo así que la «ciudadanía», en el caso de los judíos, no era sinónimo de «integración» o completa igualdad. Tal desequilibrio, como se sabe, encontró su brutal desenlace en los campos de exterminio durante la Segunda Guerra Mundial.

En segundo lugar, el hecho de que los judíos sean un pueblo, y no una Iglesia (Borowitz, 1970) tiene también implicaciones en el modo de entender lo secular. Desde un punto de vista jurídico, “secularización” no significó para los judíos una “expropiación” de los bienes, como sí lo fue en una de las lecturas que puede hacerse desde el cristianismo (Habermas, 2002: 131-132). Desde un punto de vista teológico, además, el dualismo “religioso/secular” que articula la tradición cristiana —y que también está en la base del propio proceso de secularización (Marramao, 1998: 27)— no es exportable al pensamiento judío. ¿Por qué? Porque en el judaísmo, la alianza de Dios con su “pueblo” inunda toda la existencia del individuo, no pudiendo ser extrapolada sólo al polo religioso de la dicotomía¹³. Por todo ello, el proceso de secularización no tuvo en este pueblo el impacto que pudo tener en el cristianismo, constituido en Iglesias (Borowitz, 1970). En consecuencia, las relaciones entre el judaísmo y lo secular han sido en este sentido más de alianza que de beligerancia (Borowitz, 1970b).

Sin embargo la secularización no sólo fue un proceso que afectara a la esfera jurídico-política de los Estados que se secularizaron, sino que también tuvo consecuencias sociales y culturales para las sociedades “seculares”. No me voy a detener en el análisis de tales consecuencias por falta de espacio, pero quiero destacar una de ellas: la progresiva adopción de un estilo de vida secular, que cristaliza fundamentalmente en el alejamiento –o rechazo– de las prácticas religiosas, o en el desarrollo de un modo de vida enfocado en fines inmanentes más que trascendentes.

Los judíos que llegaron a América entre 1880 y 1925 desde Europa Central y Europa del Este venían de una situación de segregación: apartados de la vida política y social, y refugiados en su propia comunidad: con su modo de vida y sus códigos religiosos. En Estados Unidos, esta situación cambió. Las décadas de los veinte y los treinta del s. XX fueron los años de la aculturación de los judíos a la vida estadounidense (Borowitz, 1970), lo que tuvo

¹³ Resulta relevante, a este respecto, el análisis que lleva a cabo J. Diamond, a saber: No existe una palabra en hebreo que signifique *secular*. La palabra hebrea para *sagrado* es *kadosh*, cuyo antónimo es *kol*, que no significa *secular*, sino *profano*. Ahora bien, el binomio “sagrado/profano” no se corresponde con el de “religioso/secular”, en el sentido de que no indica dos concepciones de la realidad, sino más bien dos momentos distintos: por ejemplo, *kol* como ordinario o día de la semana por oposición al Shabbat, que sería un momento sagrado, *kadosh* (Diamond, 2004).

como consecuencia, entre otras cosas, la adopción del modo de vida secular y el alejamiento de la comunidad judía, es decir, de sus preceptos, códigos y ritos. A este proceso se refieren también Berger y Luckmann cuando describen la “caída de la barrera del precepto”, con la emancipación de los judíos en Europa (Berger y Luckmann, 1997: 75).

Éste es el trasfondo histórico, teológico y social del que se sirve Borowitz para explicar la nueva fase a la que tiene que hacer frente la teología en los años setenta. ¿Por qué? Porque el modo de vida secular, si bien efecto de un positivo (aunque irregular) proceso de integración, no da respuesta a las carencias —éticas, identitarias— de la comunidad judía estadounidense. Y esta comunidad, después de lo sucedido en Auschwitz, es quizá la que necesita una respuesta ética de manera más urgente (Borowitz, 1970b). Así pues, ¿qué implica el concepto postsecular?:

Having been through all that the society has to offer, having sampled all its goods, indeed having contributed in overwhelming measure to the creation of a better civilization, has now brought some Jews to believe that traditional Judaism may have something to teach in its own right, that rather than always genuflecting to what modern man and modern science and modern culture say, one of the most useful things Judaism could do would be to stand up to them, correct their excesses, and shape their values (Borowitz, 1970).

Este fragmento resume lo que implicaría la nueva fase *post-secular* del pensamiento judío. Tras la adaptación de los judíos al modo de vida estadounidense, secular, se plantea la necesidad de reintegrar, entre esos judíos americanos asimilados, los valores éticos que proporcionaba el judaísmo. Para la comunidad judía americana, el secularismo moderno no podría servir de sustituto de la religión porque sus instrumentos (ciencia, educación, cultura) están despojados de valores éticos (Borowitz, 1970). Lo postsecular, por consiguiente, se proyecta como una conciencia crítica en el ámbito específico de la teología judía, ante ese secularismo que implica la cultura moderna. Y es que el secularismo no sólo lleva aparejado un determinado estilo de vida sino que también es planteado como un marco social cuyas consecuencias, para las minorías, no siempre son emancipadoras.

4.2. Minorías frente al “secularismo blanco”

El problema de las minorías constituye una de las acepciones del término postsecular, en el sentido de que éstas se ven impelidas a trascender el «marco secular» que no les asegura una igualdad efectiva. De este significado se hace eco William H. Becker en “Black and Jew: Ambivalence and Affinities”,

también de 1970. En dicho artículo, el autor emplea la definición de “postsecular” de Borowitz para explicar las similitudes entre los judíos y los negros en Estados Unidos, similitudes basadas en que ambos son grupos oprimidos frente al “opresor blanco” (Becker, 1970). El autor es consciente —y a ello dedica parte de su análisis— de que entre los dos grupos existen también tensiones y ambigüedades, por lo que no siempre podrían ser incluidos en la misma categoría. Un ejemplo de tales ambigüedades sería la siguiente: el judío podría ser opresor en tanto que «blanco» (al menos en Estados Unidos); el negro también podría serlo en tanto que «cristiano», cuya relación con el antisemitismo ha sido examinada en detalle por algunos autores judíos como Rubenstein (Becker, 1970).

No obstante, hay una condición fundamental que vincula a ambos grupos por encima de sus diferencias. Esta condición es, precisamente, la de lo *postsecular* —término que el autor reconoce tomar prestado de Borowitz—, entendida en relación a cómo se ha desarrollado el secularismo y cuáles han sido sus implicaciones para las minorías¹⁴.

Desde esta perspectiva, judíos y negros, en su condición de minorías oprimidas, han puesto en cuestión, e incluso rechazado, ciertos supuestos emancipadores de la cultura americana contemporánea: la fe en el progreso y en el hombre civilizado; la valoración de la autonomía y la libertad individual; la confianza en la razón, sobre todo la razón científica; y, por último, el desinterés o rechazo de los símbolos y tradiciones religiosas (Becker, 1970). Todos esos elementos han hecho posible: adelantos tecnológicos, un sinfín de facilidades, nuevas formas de cultura y un largo etcétera. Pero también, en ese mismo “marco” teórico de progreso, las minorías son susceptibles de ser oprimidas y humilladas. Por una necesidad de emanciparse y de trascender el marco que les deja fuera, por consiguiente, los judíos y los negros *son* post-seculares.

En definitiva, el secularismo, tal como lo ha establecido el “hombre blanco dominante”, con sus ideas de progreso, libertad e igualdad, genera como contrapartida desigualdades, opresiones, injusticias, a las cuales son vulnerables, en este caso, judíos y negros de América del Norte. Podría decirse que, en suma, también «el sueño del secularismo produce monstruos».

¹⁴ «Jews and blacks are postsecular in that they see themselves as having gone beyond, and therefore as having to question and even reject as inappropriate for themselves, certain basic assumptions about man and democratic society which have characterized secular Western, and especially American, culture» (Becker, 1970).

4.3. Auschwitz: fin del relato secular

¿Qué acontecimiento fundamental marca la especificidad de la minoría judía? ¿Qué hecho es entendido como el fin del relato de “lo secular”, es decir, el relato según el cual un marco secular (de seres humanos libres, autónomos e iguales) serviría para que los judíos pudieran salir definitivamente de sus guetos y vivir en igualdad y libertad, como ciudadanos? El fin de ese relato viene marcado, para los judíos, por Auschwitz.

Un ejemplo ilustrativo de lo postsecular, entendido como superación del marco secular que no sirve para la emancipación sino para la barbarie, está en la obra: *God's presence in History. Jewish Affirmation and Philosophical Reflections*, de 1970, cuyo autor es el judío reformista canadiense Emil Fackenheim. Su teología es una suerte de teofanía en la que se analiza cómo Dios se manifiesta en la historia del pueblo judío, sirviendo Auschwitz como epílogo hermenéutico para explicar la necesidad de una nueva etapa *post*-secular.

¿Cuál es la relación que se establece entre Auschwitz, Dios y el pueblo judío? Desde la perspectiva de Fackenheim, que los judíos renuncien a Dios —que, cabe recordar, es el Dios *del pueblo judío*— tras el Holocausto significaría darle a Hitler la victoria, terminar el trabajo que empezó. Por lo tanto, el mandato que los judíos deberían cumplir es el de la supervivencia y preservación en tanto que pueblo judío (Fackenheim, en Borowitz, 1970b). Y la razón de ser de este pueblo, el pilar sobre el que se erige todo lo demás, es el de la alianza con Dios.

En consecuencia, el secularismo —concebido aquí como el rechazo de Dios, y el rechazo de los principios asociados a esa alianza con Dios—, aunque cumplió con una función determinada en la historia de la comunidad judía (de integración, emancipación), no sirve ya como el marco apropiado para proporcionar una respuesta ética, un sentido a la comunidad judía. Tampoco es posible situarse en una fase pre-secular, en la medida en que no se puede volver atrás en la historia (y, en la interpretación de Fackenheim, Dios se manifiesta precisamente, *en* la historia).

Lo post-secular, equiparado a lo post-religioso, se plantea entonces como un futuro esperanzador que testimonee, pero al mismo tiempo clausure, la atrocidad del peor de los “marcos” posibles: el Holocausto. El postsecularismo, en definitiva, sería una perspectiva posible, desde la teología judía, para superar la dicotomía “secular/religioso”, cuyos polos —por sí mismos— no son capaces de dar respuesta ética a lo sucedido en Auschwitz¹⁵.

¹⁵ “This is an age in which former believers seek refuge in secularity, even as formerly self-confident secularists seek old or new gods. The only universal seems to be an apparent

En suma, lo “post-secular” es planteado como una perspectiva vinculada al pasado histórico que pueda ofrecer una respuesta a la crisis de sentido que imposibilita la creación de valores.

Por consiguiente, el término puede ser definido en este contexto como un horizonte de sentido para el pueblo judío después de lo sucedido en Auschwitz.

Esta acepción de lo postsecular como “horizonte de sentido” guarda semejanza con la interpretación actual¹⁶ que hace Habermas al respecto, cuando sostiene que la razón moderna alienta en su seno un derrotismo, ante el que se convoca un auto-replanteamiento. Lo analizaré en el siguiente apartado.

4.4. La carencia ética

Estas primeras referencias a lo postsecular desde el Judaísmo tienen en común la constatación de una carencia ética, la cual sería suplida o paliada desde una perspectiva *postsecular*. Tal carencia parece emanar del propio secularismo, ya sea o bien como elemento constitutivo o bien como consecuencia evitable. En cualquier caso, los signos de la misma se perciben de varias formas: como falta de vínculos comunitarios —en la interpretación de Borowitz—; como generación de desigualdades u opresiones hacia las minorías —en el análisis de Becker—; o, también, como la máxima expresión de ausencia ética: Auschwitz —desde la perspectiva de Fackenheim—.

Esta interpretación de lo postsecular como horizonte que supere la carencia ética guarda similitudes con el análisis actual de la razón moderna como “conciencia de lo que falta”. En ambos casos, el secularismo —cuyos frutos corresponden a la *razón secular* (Habermas, 2006: 148)— no parecería ser suficiente para afrontar ciertos desafíos éticos.

unwillingness or incapacity to endure through the present worldwide crisis; to cherish and nurture what needs to be saved as the foundations are shaking; to work and hope with unyielding stubbornness for a time when our present crisis may have passed, and a new, possibly post-“religious” and post-“secular” age may come in sight” (Fackenheim, 1970: 95).

¹⁶ Otras interpretaciones actuales de lo postsecular pueden enlazar también con el análisis de Fackenheim. Por ejemplo, Iván Garzón Vallejo analiza la cuestión del retorno de la religión a la agenda política a la luz del análisis que Leo Strauss hace del término hebreo *tshuvá*. Este término significa, en una de sus acepciones, “arrepentimiento”. La tesis del retorno de la religión sería, por tanto, una suerte de enmienda que la filosofía política, de matriz secularista, se hace a sí misma para volver a incluir aquello que había dejado fuera: la religión (Garzón Vallejo, 2016). Al respecto, sería interesante desarrollar en posteriores trabajos la conexión existente entre la *tshuvá* y lo postsecular. Para un análisis en esta dirección, ver: Bielik-Robson, 2011.

Sin embargo, existe una diferencia entre ambos significados de lo postsecular, entre las referencias desde la teología judía y las de Habermas. En los primeros usos, lo postsecular es un análisis que surge en el *interior del propio pensamiento religioso*, concretamente en el interior de la teología judía, como consecuencia de haber entrado éste en contacto con la sociedad secular.

En la interpretación de Habermas, por el contrario, lo postsecular se aplica al conjunto de las sociedades seculares. Así, de ser un término operativo para el interior de un grupo religioso en relación a la sociedad secular en que se integra —en el caso de este estudio, la sociedad americana—, pasa a ser un término potencialmente aplicable a *todas* las sociedades seculares en relación a sus grupos religiosos (a la necesidad de darles voz). Hay, por lo tanto, una progresiva ecumenicidad en el uso del concepto.

5. Consideraciones finales

La vinculación del significado de lo postsecular con sus orígenes judíos arroja una nueva luz al concepto, que merece ser tenida cuenta para posteriores análisis, en la medida en que lo orienta hacia una nueva acepción, la teológica. Al respecto, cabe plantearse: ¿Puede establecerse una relación *específica* entre lo “postsecular” y el judaísmo? El hecho de que las raíces del concepto sean judías, ¿es fortuito u obedece al marco de pensamiento característico que proporciona la teología judía? Aquí he esbozado sólo algunas notas al respecto, pero análisis posteriores podrían complementar este estudio sobre lo postsecular relacionando el concepto con algunas características del pensamiento judío.

En todo caso, cabe destacar la *procedencia religiosa* de lo postsecular. El motivo no obedece sólo a una voluntad genealógica en la reconstrucción del significado sino que, además, como he señalado, la acepción relacionada con la carencia de *sentido* se mantiene en la interpretación de Habermas. Así, la acepción del término *postsecular* como apelación a un restablecimiento de “eso que falta” es una de las acepciones fundamentales en la interpretación de este autor en un artículo que lleva por título, precisamente: “La conciencia de lo que falta” (Habermas, 2009b: 53). “Eso que falta” (comunidad, identidad, autenticidad) era, en un principio, una carencia de las propias comunidades religiosas en su integración en los Estados seculares y, más concretamente, de la comunidad judía en el contexto de la sociedad secular americana —como he analizado en este artículo—.

Sin embargo, en la evolución del término, “eso que falta” parecerá ser una carencia de la sociedad secular en su conjunto.

Al respecto cabría plantearse la validez del concepto en un contexto tan amplio y complejo como es el de la «sociedad secular», pues inmediatamente pueden surgir las siguientes preguntas: ¿falta algo?, ¿a quién le falta algo? Dicho de otro modo: ¿se están proyectando las carencias de sentido de algunos grupos religiosos, por medio del concepto “postsecular”, a toda la sociedad en su conjunto? Identificar los orígenes judíos del concepto, en este sentido, lo *arraigan* a su significado originario, lo cual puede servir de ayuda para evitar generalizaciones.

Bibliografía

- Aguirre, J. (2017, enero-junio). “Habermas y su análisis postmetafísico de la religión”. *Praxis Filosófica Nueva Serie*, n° 44, 119-146.
- Becker, W. H. (1970). “Black and Jew: Ambivalence and Affinities”. *Soundings*, 53(4), 413-439.
- Ben-Porat, G. (2013). *Between State and Synagogue. The Secularization of Contemporary Israel*. Cambridge University Press.
- Berger, P. L. (1973). *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth Middlesex: Penguin.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Bielik-Robson, A. (2011). “Another conversion. Stanislaw Brzozowski’s diary as an early instance of the post-secular turn to religion”. *Studies in East European Thought*, 63 (4), 279-291. <https://doi.org/10.1007/s11212-011-9150-2>
- Borowitz, E. B. (1970). “The Postsecular Situation of Jewish Theology”. *Theological Studies*, 31(3), 460-475. <https://doi.org/10.1177/004056397003100304>
- Borowitz, E. B. (1970b). “Jewish Theology Faces the 1970’s”. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 22-29. <https://doi.org/10.1177/000271627038700104>
- Casanova, J. (2008). “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”. *Relaciones internacionales: Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica*, (7), 4-20.
- Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

- Chambers, S. (2008). "Taking Religion Seriously", en website: *The Immanent Frame*. <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/03/05/taking-religion-seriously/> (consultado el 30 de noviembre de 2016).
- Cooke, M. (2007). "A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion". *Constellations* 14(2), 224-238. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2007.00435.x>
- Diamond, J. S. (2004). "The Post-Secular. A Jewish Perspective". *Cross-Currents*, 580-606.
- Dosdad, Á. I., & Manrique, C. (2015). "Religiones, post-secularidad y democracia en América Latina: reconfiguraciones del discurso y la acción política". *Revista de Estudios Sociales*, (51), 9-22. <https://doi.org/10.7440/res51.2015.01>
- Eder, K. (2002). "Europäische Säkularisierung—ein Sonderweg in die post-säkulare Gesellschaft?". *Berliner Journal für Soziologie*, 12(3), 331-343. <https://doi.org/10.1007/BF03204061>
- Eder, K. & Bosetti, G. (2006). "Post-secularism: A return to the Public Sphere". *Eurozine*, 8, 17.
- Fackenheim, E. L. (1970). *God's presence in history: Jewish affirmations and philosophical reflections*. New York University Press.
- Flores d'Arcais, P. (2008). "Once Tesis contra Habermas". *Claves de razón práctica* (179), 56-60.
- Garzón Vallejo, I. (2014 sept-dic.). "Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?". *Revista de Estudios Sociales*, 50, 101-112. <https://doi.org/10.7440/res50.2014.11>
- Garzón Vallejo, I. (2016). "¿De qué hablamos cuando hablamos del retorno de la religión?". *Ideas y Valores*, 65 (162), 71-85. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.47357>
- Greeley, A. M. (1966). "After secularity: The neo-Gemeinschaft society: A post-Christian postscript". *Sociology of Religion*, 27(3), 119-127. <https://doi.org/10.2307/3710385>
- Habermas, J. (1992). *Postmetaphysical Thinking*. Massachusetts Institute of Technology.
- Habermas, J. (2002). "Creer y saber", en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, pp. 129-146.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2006b). *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2009). *Ay Europa*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2009b). *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós.

- Lafont, C. (2007). "Religion in the public sphere: remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies". *Constellations* 14(2), 239-259. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2007.00436.x>
- Maclure, J. & Taylor, Ch. (2011). *Secularism and Freedom of Conscience*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674062955>
- Marramao, G. (2014). "El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad", en Gamper, D. (ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, pp. 41-55.
- Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.
- Martin, B. (1996). *Politics in the Impasse. Explorations in postsecular social theory*. SUNY Press.
- Mendieta, E. (2010). "A postsecular world society? An interview with Jürgen Habermas". *The Immanent Frame*, en website: <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/02/03/a-postsecular-world-society/> (consultado el 21 de noviembre de 2016).
- Mendieta, E. and VanAntwerpen J. (eds.) (2011). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press.
- Merlini, C. (2011). "A Post-Secular World?" *Survival*, 53(2), 117-130. <https://doi.org/10.1080/00396338.2011.571015>
- Moghadam, A. (2003). *A Global Resurgence of Religion?* (No. 3). Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University.
- Nottingham, E.K. (1964). *Sociología de la religión*, Buenos Aires: Paidós.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.