

TRES VERSIONES RIVALES DE GENEALOGÍA TEOLÓGICA: CATOLICISMO, HEGELIANISMO DE IZQUIERDAS Y POSTSECULARISMO

**THREE RIVAL VERSIONS OF THEOLOGICAL GENEALOGY: CATHOLICISM,
LEFT HEGELIANISM AND POST-SECULARISM**

Daniel Steinmetz-Jenkins

Dartmouth College, Department of History

daniel.S.Steinmetz-Jenkins@Dartmouth.edu

Fecha de recepción: 26/04/2020

Fecha de aceptación: 07/06/2020

DOI: <http://dx.doi.org/10.30827/TNJ.v3i2.15254>

Abstract: El presente artículo analiza tres versiones rivales de genealogía teológica que gozan de popularidad hoy en día. Nuestro estudio trata de ofrecer algunos ejemplos de cómo el último giro teológico se ve propulsado en último término por ideologías políticas muy diversas. La primera, a la que nos referimos como “nuevas críticas católicas de la modernidad”, suele poner énfasis en la ruptura del consenso moral que se produjo a raíz de la aparición del protestantismo, el nominalismo teológico, etc. La segunda está constituida por los partidarios de aquello que podríamos llamar “proyecto de desteologización hegeliano de izquierdas”, es decir, por pensadores de la izquierda política que, al tiempo que reconocen los orígenes teológicos de la modernidad, tratan de superar la teología para proponer un proyecto de progreso (Roberto Unger y Samuel Moyn). Por último, analizaremos a los llamados “postsecularistas” (Jürgen Habermas, Hans Joas, Charles Taylor), para quienes la modernidad no es ni moralmente incoherente y la teología no es algo negativo, sino que más bien

sostienen que el secularismo y la “tradición judeocristiana” se desarrollaron juntos y pueden por tanto enriquecerse mutuamente.

Palabras clave: Charles Taylor; hegelianismo de izquierdas; Jürgen Habermas; post-secularismo; secularismo.

Abstract: In this paper I would like to discuss three rival versions of theological genealogy that are popular today. In doing so I seek to offer a few examples of how the most recent scholarly turn to theology is ultimately being driven by disparate political ideologies. The first one I describe as new Catholic modernity critiques, which often emphasize the breakdown of moral consensus brought on by Protestantism, theological nominalism, etc. The second are proponents of what I describe as a Left Hegelian project of detheologization—scholars on the political Left who in recognizing the theological origins of modernity seek to overcome theology in order to advance a progress project (Roberto Unger and Samuel Moyn). Finally, I will discuss the so-called post-secularists (Jürgen Habermas, Hans Joas, Charles Taylor) who see modernity neither as morally incoherent, nor theology as a bad thing; rather, these scholars argue that secularism and “the Judeo-Christian tradition” developed together and therefore can mutually enrich each other.

Key Words: Charles Taylor; Left-Hegelianism; Jürgen Habermas; Post-Secularism; Secularism.

I. Introducción¹

En septiembre de 2014, Jacques Berlinerblau, profesor de Civilización judía en la Universidad de Georgetown, publicó un ensayo en la revista *Chronicles of Higher Education* titulado “The Crisis in Secular Studies” [“La crisis en los estudios seculares”]. Según Berlinerblau,

[...] algo navega a la deriva en el campo de los estudios seculares. Donde debería haber claridad hay obscurantismo. Donde debería imponerse un mínimo de profesionalismo desinteresado reinan las pasiones políticas y religiosas desatadas. Donde debería existir un diálogo entre diversas escuelas de pensamiento, triunfa el tribalismo y sus tradicionales rituales de idolatría de clan. Por consiguiente, el pensamiento académico acerca del secularismo es a veces incluso más confuso que su expresión política².

1 El presente artículo está basado en una ponencia pronunciada en la Universidad de Granada el 16 de mayo de 2018. Quisiera agradecer a Azucena González Blanco su invitación.

2 Todas las traducciones son nuestras.

Pero, ¿qué quiere decir exactamente Berlinerblau al proclamar que los estudios seculares navegan a la deriva y están oscurecidos por la confusión? El secularismo, según sostiene Berlinerblau, ha adquirido un nuevo y misterioso significado. Mientras que para el ciudadano medio de los Estados Unidos la palabra “secularismo” designa o bien la separación entre Iglesia y Estado o bien algo próximo a una concepción atea del mundo, en los círculos académicos norteamericanos ha pasado a redefinirse como aquello que Berlinerblau llama “*pomofoco*”, una abreviatura de una escuela de pensamiento que parte de presupuestos postmodernos, postfoucaultianos y postcoloniales. Berlinerblau identifica al antropólogo Talal Asad como el principal exponente de este movimiento. En resumidas cuentas, Berlinerblau sugiere que investigadores como el propio Asad, la teórica política Wendy Brown, la antropóloga Saba Mahmood y muchos otros creen que los estados seculares se encuentran, en grado diverso, saturados por prejuicios religiosos provinciales. Solo los *pomofocos*, según sostiene Berlinerblau, deducen de esta observación la idea de que los Estados seculares son incorregibles e ilegítimos. De ahí que Berlinerblau critique a los *pomofocos* por su [...],

[...] evidente aversión hacia el secularismo y el liberalismo. Y hacia la democracia. Y hacia la Ilustración. Y hacia la política exterior de Estados Unidos. Y hacia la democracia. Y hacia Israel. Y hacia la civilización occidental. Y hacia aquellos que critican el islamismo político o el extremismo islámico a través de odiosas comparaciones con cualquiera de estos. Parece ser que el objetivo de los *pomofocos* consiste en llegar siempre a la siguiente conclusión: por muy preocupante que pueda ser el islamismo radical, las democracias seculares liberales son igual de malas —¡o peores! ¡Son el cristianismo por otros medios!

Sin embargo, los *pomofocos* son únicamente una parte de las preocupaciones de Berlinerblau ante los “estudios seculares”. Parte de su argumentario se basa en sugerir que los *pomofocos* se han unido a los teóricos católicos en el desprecio que ambos comparten hacia el secularismo. Berlinerblau se refiere específicamente a la obra de Charles Taylor, quien critica la época del secularismo por su falta de fuentes de sentido transcendentales. Lo que llevó a aliarse a *pomofocos* y taylorianos —tal y como los denomina Berlinerblau— fue la creación de una web fundada por Social Science Research llamada *The Immanent Frame* [*El marco inmanente*]. Obviamente, su título hace referencia a un capítulo de *La era secular* de Charles Taylor, un libro que se ha analizado extensamente en la propia web. Todos los pensadores *pomofocos* mencionados por Berlinerblau han escrito, de hecho, en *The Immanent Frame* desde su inauguración en 2007.

En todo caso, algo parece fallar en la argumentación de Berlinerblau. ¿Realmente se han aliado los pensadores católicos —algunos de ellos mucho más conservadores que Charles Taylor— con los *pomofocos*?

Las ideas de Berlinerblau no carecen de fundamento, pero son bastante superficiales. Algunos pensadores católicos han conversado con Asad y sus correligionarios en torno a su desconfianza frente al secularismo. Sin embargo, este acuerdo acerca de las carencias del secularismo no constituye un programa político común ni tampoco un proyecto ecuménico.

Los *pomofocos* y los católicos críticos con el secularismo —entre otros grupos a los que nos referiremos más adelante— reciben su impulso de proyectos políticos o visiones de la sociedad muy diferentes. Tal vez esto sea suficientemente obvio, pero a primera vista resulta tentador agrupar indiscriminadamente a todos los críticos del secularismo sin entender qué es lo que en último término separa sus perspectivas.

Resulta por tanto importante comprender quién utiliza la teología para qué fines y por qué. Es aquí donde una supuesta homogeneidad oculta diferencias considerables, especialmente en lo referente a la interpretación de la historia. El presente artículo trata de analizar tres versiones opuestas de genealogía teológica que gozan de popularidad hoy en día. De este modo se intentarán presentar algunos ejemplos de cómo el último giro teológico está en realidad propiciado por distintas ideologías políticas.

La primera versión está integrada por aquellos pensadores que podrían denominarse como nuevos críticos católicos de la modernidad, quienes a menudo subrayan la ruptura del consenso moral que trajeron consigo el protestantismo o el nominalismo teológico entre otros. La segunda versión está representada por los partidarios de un proyecto de deteologización hegeliano de izquierdas, es decir, pensadores de izquierdas que, al reconocer los orígenes teológicos de la modernidad, tratan de superar la teología para proponer un proyecto de progreso (Roberto Unger y Samuel Moyn). Por último, analizaremos los llamados postseculares (Jürgen Habermas, Hans Joas, Charles Taylor), que no ven la modernidad como algo incoherente ni consideran que la teología sea algo negativo, sino que más bien defienden que el secularismo y la “tradicón judeocristiana” se desarrollaron juntos y pueden por tanto enriquecerse mutuamente.

El presente artículo trata por tanto de demostrar que todos estos grupos rechazan una lectura secular de la modernidad no solo al subrayar sus orígenes teológicos sino también al mostrar la supuesta deuda que lo secular sigue manteniendo ante a la teología. De esto modo, nuestro trabajo defiende que el primer y el segundo grupo están unidos por su oposición frontal frente a la posición postsecular. Sin embargo, la unidad entre ellos es presumiblemente negativa, puesto que estos grupos están motivados por proyectos políticos diferentes que previsiblemente chocarían entre sí. Estas tres posiciones se encuentran por tanto unidas por un enemigo común, el secularismo,

que, al menos por el momento, camufla parcialmente su desconfianza mutua. Hoy por hoy, el rival más temible es el “liberalismo secular”.

II. Nuevos críticos católicos de la modernidad

Dos libros recientes —y, por cierto, muy voluminosos— representan aquello que podríamos llamar críticas católicas de la modernidad: *The Unintended Reformation* [La Reforma involuntaria], de Brad Gregory y *Minding the Modern* [Vigilando la modernidad], de Thomas Pfau. Lo que define a estas dos obras es que su reivindicación de que la modernidad —sea cual sea su significado— ha de entenderse como el resultado del nominalismo teológico, la Reforma, una concepción heterodoxa del ser humano, etc. En lo que respecta a la cuestión que nos interesa, lo más importante es que ambos libros ofrecen explicaciones teológicas similares de cómo hemos llegado al presente. En otras palabras, la modernidad aparece a través de un desvío teológico que, de una manera u otra, es a ojos de estos pensadores el culpable de los pecados capitales de la sociedad actual. A continuación ilustraremos estas tesis a través del libro de Brad Gregory *The Unintended Reformation*.

En resumen, el objetivo principal de Gregory consiste en proporcionar una explicación histórica de la condición moderna. La clave de este proyecto es la idea de que nuestra época se define por el “hiperpluralismo”. Por muy terrible, injusta y miserable que pudiera ser la vida en la época medieval, poseía una característica de la que carecemos hoy en día en “Occidente”: una concepción del bien institucionalizada y apoyada en la metafísica. De este modo, a pesar de una gran diversidad y de los errores patentes de la Iglesia, existía un consenso significativo en torno a aquello que Gregory llama las grandes “Cuestiones Vitales”: el significado de la vida, la moral, etc. Sin embargo, debido al ataque del nominalismo tardomedieval y al éxito de la Reforma protestante, el orden metafísico que vertebraba la sociedad acabó por destruirse, lo cual condujo a un estado de profunda desorientación con respecto a las “Cuestiones Vitales”. En palabras de Peter Gordon,

[...] a partir del colapso inicial de un orden metafísico total, la modernidad se ha visto obligada a arrastrarse sin una dirección normativa sólida y propia. Si no ha sucumbido al mero subjetivismo o al naturalismo reduccionista, ha sido gracias a que ha tomado prestado elementos (en su mayor medida de manera subrepticia) de la normatividad religiosa que parece rechazar.

De este modo, Gregory proporciona una genealogía teológica para la incoherencia moral de la sociedad moderna pluralista o “hiperpluralista”. Asimismo, plantea el siguiente experimento mental para demostrar lo mal que está la situación actual:

Metemos en la misma habitación a Remi Brague, Daniel Dennett, Jürgen Habermas, Vittorio Hösle, Saul Kripke, Julia Kristeva, Jean-Luc Marion, Martha Nussbaum, Alvin Plantinga, Hilary Putnam, John Searle y Peter Singer. Les decimos que tendrán lecho y comida pero que no podrán salir hasta que lleguen a un acuerdo en torno a las “Cuestiones Vitales” a partir de la base de la razón. ¿Cuánto tardarán? Yo esperaría sentado (125).

Esta breve descripción no hace ninguna justicia a los matices de las ideas de Gregory, y por ello resulta preciso añadir dos comentarios. En primer lugar, el objetivo de la Reforma protestante no era la secularización de la sociedad, de ahí la observación de Gregory de que fue una revolución religiosa de imprevisibles consecuencias la que trajo consigo la era secular. Al desarrollar esta idea, Gregory se apoya en lo que podríamos definir como un acercamiento sustancialista a la genealogía teológica. Gregory cree que puede dar cuenta de conceptos seculares modernos remontándose a una unidad teológica original que había quedado reducida a escombros. La modernidad, según esta concepción, se parece a los fragmentos de un cristal roto o a las piezas desordenadas de un puzle. Lo cual nos lleva a nuestro segundo comentario: Gregory reconoce que no puede reordenar el puzle aunque todas las piezas están disponibles, lo cual se debe a su acercamiento sustancialista a la genealogía teológica y explica por qué en el libro no se aprecia ningún proyecto político. En su obra, Gregory parece dedicarse a la crítica y poco más. Como veremos, otros acercamientos a la genealogía política sí que ofrecen soluciones políticas claras a las limitaciones del secularismo.

III. El resurgir del hegelianismo de izquierdas

Los partidarios de lo que podríamos llamar “hegelianismo de izquierdas” reconocen que las principales ideas políticas están impregnadas por premisas teológicas cristianas. Sin embargo, al contrario que los críticos católicos de la modernidad, estos defensores de la desteologización luchan por superar la teología política con el objetivo de fomentar un programa progresista no marxista o para poner de relieve las contradicciones de algunas de nuestras ideas políticas más apreciadas.

El libro de Roberto Unger *The Religion of the Future [La religión del futuro]* constituye un ejemplo reciente de hegelianismo de izquierdas. Unger, eminente intelectual comprometido y profesor de derecho en la Universidad de Harvard, sostiene que las políticas progresistas no pueden avanzar sin una religión, ya que esta se preocupa en último término por la naturaleza del ser humano y proporciona respuestas a preguntas existenciales que van mucho más allá de lo que la filosofía, la política o el arte pueden ofrecernos. Sin embargo, Unger cree que la concepción habermasiana de lo postse-

cular es incorrecta. Una alianza con las religiones tradicionales está abocada a poner en riesgo la concepción progresista del mundo. La única manera de superar este impasse, según Unger, consistiría en crear una nueva religión. Esta “religión del futuro” revolucionaría la manera en la que los seres humanos piensan y practican la religión. De hecho, traería consigo una revolución política al convencer a los seres humanos de que pueden parecerse más a la divinidad en el presente.

Según Unger, existe una relación innegable entre cristianismo y marxismo así como otros movimientos progresistas de liberación secular. Unger considera que el cristianismo es en último término una religión de liberación, hasta el punto de que algunos de que este tipo de movimientos incorporan algunos elementos cristianos. Sin embargo, el problema del cristianismo, según Unger, es que se reconcilió con el orden existente al aceptar sus instituciones políticas, económicas y sociales. Al mismo tiempo, el problema de Marx residiría según el pensador brasileño en que, si bien el filósofo alemán afirmó que las estructuras sociales son invenciones humanas, puso en peligro este descubrimiento revolucionario al sostener que “las leyes inexorables del cambio histórico impulsan la sucesión de los sistemas” (133).

¿Qué ocurriría si el cristianismo rompiera sus condicionantes filosóficos, culturales y políticos y redescubriera su mensaje de liberación? Aunque Unger baraja esta opción, considera que es muy poco probable. Ante todo, el cristianismo ofrece unas respuestas teológicas intelectualmente sospechosas a juicio de Unger a la moral humana, su ausencia de fundamento y su insaciabilidad: la creencia en una vida después de la muerte, la amistad con un ser divino que es el señor del universo, etc. Según Unger, para que el cristianismo pudiera formar parte de esta religión del futuro debería sufrir unos cambios tan radicales que muy probablemente dejaría de ser reconocible como el cristianismo que conocemos.

Es necesario un proyecto político totalmente nuevo, sin la proclividad del cristianismo a acomodarse al *statu quo*. Unger tiene su propia idea de cómo debería ser esta religión, y rechaza el marxismo puesto que, en último término, es una teología secular que ubica el bien supremo en el futuro y que por tanto no reconoce que es posible alcanzar la liberación ahora mismo.

Sin entrar en los detalles del proyecto de Unger, puede utilizarse como un ejemplo de cómo el pensador brasileño reconoce que ambos lados del espectro político están en deuda con la teología. Sin embargo, el único objetivo del pensador brasileño consiste en superar la teología. A este respecto, el trabajo de Samuel Moyn sobre los derechos humanos posee cierta afinidad con las ideas de Unger. Uno de los principa-

les objetivos de la obra más reciente de Moyn, dedicada a la relación entre cristianismo y derechos humanos, consiste en mostrar cómo los católicos, muchos de los cuales tuvieron relaciones políticas cuestionables durante el período de entreguerras, desempeñaron un papel fundamental en la construcción del sistema de derechos humanos tras la Segunda Guerra Mundial. Lo que Moyn parece querer decir, siguiendo a Unger hasta cierto punto, es que nociones como los derechos humanos o la dignidad humana en realidad surgieron de tradiciones cristianas que eran o bien reaccionarias o bien profundamente conservadoras. El objetivo de su proyecto consiste en sacar a la luz estos orígenes reaccionarios que acabaron siendo adoptados por la corriente mayoritaria de secularismo liberal en Europa y los Estados Unidos a finales de la década de 1970. En este sentido, podría decirse que Moyn trata de desteologizar los derechos humanos. Sin embargo, sigue sin quedar claro si la religión podría seguir desempeñando un papel en el pensamiento de Moyn acerca de los derechos humanos.

IV. Postsecularismo

Llama la atención que los pensadores postseculares, como por ejemplo Jürgen Habermas, estén de acuerdo con los críticos católicos de la modernidad en un punto importante: para Habermas los derechos humanos así como ciertos valores democráticos también surgen en gran medida a partir de la “tradición judeocristiana”, tal y como reconoció en una conversación con el por entonces cardenal Joseph Ratzinger. Sin embargo, al contrario que los críticos católicos, Habermas ve los derechos humanos con buenos ojos, hasta el punto de recomendar a los secularistas unir sus fuerzas con los cristianos. De este modo, el camino a seguir según los postsecularistas consistiría en un proyecto ecuménico que tratara de encontrar consensos entre ciudadanos religiosos y seculares para proteger el estado del bienestar ante las embestidas neoliberales o afianzar los discursos universalistas ante el ascenso de los movimientos nacionalistas y populistas en Europa. Llegados a este punto, podría decirse que los católicos más liberales simpatizan con esta posición con algunas reservas. El sociólogo Hans Joas, por ejemplo, parece estar de acuerdo con Habermas acerca de los beneficios que supondría para los derechos humanos y la esfera pública liberal demócrata un acercamiento a los cristianos. Ello se debe a que Joas sostiene que el cristianismo posea un elemento que ninguno de sus rivales —tanto políticos como religiosos— puede igualar: “la mayor capacidad de ‘imaginar’ un universalismo en la historia de la humanidad” (35). Lo que Europa necesita para protegerse de la decadencia moral no es el cristianismo en sí mismo, sino imaginarios universales, lo cual convierte al cristianismo, en opinión de Joas, en una pieza clave para el bienestar de Europa.

El universalismo cristiano es, por tanto, fundamental para los derechos humanos, y el estado liberal democrático es universalismo legal y moral según Joas. De ahí la observación de este autor de que “la brecha más importante que atraviesa las disputas morales y políticas hoy en día no es la que divide a los creyentes de los no creyentes, sino la que existe entre universalistas y no universalistas: ambos grupos incluyen tanto personas religiosas como no religiosas” (35). Entonces, se pregunta Joas, ¿cuál sería el baluarte frente al antiuniversalismo que vuelve a asomar la cabeza a través de las plataformas antiinmigración e islamóforas de los partidos nacionalistas europeos?

Joas se apoya en las tesis de Habermas llevándolas hacia otra dirección. Al igual que Habermas, propugna un mayor diálogo entre los defensores religiosos y seculares del universalismo moral y legal en su combate contra el racismo y otras formas de antiuniversalismo. Pero esta conversación no debería, como hace Habermas, reducir el diálogo religioso a una mera forma de enriquecer el debate público.

Brevemente, podría decirse que una de las principales justificaciones de la posición postsecular procede de *La era secular* de Charles Taylor, donde se defiende que el mundo secular surgió de una matriz teológica. Aparte de esto, no parece que muchos críticos católicos pudieran interesarse por el proyecto postsecular. Basta con echar un vistazo a la revista católica *First Things*, donde el joven pensador católico Matthew Rose publicó recientemente un artículo donde se acusa a Charles Taylor de ser “un teólogo del *statu quo* secular”.

V. Conclusión

Llegados a este punto, podemos por fin contrastar las diversas posiciones que hemos analizado en nuestro trabajo. Los partidarios del hegelianismo de izquierdas son hostiles hacia el postsecularismo ya que en su opinión este último abraza valores políticos demasiado próximos a las ideas teológicas conservadoras o reaccionarias. En último término, su objetivo consiste en librarse de la teología o redefinirla sobre una base totalmente atea. Los hegelianos de izquierdas tienen pocos puntos constructivos en común con los críticos católicos de la modernidad. Mientras que algunos creyentes se regocijan al descubrir que los derechos humanos seculares tienen sus orígenes en la teología cristiana, los hegelianos de izquierda no parecen tan entusiasmados por esta conexión. Para seguir comprometidos con los derechos humanos necesitan redefinirlos en sus propios términos, y en esta operación preferirían que sus enemigos siguiesen siendo sus enemigos en lugar de establecer alianzas con ellos.

Los críticos católicos, como Brad Gregory, podrían mantener a primera vista una relación complicada con los postseculares, puesto que el hiperpluralismo dificultaría el despegue de un proyecto ecuménico. El objetivo de los postsecularistas consiste en apoyarse en discursos religiosos y seculares con la esperanza de enriquecer la esfera pública liberal democrata frente a la amenaza de las incursiones neoliberales. Sin embargo, el hiperpluralismo encuentra su hábitat natural en la esfera pública democrata liberal, donde no puede reinar una única concepción del bien.

Seguramente, podrían extraerse muchas más conclusiones —y tal vez mejores— del análisis comparado que hemos realizado en el presente artículo. Sin embargo, lo fundamental es que existen razones políticas obvias que impulsan la multitud de críticas recientes al secularismo y que no pueden meterse en el mismo saco. Por supuesto, los historiadores han de realizar necesariamente juicios políticos acerca del pasado. Sin embargo, no podemos evitar preguntarnos si algunos de los modelos analizados no han sido demasiado vulnerables ante el presentismo.

En todo caso, resulta de acuciante importancia para nuestro presente dado el ascenso del autoritarismo de derechas en todo el mundo. ¿Cómo dialogan estas genealogías teológicas rivales con lo que está sucediendo hoy en día? Existen muy buenas razones para considerar gran parte del populismo actual, hasta cierto punto, como una especie de postsecularismo. Tanto el tradicionalismo euroasiático de Vladímir Putin, la democracia cristiana de Orbán, el judeocristianismo de Trump, el pentecostalismo de prosperidad bolsonarista, el catolicismo populista de Salvini o el nacionalismo hindú de Modi expresan una reacción de tintes religiosos frente a la gobernanza secular. A lo largo de las últimas décadas no solo se han erosionando progresivamente los valores democráticos o liberales *per se*, sino que también se ha acrecentado la desconfianza ante el secularismo y las élites seculares que lo propagan.

¿Qué nos dice esto acerca de aquellas genealogías teológicas de la modernidad que han demostrado ser tan críticas con la gobernanza secular? Tal y como sostiene la politóloga Cécile Laborde en su respuesta a Winnifred Fallers Sullivan (“Response to Winnifred Fallers Sullivan”),

[Su] visión se aproxima de manera incómoda a la ideología antiestatista, neoliberal y antiigualitaria que anima a la Nueva Derecha al movilizar a la sociedad civil (a menudo por motivos religiosos) contra el Estado. El antiestatismo romántico podría haber sido progresista en una época de sobredimensionamiento burocrático y dominación de la mayoría. Pero en una época de pronunciados recortes en derechos civiles, igualdad de género y garantías sociales y económicas, temo que la utopía pluralista de unas comunidades religiosas autoorganizadas podría resultar distópica.

¿Pero qué aspecto tendría un futuro postsecular? El panorama político de los últimos años, desde el racismo y el sexismo de Donald Trump hasta el ascenso de gobiernos abiertamente islamófobos en Europa, nos sugiere la respuesta a esta pregunta.

Para concluir, podríamos preguntarnos por qué el secularismo ha de considerarse rígido hasta el punto de no poder liberarse de sus orígenes protestantes. Como observa Étienne Balibar, el secularismo, dadas sus tendencias tribales, ha de secularizarse constantemente.

Por tanto, resulta necesario fomentar un secularismo reformista, es decir, un secularismo que no tenga por qué permanecer atrapado en una genealogía teológica de la modernidad. El secularismo reformista plantea la siguiente pregunta: ¿por qué nuestras normas modernas que definen el secularismo no pueden transformarse y expandirse para responder a los desafíos de una nueva era?

No existen razones por las que sus partidarios progresistas no puedan redefinir el secularismo para que consiga abarcar un abanico más amplio de prácticas y grupos. En último término, los progresistas deben rehacer —y no desechar— el aparato estatal del secularismo en favor de la causa del pluralismo y la tolerancia.

Al igual que sucede con las relaciones económicas y de género, la regulación de las prácticas religiosas por parte del Estado puede generar desigualdades, aunque también puede convertirse en una herramienta de vital importancia a la hora de luchar contra la discriminación. Los críticos del secularismo tienen razón al sostener que la ley no puede eliminar por sí sola la, a veces repugnante, aversión de la gente por los rituales y creencias de otras comunidades. Pero para que las religiones puedan ser verdaderamente iguales, lo que se necesita es más secularismo, no menos ni mucho menos su desaparición.

Bibliografía

Balibar, Étienne. *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypotheses on Religion and Politics*. Nueva York, Columbia University Press, 2020.

Berlinerblau, Jacques. "The Crisis in Secular Studies". *The Chronicle of Higher Education*, 8 September 2014, <https://www.chronicle.com/article/The-Crisis-in-Secular-Studies/148599>. Acceso 15 enero 2020.

Gordon, "Has Modernity Failed?", *The Immanent Frame*, 12 September 2013, <https://tif.ssrc.org/2013/09/12/has-modernity-failed/>. Acceso 17 enero 2020.

Gregory, Brad S. *The Unintended Reformation*. Cambridge, Harvard University Press, 2012.

Habermas, Jürgen and Joseph Ratzinger. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, translated by Brian McNeil, C.R.V. San Francisco, Ignatius Press, 2007.

Joas, Hans. *Faith as an Option*, translated by Alex Skinner. Stanford, Stanford University Press, 2014.

Laborde, Cécile. "Liberalism's Religion: Response to Winnifred Fallers Sullivan", Syndicate, 5 noviembre 2019, <https://syndicate.network/symposia/theology/liberalisms-religion/>. Acceso 24 abril 2020.

Moyn, Samuel. *Christian Human Rights*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015.

Pfau, Thomas. *Minding the Modern*. Notre Dame, The University of Notre Dame Press, 2015.

Rose, Matthew. "Tayloring Christianity Charles Taylor is a theologian of the secular status quo". *First Things*, December 2014, <https://www.firstthings.com/article/2014/12/tayloring-christianity>. Acceso 20 enero 2020.

Social Science Research Council. *The Immanent Frame, 2008-2020*, <https://tif.ssrc.org/>. Acceso 15 enero 2020.

Taylor, Charles. *La era secular*, 2 tomos, traducido por Ricardo García Peláez. Madrid, Gedisa, 2013.

Unger, Roberto. *The Religion of the Future*. Cambridge, Harvard University Press, 2014.