

ARTÍCULO

EL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN: CUATRO MIRADAS A LA FRAGILIDAD DE LOS ÓRDENES SOCIALES MODERNOS

Daniel Chernilo

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Rodrigo Cordero

Universidad Diego Portales, Chile

RESUMEN: Uno de los atributos comunes de las sociedades modernas es su carácter ‘secular’, es decir, el hecho de que los principios que orientan sus instituciones sociales y formas de conocimiento se desanclan del tutelaje de creencias y prácticas religiosas. La secularización plantea así la interrogante acerca de la *fragilidad* constitutiva de los órdenes sociales modernos: la experiencia de vivir en un mundo que, debido a su pretensión de creciente autonomía, carece de un principio esencial que garantice el orden. El objetivo de este artículo es explorar el problema de la secularización en una doble perspectiva sociológica y filosófica: por un lado, la necesidad de la sociedad moderna de *organizar sus prácticas e instituciones* siguiendo reglas propias; por el otro, la pretensión de esta sociedad de *justificar racionalmente los valores* en que descansan sus instituciones. Para ello, observamos cuatro procesos que a nuestro juicio destilan los mejores vínculos entre prácticas de justificación de órdenes normativos y

DANIEL CHERNILO es Doctor en Sociología, University of Warwick, United Kingdom. Profesor titular de la Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Dirección: Diagonal Las Torres 2640, Peñalolén, Santiago, Chile, CP 8320000. Email: daniel.chernilo.s@uai.cl.

RODRIGO CORDERO es Doctor en Sociología, University of Warwick, United Kingdom. Profesor asociado de la Escuela de Sociología, Universidad Diego Portales, Chile. Dirección: Manuel Rodríguez 450, Santiago, Chile, CP 8370109. Email: rodrigo.cordero@udp.cl.

Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt regular (1200208).

dinámicas de organización institucional: la ‘racionalización’ de los valores, la ‘temporalización’ de la experiencia histórica, la ‘politización’ de la soberanía y la ‘automatización’ de la tecnología. Sobre la base de esta reconstrucción, sostenemos que lo que el ‘problema de la secularización’ señala no es otra cosa que la *inestabilidad reflexiva* de las sociedades modernas: es decir, el hecho de que los órdenes institucionales que ellas logran emerger no a partir de un único valor fundacional, sino a partir de la pluralidad de formas que lo normativo adopta en la propia sociedad.

PALABRAS CLAVE: secularización, fragilidad, autonomía, sociología filosófica, tecnología moderna

RECIBIDO: julio 2019 / ACEPTADO: enero 2020

THE PROBLEM OF SECULARIZATION. FOUR PERSPECTIVES ON THE FRAGILITY OF SOCIAL ORDERS

ABSTRACT: One of modern society’s common features is its ‘secular’ character, that is, the fact that the principles that orient its social institutions and forms of knowledge become unburdened from the tutelage of religious practices and beliefs. Secularization raises thus the question of the constitutive fragility of modern social orders: the experience of living in a world that, because of its claim to enhanced autonomy, is missing an essential principle that guarantees order. The aim of this article is to explore the problem of secularization from a dual sociological and philosophical perspective: on the one hand, the necessity of modern society to organize its practices and institutions by following its own rules; on the other hand, its expectation of rationally justifying the values on which its institutions rest. In order to do this, we look at four process that to our mind distil the complex relations between practices of justification of normative orders and the dynamics of institutional organization: the ‘rationalization’ of values, the ‘temporalization’ of historical experience, the ‘politization’ of sovereignty and the ‘automatization’ of technology. On the basis of this reconstruction, we argue that ‘the problem of secularization’ points to the *reflexive instability* of modern societies: that is, the fact that the institutional orders that they achieve do not emerge from a single foundational value but from the plurality of forms that the normative achieves in society itself.

KEYWORDS: secularization, fragility, autonomy, philosophical sociology, modern technology

RECEIVED: July 2019 / ACCEPTED: January 2020

*El mejor modo de medir la secularización del mundo
y la mundanidad del hombre en una época dada
es el grado en que la preocupación por el futuro del
mundo predomina en la mente del hombre sobre
la preocupación por su propio destino en un más allá.*

Hannah Arendt, SOBRE LA REVOLUCIÓN

Uno de los atributos comunes con los que se identifica a las sociedades modernas es su carácter ‘secular’, es decir, el hecho de que los principios que orientan sus instituciones sociales y formas de conocimiento se desanclan del tutelaje de creencias y prácticas religiosas. En un devenir constante de declive, crisis y renacer de los valores religiosos en la vida pública o en grupos específicos, el *problema de la secularización* ha capturado la imaginación de la sociología y la filosofía por más de 200 años. Ello, no solo porque la secularización nos remite a la persistencia del conflicto acerca de cómo se traza, justifica y moviliza la distinción entre lo secular y lo religioso en la sociedad (en sí mismo, un objeto de estudio fascinante), sino porque además —y quizás de modo más fundamental— nos plantea la interrogante acerca de la *fragilidad* constitutiva de los órdenes sociales modernos: es decir, la experiencia de vivir en un mundo que, debido a su constitución relacional y pretensión de creciente autonomía, carece de una identidad sólida o de un principio esencial que garantice el orden (Cordero 2017).

Si bien las sociedades modernas han buscado en la unidad de la nación, la racionalidad de la técnica, la soberanía de la voluntad popular, la autorregulación del mercado o la autoridad del Estado un sustrato en el cual anclar la continuidad de la vida en común, nuestra tesis es que la condición de fragilidad es una constante que se expresa con particular fuerza en momentos de crisis. En la medida en que las crisis hacen patentes los límites de las instituciones y los principios normativos que organizan la vida social, nos confrontan con una experiencia altamente paradójica: el reconocimiento de la constructibilidad, contingencia y plasticidad del mundo social y la pretensión de asentar bases, ojalá sólidas, que le proporcionen sentido, estabilidad y durabilidad.

Esta ambivalencia es la que a nuestro juicio capta el concepto de secularización, toda vez que refiere al proceso por el cual se torna reflexiva la necesidad de la sociedad de *organizar sus prácticas e insti-*

tuciones siguiendo reglas propias, así como de *justificar racionalmente los valores* en los que tales prácticas e instituciones descansan (incluso cuando ellas fracasan en estar a la altura de esos valores). Esto se traduce, entre otras cosas, en la centralidad que adquiere el principio de autonomía en la imaginación occidental moderna (Taylor 2004; Schneewind 1998), ya sea bajo la forma normativa de la libertad subjetiva que emancipa a la experiencia individual del peso de la tradición, o bien, de la forma organizacional de instituciones funcionalmente diferenciadas que establecen horizontes de expectativas y producen coordinación social.

Dentro de este marco, nuestra constatación inicial es que muchos de los desafíos más significativos del presente pueden ser explorados a través del problema de la secularización, en tanto en ellos se tematiza no solo la fragilidad constitutiva de los arreglos sociales existentes, sino que también se acentúan las disputas normativas acerca de las formas institucionales y contenidos valorativos que definen distintas concepciones de sociedad. Ello es particularmente evidente si consideramos los desafíos que plantean el populismo a las formas de representación política (¿cómo dar legitimidad al poder del pueblo?), la crisis climática a la sustentabilidad del planeta (¿cómo transformar las acciones humanas para que se ajusten a los límites que ofrece la tierra?), la extrema concentración de la riqueza privada a la justicia social (¿cómo regular el poder del dinero y reducir las desigualdades?), o la inteligencia artificial a la transformación de la naturaleza humana (¿cómo vivir en entornos crecientemente permeados por máquinas capaces de tomar decisiones?). Todos estos casos nos remiten a la forma en que la sociedad tematiza justificaciones normativas y materializa diversas formas institucionales. Nuestro argumento es que para comprender la fragilidad de las instituciones y órdenes normativos de la modernidad, necesitamos explorar las *justificaciones filosóficas* sobre las que se construyen las ideas normativas en la sociedad, junto a las *dinámicas sociológicas* de autoorganización de la sociedad a través de las cuales esas ideas se materializan.

En lo que sigue, proponemos explorar el problema de la secularización —en particular, la pretensión de autonomía que el concepto moviliza— tanto en el plano sociológico como en el filosófico. Sostenemos que observar la secularización a través del prisma de la autonomía per-

mite capturar la *inestabilidad reflexiva* de las sociedades modernas: es decir, el hecho de que la creciente autonomía de los órdenes institucionales que ellas producen, emerge no a partir de un único valor fundacional, sino a partir de la pluralidad de formas que lo normativo adopta en la propia sociedad. Para ello, centramos la atención en cuatro procesos que a nuestro juicio destilan los complejos vínculos entre prácticas de justificación de órdenes normativos y dinámicas de organización institucional. Ellos son: la ‘racionalización’ de los valores, la ‘temporalización’ de la experiencia histórica, la ‘politización’ de la soberanía y la ‘automatización’ de la tecnología.

Racionalización, temporalización, politización y automatización son modos específicos de articular respuestas a la demandante tarea de vivir en un mundo sin fundamentos seguros, pero que no obstante se vuelca a regenerar tales fundamentos de manera reflexiva. Si bien existen excelentes reconstrucciones históricas y conceptuales de algunas de estas formas específicas de comprender la secularización (Gordon 2019; Newman 2019), y también existen excelentes intentos por reflexionar sobre su importancia sociohistórica más amplia (Assmann 1998; Sloterdijk 2009), llama la atención la ausencia de intentos por observar los vínculos, tensiones y potenciamiento mutuo entre ellos.

Nuestra contribución a esta discusión no reside simplemente en verificar que la secularización constituye un problema que excede la cuestión acerca del lugar de la religión en el funcionamiento y conflictos de la sociedad, o en consignar que las principales instituciones y formas de autocomprensión modernas guardan en su seno un irremediable impulso teológico. El ejercicio analítico que proponemos es distinto. Empleamos las herramientas de la ‘sociología filosófica’ (Chernilo 2011, 2013, 2014, 2017a) para explorar en qué medida y de qué forma distintas ideas de secularización refuerzan o debilitan las promesas de autonomía de la modernidad, es decir, la capacidad de las sociedades modernas de autoorganizar sus prácticas e instituciones y de fundarse a sí misma en el nivel normativo sobre criterios que no son inmunes a la crítica.

Proponemos que es únicamente mediante esta doble aproximación sociológica y filosófica —que en los debates sobre secularización tienden a correr por carriles separados (Styfhals y Symons 2019)— que podemos arrojar nuevas luces sobre la inestabilidad, la fragilidad y las tendencias a las crisis propias de los órdenes sociales modernos.

La historia de la modernidad nos enseña que no hay espacio para la complacencia respecto de sus propias contradicciones inmanentes, así como en relación con nuevos desafíos que no habían sido previstos. En nuestra comprensión, sus promesas emancipadoras son tan integrales al proyecto moderno como lo son las contradicciones y perplejidades que emergen en la búsqueda de realizar dicho concepto en la organización de la sociedad. Explorar de manera explícita los distintos campos de discusión sobre la secularización es nuestra contribución a profundizar las primeras y clarificar las segundas.

La estructura del artículo es la que sigue. Partimos explicando el problema de la secularización de la modernidad como una pregunta que remite a la autonomía de sus órdenes institucionales y justificaciones normativas. Para ello usamos como base el texto clásico de Kant *¿Qué es la Ilustración?* (1999 [1784]) (1). A continuación pasamos revista a las cuatro áreas principales de investigación para desplegar en cada una de ellas la dimensión tanto institucional como normativa del problema de la secularización. Ellas son: la racionalización de los valores (2); la temporalización de la experiencia histórica (3); la politización de la soberanía (4); y la automatización de la tecnología (5). El texto cierra con un resumen de los resultados principales de la discusión y retoma la relación entre secularización, autonomía y fragilidad de lo social (6).

1. EL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN: LA PRETENSIÓN DE AUTONOMÍA DE LA RAZÓN MODERNA

Las ciencias sociales se han aproximado de diversas formas al debate sobre los orígenes, y rasgos definitorios de la modernidad —en tanto período histórico— y de las sociedades modernas —como formas específicas de orden social. Los procesos de diferenciación social y funcional (Durkheim 1964; Parsons 1971; Luhmann 2018), el desarrollo del capitalismo y las luchas de clase (Marx 1990; Moore 1967), el surgimiento de identidades nacionales (Anderson 1991; Gellner 1997), el despliegue del imperialismo y colonianismo (Bhambra 2007; Muthu 2003), o el fortalecimiento de los poderes políticos y militares del Estado (Giddens 1985; Mann 1993), entre otros, han sido presentados como explicaciones respecto de las transformaciones históricas que para mediados del siglo XIX ya se experimentaban a lo largo y ancho del pla-

neta. Sea de modo explícito o no, estas explicaciones toman el final del siglo XVIII como una coyuntura histórica clave: todas reconocen que el período de la Ilustración tuvo consecuencias duraderas y omniabarcantes. Curiosamente, tanto a los defensores como a los detractores de las raíces de la modernidad en el siglo de las luces, les ha parecido necesario ofrecer alguna respuesta a la interrogante sobre si las creencias e instituciones modernas estaban, o podían estar, adecuadamente justificadas. Si la respuesta era positiva, lo que venía entonces eran preguntas adicionales sobre cuáles serían las implicancias de ello para la organización de las propias sociedades modernas. Y si la respuesta era negativa, lo que aparecía era un juicio acerca del fracaso de la concreción de los ideales normativos de la modernidad. Se trata de un tipo de argumento que ha sido propuesto desde distintos ángulos: ya era visible en la tradición liberal temprana de la economía política (Smith 2009) y del utilitarismo (Mill 2015), pero también tuvo una figuración importante en el pensamiento conservador del siglo XX (Nisbet 1967), así como al interior de la propia teoría crítica (Fine 2001, 2002).

Un texto fundador para esta discusión es el ensayo de Immanuel Kant (1999 [1784]), *¿Qué es la Ilustración?* El objetivo explícito de ese texto era plantear que la visión de mundo moderna —tanto en su filosofía como en su ciencia, economía e instituciones políticas— es capaz de justificar su propia legitimidad sobre la base de argumentos, razones y evidencia que la razón humana puede proporcionar autónomamente. Kant habla de la necesidad de ir más allá del tutelaje de aquellas instituciones que, si bien reclaman tener como centro el bienestar de los seres humanos, en la práctica ponen restricciones a la capacidad humana de pensar racional y libremente, es decir, de pensar autónomamente *por nosotros mismos*. La institución de la Iglesia es, por cierto, un objeto permanente de referencia de Kant, ya que encarna una forma de autoridad que limita la autonomía para someter los dogmas y las verdades reveladas al cuestionamiento de la razón libre. Sin embargo, el propio Kant rechazó la idea de que su argumento fuese una crítica a la religión *per se*; de hecho, defendió el *deber* de los dignatarios de la Iglesia de apegarse a las doctrinas establecidas aun cuando estos pudieran estar personalmente en desacuerdo con algunas de ellas. En tanto, funcionarios a los que se les ha confiado un determinado rol, a ellos les corresponde abstenerse de usar su posición de privilegio para cuestionar

las doctrinas e instituciones que dieron lugar a tales roles y posiciones de autoridad. Pero cuando no se encontraban en situaciones oficiales o llevando a cabo estos roles, y hablaban en su condición de ciudadanos que hacen uso de su razón, ellos tenían no solo el derecho sino el deber de defender la idea de una libertad intelectual sin restricciones.

Si bien la filosofía de Kant es generalmente descrita (y criticada) en virtud de su racionalismo excesivo, es significativo que su argumento sobre las precondiciones de la capacidad humana para utilizar autónomamente la razón dependa de una serie de soportes externos que, por sí mismos, no son reducibles a la propia autonomía de la razón. El primero de ellos corresponde a una *disposición emocional* particular, “¡el **coraje** de usar tu *propio* entendimiento!” (Kant 1999, 54; negrita agregada, cursiva en el original). Como tal, el coraje no es un atributo de la razón, sino una precondición para su uso, pues supone atreverse a superar una barrera que limita dicha libertad.¹ El segundo elemento corresponde a la *condición temporal* en la cual se despliega la autonomía de la razón. Esto significa que la libertad del pensar por sí mismo no es una cualidad abstracta, sino que se despliega en el presente y responde a su tiempo, por lo que, en último término, la autonomía se materializa fuera de la conciencia individual como un proceso abierto y contingente: “si se nos preguntara si, en el presente, ¿vivimos ahora en una época ilustrada? responderíamos que no, pero sí en una época de ilustración” (Kant 1999, 58). Un tercer elemento corresponde a la *forma sociopolítica* de la autonomía de la razón, la publicidad. El uso libre de la razón no es una facultad que se ejercite en la soledad del fuero interno o en la privacidad doméstica, sino que su potencial transformador se encuentra precisamente en confrontar y someter las propias razones al juicio de otros. Vale decir, se trata de “la libertad de hacer un uso público de la propia razón sobre cualquier asunto” (Kant 1999, 55). Esta idea se conecta, a su vez, con el reconocimiento de la existencia de esferas de organización social diferenciadas y de la capacidad de moverse entre ellas —por ejemplo, el Estado y la sociedad, la legalidad y la moralidad.

¹ De hecho, en otros contextos, Kant hacía un planteamiento similar. Además del coraje, Kant (1999, 93-115) apela también a ideas tales como *providencia* y *naturaleza* para ofrecer justificación de aquello que él consideraba que las razones modernas no requerían: justificaciones externas para la propia legitimidad de la razón.

El argumento central que aquí deseamos rescatar es que Kant plantea dos desafíos a los compromisos más básicos de la modernidad: *sociológicamente*, si acaso (y cómo) los órdenes sociales modernos pueden organizarse a sí mismos de forma tal de realizar los fines para los que han sido concebidos; *filosóficamente*, si acaso (y en qué forma) la modernidad puede justificar sus orientaciones normativas más importantes mediante razones que dan cuenta de sus propios fundamentos. En este sentido, retornar al planteamiento de Kant se justifica no porque nuestra época se asemeje a la suya, sino porque la aproximación al problema de autonomía de la razón resulta productiva para continuar pensando las perplejidades y los dilemas contemporáneos de la secularización. Kant, un individuo de creencias religiosas profundas, entendió que la secularización no es una idea abstracta, sino una realidad histórica asociada al despliegue de la autonomía de los órdenes sociales modernos tanto en su dimensión sociológico-institucional como filosófico-normativa. Al mismo tiempo, deseamos rescatar la observación de Kant de que si bien la autonomía de la razón demanda autopoicionamiento y reflexividad acerca de sus límites, ella requiere de un tipo particular de convicción y compromiso que no es puramente racional. Esto se traduce en dos planteamientos de fondo: por un lado, que el valor de la argumentación filosófica se pone en juego no solo en la coherencia de esquemas analíticos autocontenidos, sino en la habilidad de traducir argumentos morales a la organización efectiva de las instituciones sociales, políticas y legales de la modernidad; por otro, que la realidad sociohistórica no es ruido externo del cual la reflexión filosófica deba aislarse, sino que es motor, materia y campo que la hace posible.

Planteadas así las cosas, en las siguientes secciones introducimos cuatro modalidades de despliegue del problema de la secularización en su doble dimensión sociológica y filosófica, a saber: racionalización, temporalización, politización y automatización.

2. SECULARIZACIÓN COMO RACIONALIZACIÓN DE LOS VALORES

La idea de racionalización de los valores es posiblemente una de las formas más consolidadas en que los órdenes sociales modernos buscan describir sus tendencias centrales. En el contexto de los debates sobre secularización, la noción de racionalización se expresa en los dos ni-

veles básicos que introdujimos inicialmente. En el plano institucional, fenómenos organizativos de largo alcance, como el crecimiento burocrático de los Estados modernos o la eficiencia de los mercados en la asignación de oportunidades y recursos, hacen referencia a nuevas formas de organización que responden a las dinámicas de los propios procesos de creciente complejización de la vida social. En el plano normativo, por su parte, la racionalización se expresa en fenómenos como la validez o no de apelar a evidencia científica en el caso de la justificación de distintas políticas públicas, o en fundar las normas que organizan a una comunidad política sobre la base de acuerdos autónomamente alcanzados en procesos de diálogo, disputa y aprendizaje colectivo. En ambos casos, el despliegue de la idea de secularización como racionalización fue fundamental para el surgimiento de la imaginación sociológica de principios del siglo XX, por cuanto se erige a partir de un diagnóstico de crisis formulado en términos de una crisis de valores: es decir, el hecho de que un conjunto de valores centrales en la conducción de la vida se vuelven problemáticos y su adhesión no puede ya darse por garantizada (Weber 2001).

Lo propio de los procesos de secularización entendidos como racionalización de los valores es el hecho de que hay un conjunto de creencias y prácticas tradicionales —en su mayoría basadas en la religión—, cuyas respuestas son inadecuadas en los argumentos e ineficientes en la práctica. Así, por ejemplo, el planteamiento de Max Weber sobre el desencantamiento de las distintas esferas de valor modernas proponía que las justificaciones religiosas habían perdido terreno frente a formas abiertamente racionalistas de justificación para tales valores y prácticas. Las visiones de mundo unificadas que las grandes religiones habían podido ofrecer hasta mediados del siglo XIX, eran ahora desafiadas desde los múltiples ángulos que ofrecen la ciencia, la economía, la política y la tecnología como órdenes sociales crecientemente autónomos de organización funcional y de justificación normativa (Forst 2017).

Bastante se ha dicho ya sobre la precisión y las implicancias de largo plazo de las tesis de Weber sobre tal desencantamiento. Por ejemplo, que pueden ser vistas como una refutación parcial, o incluso total, de las descripciones previas de Marx sobre el auge del capitalismo moderno (Giddens 1971), que el mismo Weber lo entendía como un argumento sobre el declive inexorable de la religión en la modernidad

(Schluchter 1996); o que tal ‘desencantamiento’ no es el modo correcto de describir el proceso debido a la naturaleza racionalista de la teología protestante (Troeltsch 2005). A pesar de ello, la religión se mantuvo como un aspecto central de la descripción que Weber hizo de las transformaciones más significativas de la modernidad. No solo en términos de la prevalencia de prácticas y creencias religiosas concretas, sino sobre todo porque Weber toma la religión como un ángulo de observación propio de la sociedad moderna, pues en ella cristalizan necesidades, deseos y compromisos de los seres humanos con la dimensión trascendental de las experiencias sociales (aquello que él llamaba ‘ultramundano’). La tesis convencional de la secularización como racionalización opera entonces en el doble sentido que nos interesa destacar en este trabajo: sociológicamente, en la autoorganización de las instituciones; filosóficamente, en la justificación de las ideas normativas.

A la tesis convencional de la secularización subyace la idea de un juego de suma cero, puesto que cualquier declive en los compromisos religiosos debería resultar en un aumento proporcional en el apego a las creencias seculares. Mientras más grupos y personas adopten creencias científicas o racionales, menos serán quienes creen en mitos o hagan caso ciego a la autoridad, incluso desde el miedo. Por cierto, la evidencia del último siglo demuestra que este diagnóstico es unilateral en el mejor de los casos —o derechamente errado—, puesto que una tendencia de ese tipo no parece verificarse empíricamente en ningún contexto (Casanova 2012; Turner 2011). Sin embargo, para nuestros propósitos, hay otra dimensión de esta comprensión de suma cero que es tal vez más relevante y que habitualmente se pasa por alto; a saber, el hecho de que toda imaginación religiosa debe, necesariamente, orientarse hacia la creación o justificación de valores permanentes. La agenda weberiana acerca de la presencia immanente de una matriz religiosa en la justificación de las instituciones y en las orientaciones de conducta modernas, presupone esta orientación fundacionalista del pensamiento religioso *en general*. Este presupuesto le impide a Weber apreciar que la eventual persistencia del elemento religioso en las sociedades modernas no requiere tomar la forma de un compromiso con valores permanentes que detentan el rango de religiosos.

Este es precisamente el caso del movimiento religioso que conocemos como gnosticismo, que se separa de las cosmologías fundacio-

nalistas de las religiones universales que estudiaba Weber. Se trata de una tradición religiosa premoderna —para ser precisos, es un conjunto diverso de credos distintos entre sí que surgieron en la esfera de influencia de las culturas helénica, egipcia y persa entre el 400 AC y el 400 DC. El gnosticismo no solo antecede a la aparición del cristianismo, sino que desafía de modo fundamental nociones cristianas como las de un Dios que hace de padre de todos los seres humanos (y los ama a todos por igual), la idea de ley natural, o a la antropología positiva de la caridad, la salvación y las buenas obras. De hecho, el cristianismo temprano —debido a su devaluación de la filosofía, a la ‘doctrinalización’ de su enseñanza en las órdenes monásticas y en razón de su exagerado énfasis en el apocalipsis— se volvió altamente vulnerable a las críticas del gnosticismo (Douglas 1976). El gnosticismo es relevante para el debate sobre la secularización porque desafía aquellas nociones modernas según las cuales los valores religiosos son siempre, y necesariamente, intentos por ofrecer justificaciones positivas y que por ello pueden equipararse a posiciones normativas fundacionalistas. La visión moderna de que toda especulación trascendental es axiomáticamente ilegítima, puede y tal vez debe rastrear sus raíces en esa tradición gnóstica (Lazier 2003; Milbank 2006).

Esto es precisamente lo que hacen el historiador Eric Voegelin (2000), el filósofo Hans Jonas (1963) y el teólogo Jacob Taubes (2009, 2010), todos quienes a mediados del siglo XX buscaron reconstruir históricamente, y desentrañar filosóficamente, el surgimiento y las características principales del gnosticismo. En efecto, Voegelin, Jonas y Taubes prestaron atención al gnosticismo porque observaron que varios de sus principios están presentes en tendencias significativas de las sociedades modernas. Para Voegelin, el antropocentrismo y el positivismo son los responsables de las crisis del siglo XX, puesto que contribuyen a crear (y legitimar) la imagen de un mundo natural e incluso social susceptible de manipulación sin límites. Para Taubes, por su parte, la carencia de profundidad existencial del liberalismo, y sobre todo la indiferencia de su psicología individualista, contribuye de manera decisiva a agravar las crisis de nuestro tiempo. Y para Jonas, el existencialismo de la filosofía de Heidegger —así como el propio apoyo del filósofo al régimen nazi— expresa una devastadora inversión normativa donde una noción genérica del Ser se hace más importante que la vida humana concreta.

En los tres casos encontramos el argumento común de que las sociedades modernas se malentienden a sí mismas cuando erradamente asumen que la religión es siempre y necesariamente una forma de compromiso positivo con valores *permanentes*. En los tres encontramos el argumento de que la fragilidad de los órdenes modernos recae no solo en su dependencia (inevitable) de formulaciones religiosas, sino en la idea de que la religión misma no puede equiparse sin más con una ontología de la salvación, positiva y fundacional. En otras palabras, ellos cultivan (aunque claramente no desarrollan) la intuición sociológica de que la religión carece de privilegio ontológico y, por tanto, compite dentro del mundo con otras formas de organización del sentido en las sociedades modernas.

Si atendemos ahora a la literatura académica más reciente, encontramos dos ámbitos en que la reflexión sobre la secularización despliega la doble dimensión sociológica y filosófica que nos interesa explorar: por un lado, la vida social de los valores religiosos y su potencial crítico en la discusión pública y, por otro, su codificación en el funcionamiento y autoorganización de diversos órdenes sociales. Respecto de la primera discusión, observamos que más que un declive pronunciado de los compromisos religiosos, estamos en presencia de una transformación de los modos en que las prácticas y valores religiosos se hacen sentir en la vida pública. Aunque desde puntos de vista opuestos, eso es justamente lo que Charles Taylor y Jürgen Habermas han planteado desde finales del siglo pasado (Spohn 2015). Taylor (1989, 2007) ha sostenido consistentemente que las sociedades modernas necesitan, pero no pueden dar cuenta efectivamente, de un entendimiento prerreflexivo de la persona humana. Taylor es un pensador católico y la premisa central de sus ideas más recientes sobre este tema apuntan a la necesidad de reconsiderar los términos centrales mediante los cuales evaluamos la religiosidad o irreligiosidad de las sociedades modernas.

El pensamiento de Habermas, por su parte, es heredero de la tradición de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, cuyo enfoque proveniente del marxismo fue desarrollado explícitamente como una exploración crítica de la función ideológica de la religión en la sociedad. Sin embargo, en los últimos veinte años Habermas ha venido planteando que la intervención del discurso religioso en la esfera pública moderna no es solo legítima, sino que es un recurso normativo *positivo* para el

propio debate democrático (Habermas 2002, 2008, 2017). Las tradiciones religiosas aún tienen una contribución por hacer respecto de la experiencia fundamentalmente humana de pensar sobre nosotros mismos en tanto seres humanos, así como también sobre las formas mediante las cuales creamos instituciones que permitan implementar ideas de justicia en nuestros órdenes sociales. Dicha presencia es relevante no solo como un recordatorio acerca de la intensidad de los conflictos normativos que cruzan a las instituciones modernas, sino también de la forma en que tales conflictos se traducen en arreglos institucionales concretos. Desatender cualquiera de estas dos dimensiones tiene como consecuencia la promoción de una comprensión falsamente estilizada de la secularización tanto en el plano institucional como normativo. Ello se traduce, por ejemplo, en que en nombre del secularismo se proyecte y fuerce una imagen dominante del mundo sobre grupos específicos y formas de vida (por ejemplo, minorías étnicas y religiosas), o que en la defensa de la autonomía como un principio abstracto se desconozca la historicidad de su realización en la sociedad.

Es precisamente esta preocupación por comprender las ambivalencias de la secularización, en tanto discurso históricamente situado y conjunto de prácticas socialmente desplegadas, la que resulta relevante para la nueva sociología constitucional (Brunkhorst 2014; Thornhill 2011). El énfasis analítico de esta literatura radica en observar las dinámicas de cambio y estabilización de estructuras normativas plurales, así como en comprender las múltiples formas de colisión y armonización normativa que se generan producto de la creciente heterogeneización de regímenes regulatorios a escala global (Mascareño 2015). El problema de la secularización de la cultura moderna es visto aquí menos como un asunto acerca de la validez de las justificaciones normativas y más como la concreción socioevolutiva de procesos de aprendizaje moral y de diferenciación funcional. En otras palabras, se trata de la estabilización de órdenes sociales que, por ejemplo, han institucionalizado nociones de respeto por la integridad corporal de la persona humana, y con ello hacen ilegal acciones como la tortura. Esta autonomización de instituciones jurídicas y políticas respecto de aquellas de índole religiosa no habría sido producida por la mera apelación racional a argumentos e ideas morales, sino que respondería al desarrollo conjunto de formas de reflexión normativa y a mecanismos de *check and balances* entre distintos complejos institucionales (Lobos 2019).

Desde la perspectiva de la racionalización de los valores, entonces, las dinámicas de secularización expresan una inquietud por la capacidad de los arreglos institucionales y de las orientaciones normativas modernas por justificarse y organizarse a sí mismos. La paradoja de este proceso es que, entre más fuerte es su pretensión fundacional, más queda en evidencia la fragilidad de los órdenes sociales modernos. Una evaluación más detallada acerca de cuánto dependen las sociedades modernas de sus propias tradiciones religiosas para generar sentido, y de cómo dicho vínculo se despliega en formas de comprensión normativa y en organización institucional, requiere tener en consideración que el principio de autonomía sobre el cual se erigen los órdenes sociales modernos se articula en clave temporal: a saber, la temporalización de la experiencia histórica y la diferenciación de las estructuras temporales de la sociedad (Rosa 2013). Ese es justamente el tema de la sección siguiente.

3. SECULARIZACIÓN COMO TEMPORALIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA

La dimensión temporal en la que se despliega el problema de la secularización de la modernidad tiene variedad de expresiones: narrativas sobre progreso y crisis, tecnologías de administración, registro y aceleración del tiempo, normativización de ciertas categorías históricas y coexistencia de regímenes temporales en una extensa y compleja red de conexiones espaciales. Lo que estos fenómenos tienen en común es la conciencia de vivir en un ‘tiempo nuevo’ abierto a la intervención humana y, en consecuencia, a la transformación del mundo (Koselleck 2003, 2004a). En este plano, la singularidad del mundo moderno se expresa en una metamorfosis radical de la manera como experimenta y significa el tiempo histórico (novedad, transición, aceleración). Tal como sugiere Reinhart Koselleck, la ‘temporalización’ de la historia se constituye en el índice de la creciente autonomía del mundo moderno respecto del pasado y de la apertura de un horizonte de expectativas que ordenan el futuro (Koselleck 2004b; Cordero 2016).

En efecto, la modernidad transforma radicalmente la forma en que nos relacionamos con la temporalidad del mundo; ella crea la idea misma de una experiencia histórica que toma como referencia principal

el momento presente para desde allí desprenderse del pasado, que se entiende de forma despectiva como tradición, mientras que a la vez busca orientarse hacia el futuro —fundamentalmente a través de la idea de utopía. Entendida como temporalización de la experiencia histórica, la secularización despliega también una doble cara sociológica y filosófica. Desde el punto de vista sociológico, los arreglos institucionales más básicos del Estado moderno —educación pública, sistemas de salud y pensiones— están conformados sobre la base de una idea de solidaridad intergeneracional que nos hace corresponsables del bienestar de nuestros conciudadanos en los distintos momentos del ciclo vital. Pero también es observable en el modo en que la economía capitalista —vía la organización jurídica y técnica del trabajo, la producción e intercambio de mercancías y la generación de valores culturales asociados a la propiedad, el consumo, el crédito y la acumulación— organiza temporalmente los vínculos sociales en la forma institucional de los mercados (Postone 1993). Desde el punto de vista normativo, las justificaciones de esas instituciones han estado siempre construidas a partir de una perspectiva progresiva en la que el tiempo histórico no es solo lineal, sino que promete beneficios futuros sobre la base de sacrificios presentes. En ambos casos, una pregunta subyacente es si las instituciones y los valores modernos pueden sostenerse sin referencia a un fundamento externo o, por el contrario, si esa mera pretensión es ya parte del mito moderno.

El diagnóstico de crisis sobre el que se funda la idea de secularización como temporalización de la experiencia histórica es justamente el rompimiento con la tradición que ha devenido un problema frente a la ansiedad existencial que genera un futuro incierto. Uno de los ámbitos donde esta nueva conciencia temporal se registra con mayor notoriedad es en las transformaciones manifiestas en el vocabulario social y político a partir del siglo XVIII, en el cual una serie de conceptos se convierten en ‘categorías de movimiento’ y en ‘coeficientes de cambio temporal’ (Koselleck 1997). Una de las consecuencias más paradójicas de este doble despliegue sociológico y filosófico es que, ante la ausencia de valores trascendentes producto del descuelgue de la acción humana respecto del peso de la tradición, el tiempo mismo adquiere el estatus de valor ordenador supremo: no solo porque la temporalidad se torna cada vez más en variable clave en los procesos de coordinación

social, sino porque además la regulación del tiempo se transforma en una fuente productiva de normatividad social, así como en un espacio de conflictividad. La noción misma de tiempo histórico deviene en un espacio compuesto por temporalidades múltiples que no se acoplan natural o necesariamente: ello se expresa en dinámicas de vida familiar, por ejemplo, que entran en conflicto con las temporalidades de los sistemas económico, legal o educativo; o bien, en movimientos que emplean el tiempo como un factor central en la articulación de demandas de transformación social, económica y política (por ejemplo, transiciones energéticas, decrecimiento).

El debate más significativo sobre la secularización entendida como temporalización fue el que tuvo lugar entre Karl Löwith y Hans Blumenberg a mediados del siglo XX (Chernilo 2013, 39-70). Löwith había sido estudiante de Martin Heidegger, pero su carrera académica se truncó con el ascenso de los nazis al poder en 1933. En ese contexto, no es sorprendente que él haya problematizado la pretensión de autonomía moderna al plantear que las ideas modernas de conocimiento, política y, sobre todo, progreso, no son más que una versión secularizada de argumentos religiosos anteriores (Löwith 1964). Su tesis es que la idea moderna de una historia progresiva, lejos de ser un proceso comandado por la autonomía de la razón, está dirigida hacia un *telos* —un *escathon* trascendental— que mantiene raíces religiosas no explicitadas. En la reflexión de Löwith, el punto más significativo de esta historia aparentemente secular de la modernidad se encuentra en la tradición revolucionaria marxista. En su opinión, todas las ideas centrales de Marx —revolución, proletariado, así como la propia noción de comunismo— eran, en la práctica, una versión secular de creencias cristianas convencionales en torno a la salvación, un reino de fines y, por supuesto, la llegada misma del profeta.

Para Löwith, la idea de la modernidad como período histórico autónomo sería un mito que esconde el hecho de que en realidad ella es la hija no reconocida de la civilización judeocristiana. Si bien en su inicio la modernidad es incapaz de aceptar sus propias raíces religiosas, cuando ya están las condiciones sociales e intelectuales para hacerlo, ella se mantiene reacia a reconocer tal deuda. El genuino punto final de los tiempos modernos lo encontraríamos no en las teleologías del progreso —de cualquier color político—, sino en los trabajos de pensadores

que eran fundamentalmente escépticos respecto de las posibilidades de las creencias fundacionales de la autonomía moderna. En particular, Löwith considera al historiador Jakob Burckhardt y a Friedrich Nietzsche como las figuras que, a fines del siglo XIX e inicios del XX, fueron capaces de mostrar las contradicciones internas de la conciencia histórica de la modernidad. El punto central de la reflexión de Löwith es que no podemos escapar de las contradicciones que constituyen el mundo que nos toca vivir, y por ello no nos quedan más que dos alternativas normativas consistentes: el retiro personal en clave estoica o un existencialismo desencantado cercano al nihilismo (Löwith 1966).

En la década de 1960, la tesis de la secularización de Löwith encontró su refutación más sistemática en el trabajo de Hans Blumenberg (1983). Blumenberg acepta los términos generales de la tesis de Löwith respecto de que la pregunta por la autonomía de la modernidad plantea un desafío radical a su proyecto: si la modernidad no es efectivamente autónoma y racional, en el sentido en que queda definida por sus propios estándares críticos, entonces en realidad no es una época que merezca ser tomada mínimamente en serio. El intento de Blumenberg por rescatar el carácter autónomo de la modernidad se basa en tres argumentos contra las tesis de Löwith. El primer contraargumento es político: en ningún otro período histórico los seres humanos han decidido explícitamente que la mayoría de, si no todas, las decisiones sobre sus vidas tanto individuales como colectivas habrían de basarse en sus propias decisiones autónomas. Es solo a través de la democracia moderna que los seres humanos han abierto sus creencias, convicciones y criterios a la discusión pública y racional; solo en los tiempos modernos la sabiduría ancestral del mito y la religión ha sido puesta frente al test del consentimiento racional —es decir, una prueba cuyos estándares son ajenos a la propia tradición que se busca abandonar.

El segundo contraargumento es filosófico, en tanto Blumenberg difiere del intento de Löwith por moderar la distinción entre immanencia y trascendencia. Aun si aceptamos que las convicciones escatológicas de Marx guardan un parecido formal con las narrativas de la salvación y el fin de la historia en el cristianismo, hay —a juicio de Blumenberg— una diferencia filosófica fundamental entre ambas perspectivas: para Marx, la acción humana es el único vehículo que puede gatillar el cambio social, mientras que las ideas cristianas sobre la sal-

vación presuponen la participación activa de fuerzas trascendentales o divinas en los asuntos humanos. Finalmente, el tercer contraargumento de Blumenberg es estrictamente histórico: la modernidad no solo es el primer período que se piensa a sí mismo históricamente, sino que también será el último que podrá hacerlo. Al alargar la brecha entre pasado y futuro desde la perspectiva de un presente eterno, el punto ciego de la *época* moderna es que se entiende a sí misma desde un esquema temporal aparentemente irrebasable que queda incapacitado para observar sus transformaciones internas o, llegado el caso, decretar incluso su propio final.

Si Blumenberg está en lo cierto, entonces difícilmente podremos vislumbrar la emergencia de una época genuinamente *posmoderna* que se constituye más allá de los principios modernos de la autonomía y la autodeterminación. Las pretensiones institucionales y normativas de la modernidad no pueden caducar en la forma en que, por ejemplo, lo sostuvo el posmodernismo (Lyotard 1984). Más que un agotamiento o superación, lo que constatamos es una revisión constante de sus formas a la luz de diversas experiencias. Por ejemplo, las instituciones y principios de la democracia moderna, por nombrar solo una, no serían en sí mismas revisables sino objeto permanente de resignificación y transformación. Después de todo, la democracia —aun teniendo en cuenta su falibilidad y límites— sigue siendo la forma institucional y normativa que ofrece mejores condiciones para lidiar con la experiencia moderna de vivir en un mundo sin fundamentos sólidos. Por el contrario, si Löwith está en lo correcto, entonces esos mismos logros de la modernidad —por ejemplo, el sufragio universal o el fin de la esclavitud— pueden ser voluntariamente y racionalmente desechados por los propios seres humanos mediante un recurso a cualquier clase de acción política o argumento filosófico. La fragilidad de los órdenes modernos se expresa, así, bajo la constante amenaza de que ciertas instituciones y principios normativos que alguna vez fueron considerados como un logro para garantizar umbrales de dignidad humana, sean descartados, revertidos o simplemente transformados en herramientas estratégicas en la lucha ideológica por el poder (Fine 2018).

La disputa entre ambas alternativas, representadas por Blumenberg y Löwith, respectivamente, no constituyen meras *posiciones filosóficas* que se juegan en el campo de la historia de las ideas. A nuestro

entender, ellas se encarnan y se traducen en *disposiciones sociológicas* concretas hacia el problema de cómo abordar políticamente la preocupación por el futuro del mundo en común. De hecho, el problema de la política es el tema central al que prestaremos atención a continuación.

4. SECULARIZACIÓN COMO POLITIZACIÓN DE LA SOBERANÍA

La pregunta clásica de la tradición del pensamiento político occidental acerca de las características de distintas formas de gobierno, conlleva desde el inicio la doble dimensión que hemos venido destacando en este texto: por un lado, es una pregunta filosófico-normativa acerca de las fuentes de legitimidad de la autoridad y el tipo de virtudes que distintas formas de gobierno requieren o buscan promover; por el otro, es una pregunta sociológico-institucional que dice relación con qué clase de instituciones resultan más adecuadas para dar forma concreta al Estado, la vida cívica y sus dinámicas de representación. Si bien la centralidad de ambas cuestiones es una constante del pensamiento político desde Aristóteles, a contar del siglo XVI notamos que las respuestas a tales inquietudes adquieren una modalidad algo diferente: la política parece comenzar a ‘separarse’ del resto de la sociedad. En consecuencia, la manera de cómo trazar la diferencia entre lo social y lo político, la sociedad civil y el Estado, la moral y la política, deviene un problema central de la política moderna y una fuente permanente de tensiones y perplejidades (Arendt 2013; Fine 2001).

La forma política de la pregunta por la secularización dice relación con la medida en que la soberanía, como fuente última de la legitimidad, ya no es un fenómeno con un fundamento religioso sino que deviene abiertamente política. Maquiavelo y Hobbes, Hegel y Marx, Arendt y Schmitt, todos de una u otra forma identifican la política con el modo en que el poder se circunscribe, diferencia, autoriza y comunica en la sociedad. El despliegue característicamente moderno de esta ‘reflexividad política’ (Thornhill 2011), conlleva la necesidad de aceptar, por un lado, que la sociedad no es un dominio natural de interacción, sino un modo políticamente instituido de coexistencia, y, por otro, que las selecciones políticas hechas entre diferentes mundos posibles encarnan concepciones acerca de las relaciones entre los seres humanos y el mundo (Lefort 1988; Cordero 2019). En este sentido, la

tesis sociológica convencional sobre la especialización funcional de la política moderna (Luhmann 2017; Weber 1994), expresa la dinámica general de la secularización que hemos venido observando. Hay un tipo específico de reducción que tiene lugar cuando la política es vista únicamente desde su dimensión puramente administrativa o burocrática. Es decir, cuando la política desatiende tanto la forma en que una comunidad produce y regula el poder, así como la forma en que se promueve y justifican libertades y derechos. La reducción de la política a la pura administración, tal como advirtiera Weber, esconde el hecho básico de que la capacidad de decidir sobre la vida y la muerte, sobre la libertad y el dominio, es una característica que, en última instancia, continúa distinguiendo a la política de las otras esferas sociales. Ninguna amenaza sobre el uso de la fuerza física puede funcionar, en el largo plazo, si se encuentra desprovista de justificación —de alguna clase de apelación a la legitimidad: sean estas ‘buenas’ o ‘malas’, se deben dar razones para que el uso de la violencia se considere legítimo. Ahora bien, si el proceso de secularización significa no solamente que las fuentes del poder adquieran una raíz mundana (dimensión filosófica), sino que además la política misma ya no es el centro de la sociedad (dimensión sociológica), esto quiere decir que la forma que ha de adoptar su capacidad de representación de los intereses del conjunto de la sociedad deviene necesariamente problemática.

No es coincidencia, por tanto, que la pregunta por la legitimidad de la política en la modernidad ganase mayor visibilidad durante el siglo XVII, en el contexto de las guerras religiosas en Europa. Como intento por establecer las credenciales seculares de los órdenes políticos modernos, las nuevas ideas respecto de cómo conectar, de mejor forma, política, violencia y legitimidad, son hoy en día las piezas centrales de lo que conocemos como el problema de la *teología política*. Hoy en día es común datar el inicio de esta tradición en el trabajo de Baruch Spinoza (2007 [1665]). De hecho, posiblemente fueron las raíces judías de Spinoza las que lo hicieron particularmente consciente no solo de los supuestos religiosos profundos de las democracias ‘liberales’ modernas, sino también de sus contradicciones internas (Alexis-Baker 2012; Frankel 2001). Si ello es así, las crisis de la política moderna no han de ser nunca resueltas de forma meramente administrativa, sino que han de incluir su apelación a ritos, símbolos y valores que podemos describir

como religiosos, o al menos con referencia a un horizonte de principios trascendentes. En una versión fuerte de esta tesis, las dificultades políticas de la modernidad serían tan religiosas como sus dificultades religiosas serían políticas.

Ahora bien, entendida como un área de investigación que se desarrolla en plenitud durante el siglo XX, la teología política parece organizarse en torno a algunos asuntos que apelan tanto a su dinámica institucional como a su dimensión normativa: en qué medida las *instituciones* políticas modernas son definidas primariamente a partir de su habilidad para usar la violencia física; en qué medida las *prácticas* políticas modernas son dependientes de simbolismos religiosos que socavan la vocación estrictamente inmanente de la vida moderna; y, por último, en qué medida los *conceptos* políticos modernos expresan, a pesar de sí mismos, un contenido religioso que proviene de las tradiciones religiosas a partir de las cuales han emergido pero que buscan dejar atrás. Permítasenos explicar brevemente cada una de estas ideas.

El problema de las relaciones entre soberanía y violencia en la formación de las instituciones políticas modernas, es central para entender la idea de teología política en el trabajo de Carl Schmitt (1996, 2005). De hecho, esta es su forma de replantear el problema tradicional del soberano, entendido como aquel que está en posesión del derecho a tomar decisiones finales en circunstancias excepcionales. Si, en su concepción, la política es vista como un dominio regulado por una constitución, el Estado de Derecho, la división de los poderes y el imperio de la ley, entonces la teología política plantea que en sus dimensiones más significativas y momentos de mayor intensidad, el soberano político reserva para sí la capacidad de juzgar, decidir e implementar la suspensión total o parcial de las instituciones fundantes de la democracia moderna. Esta es, precisamente, la paradoja de la estructura constitutiva de todo poder constituyente (Luhmann 2005).

Probablemente, la mayor contribución del historiador Ernst Kantorowicz fue su tesis sobre el rol de los simbolismos teológicos de las prácticas políticas en la modernidad temprana. En su clásico estudio, *The King's Two Bodies*, Kantorowicz (2016 [1957]) plantea que una noción sobre los poderes sobrenaturales del soberano ha sido una constante de la vida política occidental al menos desde fines de la época romana. Tradicionalmente, el argumento era que la autoridad de un rey

se derivaba de dos fuentes distintas de autoridad: por un lado, la autoridad celestial que era garantizada por el Papa o las autoridades de la Iglesia; por el otro, una autoridad terrenal que se derivaba del linaje, el poder político o ambas. El crecimiento que en el siglo XIX experimentó la política de masas tuvo como proceso anejo una aparente desacralización de la política. Lejos de ser un remanente del pasado, o incluso un aspecto desechable de la política moderna, los llamados a la ‘voluntad del pueblo’ se mantuvieron recubiertos de un lenguaje y símbolos místicos, cuasitrascendentales. No es preciso ir muy lejos para encontrar los llamados al supuesto carácter ‘sagrado’ de la nación, que se hacían justamente en el momento de secularización más acelerada de la época moderna (Llobera 1994; Hobsbawm 1994).

El tercer aspecto que se discute en la tradición de la teología política es el peso o contenido religioso de los conceptos políticos. Este es un argumento que por cierto encontramos en Schmitt, pero aparece de forma especialmente clara en la obra de Leo Strauss (1997a, 1997b). El problema central aquí es lo difícil que resulta comprender nociones clave de la política moderna —partiendo por el propio concepto de soberanía—, más allá o con independencia de sus raíces teológicas. Tal vez, una versión menos rígida de este argumento se encuentre en la tesis de que aunque estos conceptos son efectivamente seculares en su operación, sus supuestos más importantes tuvieron claramente un origen religioso: por ejemplo, en qué medida la idea de un contrato social es una versión secular de una idea central de la teología judía respecto del pacto de este pueblo con dios; así como la idea de los derechos humanos universales son una versión secular de las nociones cristianas en las que todos los seres humanos somos vistos como hijos iguales de un único dios (Robb 1985).

En los tres casos —instituciones, símbolos, conceptos— queda indicado el problema central que nos convoca en este trabajo: ¿qué sucede con la habilidad de las sociedades modernas para darse su propia forma política si los principios a partir de los cuales se concibe la política resultan más problemáticos de lo que originalmente se pensó? ¿En qué medida las sociedades modernas —altamente politizadas— superan o en realidad refuerzan la propia experiencia de la fragilidad de la vida social que buscan trascender? Entendida así, la secularización en tanto politización de la soberanía revela una de las claves del conflicto

que cruza a la pretensión de autonomía en las sociedades modernas: a saber, la dependencia de dicho principio de la legitimidad popular y su limitación institucional en el ejercicio decisonal de autoridades y representantes.

5. SECULARIZACIÓN COMO AUTOMATIZACIÓN DE LA TECNOLOGÍA

La última modalidad de articulación del principio de autonomía que deseamos discutir es el de la automatización de la tecnología. El problema de la tecnología no pareciera tener una conexión inmediata con nuestro interés por comprender la forma en que la secularización contribuye a nuestro entendimiento de los órdenes sociales y justificaciones normativas de modernidad. La tecnología es fundamentalmente un dominio práctico, cuyos éxitos y fracasos son medidos a partir de logros concretos y las mejoras que es capaz de producir en ámbitos distintos: la organización de ciudades y espacios domésticos, la producción, intercambio y transporte de bienes, la comunicación de información, la administración computacional de decisiones económicas, políticas y militares, entre muchos otros. A pesar de ello, las innovaciones tecnológicas de los últimos 200 años han provocado no solo reflexiones filosóficas respecto de su impacto potencial en áreas específicas de la vida social, sino también especulaciones más amplias que rebasan con mucho la dimensión práctica de la tecnología para vincularse con preguntas de tipo existencial. En efecto, se puede decir que si hay algo característico de la tecnología moderna es que su inmensa capacidad de transformar el mundo tiene fundamentos e implicaciones no-tecnológicas. En otras palabras, la tecnología no solo permite resolver asuntos prácticos y automatizar una variedad de procesos vitales para reducir la intervención humana, sino que produce desplazamientos en el horizonte de lo pensable, lo posible y lo deseable en el mundo. Las transformaciones tecnológicas son vistas como aquellas que definen la modernidad, puesto que es la propia tecnología la que refleja una comprensión racional del mundo moderno, de sus problemas y aspiraciones. Dicho de otra forma, la tecnología encarna una manera de observar, justificar y organizar la vida social conforme a una *imaginación tecnológica*.

Desde este punto de vista, la secularización de la tecnología moderna dice relación con procesos altamente complejos de automa-

tización que apuntan a reemplazar acciones, prácticas e incluso experiencias que en el presente son aún parte del repertorio de los seres humanos. La secularización de la tecnología se expresa en la idea de que no queda dimensión sagrada en el mundo; todo está abierto a la innovación y la manipulación. Organizacionalmente, lo que ha estado en juego desde la revolución industrial es en qué medida el trabajo humano puede, debe o simplemente ha de ser naturalmente reemplazado por toda clase de máquinas que resultan no solo más confiables y eficientes sino que emancipan a los trabajadores de tareas especialmente peligrosas o tediosas. Normativamente, se plantea la disyuntiva sobre el valor simbólico y sobre todo moral que se le atribuye al trabajo humano en la sociedad moderna: cómo y en qué medida ideas modernas de dignidad, igualdad y autonomía están constituidas sobre una idea de trabajo que es posible gracias a la tecnología moderna, pero que a su vez se ve permanentemente amenazada por el propio cambio tecnológico. Tanto en el nivel institucional como en el normativo, la secularización de la tecnología entendida como automatización se expresa en la orientación utópica y también distópica que se le atribuye a sus transformaciones más fundamentales.

La idea moderna de tecnología surge a partir de la idea mecanicista de un cosmos que está totalmente disponible para que los humanos lo cambien y transformen hasta donde su capacidad y creatividad se los permita (Jonas 2001). Al menos en su propia autoconcepción, la tecnología moderna no es responsable ante nada ni ante nadie, salvo ante su propia habilidad para producir logros en un nivel práctico. La tecnología moderna deviene así en el dominio secular por excelencia, ya que el mundo que busca manipular, y que ayuda a crear, se concibe a sí mismo como totalmente vaciado de cualquier clase de trascendencia. Paradójicamente, la innovación tecnológica se convierte en un espacio de intervención en la propia trascendencia humana, cuestión que se radicaliza, por ejemplo, con el despliegue teórico y práctico de la inteligencia artificial. Esta dinámica suele ser interpretada de dos formas.

Por un lado, está la idea de que estamos frente a innovaciones fundamentalmente pragmáticas y que funcionan de hecho. Planteamientos conceptuales o especulaciones metafísicas solo serían relevantes en relación con la capacidad *real* de la tecnología de ofrecer resultados y mejoras prácticas. Esta es la visión de quienes tienen una posición crí-

tica frente a las transformaciones actuales de la tecnología y una visión pesimista de su impacto futuro. La implicación allí es que una comprensión tecnológica del mundo resulta particularmente inadecuada en relación con nuestras preocupaciones más profundas y existenciales como seres humanos. Desde esta óptica, la tecnología parece funcionar a pesar de sus propios defectos teóricos; la tecnología es exitosa aun cuando no hemos sido capaces de comprender sus fundamentos centrales. Ya a fines del siglo XIX, la idea de una racionalidad instrumental exacerbada era vista como la principal causa de la crisis contemporánea de la modernidad. Así, a pesar de todas sus diferencias, durante buena parte del siglo XX una posición de este tipo fue común a destacados pensadores, tanto en la derecha (Jünger 1996; Heidegger 1993) como en la izquierda (Adorno y Horkheimer 2007; Arendt 1998; Marcuse 1964). Uno de los aspectos más interesantes de esta crítica a la tecnología es entonces su capacidad para identificar un aspecto que a menudo pasa desapercibido: a saber, el hecho de que la tecnología moderna produce su propia metafísica, que es ella misma resultado de su operación práctica y normativa en la sociedad.

Una segunda visión de la tecnología moderna es aquella que destaca sus logros y los explica a partir del éxito de los fundamentos científicos que le subyacen. Nada realzaría tan bien los logros de la civilización moderna como el triunfo de la mente humana en la tarea de descubrir, de manera definitiva, los mecanismos ocultos de la naturaleza. Cualquiera sean los defectos que los desarrollos tecnológicos puedan aún tener, y cualquiera sean las dificultades o problemas nuevos que estos puedan encontrar o generar en el futuro, se apuesta decididamente por el hecho de que la tecnología entregará cada vez más y mejores soluciones a partir de sus propias premisas. Aunque los avances tecnológicos son siempre polémicos cuando se los implementa por primera vez, existe la expectativa de que ellos eventualmente han de derrotar la resistencia social o política que generan y abrirán las puertas a un período nuevo que ha de liberar a la humanidad, de forma incremental, de los límites arbitrarios que le son impuestos por su condición natural. Vistos así, los avances tecnológicos son expresión inequívoca de la creatividad humana que, emancipada del tutelaje religioso, tiene la capacidad de transformar el mundo que nos rodea sin límite alguno. Esta es una línea de argumentación que también es tan antigua como

las propias sociedades modernas: la encontramos en el siglo XIX tanto en el utilitarismo de Jeremy Bentham (1988) como en el propio Marx (Marx y Engels 1976). Y está también presente en la sociología contemporánea de la revolución de la información (Castells 1996), así como en ciertas corrientes científicas liberales (Pinker 2018).

Si bien con frecuencia se exagera lo novedoso o radical de las transformaciones contemporáneas, es a inicios del siglo XIX cuando se observa el surgimiento de este tipo de imaginario cultural. Si miramos algunos de los problemas más álgidos del presente —la inteligencia artificial (Van der Meulen y Bruinsma 2018), el antropoceno (Chernilo 2017b; Lewis y Maslin 2018), las transformaciones digitales del yo (Beer 2018), el *cyborgism* (Haraway 1991) y el transhumanismo (Fuller 2011)—, un foco de atención común es la inquietud acerca de cómo las innovaciones tecnológicas provocan transformaciones no solo en la naturaleza externa, sino en la naturaleza humana misma. En este contexto, la imaginación de una sociedad futura sin trabajo humano empuja la transformación de la lógica y arquitectura de organización de un sinnúmero de dominios institucionales. Basta con observar la heterogeneidad de nuevos paisajes sociológicos que se configuran en los centros de distribución de Amazon y Walmart, las grandes instalaciones de extracción minera que operan sin mineros, los data center que procesan y distribuyen información a gran escala, o la expansión de la población de dispositivos tecnológicos que, conectados entre sí, incrementan exponencialmente su capacidad de hacer y decidir cosas por sí mismos. Al mismo tiempo, estos escenarios de producción autonomizada de sociabilidad tecnológica también intensifican las preguntas filosóficas acerca de quién puede hablar y actuar, bajo qué modalidades y en representación de qué y de quién. En otras palabras, se reactiva la necesidad de tener que lidiar con la inquietud de lo que significa ser humano.

Desde el punto de vista de la automatización de la tecnología, entonces, la secularización deviene también expresión de las tensiones que hemos descrito durante estas páginas: los órdenes sociales modernos buscan superar, en este caso tecnológicamente, la fragilidad constitutiva de la vida en sociedad pero, al hacerlo, se enfrentan al dilema de reforzar dicha condición. El hecho de que la automatización permita resolver una serie de acuciantes problemas colectivos, también conlleva la intensificación de un conjunto de otros problemas cuyas consecuen-

cias pueden ser imaginadas pero no predichas con seguridad. La imaginación de futuros posibles es quizás donde más se pone a prueba la autonomía de las sociedades modernas: a saber, la capacidad de proyectar formas de organizar prácticas e instituciones, así como la necesidad de justificarlas en base a argumentos que ya no descansan en ninguna forma superior o definitiva de autoridad.

6. OBSERVACIONES FINALES: LAS PERPLEJIDADES DE LA AUTONOMÍA

Los valores e instituciones de la modernidad no pueden darse nunca por seguros. Tan engañoso como declarar su victoria definitiva es tratarlos como meras decisiones arbitrarias que no son susceptibles de argumentación racional. Es esta disyuntiva la que subyace a nuestras reflexiones en estas páginas: la fragilidad organizacional y normativa de los órdenes sociales modernos está íntimamente ligada al problema de la secularización. Las distintas dimensiones de la secularización que hemos descrito —valórica, temporal, política y tecnológica— tienen todas dinámicas internas que, no exentas de perplejidades, encarnan tensiones que les son inmanentes y se despliegan en clave tanto institucional como normativa.

En la primera sección del artículo sostuvimos que, si bien la idea de la secularización de la modernidad posee una pretensión de autonomía que no puede ser negada como mero mito o ficción constituyente, ella tampoco queda nunca actualizada como una tabula rasa en condiciones de prescindir de cualquier recurso o fundamento externo: sea este el coraje personal, el valor de la religión, la experiencia histórica, el poder soberano, la capacidad de las máquinas. Es por ello que luego nos abocamos a capturar esta ambivalencia que se expresa en la habilidad de las sociedades modernas para darse sus propias formas de organización institucional y justificación normativa.

Uno de los resultados de esta indagación está en el reconocimiento de que la pretensión de autonomía que moviliza el concepto de secularización posee formas de realización institucional cuyos resultados normativos son fuente constante de perplejidades. En el ámbito de la organización familiar, por ejemplo, la autonomía se expresa en la idea cada vez más extendida de que lo familiar es un dominio privado y de

que los lazos que lo constituyen descansan en actos de voluntad y afinidad electiva, no en la mera imposición. Sin embargo, la autonomía también se manifiesta aquí en la promoción de dicho principio mediante formas de regimentación acerca de lo que constituye una buena familia y los roles asociados a ella, a lo cual no solo contribuyen las políticas estatales, sino también la industria cultural y las formas de conocimiento experto. En el ámbito de la organización política, por mencionar un segundo ejemplo, la autonomía se expresa en las formas jurídico-institucionales de la democracia que fundan la autoridad legítima (representación, división de poderes, garantías constitucionales) y en el principio normativo de la libertad e igualdad de los ciudadanos para darse a sí mismos los arreglos institucionales que los gobiernan. Sin embargo, la autonomía también se expresa aquí en la identificación de lo político con alguna de sus formas históricas (por ejemplo, el Estado territorial) y con la creciente reducción de la acción política a la toma de decisiones entre alternativas excluyentes (por ejemplo, amigo-enemigo, secular-religioso, paz-guerra).

Si aceptamos que las dinámicas de secularización son signo de la actitud crítica moderna, de la renuncia a la seguridad de aquello que se erige como natural y como espacio generativo de posibilidades de organización sociopolítica, también debemos observar y comprender con atención las formas en que el concepto mismo de secularización es desplegado acríticamente como un estándar para definir y evaluar grupos, individuos y formas de vida. Vista así, la secularización no es un atributo opcional de los órdenes sociales modernos, sino una dinámica interna que marca y refuerza su fragilidad constitutiva: a saber, la necesidad de la sociedad de *organizar sus prácticas e instituciones* siguiendo reglas propias, así como de *justificar racionalmente los valores* en los que tales prácticas e instituciones descansan.

Para los efectos de este trabajo, lo anterior se expresa en cuatro dimensiones: la racionalización de los valores, la temporalización de la historia, la politización de la soberanía y la automatización de la tecnología. Todas ellas corresponden a modalidades específicas de articulación de la doble pretensión de autonomía. Lo que el análisis de cada una de estas modalidades sugiere es que las incertidumbres y contradicciones asociadas a la manera como la sociedad tematiza sus *justificaciones normativas* y materializa sus *formas institucionales*

no se eliminan haciendo calzar las definiciones conceptuales de las primeras con las realidades prácticas de las segundas. En efecto, tales perplejidades se agudizan cuando se olvida la relación y diferencia misma que existe entre ellas. En último término, lo que el ‘problema de la secularización’ señala no es otra cosa que la *inestabilidad reflexiva* de las sociedades modernas: es decir, el hecho de que los órdenes institucionales que ellas logran, emergen no a partir de un único valor fundacional, sino a partir de la pluralidad de formas que lo normativo adopta en la propia sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T.W. y Horkheimer, M. 2007. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- Alexis-Baker, A. 2012. Spinoza’s Political Theology: Theocracy, Democracy and Monism. *Journal of Church and State* 54(3), 426-444.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Arendt, H. 1998. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. 2013. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Assmann, J. 1998. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Beer, D. 2018. *The Data Gaze: Capitalism, Power and Perception*. London: Sage.
- Bentham, J. 1988. *The Principles of Morals and Legislation*. London: Prometheus.
- Bhambra, G. 2007. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke: Palgrave.
- Blumenberg, H. 1983. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Blumenberg, H. 1987. *The Genesis of the Copernican World*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Brunkhorst, H. 2014. *Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives*. London: Bloomsbury.
- Casanova, J. 2012. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Castells, M. 1996. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- Cordero, R. 2016. The Temporalization of Critique and the Open Riddle of History: Reinhart Koselleck’s Contributions to Critical Theory. *Thesis Eleven* 137, 55-71.
- Cordero, R. 2017. *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*. Abingdon: Routledge.
- Cordero, R. 2019. Giving Society a Form: Constituent Moments and the Force of Concepts. *Constellations* 26(2), 194-207.

- Chernilo, D. 2011. *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago: Lom.
- Chernilo, D. 2013. *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory. A Quest for Universalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chernilo, D. 2014. The Idea of Philosophical Sociology. *British Journal of Sociology* 65(2), 338-357.
- Chernilo, D. 2017a. *Debating Humanity. Towards a Philosophical Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chernilo, D. 2017b. The Question of the Human in the Anthropocene Debate. *European Journal of Social Theory* 20(1), 44-60.
- Douglass, B. 1976. The Gospel and Political Order: Eric Voegelin on the Political Role of Christianity. *The Journal of Politics* 38(1), 25-45.
- Durkheim E. 1964 [1893]. *The Division of Labor in Society*. Nueva York: The Free Press.
- Fine, R. 2001. *Political Investigations. Hegel, Marx, Arendt*. London: Routledge.
- Fine, R. 2002. *Democracy and the Rule of Law*. New Jersey: Balckburn.
- Fine, R. 2018. Book Review Symposium: Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life. *Sociology* 52(4), 856-861.
- Forst, R. 2017. *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Frankel, S. 2001. The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus. *Review of Politics* 63(2), 287-315.
- Fuller, S. 2011. *Humanity 2.0: What it Means to Be Human Past, Present and Future*. Basingstoke: Palgrave.
- Gellner, E. 1997. *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Giddens, A. 1971. *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, A. 1985. *The Nation-State and Violence. Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge: Polity Press.
- Gordon, P. 2019. Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate. *Journal of the History of Ideas* 80(1), 147-170.
- Habermas, J. 2002. *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 2008. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 2017. *Postmetaphysical Thinking II*. Cambridge: Polity Press.
- Haraway, D. 1991. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- Harrington, A. 2007. Habermas's Theological Turn? *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37(1), 45-106.
- Heidegger, M. 1993. The Question Concerning Technology (213-238). En *Basic Writings*. London: Routledge.

- Hobsbawm, E. 1994. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, W. 1996. *Some Problems of Philosophy*. Lincoln: Nebraska University Press.
- Jonas, H. 1963. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
- Jonas, H. 2001. *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Jünger, E. 1996. *The Storm of Steel. From the Diary of a Storm-Troop Officer on the Western Front*. New York: Howard Fertig.
- Kant, I. 1999 [1784]. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kantorowicz, E. 2016 [1957]. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Kavka, M. 2018. The Unevenness of Political Theology. *Political Theology* 19(8), 698-703.
- Koselleck, R. 1997. The Temporalization of Concepts. *Redescriptions. Finnish Yearbook of Political Thought* 1(1), 16-24.
- Koselleck, R. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Koselleck, R. 2004a. Modernity and the Planes of Historicity (9-25). En *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press.
- Koselleck, R. 2004b. *Neuzeit: Remarks on the Semantics of Modern Concepts of Movement* (222-254). En *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press.
- Lazier, B. 2003. Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg and the Legitimacy of the Natural World. *Journal of the History of Ideas* 64(4), 619-637.
- Lefort, C. 1988. *Democracy and Political Theory*. Minneapolis, MI: University of Minnesota Press.
- Lewis, S. y Maslin, M. 2018. *The Human Planet. How We Created the Anthropocene*. London: Pelican.
- Llobera, J. 1994. *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg Publishers.
- Lobos, R. 2019. Aprendizaje normativo sistémico. Una reformulación de la teoría funcional de la moral de Niklas Luhmann. Tesis PhD, Universidad Adolfo Ibáñez.
- Löwith, K. 1964. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Löwith, K. 1966. *Nature, History and Existentialism*. Evanston: Northwestern University Press.
- Luhmann, N. 2005. *El derecho de la sociedad*. Ciudad de México: Herder.
- Luhmann, N. 2017. *Trust and Power*. Cambridge: Polity Press.
- Luhmann, N. 2018. *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.

- Lyotard, J.-F. 1984. *The Postmodern Condition*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Mann, M. 1993. *The Sources of Social Power*. Vol. II: *The Rise of Classes and Nation States, 1760-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcuse, H. 1964. *One Dimensional Man*. Boston: Beacon Press.
- Marx, K. 1990. *Capital. A Critique of Political Economy*, Vol. 1. London: Penguin.
- Marx, K. y Engels, F. 1976 [1848]. *Manifesto of the Communist Party*. En *Collected Works*, Vol. 6. London: Lawrence & Wishart.
- Mascareño, A. 2015. Colisión y armonización de regímenes regulatorios en la sociedad mundial. *Campo Jurídico* 3(1), 151-180.
- Milbank, J. 2006. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Mill, J.S. 2015. *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, B. 1967. *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. London: Allen Lane the Penguin.
- Muthu, S. 2003. *Enlightenment against Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Newman, S. 2019. *Political Theology. A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Nisbet, R. 1967. *The Sociological Tradition*. London: Heinemann.
- Parsons, T. 1971. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Pinker, S. 2018. *Enlightenment Now. The Case for Science, Reason, Humanism, and Progress*. New York: Viking.
- Postone, M. 1993. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Chicago: Chicago University Press.
- Robb, J. 1985. Political Sociology as Theology. *Political Science* 37(2), 140-150.
- Rosa, H. 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- Schluchter, W. 1996. *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford: Stanford University Press.
- Schmitt, C. 1996. *The Concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schmitt, C. 2005. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schneewind, J. 1998. *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sloterdijk, P. 2009. *God's Zeal. The Battle of the Three Monotheisms*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, A. 2009. *The Theory of Moral Sentiments*. London: Penguin.
- Spinoza, B. 2007 [1665]. *Theological-Political Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Spohn, U. 2015. A Difference in Kind? Jürgen Habermas and Charles Taylor on Post-Secularism. *The European Legacy* 20(2), 1-16.
- Stockman, N. 1978. Habermas, Marcuse and the *Aufhebung* of Science and Technology. *Philosophy of the Social Sciences* 8, 15-35.
- Strauss, L. 1997a. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. 1997b. *Jewish Philosophy and the Crisis of Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Styfals, W. y Symons, S. (eds.) 2019. *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*. New York: SUNY Press.
- Taubes, J. 2009. *Occidental Eschatology*. Stanford: Stanford University Press.
- Taubes, J. 2010. *From Cult to Culture. Fragments towards a Critique of Historical Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press.
- Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thornhill, C. 2011. *A Sociology of Constitutions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Troeltsch, E. 2005. *El protestantismo y el mundo moderno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Toulmin, S. 1990. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, B.S. 2011. *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voegelin, E. 2000. The New Science of Politics. En *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5. Columbia: University of Missouri Press.
- Van der Meulen, S. y Bruinsma, M. 2018. Man as 'Aggregate of Data'. What Computers Should Not Do. *AI & Society* 34, 343-354.
- Wagner, P. 1994. *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*. London: Routledge.
- Weber, M. 1994. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. 2001. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge. *EP*