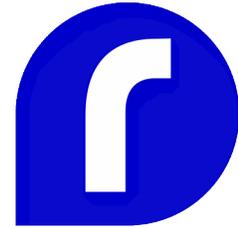


# Pluralismo religioso en el mundo contemporáneo



Recibido: 28 de junio de 2021  
 Revisado: 30 de agosto de 2021  
 Aprobado: 12 de noviembre de 2021

**José Amando Robles**  
 Costarricense. Licenciado en filosofía y teología, doctor en sociología y especialista en sociología de la religión. Desde hace años interesado en la axiología y espiritualidad en la sociedad de conocimiento. Fue profesor en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica, y actualmente es coordinador del Programa Maestro Eckhart del Centro Dominicano de Investigación (CEDI), Heredia, Costa Rica. Entre sus publicaciones destacan *La religión. De la conquista a la modernidad* (1992), *Religión y paradigmas* (1995), *Para una nueva espiritualidad (cosmoteándrica)*. Aportes en Raimon Panikkar, 2006, *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso* (2007), *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento* (2001), *La religión en la sociedad de conocimiento* (2010).  
 Correo electrónico: [jarobles@cedi.cr](mailto:jarobles@cedi.cr)  
 ORCID: 0001-0001-5532-8247

**Resumen:** Si la tesis dominante en el campo de los estudios de lo religioso en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado fue la secularización, de los noventa a este momento la tesis progresivamente dominante es la del pluralismo religioso, presentada como su contraria. Desde luego, la secularización, tal como fue pronosticada en aquellas fechas, no se dio, pero tampoco la religión a nivel global sigue siendo la misma. Actualmente, a lo que asistimos es a un pluralismo religioso, es cierto, pero con cambios importantes en funciones sociales de la religión, que la teoría del pluralismo corre el riesgo de invisibilizar. El pluralismo religioso y los cambios operados en la religión de entonces para acá es el tema del presente trabajo.

Palabras clave: *religión, secularización, pluralismo religioso contemporáneo, religión como visión del mundo, religión como fuente de sentido*

## Religious Pluralism in the Contemporary World

**Abstract:** If the dominant thesis in the field of religious studies in the sixties and seventies of the last century was secularization, from the nineties to this day the progressively dominant thesis is that of religious pluralism, presented as its opposite. Of course, secularization as it was predicted at that time did not occur, but neither does religion at the global level remain the same. Currently what we are witnessing is a religious pluralism, it is true, but with important changes in the social functions of religion, which the theory of pluralism runs the risk of making it invisible. Religious pluralism and the changes that took place in religion from then to here are the subject of this work.

Key words: *Religion, Secularization, Contemporary religious pluralism, Religion as a vision of the world, Religion as a source of meaning*

1. Nos estamos refiriendo a las formulaciones más extremas de ambas categorías y tesis. Y hay posiciones más matizadas, en el fondo, complementarias. Es la advertencia reiterada que nos ha hecho el amigo y compañero sociólogo Andrey Pineda al leer este trabajo, cuando aún estaba en borrador, y que agradecemos, aunque aquí nuestro énfasis sea otro. Pineda advierte que el pluralismo religioso puede ser visto como correlato de la secularización, entendida esta como descomización; que ambos son dos procesos coextensivos, no excluyentes. Conversación personal con Andrey Pineda en agosto del 2020.

Si la tesis dominante en el campo de los estudios de lo religioso, en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, fue la secularización, de los noventa a la actualidad, la tesis progresivamente dominante es la del pluralismo religioso, prácticamente su contraria<sup>1</sup>, hasta el punto de plantearlo como nuevo paradigma, superador del paradigma de la secularización. Desde luego, la secularización a nivel mundial pronosticada en aquellas fechas no se dio, como las encuestas muestran (por ejemplo, la Encuesta Mundial de los Valores, WVS por sus siglas en inglés, *World Values Survey*).

El mundo, incluida Europa, que parecía la excepción, sigue siendo mayoritariamente religioso e incluso más religioso que antes, si por religioso se entiende, por ejemplo, creer en Dios, independientemente de cómo cada creyente lo represente, como un ser personal, energía o fuerza trascendente. Pero es necesario hacer una serie de precisiones si no queremos, ahora como entonces, inducir a errores, confundiendo e identificando ciertos hechos con “tesis” o, lo que es lo mismo, dando a ciertos hechos un carácter universal que no tienen. El mundo sigue siendo religioso, es pluralmente religioso, pero con respecto al pasado ha habido cambios muy importantes en lo religioso. La religión de la que estamos hablando no es la misma, no cumple las mismas funciones.

### Un primer cambio: cuando la religión ya no es visión cósmica del mundo

Un primer cambio, muy importante, y que queda invisibilizado cuando se habla sin más de pluralismo religioso e incluso de que el mundo actual es tan religioso como el mundo pasado o más, es que la religión o religiones actuales, que se dan dentro del marco del pluralismo religioso, ya no son una visión cósmica del mundo. Esto es sumamente importante, dado que puede conservar ciertos elementos de su pasado como visión cósmica del mundo, pero no tan universales ni vinculantes.

En el pasado, en las sociedades estáticas o pseudoestáticas, como las llama Marià Corbí (1992), sociedades agrarias y de la primera revolución industrial, la religión ha cumplido dos grandes funciones, no únicas: la de ser visión cósmica del mundo y fuente de sentido. Cuando ha cumplido la primera, se ha desempeñado también como proyecto axiológico colectivo<sup>2</sup>, es decir, ha brindado el conjunto de valores que mueven, inspiran, orientan y dirigen una sociedad; una función fundamental, la del proyecto axiológico colectivo, ya que sin ella ningún tipo de sociedad puede sobrevivir. Esta visión del mundo es todo. Es la manera como el ser humano, en ese tipo de sociedad, se ve a sí mismo, ve su medio, la técnica que crea y mediante la cual se relaciona con su medio, el cuerpo social del que forma parte, el tiempo y el espacio. Lo anterior forma un todo, valórico, interconectado, de sentido. Hablando de estas sociedades, el filósofo canadiense Charles Taylor (2014, 55-56) lo ha expresado con mucha propiedad, parafraseándolo: la vida social misma, la per-

2. Con Marià Corbí (2013), por proyecto axiológico colectivo entendemos el conjunto de valores que inspiran, motivan, dan sentido, orientan y conducen los seres humanos en un determinado tipo de sociedad en tanto forma de vida.

tenencia a una cofradía, parroquia, burgo o ciudad, todo era parte del cosmos y remitía a él. Dios estaba presente en todo, estaba implicado en la existencia misma de la sociedad, el mundo estaba encantado. Todo lo que se veía y existía remitía a algo definitivamente superior, en última instancia divino, en lo que se fundaba.

Pues bien, en el Occidente modernizado, ese tipo de función por parte de la religión ha dejado de existir, no la desempeña más, al menos con la universalidad y fuerza de antes. Un gran cambio que queda invisibilizado al hablar del pluralismo religioso sin ninguna referencia a este. Se habla de pluralismo religioso y de más religión como si la religión de la que se habla fuera la misma del pasado, con iguales funciones. En ciertos aspectos, para el hombre y mujer religiosos, es la misma: en lo que refiere a seguir siendo expresión de la trascendencia, relación con lo sagrado o divino, sentido último de la vida y de la historia humana, fuente de ética personal, y a ciertos elementos todavía como visión del mundo. Pero los cambios son muy grandes. La religión, por ejemplo, ya no es ni funciona como proyecto axiológico colectivo. El Dios en el que creen los creyentes actuales, en Occidente, ya no aparece implicado como antes en la existencia de la sociedad con sus diferentes niveles, tampoco a la inversa. Ninguna instancia administrativa de esta, excepto las explícitamente religiosas, y no siempre, remite a Dios como su fuente u origen.

Un ejemplo de este cambio lo podemos ver en los científicos creyentes actuales, que no son pocos. Creen en Dios y, en este sentido al menos, son religiosos. Pero, en ellos, la misma fe en Dios es expresión y fuente de sentido, incluso de la significación o sentido que tiene la ciencia o ciencias que cultivan; sin embargo, no es una visión sustitutiva de esta. En cuanto científicos son autónomos de su fe. Su visión científica no es cósmica ni religiosa, en el sentido que aquí le damos al término 'cósmica', de apriorística y jerárquica, no autónoma. Y los ejemplos se podrían multiplicar. Peter L. Berger (2016, 171) lo expresa contando una anécdota simpática ocurrida cuando Tony Blair fue primer ministro del Reino Unido. El portavoz del Gobierno preguntó una vez que cómo siendo Tony Blair tan religioso nunca hablaba de religión en público, el portavoz respondió de manera muy pertinente: «Es que aquí no hablamos de Dios».

Este primer gran cambio es resultado de un pluralismo, el primer pluralismo moderno, podemos decir, el pluralismo que significa la existencia de una visión racional-secular de la sociedad, con las concepciones, valores y criterios de autonomía que esta requiere en su orden. Una visión que no se da sin el paso de una epistemología mítica, como forma de conocimiento, a una epistemología crítica; este paso ha supuesto una gran transformación epistemológica, que ha hecho imposible la reproducción de la epistemología anterior y su vigencia. Antes, los valores, criterios y referentes que se necesitaban para vivir de la tierra y del comercio, de forma artesanal, organizarse y vivir socialmente, se creía encontrarlos en el conocimiento religioso y natural-racional que se tenía, en el conocimiento de Dios, de su plan y propósito sobre este mundo. Después, hubo que descubrir los valores y criterios con la ayuda de

la ciencia; y ahora, desde hace unas décadas, los tenemos que construir nosotros.

Este primer cambio comenzó en Occidente con la Ilustración y fue, sobre todo, obra de la ideología, tanto en su capacidad científica como en su pretensión ideológica, en el fondo mítica, de conocer la realidad como en sí misma es; de tal manera, la misma religión lo fue asumiendo y ahora puede parecer que queda muy atrás. No obstante, es un cambio de una gran vigencia, de efectos totalmente actuantes. La religión nunca más volvió a ser visión cósmica del mundo ni a desempeñarse como proyecto axiológico colectivo de la sociedad. La sociedad moderna ya no ha vuelto a conocer la unidad que conoció bajo la religión como visión cósmica del mundo. A futuro, la sociedad como proyecto axiológico colectivo será resultado de la racionalidad secular. Este primer pluralismo religioso, la coexistencia de religión como fuente de sentido y la visión racional-secular que suponen y demandan los nuevos proyectos axiológicos, ha hecho posibles los demás pluralismos religiosos. Sobre este se construye el resto.

Más que de la religión como visión del mundo, en el fondo se trataba de una visión dada, incuestionable, del mundo, pero siempre en función de la unidad de la entidad social y política del caso. La unidad que proporcionaba era tal que, según los casos, la configuración de la religión en función de la unidad pudo cambiar: pudo ser un imperio reconociendo diferentes religiones, caso del emperador persa Ciro, de cuya política habla la Biblia; un imperio con una sola religión, como el imperio romano a partir de Constantino, o un reinado con diferentes religiones, como fue varias veces el caso en la España medieval con los tres monoteísmos abrahámicos, judaísmo, cristianismo e islam, conviviendo creativa y pacíficamente juntos.

La unidad y la autoridad, su concepción y su ejercicio, podía identificarse con la concepción de la unidad y la autoridad expresadas en la religión o ser superior a estas, beneficiándose de las mismas manteniendo sus diferencias. Lo importante era el no cuestionamiento de la unidad y autoridad necesarias. Al aparecer el Estado moderno, por ejemplo, el creado en Castilla y Aragón en España por los Reyes Católicos a finales del siglo XV, fue cuando la diversidad religiosa se vio como un peligro para el Estado y este se confesionaliza, identificándose con una sola religión. Es el criterio que primaría en Alemania a partir del siglo XVI, regulando la coexistencia de principados protestantes y católicos bajo el principio *cuius regio eius religio*, lo que podría traducirse por «la religión del príncipe será la de los súbditos».

Con la modernidad, como queda dicho, la religión desaparece en tanto visión cósmica del mundo y proyecto axiológico colectivo. En adelante, en el caso de Occidente, la religión solo se reproduce y tiene vigencia fundamentalmente como fuente de sentido<sup>3</sup>, nacida ya en el nuevo marco pluralista y acusando en su función la existencia de este. En el mundo anterior, la visión del mundo es, en sí misma, fuente de sentido y actúa como tal. En el nuevo mundo, pluralista, la religión tiene que construirse y se construye como fuente de sentido y limitada, compartida con una visión racional-secular progresi-

3. Se tiene ya una visión científica del mundo, aunque sea a un nivel vulgar, no ya una cosmovisión religiosa propiamente tal, pero la creencia en Dios sigue siendo importante para dar sentido o valor a la vida personal, a la historia humana como tiempo/espacio de la humanidad, y al comportamiento ético y moral. De ahí que, en muchos hombres y mujeres modernos, estos aspectos, de sentido, significación o valor, se nutran y se rijan aun por lo religioso, sobre todo en situaciones humanas personales y sociales límite.

va y, en algunos aspectos, única. La diferencia es enorme; por ejemplo, la oposición de la Iglesia católica a la modernidad lo ha reflejado muy bien. El sentido es más restringido, más personal y subjetivo. No tiene la universalidad, la objetividad y, por tanto, la constrictión que tiene la visión cósmica del mundo. Con razón, *el modernismo* que aquí podemos tomar por la ruptura de la visión religiosa del mundo al introducir una visión científica y, por tanto, autocrítica, del propio cristianismo, de sus Escrituras, institución eclesial y de su historia, se le aparecía a la Iglesia católica como «el conjunto de todas las herejías» (S. Pío X). Con la desaparición del cristianismo como visión universal del mundo, también el cristianismo como fuente de valor y de sentido le parecía amenazado de muerte, y en principio con razón. Tan vinculados en el pasado habían vivido visión del mundo y fuente de sentido; y, sin embargo, a futuro el cristianismo solo como fuente de sentido subsistiría: fuente de sentido hija del pluralismo y ella misma pluralista.

Cuando la religión deja de ser visión del mundo, y se produce el primer pluralismo religioso, en otras palabras, cuando la religión tiene que ir asumiendo esa pérdida en dominios como los de la ciencia, la sociedad y la política, la religión se produce y se reproduce como fuente de sentido, especializándose en esta función que, en su origen mismo, es pluralista, por ser en su origen personal, individual, subjetiva. Porque lo que es del orden del sentido, de la significación y del valor es por su origen y función misma individual, personal, porque se trata de satisfacer a las necesidades de significación y de sentido del individuo, muy diferentes de la razón. Esta es instrumental, universal, abstracta, mientras que lo que es del orden del sentido, de la significación y del valor, es concreto y sensitivo (Corbí 2013, 49-50). Como son las necesidades. Responde al individuo y le afecta.

Cuando la religión era visión del mundo, era también fuente de sentido, incluso mucho más potente que ahora, pero siendo ante todo y, sobre todo, visión del mundo, visión total y universal para los miembros de cada religión. Ahora, perdida aquella función, la religión se ha convertido por cierto tiempo y para determinados sectores humanos en fuente de sentido, ya no espontáneo ni fácil como antes, sino en general difícil de mantener, como reconoce Charles Taylor (2014, 22). Es el resultado de lo que Peter Berger (1975 y 1976) llama «secularización de la conciencia», y que Taylor asume como tercer tipo de secularización que sufre en su conciencia el mismo creyente, y prueba de que el pluralismo se da también a este nivel.

Al ser el sentido en función del individuo y, por ello, construirse no sin subjetividad y dificultad, la religión como fuente de sentido será y tenderá a ser plural. De manera que, si los latinos pudieron decir *Quot homines, tot sententiae* («Tantas opiniones como seres humanos»), nosotros podemos decir «Tantos sentidos (valores, gustos, preferencias), cuantos seres humanos». En otras palabras, el pluralismo religioso de la religión como fuente de sentido tenderá a ir en aumento. Aquí está la base de varios pluralismos religiosos actuales, el pluralismo en el que prima el individuo sobre la tradición cultural religiosa

pudiendo adscribirse a otra, y el cual hace que prime el individuo sobre la institución tomando de esta contenidos y referencias que le convienen, con la consecuente pérdida de una pertenencia incuestionable por dogmática. Esta, como reacción, se dará en individuos y conjuntos religiosamente fundamentalistas.

De momento hay, pues, dos pluralismos religiosos iniciales, el que se da cuando la religión deja de ser visión del mundo, «dosel sagrado», como la llamó Peter Berger, y el que se inicia cuando, perdida aquella función, la religión comienza a ser fuente de sentido ante todo y sobre todo. Los dos de una gran importancia en sus consecuencias, y los dos fácilmente invisibilizados cuando se habla sin más precisión de pluralismo religioso e incluso de que hoy hay más religión que antes. Puede ser, pero la religión no es la misma, sus funciones sociales no son las mismas, ni su alcance.

Desde luego, en Occidente, la religión ya no es socialmente hablando visión del mundo ni cumple la función de proyecto axiológico colectivo, solo en ciertos sectores es fuente de sentido, y este, en general, de intensidad variable, aunque sean mayoritarios. Tampoco lo son las ideologías que, inspiradas en la naturaleza, conocida a través de la ciencia, intentaron superar las religiones en ese sentido, dándose como consecuencia la crisis axiológica más grave que ha sufrido la humanidad en todos sus tiempos. Ya no tenemos, como sociedad moderna, proyecto axiológico colectivo, ni construido por la religión ni por las ideologías, y no podemos vivir, menos en sociedades que vivimos en continuo cambio, sin proyecto axiológico colectivo. De ahí, la gran crisis que estamos viviendo y el gran reto: la mayor crisis de la humanidad como la llama Marià Corbí (2017, 12).

Con los dos pluralismos señalados, el carácter de lo dogmático se ha debilitado simultáneamente en lo religioso, lo dogmático que era tan propio de lo religioso. Es comprensible. La unidad en función de la cual se había construido la religión como visión del mundo no se la podía cuestionar o atacar, por ello se le hacía dogmática. Los individuos, sin excepción, tenían que aceptarla y someterse a ella; era condición de su existencia social. Ahora, en la sociedad moderna, todavía pese a sus muchas restricciones, es más compleja y requiere más del individuo. En el caso de la religión, al primar el individuo sobre la unidad de la institución como interés supremo, es normal, socialmente hablando, que el dogma y lo dogmático entre en declive y se vaya diluyendo en función de la realización del individuo. Pluralismo y declive del dogma van de la mano, salvo en los fundamentalismos, en los que sucede todo lo contrario.

El pluralismo religioso moderno no es, pues, un pluralismo de religiones como cosmovisiones. Las religiones que se dan en los pluralismos religiosos modernos, solo en parte, son visiones del mundo o cosmovisiones, en la medida en que conservan ciertos elementos de estas. Rigurosamente hablando, cosmovisiones propiamente tales y autonomías en las esferas del saber y del valor que requiere la modernidad como forma de vida son incompatibles. Al entrar en el pluralismo religioso moderno, las religiones han dejado el carác-

ter determinante que en su visión de la realidad, cósmica, humana, cultural, social y política les fue tan peculiar. En esto se distingue el pluralismo religioso moderno de lo que fueron pluralismos religiosos pasados. En la modernidad, las cosmovisiones se hacen científicas o al menos ideológicas, esto es, visiones globales con base científica, adquieren credibilidad y vigencia; y, en esta misma medida, lo cosmovisivo religioso se diluye, si no es que simbólicamente se resignifica. Pero esto también sería racional-secular. Lo que no puede es seguir lo mismo. No se puede cambiar estructuralmente, en un sentido profundo, la forma de vivir, sin cambiar la manera de ver la realidad y los valores. El pluralismo religioso moderno con los cambios que implica es expresión de este cambio.

### Cuando el “estilo cognitivo” es de tipo tecnológico

Hemos visto lo que sucede cuando, con la modernidad, la religión deja de ser cosmovisión de mundo, cómo se convierte en fuente de sentido. Otro factor o dinámica refuerza este cambio, sobre todo en lo que respecta al sentido, y es el de la tecnología, o más bien la manera como esta impacta al ser humano actual, lo que Berger llama su “estilo cognitivo” (Berger 1979, 30 y ss.). Berger vincula tecnología con modernidad, aunque, más bien, habría que vincularlo con la modernidad actual, que algunos autores suelen llamar “tardía” y que más bien pienso habría que llamar de conocimiento.

La tecnología es, y cada día más, la base de nuestra forma de vida actual, con efectos configuradores en nuestra conciencia impresionantes, en virtud, especialmente, dice Berger, del “estilo cognitivo” que genera. Este se caracteriza, según Berger, por los siguientes rasgos, cuyo solo enunciado los hace expresivos y sugerentes: mecanicidad, reproductibilidad y, sobre todo, un complejo de características enunciables como “componencialidad”, interdependencia, separabilidad, “multirrelacionalidad” (Berger 1979, 30 y 39). Con una base común a todos ellos: el atomismo y la complejidad de relaciones de elementos que intervienen en la producción tecnológica. Estos elementos son múltiples, todos ellos rápidamente mutables, sin valor en sí mismos, sino solo por su inserción en el todo del proceso; inserción cuya modalidad es cambiante según las necesidades globales de dicho proceso (lo que está aquí puede mañana estar allí, lo importante deja de serlo, etc.).

En este contexto, que es nuestra condición actual, es muy difícil atribuir sentido a cada una de las muchas unidades que integran el proceso productivo, dificultad que se traslada a la conciencia. También a esta le es difícil, si no imposible, sentirse una y unificada mientras está ocupada en el conocimiento científico-tecnológico de la realidad y en su aplicación. Y quien dice conciencia, dice el propio yo. También este se siente una pieza más dentro del proceso, por ejemplo, del proceso de la evolución tal como lo conoce, sin un sentido o valor en sí mismo. El sentido, antes inherente a todo conocimiento, está desapareciendo o ha desaparecido del “estilo cognitivo” científico-tecnológico. No es que haya desaparecido el sentido, el ser humano no puede pasar de él, lo necesita, más en una sociedad de innovación y creación continua



como la nuestra, pero ya no viene con el conocimiento funcional, en nuestro caso el científico-tecnológico. Hay que procurarlo vía otra dimensión y conocimiento humano, específicamente de sentido, desarrollando la subjetividad. Mientras tanto, por ausencia de sentido, este está en crisis, en muy profunda crisis.

Esto puede explicar el recurso a la religión como fuente de sentido, a la religión, pues, en condiciones de pluralismo religioso. Entre religión y sentido, en la modernidad no hay incompatibilidad ni contradicción, todo lo contrario. La religión como fuente de sentido muy bien puede ser la respuesta a la falta de sentido. No la única, sino una de ellas, muy valiosa e incluso muy importante. Sobre todo, en culturas que han sido profundamente religiosas, como ha sido la cultura latinoamericana que, como modernidad impuesta, ha tenido siempre la necesidad de marcar su diferencia con la metrópoli colonizadora, y una manera de hacerlo ha sido la cultural y religiosa, y cuando la posibilidad de hallar y obtener el sentido deseado vía la religión aparece ofrecida de manera pluralista. La necesidad de sentido es profundamente personal, aunque también sea social, más aún como necesidad moderna y, en este sentido, el pluralismo como oferta abre más posibilidades y mejor acogidas de aceptación. Una oferta única, exclusiva, impuesta, no sería de recibo. Ni responde al nivel subjetivo, personal y profundo que el ser humano necesita en la modernidad en general, más aún en la modernidad de hoy, ni es moderna.

### Tipos de pluralismo religioso en la actualidad

Reconocidos los cambios a los que hemos hecho referencia, o sea, los dos grandes cambios que se han dado en la religión, y teniéndolos presentes, es pertinente hablar de pluralismo religioso, porque es una realidad omnipresente en todas las sociedades actuales. Es tan ubicuo que, efectivamente, como señala Peter Berger (2016, 61), se ha convertido en un fenómeno global. En todas partes, y cada día más, las religiones existen en plural y, desde luego, ya no hay creyente que no tenga conciencia de que su religión, por importante que sea para él, no deja de ser una entre varias. El pluralismo de conciencia es más importante y determinante que el pluralismo religioso como realidad sociográfica. Porque es este pluralismo, pero ya interiorizado, hecho dato de conciencia.

Al pensar la propia religión, vivirla y practicarla, el creyente no puede sustraerse del dato de que simultáneamente a la suya otras religiones existen, con frecuencia en su mismo espacio, en su misma vecindad y calle, incluso en su misma familia. El pluralismo religioso, como existencia de confesiones religiosas diferentes, e incluso religiones diversas, en una misma sociedad, y con la misma pretensión de sentido, es el resultado religioso más propio de la modernidad, y no la secularización. Tal es la tesis de Peter Berger (2016, 49), después de haber adherido durante años a la tesis de la secularización, y puede que tenga razón<sup>4</sup>.

4. Aunque la posición de Peter L. Berger con respecto a la secularización es compleja. Como constatan Detlef Pollack y Fenggang Yang (Berger 2014, 204-243), en la obra en que Berger trata de superar la tesis de la secularización y se lanza en búsqueda del pluralismo religioso como nuevo paradigma, todavía muestra, y lo ven positivo, ser en buena medida tributario de aquella. A la misma conclusión llega, en sendas tesis doctorales sobre el tema, Felipe Martín Huete (Martín 2007 y 2015).

La racionalidad propia de la modernidad no niega necesariamente la religión como portadora de conocimiento y de sentido, cuestiona todo lo dado por sentado, todo lo transmitido por tradición y autoridad; y en este sentido, cuestiona mucho la religión, en la medida en que esta tiene gran cantidad de estos aspectos. Pero al cuestionar todo lo que se da por sentado, prioriza y promueve el conocimiento racionalmente fundado, crítico y, en este sentido, personal, derivando de esta actitud y proceso el pluralismo de verdades y de significaciones; en el caso de lo religioso, el pluralismo religioso, no la secularización.

Como Berger (2016) reconoce, el pluralismo religioso, la coexistencia de religiones, propicia la relativización de aspectos y elementos al entrar en presencia unos de otros y no poder dejar de sufrir contraste y comparación de significados y de funciones, produciéndose, en este sentido, una inevitable mutua relativización y secularización. Porque, de pronto, lo que se creía único y excluyente, se descubre común a otras religiones e incluso al ser humano sin más. Sin embargo, este no es el único efecto o resultado. El primer efecto y más permanente es el pluralismo mismo.

En concreto, y en lo que se refiere a Occidente, cuatro son los tipos de pluralismo religioso en la actualidad. El primero es el pluralismo religioso propiamente tal, el que menos reflexión demanda para ser detectado porque es directo y cotidiano, la coexistencia recíprocamente advertida de religiones diferentes en un mismo espacio y tiempo, y ello de manera permanente, como un hecho de la vida. Es el pluralismo como un hecho de la vida social diario, conocido y asumido cultural y socialmente por todos, repercutido y ampliado por los diferentes medios de comunicación de las religiones y de los medios cuya función es la información y la comunicación sin más. El pluralismo de religiones como realidad social.

El segundo pluralismo es el que viene constituido por la coexistencia de una visión religiosa de sentido religiosa, en quien la tiene, y una visión racional-secular de la realidad. Es el pluralismo religioso del que hemos hablado en el acápite anterior. Demanda un cierto tipo de observación y reflexión sociológica, pero es también muy observable. La religión no es la única dimensión del ser humano, puede ser para muchos hombres y mujeres aun la más importante, pero se da junto con otras dimensiones no religiosas, campos y dominios en los que el ser humano actúa de una manera racional-secular, hasta el punto de que, en estos campos y dominios, el ser humano, incluido el creyente, parece actuar y actúa *etsi Deus non daretur*, como si Dios no existiera (Berger 2016, 12 y 106), y ello sin ningún problema de conciencia, de una manera sana y normal, previa una separación y división de campos y dominios social y culturalmente establecida y reconocida.

Separación y división, felizmente establecidas y asumidas, varían en cada religión, y en la práctica de una misma religión pueden variar en situaciones humanamente especiales, como son situaciones de salud y otras, de carácter existencial donde el sentido de la vida se ve amenazado y la propia fe religiosa urgida y apelada, dependiendo también mucho de su contenido. Pero en

principio, en la actualidad, este pluralismo de visión religiosa/visión racional-secular es también un pluralismo activamente presente y permanente. Es, o son, la religión y la secularidad coexistiendo, cada una en sus respectivas esferas de valor. Es el pluralismo de las diferentes esferas de valor, incluida la religiosa.

Un tercer pluralismo es del aparente eclecticismo religioso que, con la coexistencia de las religiones y el conocimiento que se está teniendo de ellas, se está dando en los individuos religiosos. Y decimos aparente eclecticismo porque creemos que, en realidad, lo que está teniendo lugar es más bien un sincretismo. Las religiones coexisten, cada vez se conocen más entre sí, se influyen, y los individuos, ejerciendo su racionalidad, van escogiendo y tomando de otras religiones aportes que consideran un enriquecimiento para ellos. Cada vez más, las mismas religiones descubren elementos que les son comunes e incluso elementos diversos pero no contradictorios, los cuales son descubiertos como verdaderas riquezas en las otras, alentando, de esta manera, a conocerlos y asumirlos. Pero esta dinámica de conocimiento y apropiación no termina aquí. Cada vez más, el individuo prima sobre la institución y es frecuente que, en esta actitud, el individuo, mirando a su enriquecimiento religioso y espiritual, vaya asumiendo cuanto descubre de bueno y deseable en otras religiones, sin atenerse a rayas demarcatorias de incompatibilidad. Es el pluralismo del sincretismo.

Cuarto pluralismo, el que se manifiesta en la primacía de la apropiación y vivencia de lo religioso sobre los elementos formales de las religiones, sean de mensaje, sean rituales. Es lo vivencial sobre lo formal, doctrinal o meramente ritual. El pluralismo consiste en que, sin interrupción, de una manera existencial, el individuo religioso está experimentando esta dualidad de lo vivencial versus lo formal e institucional, sintiéndose íntimamente invitado a escoger la vivencia. Es una situación en la que la cultura moderna está ubicando continuamente al individuo, es el ser humano dirigiéndose a sí mismo desde su autenticidad y su interioridad. Esto hace que cada día más religión equivalga a interiorización, y la espiritualidad como sinónimo de interiorización y realización subjetiva sea preferida a la religión.

Este cuarto pluralismo, que se da en la conciencia de cada creyente, es el que supone creer o no creer, qué creer y cómo creer, también hoy decisional y electivo, donde Peter Berger (1975 y 1976) ubica lo que él llama la «secularización de la conciencia», atendiendo a la dificultad que implica creer en la actualidad, y, siguiendo a Berger, Charles Taylor (2014, 22 y 40) se la apropia como categoría. En efecto, algo que en el pasado, en 1500 como fecha simbólica, era fácil, y hoy, en la modernidad o “era secular”, resulta difícil. Esta dificultad secular es tan cultural en la modernidad que hace años era reconocida como legítimamente existente en los teólogos jóvenes en formación por el teólogo Karl Rahner en una obra dirigida a ellos (Rahner 1979).

Una versión de este pluralismo es el que se manifiesta en el paso de la certeza religiosa a la opinión, manifestación muy actual, porque el pluralismo de doctrinas y verdades religiosas socaba la seguridad y objetividad acordadas

a estas en la conciencia del creyente, y en la medida en que sucede así, el creyente pasa de la certeza a la opinión con respecto a estas, de una vinculación religiosa a un juicio y opinión personal cultural sobre estas. Es el caso bien conocido de muchas personas que abandonan sin ruido las iglesias de su pertenencia. El abandono no es necesariamente religioso, en el sentido de que dejen de ser creyentes, aunque también, pero sí, desde luego, institucional. Certezas y adhesiones imprescindibles del pasado dejan de serlo; se quedan en realidades religiosas, culturales, sociales y políticas, que el creyente o ya no creyente conoce porque formaron parte importante de su vida, y sobre las que se tiene opinión y se opina.

Los cuatro tipos de pluralismo son tanto sociales como realidades mentales, de conciencia. Aunque los dos primeros son, en principio, dos realidades sociales. Pero si, una vez sociales, no se tuviera conciencia de ellos, no serían sociales a nivel de la conciencia en los individuos, su pluralismo se desvanecería como realidad, serían inexistentes a nivel de conciencia, no tendrían ningún impacto pluralista en ella, en definitiva, no serían pluralistas. Sin embargo, en principio, son sociales. Los otros dos pluralismos, el que calificamos de sincretismo religioso y experiencial más que formal, son ante todo, o en primer lugar, realidades de conciencia. Aunque como realidades a nivel de conciencia son por ello mismo sociales, se manifiestan socialmente y son también realidades sociales. Los cuatro tipos de pluralismo religioso no solo se influyen por pares, los dos primeros sobre los dos siguientes, los sociales sobre los mentales, y viceversa, sino que interactúan ininterrumpidamente entre sí, haciendo de lo religioso una realidad cambiante y dinámicamente compleja, incluso en sus tendencias, con muchos factores y fuerzas en presencia, diferentes entre sí en grado e intensidad y arrojando resultados diferenciados en esa misma medida.

Así, por ejemplo, en un mundo pluralmente religioso, donde la visión racional-secular, pese a sus limitaciones, tiene una credibilidad y ofrece un conocimiento más crítico de lo religioso, valorizando lo personal, íntimo y auténtico sobre lo formal, lo normal es que lo religioso tienda a ser más subjetivo, en el sentido de más personal, más experiencial y, por tanto, más plural. Y esta será la tendencia general, precisamente la credibilidad y prestigio de la racionalidad moderna, racional-secular. Pero esta misma tendencia, como reacción, suscitará en ciertos sectores la necesidad de seguridad y certidumbre y, por tanto, la emergencia de movimientos contrarios de carácter fundamentalista. Además de que la racionalidad abstracta es limitada en la dimensión o dimensiones relacionadas con el sentido, la significación y los valores, dimensión más propia de lo religioso. Y se vuelve más abstracta, se muestra más limitada, aparece la importancia y el valor de lo íntimo y personal y, con ello, la necesidad de otro tipo de conocimiento y valoración.

Eso sí, salvo el impacto de factores o eventos telúricos, humanos y sociales, hoy culturalmente fuera de toda previsión, el pluralismo como tendencia en sus diferentes tipos irá en aumento. En otras palabras, el pluralismo religioso mismo, en sus diferentes formas, dará lugar a más pluralismo. No es previsi-



ble ni —como muchos autores ya lo han argumentado— deseable una religión esperanto, sino, al contrario, un mayor pluralismo. Como si los diferentes tipos de pluralismo se alinearan y produjeran más pluralismo.

Como ya hemos señalado, el pluralismo puede provocar rechazo, confrontación y reacciones en contra; también puede dar lugar a encuentro, diálogo, convergencia y, desde luego, mutuo conocimiento y valoración, incluso a nivel teológico y magisterial, con tomas de posición comunes en lo ecológico, moral, social y político, otras tantas maneras de que lo religioso se valore. De todo esto hay testimonios en nuestros días (ver, por ejemplo, el *Declaración sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*, febrero 2019, del papa Francisco y del gran imán de Al-Azhar, doctor Ahmad Al-Tayyeb); el movimiento impulsado en esta dirección es conocido como macroecumenismo o encuentro entre religiones, para distinguirlo del ecumenismo que, en Occidente, ha sido y es el encuentro entre las diferentes confesiones cristianas. En diferentes confesiones cristianas, hay una teología al respecto conocida como “teología del pluralismo religioso”. Su existencia es muy reveladora, una auténtica revolución copernicana en el tema. El pluralismo religioso antes visto y considerado como no querido por Dios; ahora, según esta teología respondería a la voluntad de Dios y sería teologalmente muy valioso e importante en sí mismo considerado. No es algo, pues, por superar, sino más bien por reconocer, valorar y potenciar.

### ¿El pluralismo como nuevo paradigma de lo religioso?

De la realidad y trascendencia del pluralismo religioso quizás no haya otro indicador más elocuente que el intento de Peter L. Berger, en la última etapa de su vida como sociólogo de la religión, de trabajar y presentar el pluralismo como un nuevo paradigma de la religión, sustituyendo y superando el paradigma de la secularización. Tan importante le pareció el tema, y con razón. Una tarea, por otra parte, nada fácil, improbable que la pueda realizar una persona —escribe él— que más bien demandará el esfuerzo durante años de colegas de diferentes disciplinas y con habilidades diversas (Berger 2016, 13). Su libro, *Los numerosos altares de la modernidad*, intenta ser una aportación en tal sentido, por eso la subtitula *En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*.

¿Lo logra? Con mucha honradez, en su misma obra, recoge tres lecturas críticas al respecto hechas por otros tantos colegas, Ammerman, Pollack y Fenggang Yang. Dos de ellos, Pollack y Fenggang Yang, echan de menos la novedad paradigmática prometida, constatando hasta qué punto todavía Berger es deudor de la teoría de la secularización a la que se adhirió durante años y que ahora, ante la falta de pruebas empíricas de la misma, pretende superar. Independientemente de su logro, lo más valioso para nosotros es la conciencia que tiene de la importancia del tema. Aunque también hace aportes pertinentes de los que nos hacemos eco a continuación.

Lo esencial de la teoría es que la modernidad no implica pérdida del sentido religioso, secularidad, sino pluralismo religioso, pluralismo que puede tener y tiene efectos secularizadores, pero que son muy diferentes de la secularización como efecto directo de la modernización. Los efectos secularizadores se deben, principalmente, a que, cuando las religiones coexisten como sistemas religiosos, en este encuentro, en su convergencia o confrontación, elementos de estas se relativizan entre sí, son explicados racional y fácilmente desaparecen en tanto elementos religiosos, se secularizan. También se deben a la revolución estructural que supone la racionalidad moderna, cuestionando lo dado por sentado, y las religiones, por su origen y función, tienen mucho por sentado.

Esta constatación sería más realista que la teoría de la secularización, más acorde con los datos empíricos que muestran la persistencia de lo religioso e incluso hablan de novedad y creación, a la vez que invitaría a explicar esta persistencia e incluso novedad. Para ello, Berger incorpora varias categorías sociológicas de otros autores en su teoría, sobre todo la de las «modernidades múltiples», de Shmuel Eissenstadt (Berger 2016, 12-13), y las de «realidades múltiples» y «estructuras de relevancia», de Alfred Schutz (Berger 2016, 12), categorías que nos parecen relevantes, aunque insuficientes. Con la categoría «modernidades múltiples», Eissenstadt recuerda que no hay una sola modernidad, la europea, sino muchas; modernidades que, aunque tuvieron su origen en la europea, son diferentes de esta. Entre estas, se encuentra la de las entonces llamadas Indias Occidentales y hoy América Latina, diferente desde su origen de la modernidad europea, aunque fue la primera creada por ella. Desde su inicio, nuestra modernidad latinoamericana sería más religiosa, así como es más relacional, sensible y cálida.

«Realidades múltiples» y «estructuras de relevancia» hacen referencia al valor, función y nivel o niveles que componen una cultura como medio y forma de vida. Hay realidades tan implicadas en nuestro diario vivir que constituyen como su disco duro. Formateados en ellas y por ellas es difícil cambiarlas. Además de que, en principio, no es necesario. Son las realidades que más se resisten al cambio. Otras tienen una función mucho menos importante. Cambian, o las cambiamos, más fácilmente; son más superficiales, más fácticas o anecdóticas. Al pasar de una a otra, independientemente de la dirección, atravesamos un cierto umbral. Son las realidades que Schutz llama «cimeras» y «provincias finitas de sentido», respectivamente (Berger 2016, 110).

Aunque es más útil la categorización de “realidades” que, a partir de la categoría de «realidades múltiples», nos ofrece el propio Berger. Estas “realidades” o variedades son tres, presentes en las realidades religiosas, como en todas las demás: «1) un núcleo íntimo de premisas que damos por descontado respecto al modo como funciona el mundo, 2) una estructura de lentes cognitivas y normativas que compartimos de forma consensuada con nuestra cultura, y 3) un estrato de preferencias y opiniones superficialmente asumidas que mantenemos “hasta nuevo aviso”.» (Berger 2016, 189). Estas reali-

dades son múltiples y no excluyentes, pudiendo participar en ellas sin contradicciones propiamente tales, solo aparentes.

Las realidades múltiples se dan en toda cultura, pero aún más en las culturas, como la latinoamericana, resultado de un proceso de conquista y colonización relativamente reciente. Estas realidades, desde su origen y tal como se han ido configurando, son modernamente “múltiples”, con respecto a las ibéricas, son diferentes.

Las «estructuras de relevancia» se refieren al valor e importancia, en términos de pertinencia que, con respecto a otras o a sí mismas, en otros momentos o situaciones, adquieren y presentan las diferentes esferas de valor o de realidad en cada forma de vida y en un momento dado. Así, las estructuras de relevancia en una sociedad agraria son diferentes a las estructuras de relevancia en una sociedad industrial y, más aún, en una sociedad de innovación y creación continua. La realidad no aparece ante nosotros como una superficie continua, sin fin y monocroma, sino significada y valorada. Está compuesta de estructuras de relevancia, estructuras de valor y significado en las que nosotros nos movemos continuamente. Vivir es moverse en esas estructuras, de todo tipo. Es la realidad tal como se nos presenta en sus diferentes realidades, esferas de valor o campos. Los significados y valores dados por evidentes y como más valiosos en una forma de vida, en un determinado tipo de sociedad, son diferentes de los dados por supuestos en otra forma de vida o en otro tipo de sociedad.

Estas categorías, como dice Berger, pueden ser muy útiles para entender la pluralidad de modernidades y el pluralismo religioso, tanto el pluralismo de discursos, discurso racional-secular y discurso religioso, como el pluralismo religioso sincrético y el pluralismo de lo vivencial sobre formal, de la interioridad sobre la heteronomía. Sin duda alguna. En principio, las modernidades derivadas no son una misma realidad ni una copia de la original; aun siendo modernidades, las diferencias entre ellas pueden ser muy grandes. Por ejemplo, en el mapa mundial de los valores, los diferentes países de América Latina aparecemos formando una cultura diferente de la europea católica, aunque nuestra modernidad tuvo su origen en la modernidad europea ibérica.

Cada campo de la realidad, científico, económico, social, cultural, político, jurídico, religioso, constituye una realidad integrada por diferentes realidades de diferente densidad y función, «realidades múltiples». En todos los campos, también en el religioso, hay niveles de realidad más profundos, constituyentes de nuestro actuar, permanentes, y otros más superficiales, objeto de nuestra información y nuestro conocimiento coyunturales, funcionales. Los primeros son más resistentes al cambio, los segundos no, prescindimos de ellos o los cambiamos más fácilmente.

De la misma manera, todo campo en todos los niveles está organizado en términos de relevancia, «estructuras de relevancia», que cambian con la forma de vida, pero que, una vez constituido el campo en la respectiva forma de vida, lo caracterizan, dotándolo de plena pertinencia y automatismo. Es el

caso en la modernidad de los campos no religiosos con respecto al religioso. Aquellos son concebidos, manejados y gestionados de manera racional-secular, *como etsi Deus non daretur*, porque en forma racional-secular es que aparece y funciona su relevancia en la modernidad. Esto explica, según Peter L. Berger, la coexistencia en el creyente moderno sin ninguna contradicción de un discurso creyente en el campo religioso y un discurso racional-secular en los demás campos, sin que ello implique secularización de la religión para él. Según los campos, el hombre y la mujer modernos siguen siendo seculares y religiosos. Incluso aspectos que antes vio como religiosos o fundamentalmente en una perspectiva religiosa, como fue frecuente en materia de sexualidad, homosexualidad, relación de pareja, eutanasia, ahora los puede ver de una manera biológica, humana, social y política, según la materia y los casos, inclusive de manera religiosa, pero muy diferente a su visión anterior.

Como decíamos, se trata de categorías que pueden ser muy útiles en la comprensión de las diferentes modernidades, así como de los diferentes pluralismos religiosos —utilidad que se puede acrecentar, sin duda, profundizando en las categorías y realizando los análisis concretos de la manera más afinada posible—, pero que no son suficientes. Y en este sentido, se está lejos de construir un paradigma de lo religioso. Por ejemplo, con estas categorías no se puede explicar ni se explica la naturaleza social de lo religioso, su origen y función, ni la razón y causa de los cambios. Asumidas estas categorías, se puede seguir partiendo, como lo hace Berger, de una concepción trascendental, no social, de lo religioso, y ello como si de una concepción fáctica se tratara. En definitiva, se piensa que el ser humano es religioso porque lo es por naturaleza y, al serlo por naturaleza, en el fondo lo será siempre, por más que cambie de formas de vida.

En esta concepción antropológica, la trascendencia en el ser humano es anterior y superior a su biología y a sus diferentes formas de vida. No pareciera que tiene que ver algo con ellas. Es un supuesto filosófico o religioso del que se parte, sin ninguna comprobación empírica, porque no se necesita probarlo. La necesidad es la del propio supuesto. No es extraño que Peter L. Berger termine con este su obra que tanto hemos citado, *Los numerosos altares de la modernidad*. Para él, la condición humana es un misterio y, al respecto, escribe: «Los seres humanos se han interrogado sobre este misterio a lo largo de la historia. Y la religión ha sido el principal vehículo para manifestar este asombro: ¿Por qué hay algo en vez de nada? ¿Qué sentido tiene todo? ¿De dónde vengo? ¿Qué puedo esperar? ¿Cómo debería vivir? ¿Quién soy yo?» (Berger 2016, 175-176).

En este sentido, habría que enmarcar las categorías asumidas por Berger en una teoría más ambiciosa, como la de la epistemología axiológica de Marià Corbí, antropológicamente más radical, empírica, que no parta de supuestos; supuestos que, más bien deben ser explicados. A continuación, enunciaremos muy sintéticamente algunos elementos de esta, los que nos parecen más útiles para enmarcar las categorías reseñadas, así como la religión en general, incluido el pluralismo religioso.

Marià Corbí (2012, 2013, 2015, 2017) parte del dato empírico de que el ser humano es un *animal viviente hablante*, que hablando tiene un *doble acceso a la realidad*, a esta como aparece, en relación con la vida, en su *dimensión*, pues, *relativa* (DR), y en sí misma, considerada no en relación con la vida, sino en su *dimensión absoluta* (DA). ¿Por qué un doble acceso? Porque hablar implica conocer las cosas en términos de significado, poner este significado en un fonema, y al hacer estas dos operaciones, distinguir de hecho la cosa significada o en su DR de la cosa en sí o en su DA. En esta dimensión, verdaderamente libre y suelta (*ab-soluta*) de toda vinculación o ligamento de la DR, se encuentra el origen de la religión o, mejor, ella es la expresión de la espiritualidad. Pero en sí misma considerada, en su origen y función, no es ni religiosa ni espiritual, mucho menos divina. Es una invención de la biología propia de un animal, el ser humano, adecuado para enfrentar los cambios en su forma de vida, sin tener que cambiar morfológicamente. Este es un primer aporte de Corbí: la DA como invención de la biología humana y en función de esta, de sus posibles retos en términos de cambios en la DR, concepción antropológica que se puede probar empíricamente, porque es un dato, sin ningún supuesto de naturaleza religiosa, espiritual o divina. Dotado de este doble acceso, el ser humano está biológicamente equipado de la capacidad de flexibilidad y creatividad que necesita para enfrentar cambios en su forma de vida. No está determinado a vivir una forma de vida o DR, sino que puede vivir varias, como de hecho ha vivido: recolectora, horticultora, pastoril, agraria, industrial, de conocimiento.

En síntesis, el ser humano no tiene la DA para ser religioso o espiritual, sino porque biológicamente es un animal viviente hablante, y ello para poder enfrentar cambios profundos en su forma de vida, sin tener que cambiar morfológicamente. La DA no es una cualidad religiosa o espiritual, como tampoco el ser humano es un animal viviente dotado de un doble principio, uno material y otro espiritual. La DA es la condición biológica del ser humano para enfrentar diferentes formas de vida o DR. Sobre ella se ha construido la religión y en ella consiste la espiritualidad, como experiencia de la DA; no obstante, en sí misma, la DA es una condición biológica, invención de la biología. Una condición biológica que, sin embargo, es absoluta.

La DR y la DA son constitutivas del animal viviente humano y, como tales, nunca desaparecerán. El animal viviente humano siempre estará constituido por ellas, pero la relación entre estas sí puede cambiar. Así, en sociedades estáticas y pseudoestáticas, como llama Corbí a las sociedades que viven prácticamente de hacer lo mismo, y por ello y para ello tienen que bloquear el cambio, la DR se configuró como DA con sus propios caracteres ónticos y sociales de dos órdenes o pisos, uno divino-sobrenatural, el otro natural y humano, caracteres de revelación, fijación, sumisión y obediencia, así nace la religión. Esta no es constitutiva del ser humano, sino resultado de la concurrencia de cuatro condiciones: a) de nuestra condición de hablantes, b) nuestro doble acceso a la realidad, c) una forma de vida preindustrial, y d) un sistema de programación mítico-simbólica (Corbí 2013, 25-26). En otras palabras, la religión tal como la hemos conocido, es propia de las sociedades

donde se dan estas condiciones, sociedades estáticas y pseudoestáticas, sobre todo las agrarias. Cuando estas condiciones no se dan, como pasa con las dos últimas en nuestras sociedades actuales, la religión desaparece como visión cósmica del mundo y se pluraliza, con el consecuente debilitamiento como fuente de sentido. En este marco, el pluralismo religioso sería signo de este cambio profundo que afecta a la existencia de la religión misma.

Este cambio coincide con y es consecuencia de otro gran cambio que se está dando a nivel epistemológico o en la forma matricial del conocimiento. La religión rigurosamente tal coincide con la epistemología mítica, mítica por cuanto toma la realidad por la manera como la conoce, presumiendo que la realidad corresponde al conocimiento. En esta concepción, la realidad, incluida la DA, sería objetiva y real como es la DR, y la DA no sería más que la DR proyectada en términos de trascendencia e infinitud. De ahí que las religiones tal como las conocemos, sobre todo las monoteístas: un Dios creando este mundo, al que se revela y sobre el que tiene un plan y un propósito que el ser humano debe conocer, aceptar y cumplir. Esta epistemología cambia profundamente en nuestro tiempo. El conocimiento ya no es copia de la realidad, sino modelación, la DR no puede decirnos qué es la DA, de la que antes tanto nos habló y con tanta certidumbre por revelación divina y por analogía, y el conocimiento ya no es fuente omnipresente de axiología, como lo fue en el pasado, produciéndose una gran crisis. Porque sin axiología no podemos vivir como sociedades, menos en sociedades de invención y creación continuas como las nuestras.

Este es otro gran cambio que está teniendo lugar, el de la axiología. De un conocimiento profundamente axiológico, estamos pasando a un conocimiento cada vez más mediado por la ciencia y la tecnología, un conocimiento abstracto; en este sentido, cada vez menos axiológico, un gran reto hoy, quizás el mayor de todos, es construir una epistemología no solo crítica sino axiológica. El reto es construir los proyectos axiológicos que a todos los niveles necesitamos para vivir adecuadamente como individuos y como sociedades, realizándonos lo más plenamente posible y ello en armonía con nuestro medio.

En las sociedades estáticas, la religión, como visión del mundo y fuente de sentido, funcionó como proyecto axiológico colectivo (PAC). Aportó a las sociedades respectivas el conjunto de valores, criterios y orientaciones necesarias para inspirar, motivar, dirigir y orientar la sociedad como proyecto. Y lo hizo en todos los niveles. Hoy los tenemos que construir nosotros, de manera creativa, sin modelo a seguir, en un proceso de prueba-error, inspirándonos en la sabiduría de nuestros antepasados, aunque sin poder copiarlos, ni siquiera imitarlos.

Dentro de estos valores, necesariamente, hay que crear hombres y mujeres de cualidad humana (CH) y de cualidad humana profunda (CHP); a su vez, creadores de la nueva sociedad con sus respectivos PAC (las categorías y siglas se toman de Corbí. Valores y PAC ya no vendrán de dioses ni del cielo,

ni siquiera de las religiones, solo nos pueden venir de hombres y mujeres nuevos, verdaderamente creadores y cultivadores de la CH y de la CHP. En esta tarea, lo que queda de las religiones, los pluralismos religiosos, será bienvenido pero insuficiente en tanto son tributarios del pasado.

### El pluralismo religioso en América Latina

En este acápite final, quisiéramos presentar y leer nuestro pluralismo religioso latinoamericano a la luz de las categorías reseñadas en la reflexión elaborada hasta aquí sobre el pluralismo religioso.

El pluralismo religioso también es un hecho entre nosotros, aunque se trate, en primer lugar, de un pluralismo confesional cristiano, de confesiones cristianas, más que de un pluralismo religioso propiamente o de religiones diferentes. Un hecho en especial significativo por el crecimiento exponencial a partir de los años ochenta del siglo pasado del neopentecostalismo evangélico. Su crecimiento ha sido tan notable en casi todos los países, y ello a expensas fundamentalmente del catolicismo, que ya algunos autores se preguntan si América Latina sigue siendo católica (Cristian Parker 2005). Hay siete países, cuatro de ellos centroamericanos, en los que, en el 2017, la religión católica representa menos de la mitad de la población: República Dominicana (48 %), Chile (45 %), Guatemala (43 %), Nicaragua (40 %), El Salvador (39 %), Uruguay (38 %), Honduras (37 %) —Chile y Uruguay por aumento de las personas sin religión, agnósticas o ateas—, esto es 59 % en promedio, cuando en 1995 era 80 % (Latinobarómetro, enero 2018). Y desde luego, a estas alturas no queda ya hombre o mujer latinoamericano que no tenga interiorizado que su religión es una entre otras: pluralismo religioso consciente, socialmente más importante que el pluralismo religioso como realidad simultánea existente en el espacio y en el tiempo.

El hecho de que el pluralismo religioso espaciotemporal sea confesional cristiano, esto es, al interior de la religión cristiana, precisa, delimitándolo, el tipo del pluralismo del que se trata, un pluralismo cristiano, pero explica el paso que se ha dado, concretamente, del catolicismo al neopentecostalismo, haya sido y sea más fácil; un paso en la vía de la modernidad actual y de su sujeto, más individual, personal y libre. La realización personal, como criterio, con el sentido de independencia y libertad que conlleva, es lo que explicaría también, según el sociólogo Andrey Pineda Sancho, el paso frecuente en el sector neopentecostal de una práctica congregacional a otra e incluso de una congregación a otra. Como él dice, «Esto ya es signo de autonomía y de pluralización».<sup>5</sup>

5. Conversación con Andrey Pineda, agosto de 2020.

Por lo demás, en comparación, por ejemplo, con Europa, somos y parecemos como un subcontinente tradicional y religioso. Precisemos, tradicional, religioso, a la vez que moderno e incluso posmoderno, en el sentido de autoexpresivo y adherido a valores relacionados con la subjetividad, la realización personal y la calidad de vida. En otras palabras, contra lo que cabría esperar, somos simultáneamente tradicionales y modernos. ¿Cómo explicar esta mez-

cla, vista un tanto extraña desde el norte de Occidente, pero normal en nosotros?

En primer lugar, nuestra modernidad, en la que nacimos como tal con la conquista, ha sido y es diferente de la europea. En lo referente a lo religioso, aquí no se dieron los hechos históricos políticos, culturales y sociales presentes en Europa. Después de la conquista, con el choque de visiones de mundos que significó («guerra de mundos», según la denominó Pierre Chaunu<sup>6</sup>); un choque, sin duda, arbitrariamente infligido y humana y culturalmente muy cruel. Por sustitución e implantación, la colonia supuso la universalización de lo católico como cultura y como religión, como nueva visión de mundo, sucediéndose en general sin traumatismos ulteriores hasta nuestros días. Si se exceptúa el caso de Uruguay, que desde 1919 es un Estado laico, con separación de Iglesia y Estado, y el de México —y este con sus particularidades, un Estado posrevolucionario radicalmente laico, pero un pueblo culturalmente muy religioso—, en todos los demás países, excluidos períodos cortos liberales, lo que predomina es la visión del mundo heredada y la relación, también heredada, entre cultura, religión y sociedad. Visión y relación tan culturales que se han hecho sociales y a la inversa.

Aquí no se dieron guerras de religión, tampoco confesionalización de Estados al estilo de Europa, y tampoco la identificación que se dio en Europa entre iglesias y Estados. Esto ha evitado que, en esa misma medida, se haya dado o se tenga que dar una desconfesionalización de los Estados ni una secularización contra el cristianismo. El poder político que tuvo aquí la Iglesia no es comparable con el que tuvo en Europa, no hubo que hacer revoluciones contra ella como parte del Antiguo Régimen, ni fue necesario introducir el intento de crear iglesias nacionales asegurándose el sometimiento de la jerarquía eclesiástica al Estado, aunque se dieron intentos de galicanismo bajo la forma de un nuevo Patronato Regio. Bastó la adopción de ciertas leyes de corte liberal para separar Iglesia de Estado. La creación de las nuevas repúblicas, con independencia de la Iglesia, surgió y se impuso como la forma política más racional y moderna, más democrática. La identificación de Iglesia con la sociedad y la cultura, más que con el Estado, ha hecho que no fuera objeto de rechazo político y que la religión persista como parte de la cultura. En general, no había razones políticas de desconfianza, distanciamiento y rechazo, como sí las ha habido y las hay en Europa; o, mejor dicho, enfrentamientos y conflictos no se dieron con la radicalidad que hubo en Europa. En este sentido, tampoco se ha dado secularización política, podríamos decir; la separación de poderes, político y eclesiástico, y de sus competencias fue relativamente fácil. El hecho de que un acontecimiento tan significativo y transformador como fue la independencia se diera sin quebrantamiento de la unidad religiosa lo muestra; a lo que ayudó que, en el marco de la nueva existencia jurídica, en las nuevas repúblicas, la iglesia en cada país con sus obispos pasó a tener una vinculación directa con Roma y así, liberada en buena parte de la función política pasada, adquirir una existencia pastoral-espiritual

6. Expresión citada por Germán Romero Vargas en su obra *Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo VIII*, Editorial Vanguardia, Managua 1987, 25.

nueva, más en función de las necesidades religiosas y espirituales del pueblo.

Por todo ello, en contraste con Europa, entre nosotros por el momento, y llevamos ya varias décadas de modernidad tardía, no se ha dado la secularización que se dio allá. Lo que se ha dado es un pluralismo religioso confesional cristiano, que se ha manifestado y lo sigue haciendo manifestando en el paso de sectores del catolicismo al neopentecostalismo evangélico, con un crecimiento exponencial de este.

La expansión de la propuesta neopentecostal de los ochenta del siglo pasado en adelante, en principio, importada de los Estados Unidos, junto con el pluralismo al que da origen con su éxito, coincide con una modernidad en la que están emergiendo y configurándose nuevas estructuras de relevancia en lo cultural y en lo religioso que el neopentecostalismo sabe acoger y acoge. Esta conjunción nos parece muy importante para explicar el éxito del neopentecostalismo y del pluralismo religioso a que da lugar. Es la modernidad de la gran revolución informática, con el impacto que está teniendo en todo, en la economía como nueva forma de vida con un mercado global, en el tipo de trabajo, medios de comunicación, cultura, ocio e individuo. Y nuevas estructuras de relevancia, en correspondencia con la nueva forma de vida, son, por ejemplo, las que tienen que ver con la primacía del individuo, su realización personal, hombres y mujeres, nueva relación con la naturaleza, calidad de vida, subjetividad e interioridad... estructuras de relevancia que están manifestando el paso de una epistemología mítica a una epistemología crítica y funcional, que, en el caso de la religión, se están reflejando en la primacía del individuo sobre la institución, y de la vivencia interior autónoma sobre la heteronomía, de la libertad sobre la sumisión. En lo que concierne al conocimiento, se refleja en la primacía de lo funcional sobre lo abstracto.

En este marco y contexto, el neopentecostalismo es modernizador, como advierte Berger (2016, 121). Coincide con las nuevas estructuras de relevancia. Es más interiorizante que el catolicismo y el protestantismo histórico, más libre e íntimo, prima el individuo sobre lo institucional, pese a rasgos dogmáticos que aún conserva, libera a las mujeres del patriarcalismo reconociendo su dignidad, promueve su igualdad al hombre; son estructuras de relevancia que suponen un distanciamiento de lo heredado, un caminar en libertad, optando por la innovación y la creación, y, en este sentido, un aporte pluralista al pluralismo religioso mismo.

Aunque estructuras de relevancia de lo religioso, en términos de interioridad y realización personal, son comunes hoy a todas las religiones. Otro tanto desde principios del siglo XIX viene sucediendo en el arte. De ahí como resultado que lo religioso se desregularice, se desinstitucionalice, y el pluralismo crezca. Y ello en todas las religiones, también en el catolicismo. Pero el neopentecostalismo, hasta ahora, ha sabido conectar mejor que ninguna otra propuesta, y de ahí su éxito con estas estructuras nuevas. El neopentecostalismo en el cristianismo, y las religiones orientales en Occidente. Por su inti-

mismo y espiritualidad, así como por su oferta de realización personal, estas también están resultando especialmente atractivas.

Con limitaciones serias que todavía le son inherentes, el pluralismo está reflejando el paso que se está dando de una epistemología mítica a una epistemología crítica axiológica y de un PAC construido desde la religión a un PAC construido por nosotros.

Aunque en América Latina y el Caribe seamos religiosos, lo somos dentro de un pluralismo religioso moderno o pluralismo de sentido. La religión ya no es en nosotros una cosmovisión ni PAC, sino una fuente de sentido último, de ética personal, de la vida personal y de la historia humana, aun mayoritariamente compartida como fuente de sentido, pero cada vez más individual y personal, cada vez más en búsqueda. Hay grupos religiosos que, a partir de su visión religiosa, quisieran restaurar el pasado en términos de que otra vez sea la religión la axiología que impregna, motiva, inspira, orienta y dirige toda la sociedad, pero son minoría. Para la mayoría, tal regreso se manifiesta imposible, además de no deseable. No hay marcha atrás.

Según algunos autores, la globalización actual jugaría a favor de las ofertas con una presencia más global, verdaderas transnacionales, el catolicismo y el islam; aunque José Casanova (Martín 2015) considera esta hipótesis más una utopía que una realidad. De momento, pareciera primar la demanda de realización personal sobre el sentimiento que puede alimentar la conciencia de pertenencia a una institución global. En otras palabras, en lo religioso, las estructuras de relevancia parecieran ir más bien en este segundo sentido.

En cuanto a los pluralismos religiosos, además del pluralismo social evidente de la coexistencia, tanto en lo local como global de una pluralidad de religiones, se dan también entre nosotros, y ello en forma creciente, los demás tipos de pluralismo religioso. Nos referimos al pluralismo que significa la coexistencia en el mismo creyente y según los diferentes campos del discurso religioso y del discurso racional-secular, el pluralismo religioso sincrético, y el pluralismo religioso en la conciencia de cada creyente; los cuatro convergiendo en un pluralismo religioso cada día más plural.

Dos factores hasta cierto nivel contradictorios trabajan en este sentido: el conocimiento cada día más funcional como conocimiento que está en la base de la vida y la demanda creciente de sentido. Por su propia naturaleza, el conocimiento funcional racional-secular y científico-tecnológico al constituir la base material de nuestra vida se está desarrollando de una manera incontenible, penetrando todo y transformando todo, de manera que se hace difícil pensar, incluso imaginar, que pueda autolimitarse. Puede y debe cambiar su naturaleza fundamentalmente tecnocrática y con base en ello recibir otra orientación y dirección, profundamente humana y social, en función de la realización de todo el ser humano y de todos los seres humanos, en armonía con la naturaleza y el cosmos.

Puede cambiar, y sería humanamente bueno, la naturaleza y función del conocimiento que está constituyendo la base material de nuestra vida, de naturaleza eminentemente dominadora y, por ello y para ello, cosificadora. Pero mientras este cambio no llegue, con la dinámica actual, prácticamente irrenunciable, la demanda de sentido crecerá paralelamente, porque entre conocimiento funcional y conocimiento de sentido no solo no hay contradicción, sino que hay y debe haber complementación. El ser humano no se realiza pensando y actuando solo funcionalmente, necesita de sentido. Y la religión, con muy graves limitaciones, sigue siendo productora y portadora de sentido. De ahí que en el presente y en el futuro pueda haber hombres y mujeres modernos y religiosos. Pero tanto en virtud de su modernidad como de la naturaleza y función misma del sentido, hombres y mujeres religiosamente plurales: cada uno con su necesidad de crear su sentido. El sentido, aunque también de naturaleza social, dado que el ser humano solo existe socialmente, es una realidad social, es una necesidad personal. Hombres y mujeres religiosamente plurales o al menos buscadores plurales de sentido, como miembros de una sociedad cada vez más científico-tecnológica.

En una sociedad moderna como la actual, el sentido, sin perder su naturaleza y en buena parte su función social, tiende a ser cada día más una necesidad personal, resultado de que la modernidad basada en la innovación y la creación, potencia al individuo como fuente de estas. Y tal potenciación del individuo, tan presente y operante ya en nuestras sociedades y en nuestra cultura, potencia a su vez la búsqueda personal de sentido dentro de las ofertas religiosas existentes —pluralismo que hemos llamado sincrético—, así como en la riqueza y capacidad existentes en la propia conciencia o pluralismo de conciencia.

Como latinoamericanos somos ya pluralistamente religiosos y, a futuro, nuestra manera religiosa de ser parece que aún lo va a ser más, no solo porque la pluralidad de religiones en nuestro espacio local, nacional y regional es una realidad social, sino porque el pluralismo religioso es dato ya de nuestra cultura reciente y, en el caso de los creyentes, progresivamente también de su conciencia. Cada día más, creer es también una decisión y una elección, dos valores muy modernos.

El hombre y la mujer latinoamericanos son un hombre y mujer de sentido. El sentido forma parte de su vida y la religión es una manera de tenerlo, vivirlo y celebrarlo. El pluralismo religioso, un estado social en sí mismo intermitente y cambiante, se muestra, sin embargo, como el más estable y permanente en sociedades como las nuestras.

### **Pluralismo religioso y cambios en la religión: conclusiones**

Las conclusiones ya han sido formuladas, desde el comienzo, a lo largo del trabajo. No se trata ahora, pues, tanto de formularlas de nuevo como de enfatizarlas.

En primer lugar, con Peter Berger, convenimos y enfatizamos que, contra lo que se planteó en la teoría de la secularización en los años sesenta del siglo pasado, lo propio de la modernidad no es la secularización, sino el pluralismo cultural y, dentro de este, el pluralismo de sentido y religioso. Aunque no estamos de acuerdo con él en que de este pluralismo se concluya más religión, invisibilizando con este 'más' los cambios que se están dando en esta. Como si la religión y sus funciones continuaran siendo las mismas.

Con la modernidad, se han dado y se siguen dando transformaciones muy importantes en la religión. La primera de todas es que la religión, con la excepción de grupos fundamentalistas, ha dejado de ser la cosmovisión religiosa que fue durante milenios, especialmente en las sociedades agrarias. Esta primera transformación o cambio es muy importante, en sí misma y en sus consecuencias. El pluralismo religioso es precisamente la primera muestra de que la religión ya no es ni funciona como cosmovisión. La cosmovisión dominante actual es racional-secular no religiosa, pues aquella es la que la ha hecho eclosionar como cosmovisión y radicando en este cambio el primer pluralismo. El segundo es el pluralismo de sentido. Al dejar de ser y funcionar como cosmovisión, la religión, en los sectores que son religiosos, aún mayoritarios en el mundo, funciona como fuente y visión de sentido; de sí mismo, de la existencia personal, de la historia humana, de comportamiento. Y por tanto es plural. Al desaparecer la necesidad de una cosmovisión religiosa, el sentido puede continuar siendo una necesidad, pero mucho más personal, mucho más individual. A este pluralismo religioso de sentido estamos asistiendo como fenómeno cultural.

La segunda transformación es la religión como proyecto, modelo o paradigma axiológico colectivo, inspirando, dirigiendo y orientando toda la sociedad. Precisamente, en la medida que ya no es una cosmovisión, tampoco puede construirse ni comportarse como tal proyecto. Hay sectores sociales de cuño fundamentalista en diferentes religiones que así lo quisieran; no obstante, en la medida en que ya no es una cosmovisión ni funciona como tal, en la medida en que ya no es una visión común a todos los miembros de una sociedad, ya no puede serlo. La religión puede permanecer y permanece en muchos hombres y mujeres como fuente de sentido personal, pero no ya como el proyecto, paradigma o modelo de toda una sociedad ni de todas las sociedades. La visión común, aun con sus grandes limitaciones, en la modernidad ya no puede ser religiosa, tiene que ser la que está siendo, una visión racional-secular, y dentro de ella la religión, y esta en quien la viva y experimente como fuente de sentido. La religión ya no es cosmovisión ni puede funcionar como proyecto axiológico colectivo, dos transformaciones muy importantes.

Simultáneamente a estas dos primeras y grandes transformaciones —fuentes a su vez de dos grandes pluralismos—, y esto debido a los cambios de alcance global que se están produciendo, se están dando otros pluralismos de manera muy rápida. El primero, de naturaleza sociográfica, entendiéndolo por la presencia plural de lo religioso en sus diferencias en un mismo espacio y tiempo. Las religiones ya no están confinadas, como de un modo u otro lo

estuvieron en el pasado, geográfica, cultural, social y religiosamente. La pluralidad religiosa hoy se da en el mismo país, ciudad y calle donde se vive, en el propio círculo de trabajo, en la propia familia, en todos los niveles, por no hablar de la presencia que las religiones como realidad social, cultural y religiosa tienen en todos los medios de comunicación. Desde el propio teléfono inteligente, uno tiene acceso a los más diferentes productos religiosos.

Esta presencia sociográfica y global nueva de lo religioso es una manifestación del pluralismo religioso en sí misma. Hoy, en el mundo moderno, no hay creyente que no viva culturalmente en este pluralismo, con la conciencia, pues, de que no solo existe una religión, la suya, sino otras muchas, algunas más conocidas que otras.

Consecuencia de este entrecruzamiento religioso, el hombre y la mujer religiosos actuales crean su propia visión religiosa de manera sincrética con los elementos de origen religioso más variado, pero significativos para él. De un pluralismo religioso sociográfico y por información, es relativamente frecuente al conocimiento y apropiación de elementos, que antes eran desconocidos y ajenos. Puede ser un cristiano occidental que diariamente se sienta para practicar zen, como puede ser un budista oriental leyendo y meditando los evangelios. Esta integración se hace, generalmente, a partir de una religión institucional sentida y vivida como propia, con la cual uno se identifica. De una manera más creativa y personal, sin tener una religión propia, también se está dando el pluralismo que significa e implica ser religioso sin iglesia, ser un hombre y una mujer sin religión y sin iglesia —en el sentido de no espiritual— o también en el sentido profundo de no ser religioso, pero sí espiritual.

Las teologías se van haciendo eco de tales cambios y hasta son parte activa de estos. Así, en el catolicismo y a partir de los noventa del siglo pasado comenzó a hablarse de 'teología del pluralismo religioso' de manera positiva (Jacques Dupuis 2000[1997]). Es decir, el pluralismo religioso que durante siglos fue visto teológicamente como negativo, contrario a la voluntad de Dios, desde hace cuarenta años comienza a verse teológicamente positivo, algo muy valioso, querido por Dios. En la actualidad, en el mismo catolicismo, hay teologías pidiendo perdón a los ateos por haber atacado su ateísmo y se está proponiendo como una necesidad teológica, de acuerdo con nuestros tiempos, postular una concepción no teísta de Dios. Una manifestación más, muy seria y fundada, del que hemos llamado pluralismo religioso, precisamente a partir de la no pertinencia del cristianismo como visión del mundo, solamente que este caso, como ya en otros existentes parecidos, el pluralismo sería más bien de plenitud humana.

Dentro del pluralismo religioso, como dentro del pluralismo cultural y de sentido de la modernidad, muchos pluralismos son posibles, incluido el no religioso, pero sí honesta y profundamente espiritual. Lo que cada día es menos posible es la religión como visión del mundo o cosmovisión, en la medida en que esta es una visión racional-secular del mundo.

Los pluralismos religiosos reseñados se dan también en América Latina de acuerdo con lo que ha sido y es su realidad, sus realidades múltiples y lo que han sido y son sus estructuras de relevancia.

## Bibliografía

- Arregi, José et al. 2021. *Después de Dios. Otro modelo es posible*. Quito (Ecuador): Editorial Abya Yala, "Nuevo Tiempo Axial" -3.
- Berger, Peter L. 1975. *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder.
- Berger, Peter y Kellner, Hansfried. 1979. *Un Mundo sin Hogar*. Santander: Sal Terrae.
- Berger, Peter L. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme.
- Corbí, Marià. 1992. *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*. Barcelona: Herder.
- Corbí, Marià. 2012. *Reflexiones sobre la cualidad humana en una época de cambios*, Barcelona: Verloc y CETR.
- Corbí, Marià. 2013. *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axiológica 1*. Barcelona: CETR y Bubok.
- Corbí, Marià. 2015. *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación. Principios de Epistemología Axiológica 3*. Barcelona: Bubok.
- Corbí, Marià. 2017. *Las sociedades de conocimiento y la calidad de vida. Principios de Epistemología Axiológica 5*. Barcelona: Bubok.
- Dupuis, Jacques. 2000 [1997]. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae.
- Eisenstad, Shmuel N. 2000. «Multiple Modernities». En *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, Multiple Modernities (Winter, 2000), pp. 1-29. Published by: The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20027613>. Accessed: 03/01/2011.
- Eisenstad, Shmuel N. 2013. «Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas». En *Rev. mex. cienc. polít. Soc* 58(218).
- Jacques Dupuis. 2000 [1997]. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae; José María Vigil. 2005. *Teología del pluralismo religioso*. Abya Yala: Quito (Ecuador).



- Latinobarómetro. Enero 2018. *El papa Francisco y la religión en Chile y América Latina*. Latinobarómetro 1995-2017.
- Martín Huete, Felipe. 2007. «El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: de la secularización a la desecularización. ¿Hacia un cambio de paradigma religioso?». Tesis doctoral en Filosofía. Granada: Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada.
- Martín Huete, Felipe. 2015. «La persistencia de la secularización en la era de la desecularización. Una reflexión a partir de las tesis de P. L. Berger, D. Hervieu-Legér, G. Davie y J. Casanova». Tesis doctoral en Sociología. Pamplona: Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Pública de Navarra.
- Papa Francisco y el Gran Imán de Al-Azhar doctor Ahmad Al-Tayyeb. Febrero 2019. *Declaración sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*. Accesible en [https://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html)
- Parker G., Cristián. 2005. «¿América latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente», *América Latina Hoy*, n. 41, p. 35–56.
- Pineda Sancho, Andrey. 2020. Conversación con Andrey Pineda agosto 2020.
- Pollack, Detlef. 2016. «¿Hacia un nuevo paradigma en la sociología de la religión?». En Berger. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme, pp. 203-218.
- Rahner, Karl. 1979. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* Barcelona: Herder.
- Romero Vargas, Germán. 1987. *Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo VIII*, Managua, Editorial Vanguardia.
- Taylor, Charles. 1996. *Las fuentes del Yo: La construcción de la identidad Moderna*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Taylor, Charles. 2014. *La era secular, T. I*, Barcelona: Gedisa.
- Taylor, Charles. 2015. *La era secular, T.II*, Barcelona: Gedisa.
- Vigil, José María. 2015. *Teología del pluralismo religioso*. Quito (Ecuador): Abya Yala.