

# La comprensión del fenómeno religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales\*

Por Ángela Iranzo Dosdad<sup>✦</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res47.2013.15>

Los científicos sociales han reconocido con cierta reserva la presencia pública y la revitalización de las religiones y espiritualidades en el mundo desde los años setenta; y a modo de progresión ascendente, durante los ochenta, noventa, y tras los atentados del 11-S, hasta la actualidad. Como dijese Casanova (1999), hoy somos testigos y parte de un mundo de “religiones desprivatizadas”. Las identidades, creencias y prácticas religiosas no sólo se manifiestan como experiencias íntimas, subjetivas y simbólicas de la vida privada de las personas, como sugería el paradigma moderno de la secularización; lo religioso y espiritual habita la esfera de lo público, presentando un *ser* (forma de pensar y de actuar) que en su complejidad participa en las controversias y los desafíos de nuestro tiempo.

La era moderna se inauguró con el descubrimiento de la “ausencia de Dios”, ofreciendo la idea de un mundo descentrado, compuesto por una pluralidad de esferas autónomas de la vida, en el que Dios podía seguir existiendo pero se abstenía de participar activamente. Eran los hombres quienes, desplegando su fuerza hercúlea, resolvían sus propios asuntos. Sin embargo, procesos diversos impulsados por la propia modernidad (racionalización instrumental, individualización, burocratización, tecnificación, entre otros) han contribuido a la erosión de valores como la solidaridad, la fraternidad, la justicia o un cierto sentido de trascendencia, que, paradójicamente, parecen encontrar una oportunidad de recuperación en las religiones y espiritualidades del siglo XXI.

\* Este documento presenta los principales temas de debate y las conclusiones del encuentro “Lo religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales”, llevado a cabo el 16 de mayo de 2013 en la Universidad de los Andes. El evento fue moderado por Carlos Andrés Manrique y participaron como ponentes Margarita Cepeda, Fabián Salazar y Ángela Iranzo.

✦ Doctora en Ciencia Política y Relaciones Internacionales por la Universidad Autónoma de Madrid (España). Profesora asistente del Departamento Ciencia Política y directora del Centro de Estudios Internacionales (CEI) de la Universidad de los Andes (Colombia). Participó en el Encuentro con la ponencia “Desafíos de las lecturas postseculares de la secularización en el siglo XXI”. Correo electrónico: a.iranzo26@uniandes.edu.co

Zygmunt Bauman, en conversaciones con la socióloga Citlali Rovirosa-Madrado, arrojaba valiosas luces para iluminar posibles causas por las que lo religioso cobra fuerza y sentido en las complejas interacciones sociales de nuestro tiempo: “El Estado social ha sido la última encarnación de la idea moderna de comunidad, es decir, la materialización institucional de esa idea en su forma moderna de ‘totalidad imaginada’, forjada a partir de la conciencia y la aceptación de la dependencia recíproca, el compromiso, la lealtad, la solidaridad y la confianza” (Bauman 2010, 85). Siguiendo a Bauman, el adelgazamiento social del Estado o el hoy mal llamado “Estado de bienestar” no es más que un dispositivo de control y vigilancia de los desposeídos, ya no de protección, una versión del panóptico de Bentham; pues los derechos sociales se han convertido en servicios externalizados, y la responsabilidad de cohesión social y justicia ha sido trasladada del Estado a los propios individuos, en una carrera de competencias con base en sus capacidades y recursos. Por lo tanto, la crisis del Estado social, así como la posible crisis de la democracia representativa liberal, la muerte de las ideologías, la ansiedad de vivir en un mundo “sin sentido”,<sup>1</sup> la “sociedad del riesgo” fruto de las dinámicas globalizadoras (Beck 2002), los flujos migratorios y la inevitable convivencia con “el otro” —y también las formas de vida social desterritorializadas que la misma globalización ofrece (Beck 2009)— podrían ser algunas de las causas explicativas de la revitalización de las religiones y espiritualidades desde finales del pasado siglo.

Esta revitalización de lo religioso y espiritual atraviesa, por tanto, muchas de las problemáticas a las que se enfrentan hoy las disciplinas de Ciencias Sociales. Por ello, la necesidad de comprenderlas en su complejidad les exige no sólo incorporar lo religioso como un factor con potencialidad explicativa, sacando a la religión del exilio académico al que ha estado sometida (Petito y Haztopoulos 2003), sino realizar un ejercicio reflexivo de mayor hondura que fondee hasta los fundamentos epistemológicos de las Ciencias Sociales mismas.

Se presenta así un doble desafío que la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes quiso empezar a explorar mediante la organización de uno de los *Encuentros de la Facultad*, celebrado el pasado 16 de mayo, sobre el tema “Lo religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales”. En este espacio se encontraron una

polifonía de voces, desde académicos de Filosofía y Ciencia Política de la Universidad hasta teólogos, estudiantes y representantes de comunidades religiosas y espiritualidades tan diversas como anglicanos, católicos, evangélicos, krishnas, budistas, musulmanes, cristianos ortodoxos, fe baharí (bahaísmo), espiritualidad yoruba y espiritualidad *nueva era*, entre otros.

Una de las principales conclusiones que surgió de las reflexiones propuestas por los conferencistas y del debate, se manifestó en la propia naturaleza del *encuentro*. Dicho en otras palabras, la necesidad de recrear de forma continuada espacios de producción de conocimiento donde miradas diversas, creyentes y no creyentes —sean laicos, ateos o agnósticos—, interactúen, compartan y comprendan, en un esfuerzo hermenéutico a través de la palabra. Un espacio que para Hannah Arendt (2001) constituiría una manifestación en sí de la política, al entenderla como un ejercicio de libertad desplegada en la esfera pública mediante la acción entre los otros, mediante el uso de la palabra en un *locus* de pluralidad que nos diferencia como humanos. Sin embargo, esta conclusión fue el resultado de tres reflexiones diversas que, motivadas por inquietudes de naturaleza diferente, navegaron finalmente hacia un mismo puerto.

## La verdad de la ciencia y la verdad de la creencia: caminos de búsqueda a través de la palabra

Poner en relación ciencia y religión significa para la mayoría de académicos, intelectuales y *educated people* ejemplificar una relación que se caracteriza por ser derivativa, sustitutiva y, en última instancia, disyuntiva. Toda posible convivencia en un mismo cuerpo-mente de ciencia y creencia religiosa o espiritualidad queda rechazada a priori o sometida al sufrimiento de la incoherencia. Pese al surgimiento y ya larga andadura de las posturas postmodernas y críticas hacia los postulados del racionalismo cartesiano, éstas son todavía secuelas de un paradigma cognitivo que, siguiendo a Weber, interpreta el conocimiento racional moderno como el estadio final de un proceso evolutivo que ha transitado previamente por el mito, las grandes religiones monoteístas universalistas y la metafísica.

Por lo tanto, el propio desplazamiento de la fe por la razón, del conocimiento revelado por el conocimiento científico, reside en los fundamentos de las Ciencias

1 Véanse, por ejemplo, Laïdi (1997) y Berger y Luckmann (1997).

Sociales modernas. Los científicos sociales podían lanzarse a la búsqueda de la *verdadera Verdad*, aquella científicamente probada, sin incertidumbre, abdicando a los designios de las explicaciones ultramundanas y providencialistas. Comprender y explicar el mundo social se convertía en una tarea exclusiva del hombre, por y para el hombre, a través de su capacidad racional, despojada de todo halo de religiosidad. Sin embargo, este firme postulado, por muchos naturalizado —aun sin conocer los puntos de sutura donde racionalidad religiosa y racionalidad secular se encuentran—, se quiebra cuando la filósofa Margarita Cepeda<sup>2</sup> cita al físico alemán Albert Einstein, el científico por antonomasia del siglo XX, para responder a una pregunta: ¿Cuál es la verdad del creyente y cuál la del científico agnóstico?

La ciencia sólo pueden crearla los que están profundamente imbuidos de un deseo profundo de alcanzar la verdad y de comprender las cosas. Y este sentimiento brota, precisamente, de la esfera de la religión. (Einstein 2000, 40)

La experiencia más hermosa que tenemos a nuestro alcance es el misterio. Es la emoción fundamental que está en la cuna del verdadero arte y de la verdadera ciencia. (Einstein 2000, 10)

La verdad vislumbrada por Einstein diluye, por tanto, el conflicto entre ciencia y religión, al apuntar a un espíritu de búsqueda, de apertura; a un compromiso activo por perseguir el misterio, abrazarlo e intentar comprenderlo desde la humildad de un ser habitante de un inmenso universo. El sentido de curiosidad por el mundo es la semilla del conocimiento científico; un conocimiento al que exhortan textos sagrados como la Tora, la Biblia o el Corán, entre otras enseñanzas, para entender el funcionamiento del entorno natural y social, en huida de actitudes ociosas, de ignorancia y meramente materialistas.

La verdad no puede ser sino una actitud de búsqueda, compartida por creyentes y no creyentes, a través de la palabra, pese a las particularidades de ambos procesos. Curiosamente, aquí pensadores de la Teoría Crítica —desde Adorno hasta Habermas— y del pensamiento postmoderno —como Rorty y Vattimo— se encuentran y reconcilian con el sentido religioso de

la revelación (a través del logos) de las religiones del Libro (judaísmo, cristianismo e islam), al defender la naturaleza postmetafísica del mundo que creyentes y no creyentes habitamos. Estos pensadores, mediante su crítica postmoderna a la crítica moderno-ilustrada a la religión, no sólo la deslegitiman sino que reivindican la potencialidad del ejercicio hermenéutico como única forma posible de componer verdades (Rorty y Vattimo 2005); un ejercicio ya presente en los textos sagrados, donde el misterio divino es revelado a los profetas, quienes asumen el compromiso de difundirlo a la humanidad a través de la palabra.

De este modo, el creyente, no es presentado como conocedor de “la Verdad”; por el contrario, ser un ser creyente implica el reconocimiento de una naturaleza humana quebrada, fragmentada, dotada de racionalidad y libre albedrío pero privada de capacidad para alcanzar el logos último, escondido para la inteligibilidad humana. De ahí que teólogos como Reinhold Niebuhr, a través del llamado realismo cristiano o esperanzado, respondiesen al optimismo de las desmedidas pretensiones del racionalismo liberal en el período de entreguerras del siglo XX, reclamando el sentido de finitud del ser humano, la relatividad de sus verdades, el reconocimiento de su humildad, y el esfuerzo constante de mantener una relación de fraternidad con otras naciones y culturas mediante el cumplimiento del mensaje de amor divino (Niebuhr 1941 y 1943).

Por lo tanto, el rechazo desde la ciencia y la creencia religiosa a la existencia de verdades absolutas —o, por lo menos, admitir la incapacidad humana de conocerlas— sitúa a creyentes y no creyentes como agentes racionales que renuncian a la posesión exclusiva del conocimiento. Ambos engendran racionalidades compatibles y, en su afán de búsqueda, susceptibles de hallar soluciones compartidas a los problemas de nuestro tiempo mediante el uso de la palabra. Como lo expresase Cepeda: “La necesidad urgente de darle la palabra al que piensa de otro modo [...] Esa palabra que se dirige a otro y con la que otro nos interpela, un otro quizá radicalmente otro y a un mismo tiempo otro de nosotros mismos, otro del otro que somos para él” (Cepeda 2013, s. p.).<sup>3</sup> Desde esta perspectiva, lo más humano —y lo más divino— es la palabra, y la única verdad susceptible de ser creada —siempre bajo

2 Margarita Cepeda es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia y profesora asistente del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes (Colombia). Participó en el Encuentro con la ponencia “El Dios de la Palabra”.

3 Margarita Cepeda. Cita textual de la ponencia presentada en los Encuentros de la Facultad de Ciencias Sociales, “Lo religioso y su desafío a las Ciencias Sociales”, 16 de mayo de 2013, Universidad de los Andes, Bogotá (Colombia).

la fragilidad de su naturaleza incompleta y fragmentada— es aquella que emerge del diálogo, de los cruces, choques y encuentros entre palabras.

## La secularización: inconsistencias de una de las categorías maestras de las Ciencias Sociales

Poner en relación ciencia y religión invita asimismo a prestar atención a la “secularización” como una de las categorías maestras de las Ciencias Sociales. Esta noción ha ejercido como causa legitimadora del nacimiento moderno de las propias Ciencias Sociales, además de convertirse — prácticamente hasta nuestros días— en vértice epistemológico de los científicos sociales en su labor explicativa.

En su dimensión conceptual, y como categoría de análisis, la “secularización” ha sido objeto de controversias desde su naturalización paradigmática en las Ciencias Sociales en los años cincuenta.<sup>4</sup> Sin embargo, pese a los permanentes ejercicios de revisión,<sup>5</sup> el *paradigma moderno de la secularización* ha mantenido un fuerte anclaje en las Ciencias Sociales, en general.<sup>6</sup> Éste se presenta como un patrón explicativo con capacidad de predecir las relaciones causa-efecto entre los procesos de modernización en el mundo y el lugar de lo religioso/espiritual en las vidas de las personas y colectividades sociales. Los principales presupuestos contenidos en esta fórmula se refieren a: 1) la erosión de las creencias, los símbolos y prácticas religiosos, hasta su posible *desaparición*; 2) la progresiva *privatización* de las religiones, anulando su función en la esfera pública; y, 3) la *diferenciación* en las complejas sociedades modernas, que, una vez perdido el monopolio cosmovisional religioso, se rigen por un orden de esferas diferenciadas autónomas (derecho, economía, ciencia, política, moralidad), de acceso horizontal y autogobernadas por sus propias leyes.

4 Si bien irrumpe en la esfera científica europea del siglo XIX bajo las formulaciones de pensadores como A. Comte, K. Marx, M. Weber y É. Durkheim.

5 Véase, por ejemplo, Shiner (1967), donde el autor explica hasta seis formas de entender la secularización.

6 Cabe señalar que si bien disciplinas como la Sociología han realizado ejercicios de revisión crítica sobre su validez explicativa desde los años setenta del siglo XX, en otras áreas de conocimiento como la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales, se ha mantenido una asunción acrítica del paradigma moderno de la secularización hasta comienzos del siglo XXI.

No obstante, la propia evidencia empírica histórica, en especial desde los años setenta, ha desvelado las fisuras e inconsistencias de la tradicional interpretación moderna de la secularización, abocándola a un necesario ejercicio de revisión crítica. Lo religioso y espiritual no han desaparecido, sino que siguen muy presentes, bajo nuevas formas y funciones, en sociedades con indudables notas de modernidad. De este modo, el reconocimiento de la convivencia entre religiosidades y modernidades, y el interés de explicarla, ha llevado a un giro interpretativo de la secularización a través de tesis como “el excepcionalismo europeo” (Davie 2007, 86), “las modernidades múltiples” (Eisenstadt 2000), “la desecularización del mundo” (Berger 1999) o “las religiones públicas” (Casanova 1999), que adquirieron un notable eco durante los años noventa del pasado siglo.

Sin embargo, no por ello ha dejado de ser objeto de debate en estos primeros años del siglo XXI. Antropólogos, sociólogos, filósofos, politólogos e internacionistas, junto a teólogos, han empezado a especular sobre la potencialidad explicativa de una nueva categoría, lo postsecular, para aproximarse de forma más acertada a la comprensión de lo religioso y espiritual en un mundo tardo-moderno, para unos, y postmoderno, para otros. Entre los diversos intentos de repensar la secularización desde lo postsecular, la propuesta habermasiana ha sido tomada como referente primero y eje de la discusión.

Habermas presentar una propuesta de lo postsecular como una nueva ética política o un nuevo proyecto normativo para afrontar desafíos actuales como la convivencia política bajo el pluralismo cultural y religioso en las sociedades contemporáneas, y la repolitización de la política tras la crisis de deshumanización y barbarie resultante del triunfo moderno de la razón instrumental. Para ello, el filósofo alemán llama a un reconocimiento e inclusión de los valores religiosos en la esfera pública, pero bajo la condición de que los creyentes traduzcan sus valores y experiencias religiosas a un lenguaje secular que se presupone accesible a todos (Habermas 2008 y 2011). En definitiva, el potencial semántico de la religión, en otro tiempo vértice de la cohesión social y las normas socialmente vinculantes, queda subsumido por la ética discursiva habermasiana, que reconoce la palabra del creyente en el acto deliberativo pero anula su particularidad semántica y simbólico-expresiva.

Algunas voces críticas han calificado esta lectura postsecular como “una narrativa de la restauración” al

presentar una fórmula de acomodación entre lo religioso y lo no religioso sin cuestionar muchos de los presupuestos epistemológicos de la modernidad, ni tampoco el marco político del liberalismo (Shakman 2012). Con la exigencia de “traducción” a los creyentes, Habermas sigue presuponiendo la existencia de dos paradigmas cognitivos que acogen la dicotomía razón/fe, inmanente/trascendente, conocimiento racional/conocimiento revelado. Fred Dallmayr, por el contrario, cuestiona esta ruptura epistémica señalada por Habermas advirtiendo que cuando uno va a los textos sagrados de las diferentes religiones observa que dios o los dioses no revelaron un paradigma cognitivo sino un mensaje de amor; “es un llamamiento al corazón, más que al intelecto, al ser humano en su conjunto, más que al sujeto conocedor/cognitivo” (Dallmayr 2012, 969). Además, este lenguaje religioso es perfectamente comprensible por todos y no tiene por qué necesitar traducción. A su vez, el filósofo alemán parece presuponer la existencia real de un lenguaje racional secular, neutro, accesible a todos, creyentes y no creyentes (“la *lingua franca* del proceso legislativo”). ¿Realmente existe este lenguaje? ¿No exige de traducción e interpretación para su comprensión, al igual que el religioso? ¿No excluye cosmovisiones y formas vivenciales de lo religioso y espiritual este lenguaje?

En definitiva, la relación de intersubjetividad entre creyente y no creyente se asienta sobre un paradigma cognitivo en el que el otro desaparece tragado por el sujeto cognoscente. “La alteridad del otro, al final, no es respetada porque queda apresada o subsumida en mi apreciación cognitiva”; en otras palabras, “el otro no es tomado plenamente como sujeto sino que queda a merced de mi conocimiento y asunciones” (Mardones 1998, 84). Se hace así necesario profundizar en el sentido de la intersubjetividad en las relaciones con los otros. Siguiendo a Emmanuel Lévinas, la relación con el otro no se puede plantear como un sistema de correspondencia; es una relación asimétrica donde hay que respetar la alteridad y diferencia. “Sólo tras el respeto a la alteridad y diferencia del otro, se puede establecer una relación de correspondencia; es el esquema asimétrico del amor que justifica al otro” (Lévinas 1987, 37).

La crítica a la propuesta de Habermas se ha completado como miradas más rupturistas desde una lectura postmoderna de lo postsecular. Éstas no formulan propuesta normativa alguna pero instan a una urgente relectura intercultural e interreligiosa de la secularización, si se quiere mantenerla hoy como una categoría de análisis válida de las Ciencias Sociales. Para Talal

Asad (2003), la relectura postsecular debe advertir —y no ocultar— que la secularización es una categoría lingüística que, como todo lenguaje, encierra un poder de definir qué es religión, un poder de decidir qué formas de religiosidad participan legítimamente en el espacio público, y un poder de trazar los horizontes normativos de lo posible e imposible, deseable e indeseable en la vida colectiva. Además, es un concepto y una categoría que se construyen en la experiencia histórica de la formación de los Estados modernos y la dominación colonial.

Por ello, en conclusión, una lectura postsecular de la secularización requiere una mirada postcolonial y una interpretación intercultural que la despoje de la experiencia de violencia y dominación contenida en su propia genealogía histórica y política. No ha de basarse en la mera tolerancia, sino en la verdadera búsqueda del pluralismo intersubjetivo.

## Los hacedores de Ciencias Sociales: la apertura del diálogo académico a lo religioso y espiritual

Los dos postulados derivados de las reflexiones previas —hallar el fundamento de la verdad en el lenguaje y basar la convivencia pública entre creyentes y no creyentes en una interacción postsecular intercultural e interreligiosa— ponen a prueba su capacidad de ser traducidos a la práctica en esta tercera reflexión.

De acuerdo con la naturalización de los postulados del paradigma moderno de la secularización, todavía hoy algunos actores sociales y políticos consideran conveniente que las religiones, iglesias y espiritualidades limiten su esfera de acción a la “paz espiritual” o al ámbito de lo personal. Sin embargo, “la religión no puede ser un asunto privado porque el hombre no es un mero individuo y la religión afecta a la totalidad del hombre”.<sup>7</sup> La propia etimología latina del término religión presenta dos acepciones, *relegere* y *religare*, advirtiendo esta última sobre la naturaleza inherentemente social de lo religioso como vehículo de cohesión intersubjetiva y normativa de las colectividades. El fenómeno religioso, si bien contiene una dimen-

7 Panikkar (2001), citado por Salazar (2011). Fabián Salazar es Teólogo por la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia) y Magíster en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). Participó en el Encuentro con la ponencia “Caracterización de los estudios de las religiones en Colombia y sus retos a las Ciencias Sociales”.

sión vinculada a la intimidad particular de cada ser humano (*relegere*), es esencialmente comunitario; el propósito de las religiones es ofrecer un código de vida personal para orientar la vida en sociedad, en todas sus esferas, de acuerdo con los preceptos dictados por su/s dios/es o fuerzas sobrenaturales.

De ahí que las religiones y espiritualidades difícilmente puedan quedar al margen de la comprensión y explicación de problemáticas y desafíos actuales en el mundo, tan diversos como los conflictos armados y la construcción de paz; la pobreza y las desigualdades; la cultura de participación ciudadana, los procesos electorales, el reconocimiento de derechos en sociedades multiculturales; la legislación de asuntos como el aborto, la eutanasia o el matrimonio de personas del mismo sexo; los derechos de las mujeres y las niñas; las reivindicaciones de los movimientos sociales transnacionales; la gobernanza global; los retos de seguridad global; las propuestas de justicia cosmopolita, y los desafíos medioambientales, entre otros. Los actores religiosos, en su compleja diversidad, son parte constitutiva de estos procesos, así como posibles fuentes de comprensión, respuestas y soluciones. Sin embargo, reconocerlo implica para los científicos sociales un acercamiento a los actores religiosos —y no sólo a sus líderes, sino también a las comunidades de base—, no como meros objetos de estudio ajenos a su entorno, sino a través de un encuentro dialógico, guiado por el interés real de comprender su cosmovisión y comportamiento, donde son esenciales el respeto a su particularidad religioso/espiritual y su correspondiente agencialidad.

El sociólogo francés Pierre Bourdieu decía que la ciencia es “un inmenso aparato de construcción colectiva colectivamente utilizado” (2003). Si somos parte de un mundo postmetafísico donde ni ciencia ni creencia poseen el monopolio exclusivo del conocimiento, las Ciencias Sociales han de reconocer la participación de los actores religiosos y espirituales, entre otros, en los procesos de construcción del conocimiento. Un conocimiento que, en última instancia, busca comprender las problemáticas actuales y proponer nuevos enfoques y respuestas que puedan contribuir a solucionarlas.

Volviendo a la concepción de la política como diálogo entre diferentes que defendiese Hannah Arendt, este diálogo entre Ciencias Sociales y religiones ha de ser entendido como un encuentro entre personas reales, con sus cursos de experiencias racionales y emocionales particulares, y no sólo como un encuentro entre

conceptos resultantes de paradigmas cognitivos que se presuponen ontológicamente excluyentes. El verdadero reto consiste, entonces, en reconocer las diferencias entre creyentes y no creyentes, para ponerlas al servicio de un objetivo de mayor altura: la corresponsabilidad ante el desafío de responder de forma crítica a los problemas que subyugan a millones de personas en el mundo.

Las diferentes áreas de conocimiento que componen las Ciencias Sociales, la Teología y los actores religiosos y espirituales deben aprender a dialogar, sin refugiarse en sus respectivas torres de poder. Es posible intentar la búsqueda del consenso sin imposiciones dogmáticas —sean éstas religiosas o seculares—, de manera que cada posición ofrezca lo mejor que tiene para responder a los desafíos contemporáneos, al mismo tiempo que se enriquecen mutuamente a través de un enfrentamiento intelectual sincero.

Durante siglos, las relaciones entre las comunidades religiosas han estado marcadas, muchas veces, por la celosa defensa de su doctrina ante la percepción de sentir amenazada su identidad, por el hecho de reconocer al “otro” religioso. El mismo celo y la misma desconfianza caracterizaron las relaciones entre los científicos sociales y los actores religiosos a lo largo del siglo XX. Sin embargo, la propia historia de las religiones ha sido una historia de encuentros, influencias y préstamos, como lo muestran los vínculos entre judaísmo, cristianismo e islam —a pesar de las malentendidas “esencias”, que, en opinión de algunos, las convierten en objetos de permanente choque, incomprensión y enfrentamiento violento—. En definitiva, un encuentro intelectual sincero podría contribuir a esclarecer qué une a las religiones y qué las separa; del mismo modo que, en la actualidad, un ejercicio de diálogo intelectual reflexivo podría evidenciar los puntos reales de sutura y ruptura entre ciencia y creencia.

Los llamamientos a la participación democrática, los enfoques interculturales, la comprensión del “otro” desde su propia voz, son principios que colman los escritos académicos en la actualidad. Sin embargo, en numerosas ocasiones, lo hacen sin predicar con el ejemplo y abrir la labor académica a la participación de actores externos a la universidad. Es posible que la reivindicación de diálogos *inter-* e *intra-* esté en boga como resultado de la crítica postmoderna; no obstante, la exigencia de diálogo se presenta hoy como una novedad y un desafío académico para las Ciencias

Sociales en su pretensión de contribuir a la comprensión del mundo social como una realidad vivencial compuesta de racionalidades múltiples.

## A modo de conclusión

Las tres reflexiones expuestas parecen indicar que ha cobrado auge en los últimos años el debate sobre la autoridad y legitimidad de los márgenes del conocimiento proporcionados hasta ahora por las Ciencias Sociales. Sus fundamentos epistemológicos modernos quedan cuestionados cuando los actores religiosos y espirituales irrumpen en la esfera pública como un otro, una alteridad, que reclama públicamente su potencial explicativo, así como su participación activa en los procesos democráticos de toma de decisiones. Las religiosidades y espiritualidades son parte de la polifonía de voces que componen la esfera pública de las sociedades contemporáneas desde sus particulares visiones de mundo, sensibilidades y comportamientos, diferenciados de la racionalidad totalizadora característica de la modernidad.

Por lo tanto, promover espacios inclusivos de encuentro es un reto para académicos y políticos en relación con la cuestión religiosa en este nuevo milenio. Escuchar la palabra del “otro” constituye en sí una ética y una epistemología orientadas a la apertura de procesos de diálogo como único camino posible para la construcción de verdades humanas. Todo parece indicar que comprender *al y junto al* otro religioso o espiritual, en su dimensión social, se presenta como uno de los desafíos actuales de las Ciencias Sociales. Confiemos en que este primer Encuentro, celebrado en la Universidad de los Andes, halle continuidad en otros proyectos académicos como evidencia de la necesidad e importancia de acercar las Ciencias Sociales a la comprensión del fenómeno religioso y espiritual tanto en el tiempo presente como en perspectiva histórica. ✿

## Referencias

1. Arendt, Hannah. 2001. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
2. Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
3. Bauman, Zygmunt. 2010. *El tiempo apremia*. Barcelona: Arcadia.
4. Beck, Ulrich. 2002. *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
5. Beck, Ulrich. 2009. *El dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
6. Berger, Peter (ed.). 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
7. Berger, Peter L. y Thomas Luckmann. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
8. Bourdieu, Pierre. 2003. *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
9. Casanova, José. 1999. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
10. Cepeda, Margarita. 2013. *El Dios de la Palabra*. Ponencia presentada en el Encuentro Lo religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales. Universidad de los Andes, Colombia.
11. Dallmayr, Fred. 2012. Post-secularity and (Global) Politics: A Need for Radical Redefinition. *Review of International Studies* 38, n° 5: 963-973.
12. Davie, Grace. 2007. *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
13. Einstein, Albert. 2000. *Mis ideas y opiniones*. Barcelona: Bon Ton.
14. Eisenstadt, Shmuel. 2000. Multiple Modernities. *Daedalus* 129, n° 1: 1-29.
15. Habermas, Jürgen. 2011. *An Awareness of what Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity Press.
16. Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger. 2008. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.
17. Iranzo, Ángela. 2013. Desafíos de las lecturas postseculares de la secularización en el siglo XXI. Ponencia presentada en el Encuentro Lo religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales. Universidad de los Andes, Colombia.
18. Laïdi, Zaki. 1997. *Un mundo sin sentido*. México: Fondo de Cultura Económica.
19. Lévinas, Emmanuel. 1987. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

20. Mardones, José María. 1998. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos – Universidad Iberoamericana.
21. Niebuhr, Reinhold. 1941. *The Nature and Destiny of Man. Human Nature*. Londres: Nisbet & Co. LTD.
22. Niebuhr, Reinhold. 1943. *The Nature and Destiny of Man. Human Destiny*. Londres: Nisbet & Co. LTD.
23. Panikkar, Raimon. 2001. *El diálogo indispensable: paz entre las religiones*. Barcelona: Península.
24. Petito, Fabio y Pavlos Haztopoulos (eds.). 2003. *Religion in International Relations. The Return from Exile*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
25. Rorty, Richard y Gianni Vattimo. 2005. *El futuro de la religión*. Barcelona: Paidós.
26. Salazar, Fabián. 2013. *Caracterización de los estudios de las religiones en Colombia y sus retos a las Ciencias Sociales*. Ponencia presentada en el Encuentro Lo religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales. Universidad de los Andes, Colombia.
27. Salazar, Fabián. 2011. Retos de la cooperación interreligiosa en Colombia a favor de la paz. En *El diálogo interreligioso. Iniciativas para la gestión de la diversidad religiosa*, coord. Carmen Castilla Vázquez. Granada: Comares, 111-130.
28. Shakman, Elizabeth. 2012. International Politics after Secularism. *Review of International Studies* 38, n° 5: 943-961.
29. Shiner, Larry. 1967. The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal of the Scientific Study of Religion* 6, n° 2: 207-220.