

Comentarios al concepto de Estado Laico desde una perspectiva sociológica Diálogo ético ciudadano

Daniel Duhart S.¹

Esta presentación tiene por objetivo hacer un comentario desde una perspectiva sociológica acerca de la primera temática levantada en este ciclo de diálogo ético ciudadano impulsado por ADIR, cual es reflexionar sobre la noción de Estado laico en el Chile de hoy. Naturalmente las temáticas de la religión, las creencias, la espiritualidad, y su relación con la ciencia, así como la dimensión pública de esta discusión, emergen como aspectos importantes a considerar. Para comenzar esta reflexión es interesante citar un extracto de la invitación a participar en este ciclo de discusiones, el cual de alguna manera describe el escenario frente al que nos encontramos:

“Dos miradas definen la puesta en escena de esta diálogo necesario: la ‘salida de la religión’ de un protagonismo en las políticas públicas para estructurar un estado irreligioso instalándola en la periferia de lo estrictamente privado; y por otro lado, el ‘reconocimiento de su presencia indiscutible’ orientada hacia un sentido más antropológico, desde donde se vitaliza la espiritualidad y el Estado se estructura a partir de otras creencias. Ambas coinciden en señalar que la salida de la religión de la esfera de las decisiones de Estado no implica que no exista una influencia, no obstante sin el carácter directriz que define un estado confesional.”

Luego más adelante se señala:

“Resulta relevante desarrollar este tipo de diálogos con los actores indicados para avanzar en la visión del Estado que queremos y los marcos de una convivencia donde la creencias y no creencia están instalados y deben aprender a convivir.”

En este sentido, como una manera de avanzar un diálogo frente a estas dos miradas diferentes pero que tienen puntos en común, tales como reconocer que la existencia de un estado laico no implica que las perspectivas de la religión y sus conceptos espirituales no deban tener alguna influencia o presencia en el discurso público, surgen preguntas tales como qué significa esto realmente en la práctica y cómo se puede conceptualizar de una manera coherente. Aquí es donde algunas perspectivas que emergen desde la sociología, y de la ciencias sociales en general, pueden ser de ayuda.

La sociología frente a la teoría de la secularización

El decir que esta intervención representa una perspectiva sociológica es una afirmación atrevida, y por varias razones. Por un lado no es posible atribuirse representatividad de una

¹ Ponencia presentada en 1er Encuentro de Diálogo del Código de Ética, “Chile: Estado Laico”, organizado por ADIR, 18 de enero 2018.

disciplina que contiene múltiples perspectivas y escuelas de pensamiento, muchas de ellas opuestas entre sí. Por otro lado, y tal vez de mayor significancia, la sociología es una disciplina moderna que emergió en un contexto de secularización, y que de alguna manera pasó a representar e incluso promover una visión secular del mundo; ¿cómo entonces podría aportar de manera fructífera a este diálogo? ¿O será que deberá cuestionar o poner en duda algunos de los ‘dogmas’ centrales que han caracterizado su funcionamiento? Tal vez la forma en que opera la sociología, y las maneras en que se relaciona con otras miradas de mundo, deberá ser transformada a lo largo de este proceso de reflexión. Esta es una pregunta que va más allá de estas breves páginas, pero que deseamos mencionar y dejar planteada al lector.

Al momento de referirnos a las perspectivas de la sociología, emergen algunos conceptos y dimensiones centrales que atraviesan las diversas escuelas de pensamiento (pero con diferentes nociones acerca de cada uno de ellos, según el paradigma sociológico desde el cuál se está observando). En primer lugar está la idea de lo relacional, las asociaciones o las relaciones sociales. Esto puede ser entre actores, sistemas, estructuras, interfaces, discursos, etc., pero de alguna manera la mirada de la sociología resalta esta dimensión relacional del mundo social. Los actores pueden ser individuales o colectivos, humanos o no-humanos, y los sistemas pueden referirse a sistemas o sub-sistemas sociales, sistemas simbólicos, sistemas de conocimiento y práctica, etc., pero el eje de la mirada de lo sociológico sería enfatizar esta dimensión relacional, las “asociaciones y ensamblajes” para Bruno Latour (Latour, 2005), o como diría Norbert Elías, las “figuraciones” (Elías, 1989). Otra dimensión clave es el concepto de poder, que atraviesa estas relaciones, reflejándose en aspectos como la capacidad de agencia y su distribución social, generando diferentes tipos de relaciones sociales, desde la competencia hasta la mutualidad e interdependencia.

Como decíamos recién, en esta discusión el dilema de la sociología es enfrentar sus bases seculares, en cuanto una disciplina que emerge como producto del proceso de modernización a fines del siglo XIX e inicios del XX, y que contiene muchos supuestos seculares acerca de la realidad y una ontología esencialmente moderna. Por su puesto que esto ha significado también un gran avance para la ciencia, y las posibilidades de generar conocimiento sobre el mundo social y sus diversas dimensiones; sin embargo, ha tenido también graves consecuencias, como servir de vehículo para el imperialismo cultural (como ocurrió con la teoría de la modernización en América Latina entre los años cincuenta y setenta), impulsando importantes discusiones al interior del campo sociológico, donde el concepto de ‘reduccionismo sociológico’ ha emergido como una crítica profunda a las implicancias de los enfoques estrechos que dificultan abordar el estudio de fenómenos como la religión y la espiritualidad, concibiéndolos como cualquier otro fenómeno social e incluso viéndolos como símbolo de atraso o ‘subdesarrollo’. Sin embargo, esto ha permitido el surgimiento de enfoques más amplios, vinculado por ejemplo al aporte de los estudios culturales, el giro lingüístico, y más recientemente el giro ontológico, que permiten abordar el estudio de la religión y lo espiritual desde su propia mirada de la realidad.

En este camino, en los últimos veinte años ha surgido una interesante discusión que cuestiona la hegemonía de la teoría de la secularización, uno de los elementos centrales de

la modernidad clásica, que suponía que con el avance del proceso de modernización la religión perdería fuerza y lugar en la vida social. Los fenómenos recientes de resurgimiento religioso global han demostrado las limitaciones de este marco analítico (y podríamos decir prejuicio en algunos casos) de la sociología moderna, y ha generado una rica discusión. Ya en el año 1994 el sociólogo español José Casanova publicaría su interesante estudio sobre el renovado rol público de la religión, poniendo en cuestión algunos de los elementos de la teoría de la secularización. Casanova analiza la solidez paradigmática de la tesis de la secularización dividiéndola en tres sub-tesis. La primera sería la tesis principal, de la diferenciación, referida al proceso de separación y diferenciación funcional de las esferas seculares, principalmente el estado, la economía, y la ciencia, separándose de la esfera religiosa, la cual a su vez comenzaría un proceso de especialización en su propia esfera (Casanova, 1994: 19). Pero de acuerdo con Casanova, también se podrían identificar otras dos sub-tesis, de la declinación y privatización de la religión en la sociedad moderna, respectivamente (Casanova, 1994: 20). A través de cinco estudios de caso, Casanova demuestra la manera en que diversas expresiones religiosas estarían reclamando mantener o renovar un rol público en la modernidad, y que incluso esta práctica estaría contribuyendo a la crítica contemporánea de las formas modernas ‘tradicionales’ y liberales de concebir la separación entre lo público y lo privado, en especial desde la esfera de la sociedad civil (Casanova, 1994: 66), disputando de este modo el carácter paradigmático de estas dos sub-tesis. Así, el término post-secular surge entre los académicos cuando comienzan a observar que la teoría de la secularización estaría mostrando límites al momento de explicar el mundo contemporáneo, así como entender el rol que la religión estaría jugando en éste.

De este modo, siguiendo a Casanova, desde una perspectiva sociológica se podría afirmar que históricamente ha sucedido un proceso diferenciación de las esferas sociales, incluyendo entre ellas a la religiosa, pero que las dos tesis de la declinación y privatización de la religión no serían necesariamente paradigmáticas, y que incluso podrían existir un proceso contrario en el mundo contemporáneo de incremento o retorno de un rol público de la religión, la emergencia de un escenario ‘post-secular’. Por su puesto que esta es una discusión compleja y que no se puede abordar con toda su profundidad en estas breves páginas. Además, es importante señalar que el proceso de secularización posibilitó también la superación de grandes opresiones para grupos importantes de la humanidad, muchas de ellas vinculadas con el dogmatismo religioso, permitiendo una mayor libertad de pensamiento y un desarrollo significativo de la ciencia moderna. Claro, es posible que en algunos contextos el efecto de este proceso haya sido el contrario, llevando al extremo una noción de sociedad secular donde lo religioso o lo espiritual están excluidos y simplemente reclusos a la esfera individual o privada. Por ello es importante buscar modelos analíticos que nos permitan abordar este fenómeno desde una perspectiva más nutrida.

Un autor muy interesante en esta línea y que ha desarrollado una revisión comprehensiva de los diversos discursos post-seculares, incluyendo las versiones críticas, es Benjamin Schewel. En su estudio Schewel revisa y analiza los discursos y teorías de los principales intelectuales y filósofos contemporáneos, agrupándolos en siete grandes narrativas. Cada una de estas narrativas ofrecería lecturas parciales pero complementarias sobre el fenómeno más bien multi-dimensional del discurso académico post-secular, (desde la crítica a la

religión en la sociedad moderna hasta la propuesta de diferentes perspectivas para explicar su origen y alcance actuales). Lo que Schewel propone es que sólo por medio de una lectura que intente englobar estas diferentes narrativas, vistas como complementarias, se podría tener una mirada más abarcadora de lo que es una realidad inherentemente compleja. No se puede reducir a un solo elemento como únicas explicaciones, sino que habría que analizar el fenómeno de la religión contemporánea y lo post-secular desde una perspectiva más amplia, tanto teórica como temporalmente. A modo de resumen de su análisis, Schewel presenta una serie de enunciados basados en las siete narrativas o enfoques post-seculares relevados, los cuales deberían ser tomados en su conjunto para tener un entendimiento adecuado y más amplio de lo que significa la religión, y lo post-secular, en la sociedad contemporánea (Schewel, 2014: 59):

- Que hay que reconocer que algún proceso de declinación religiosa ha ocurrido en la modernidad, sin embargo no de una manera tan simple o directa como los primeros teóricos de la secularización imaginaron;
- Que este proceso de descenso o caída está siendo interrumpido o reorientado por la globalización;
- Que cualquiera de los procesos de debilitamiento religioso que han tenido lugar pueden entonces ser vistos como parte de un ciclo más amplio de renovación y debilitamiento religioso;
- Que finalmente la religión no ha estado desapareciendo en la modernidad, pero más bien experimentando un proceso de transformación;
- Que la religión además ha estado íntimamente involucrado en el desarrollo de varios de los elementos más distintivos de la modernidad;
- Que todos estos cambios mencionados han sido influenciados por el desarrollo moderno de un concepto general de religión;
- Y que, por este motivo, deberíamos ir más allá de nuestra tendencia de excluir a la religión de la esfera pública, pues lleva en sí misma la capacidad de contribuir de manera única al logro de muchos bienes sociales.

Buscando puentes para un diálogo cosmovisivo

Luego de nuestra discusión sobre los dilemas de la sociología para abordar una reflexión de este tipo, y los avances que han sido generados en la exploración contemporánea de marcos analíticos más amplios, podemos comenzar a buscar maneras concretas de ir construyendo puentes para un diálogo fructífero sobre estas temática. Para ello debemos reflexionar sobre las nociones prevalecientes en el discurso público contemporáneo, analizar cuáles son las concepciones de lo secular (y por ende de lo religioso) más visibles, e investigar experiencias que puedan aportar hacia la construcción de puentes analíticos y discursivos.

En este contexto es útil distinguir entre tres conceptos estrechamente vinculados pero con diferentes connotaciones: lo 'secular', la 'secularización' y el 'secularismo' (Casanova, 2009: 1049). Lo 'secular' sería una categoría epistémica moderna central e histórica, referido a la dimensión no religiosa de la realidad, el 'mundo' (que viene de *saeculum*, o siglo/centuria) que inicialmente se refería a una distinción de funciones clericales o 'en el mundo' al interior del estamento sacerdotal (Casanova, 1994: 12), pero que luego fue

aplicado por Max Weber al análisis de otras dimensiones a medida que el proceso de diferenciación funcional avanzó, con la distinción creciente de las otras esferas sociales. La ‘secularización’ sería entonces la conceptualización analítica sobre este proceso histórico mundial y moderno, en cuanto a que es una realidad que se ha expandido y globalizado a lo largo del siglo XX, aunque con trayectorias muy variadas entre distintos países o regiones (es interesante distinguir por ejemplo los casos de Estados Unidos y algunos países Europeos, donde en el primero la religión ha estado estrechamente vinculada con el proceso de modernización aunque bajo el esquema de un estado laico, mientras que en el segundo ha sido más bien un proceso de enfrentamiento y liberación, pasando de una creencia axiomática en Dios a un cuestionamiento de la creencia en Dios, también en un estado laico). Y finalmente, relacionado con esto, podemos abordar la tercera distinción analítica, ‘secularismo’, el cual sería una mirada particular de mundo o cosmovisión, con el potencial incluso de convertirse en una ideología que promueve una actitud antirreligiosa (Casanova, 2009: 1058). En este sentido, el secularismo representaría una mirada del mundo donde es deseable la desaparición de la religión, o la superación de la religión, en cuanto representante de lo ‘irracional’ o de una etapa tradicional o más ‘infantil’ de la humanidad.

Como podemos apreciar, estas tres distinciones analíticas son importantes para nuestra discusión, pues la confusión sobre éstas suele ser muy común en el discurso público, tanto académico como popular, con consecuencias importantes para un diálogo como el que se está proponiendo. Fácilmente se podría entender que un estado secular o laico significa la exclusión de la religión de la esfera pública, confundiendo lo ‘secular’ con el ‘secularismo’, mientras que desde una perspectiva más amplia implicaría más bien una distinción de esferas pero que se interrelacionan e influyen mutuamente. Aquí entonces debemos hacer algunos comentarios sobre el concepto de Estado “laico”, estrechamente conectado con el concepto de lo secular, pero sobre el cual también surgen importantes confusiones. El término ‘laico’ se refiere a lo no eclesiástico o religioso, a lo civil o propiamente del ‘pueblo’, enfatizando una dimensión independiente de cualquier organización religiosa, reflejo del proceso histórico de secularización y diferenciación de las esferas sociales al cual nos hemos referido. Como decíamos más atrás, se pueden identificar una variedad de trayectorias históricas en este proceso, marcado en gran parte por las configuraciones pre-existentes entre las autoridades políticas y religiosas: si eran estados confesionales o no-confesionales. En el segundo caso, como Estados Unidos, la religión fue un promotor del proceso de modernización, pero en el primero, como en varios países Europeos, generó más bien un proceso de oposición hacia la religión (Casanova, 2014: 113) y la liberación de la tutela de versiones más dogmáticas de la religión.

Pero aquí es donde se pueden hacer algunas distinciones clave: podríamos hablar por un lado de un Estado Laico ‘laicista’, y por el otro de un de Estado Laico ‘plural’ (Casanova, 2009: 1062). En el primer caso el estado aparentemente sería neutral, pero en realidad representaría una visión de mundo hegemónica, una posición ideológica en oposición a la religión (considerada un peligro un símbolo de atraso). En cambio un Estado Laico plural intentaría crear un espacio ‘neutral’, abierto al diálogo cosmovisivo, tanto con actores no-religiosos como religiosos. Algo similar es lo que plantea el filósofo y sociólogo Jürgen

Habermas con su concepto de ‘diálogo cosmovisivo’, donde reconoce la importancia de considerar la contribución de discurso religioso en la esfera pública (Habermas, 2006: 46).

“La neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudadanos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas.”

La pregunta que nos surge es cómo promover este tipo de diálogo en un contexto de naturalización en los discursos populares y académicos de una noción de lo secular/laico que enfatiza más la separación que la interconexión, consecuencia de un proceso de modernización y colonización que implicó la expansión global de una ontología materialista del mundo, opresiva frente a la diversidad de visiones de mundo espirituales en la mayoría de las culturas. Al mismo tiempo, cómo promover un diálogo de este tipo en un contexto también de surgimiento de reacciones religiosas fundamentalistas, las que generan a su vez nuevas contra-reacciones o prejuicios anti-religiosos. Es interesante entonces detenernos para hacer algunas reflexiones: si a mediados del siglo XX se expandió por el mundo una ontología basada en la ciencia moderna, en gran parte por medio del sistema internacional de promoción y asistencia para el desarrollo económico que fue surgiendo en los años de posguerra, ésta era una ciencia moderna recién en sus fases iniciales de desarrollo.² Hoy en día, casi setenta años después, luego de la llamada «segunda modernidad» o «modernidad reflexiva» (Pelfini, 2011)., la ciencia moderna ha cambiado mucho, ampliando la profundidad de sus perspectivas (pasando por los paradigmas y revoluciones científicas de Kuhn, la falsación de Popper, los programas de investigación de Lakatos, el ‘orden implicado’ de Bohm, etc.), mostrando una visión de la realidad bastante más compleja y que de hecho se acerca mucho a las cosmovisiones presentes en la filosofía así como de diversas cosmovisiones religiosas y culturas indígenas, por ejemplo. Cómo podemos entonces acercar este tipo de conceptualizaciones a los múltiples espacios públicos (educativos, políticos, económicos, sociales, culturales, etc.), donde parecen prevalecer supuestos «reduccionistas» en varios de los discursos que circulan y abordan este tipo de temáticas. Parece ser necesaria una introducción activa de enfoques más amplios en la discusión pública sobre estos temas.

² Para un análisis profundo sobre la ciencia moderna y la evolución de sus relaciones con la religión, tanto conceptualmente como sobre la base de la experiencia práctica, ver el siguiente texto: Arbab, Farzam (2000), “Promoting a discourse on science, religion and development”, en Harper, Sharon (Ed.), *The Lab, the Temple and the Market. Reflections at the Intersection of Science, Religion and Development*, Ottawa, Canada: IDRC/Kumarian Press.

Un discurso sobre las interrelaciones entre la ciencia y la religión

En este escenario es interesante observar el surgimiento de diversas experiencias, tanto a nivel local como global, de exploración de conexiones entre lo material y lo espiritual (Duhart y Sirlopú, 2015), ya sea en iniciativas de desarrollo social, de participación o gobernanza, educativas, medioambientales, tecnológicas, de salud, etc., las que están generando interesantes aprendizajes que pueden ser muy útiles para nuestra discusión, como veremos a continuación. Para ir terminando esta reflexión, haremos referencia brevemente a la experiencia del Instituto para Estudios en Prosperidad Global³, una organización sin fines de lucro, dedicada a la construcción de capacidad en individuos, grupos e instituciones para contribuir a los discursos prevalecientes relacionados con el mejoramiento de la sociedad. Basándose tanto en la ciencia como la religión, en cuanto dos sistemas de conocimiento y práctica complementarios, esta organización promueve ambientes de aprendizaje donde el conocimiento y la experiencia pueden ser compartidos y sistematizados. Luego, a lo largo del tiempo, los principios, conceptos y enfoques que son relevantes para el avance de la civilización son explorados por medio de un proceso de estudio, reflexión y consulta.

En su exploración sobre la promoción de un discurso sobre ciencia, religión y desarrollo entre múltiples actores, el Instituto de Estudios en Prosperidad Global ha desarrollado diversos documentos que reúnen los hallazgos generados, junto con otros que proponen nuevas conceptualizaciones, como la misma idea de la ciencia y la religión como sistemas de conocimiento y práctica. De hecho, éste es un enfoque que facilita la generación de puentes para la exploración de un diálogo entre dimensiones materiales y espirituales (Instituto para Estudios en Prosperidad Global, 1999):

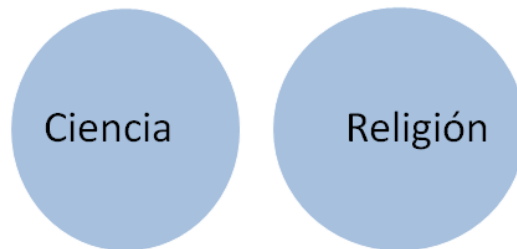
“Un primer paso en una indagación de esta naturaleza es comprender las funciones esenciales de la ciencia y de la religión en la sociedad humana. A lo largo de la historia, la civilización ha dependido de la ciencia y la religión como los dos principales sistemas de conocimiento que han guiado su desarrollo y han canalizado sus poderes intelectuales y morales... Los métodos de la ciencia han permitido que la humanidad construya un entendimiento coherente de las leyes y procesos que gobiernan la realidad física, y, hasta cierto grado, el funcionamiento de la sociedad misma. Los conocimientos de la religión han proporcionado entendimiento relacionado con las más profundas interrogantes respecto al propósito e iniciativa humanas... Durante aquellos momentos de la historia en que estas dos agencias han operado en concierto, los pueblos y las culturas se han liberado de hábitos y prácticas destructivas y han alcanzado nuevos niveles de realización técnica, artística y ética.”

En este sentido, podría decirse que es posible conceptualizar las interacciones entre ciencia y la religión de acuerdo con las diferentes perspectivas que hemos comentado en este artículo. Por un lado, como sistemas totalmente diferenciados, cada uno con su esfera de

³ Ver: www.globalprosperity.org

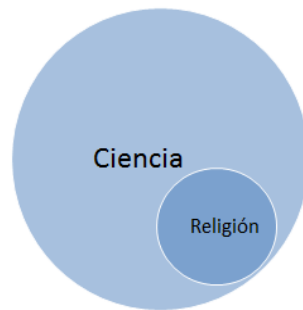
acción y lenguajes propios, o que incluso podrían llegar a ser sistemas en competencia, reflejo de una concepción de sociedad secular que enfatiza la separación (Figura n°1).

Figura n°1: Sistemas diferenciados o en competencia



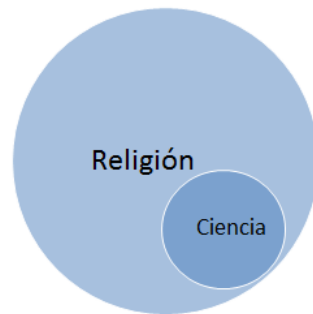
Otra concepción similar, pero más profunda, vería a la religión como un simple subsistema de la ciencia, abordando su estudio como cualquier otro fenómeno social (Figura n°2).

Figura n°2: La religión como un subsistema de la ciencia



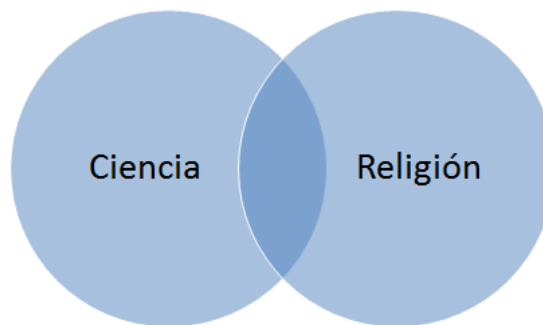
Una mirada opuesta conceptualizaría a la ciencia como un subsistema de la religión, aceptando su existencia, pero dejando la voz final sobre todos los asuntos humanos al campo de la religión (Figura n°3), ofuscando finalmente los poderes de la ciencia.

Figura n°3: La ciencia como un subsistema de la religión



Pero la perspectiva que promueve e intenta profundizar el Instituto para Estudios en Prosperidad Global, y que pudimos apreciar en la cita anterior, conceptualizaría a la ciencia y a la religión como dos sistemas de conocimiento y práctica complementarios (Figura n°4).

Figura n°4: La ciencia y la religión como dos sistemas de conocimiento y práctica complementarios



En este sentido, similar al primer enfoque, se acepta que tanto la ciencia como la religión tienen sus propias esferas de acción y lenguajes, sin embargo se acepta también que tienen áreas de traslape, en las cuáles justamente deben interactuar, por ejemplo en temas como la dirección del desarrollo de la sociedad, las miradas del mundo y sus implicaciones para los sistemas económicos o de gobernanza que se puedan generar, las relaciones con la naturaleza, los modelos educativos etc. La postura que se debe adoptar para posibilitar una interacción de este tipo es una de humilde aprendizaje, donde se acepta por un lado que la ciencia tiene un área de acción muy relevante y que muchos dilemas actuales en el mundo requieren primero una respuesta de la ciencia; pero por otro lado reconocer que la religión puede proveer también percepciones (insights) sobre la realidad que tienen implicancias importantes para los sistemas sociales que puedan construirse para el bienestar humanos, ya que contiene entendimientos relacionado con las “*más profundas interrogantes respecto al propósito e iniciativa humanas*”. Ambos serían evolutivos y el reflejo de un proceso continuo de aplicación de principios a la realidad, expresiones de un marco de pensamiento y acción.

Pero lograr la aplicación de un enfoque de este tipo será el producto de un largo proceso de aprendizaje, al mismo tiempo que es el reflejo de una postura más ‘madura’ frente a los dilemas que hemos abordado en este trabajo, promoviendo más bien interacciones saludables entre esferas de acción diferenciadas del mundo moderno, pero no por ello totalmente ‘separadas’. Además, al igual que la ciencia, que como mencionamos ha sufrido una evolución importante en las últimas décadas, un requisito para una interacción de este tipo será una noción de religión que supere los dogmatismos y sectarismos del pasado, y que esté dispuesta a acercarse a los métodos y posturas de la ciencia (una ciencia también más madura, por supuesto, no la simple definición de modelos y formulas simplistas). De hecho, algunos autores (Karlberg, 2014) se han preguntado acerca de las dimensiones en que la religión requiere ser redefinida si es que se pretende que contribuya a la construcción de un orden global social y ecológicamente más justo e interdependiente, aportando al necesario proceso de transición semiótica o de redefinición de los significados o premisas prevalecientes acerca de la realidad social y natural. Si la religión es entendida tanto como una experiencia humana (Joas, 2008) así como un sistema de conocimiento y práctica que busca percepciones en la realidad espiritual (Arbab, 2000), y las aplica en el mejoramiento de la misma condición humana, para Michael Karlberg debiera cumplir el requisito de ser practicado en una manera reflexiva, inteligente y racional, complementaria y armoniosamente con la ciencia (Karlberg, 2014: 7). En este sentido, debiera adoptar una postura de aprendizaje sistemático, yendo más allá de posturas dogmáticas y afirmaciones cerradas de verdad, generando progresivamente conocimiento sobre cómo aplicar percepciones espirituales para el mejoramiento de la humanidad.

Karlberg identifica una serie de elementos en que la religión, entendida como un sistema de conocimiento y práctica, podría contribuir a este proceso de aprendizaje social. Por ejemplo, en el contexto de creciente interdependencia global junto a la fragilidad de los sistemas sociales y ecológicos, para contribuir al proceso constructivo de transición a una civilización planetaria la religión podría reconocer y promover el concepto de la unicidad orgánica de la humanidad (oneness). La raíz etimológica de la palabra religión, ligare o religar, hace referencia a la noción de ligar o unir a las personas de la comunidad. Un concepto espiritual de este tipo provee un marco interpretativo comprehensivo para entender la naturaleza de la sociedad humana global y la evolución de su trayectoria social, dentro del cual la generación de conocimiento práctico acerca del mejoramiento de la condición humana podría ocurrir (Karlberg, 2014: 8). Otra condición para la religión sería el abrazar una noción normativa de la naturaleza humana compatible tanto con una visión de orden global justo y sostenible, junto con la promoción de la unicidad humana. Esto sería posible al concebir al ser humano persiguiendo un doble propósito moral: el de desarrollar la capacidad individual latente como un medio para, y en el proceso de, contribuir al avance de la civilización. Estos elementos contribuirían al proceso de transición semiótica o de los modelos de interpretación de la realidad para la generación de nuevos modelos de desarrollo, ofreciendo una visión holística del individuo y la sociedad, co-evolucionando en una forma dialéctica, entrelazando intrínsecamente el bienestar individual y colectivo, para de esta manera evitar escenarios más destructivos en el mediano y largo plazo. De acuerdo con Karlberg, de esta manera la religión podría

contribuir en la emergencia de códigos semióticos adaptativos, al proveer un marco comprensivo de unicidad orgánica dentro del cual conceptos normativos conocidos como empoderamiento, justicia, participación, prosperidad, sustentabilidad, etc., podrían ser re-codificados con nuevo significado al emerger nuevas prácticas sociales (Karlberg, 2014: 8).

Reflexiones finales

De este modo, a lo largo de esta ponencia hemos reflexionado sobre las implicancias del concepto de ‘Estado laico’ para un diálogo ético ciudadano en Chile, desde una perspectiva sociológica. Para ello hemos presentado algunas distinciones conceptuales clave sobre la secularización y sus derivaciones, así como hemos señalado algunos de los desafíos de la misma sociología para asumir un análisis de este tipo, lo que podría implicar su propia re-conceptualización. Entre las perspectivas exploradas, hemos visto que la noción tanto de ciencia como de la religión como sistemas de conocimiento y práctica presenta un marco que permite visualizar sus interacciones de una manera complementaria y más creativa, en comparación con enfoques que se han centrado más en resaltar las distinciones entre lo ‘material’ y lo ‘espiritual’ por sobre sus interrelaciones. Esto implica también ciertos requisitos tanto para la ciencia como la religión, para poder de este modo aprender a desarrollar formas de interacción novedosas que puedan promover el bienestar y honor humanos.

Para terminar, como es el propósito de este espacio de diálogo ciudadano, dejamos una pregunta de reflexión con el propósito de promover maneras de llevar este enfoque a la práctica:

¿Qué espacios de reflexión e investigación podrían crearse donde los enfoques tanto de la ciencia como de la religión, en cuanto sistemas de conocimiento y práctica, podrían ser utilizados para el avance de ciertos fines sociales? ¿Cómo se podría llevar a cabo esto? (por ejemplo sobre temáticas como bienestar y desarrollo, exclusión y pobreza, problemas medio ambientales, inmigración e integración social, educación, participación ciudadana, interculturalidad, salud, etc.).

Bibliografía

Arbab, Farzam (2000), “Promoting a discourse on science, religion and development”, en Harper, Sharon (Ed.), *The Lab, the Temple and the Market. Reflections at the Intersection of Science, Religion and Development*, Ottawa, Canada: IDRC/Kumarian Press.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.

Casanova, José (1999). “The Secular and Secularisms”. *Social Research*. Vol. 76: No4.

Casanova, José (2014). “Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparada global”, en: Manuel Reus SJ (ed.). *Secularización, laicidad y religión. Seminario con José Casanova*. Universidad de Deusto: Bilbao.

Duhart, Daniel; Sirlopu, David (2015). *Espiritualidad, bienestar y cultura. Diálogos desde la psicología, la filosofía y la sociología*. Universidad del Desarrollo, Escuela de Psicología, Concepción.

Elias, Norbert (1989). *El proceso de la civilización*, FCE: México.

Habermas, J. & Ratzinger, J. (2006). *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Instituto para Estudio en Prosperidad Global (1999). “*Ciencia, Religión y Desarrollo: Algunas Consideraciones Iniciales*” (www.globalprosperity.org).

Joas, Hans (2008), *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*. Paradigm Publishers, London.

Karlberg, Michael (2014). “Meaning, Religion and a Great Transition”. Great Transition Initiative (www.tellus.org).

Latour, Bruno (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría actor-red*. Mamantial: Buenos Aires.

Pelfini, A. (2011). “De la opción preferencial por los pobres a la opción por los vulnerables. Sobre la aún pendiente incorporación de la racionalidad ambiental en la Iglesia Católica”. En M. Eckholt (Ed.): *Prophetie und aggiornamento: Volk gottes auf dem Weg Eine internationale festgabe für die bischöfliche Aktion* (pp. 243-251). Berlín: Lit.

Schewel, Benjamin (2014). “What is Post-Secular about Global Political Discourse?”, *The Review of Faith & International Affairs*, 12:4, 49-61, Routledge, London.