

*La secularización como fenómeno histórico**

LEANDRO HIGUERUELA DEL PINO
Departamento de Historia Contemporánea
Universidad Complutense. Madrid

Recientemente, James Davison Hunter, Prof. de Sociología y estudios religiosos en la Universidad de Virginia, ha subrayado la importancia del tema religioso en la vida americana (*Articles of Faith. Articles of Peace*), colección de ensayos sobre la libertad religiosa y la vida pública estadounidense. Quiero decir que el libro que ahora notifico aparece en unos momentos de gran actualidad, porque justamente trata de afrontar un diálogo que ya está abierto entre lo que denomina «postmodernidad» y religión. La secularización sería pues un problema tanto para la religión, como para esa sociedad que busca soluciones a cuestiones aún sin respuesta.

El historiador, interesado por la actualidad, para iluminar el presente con la información del pasado, actúa así de catalizador de fenómenos tan complejos cual es el que aquí nos ocupa: el de la secularización.

En efecto, ya su propia etimología (*saeculum*) puede tomarse como lapso de tiempo o como espíritu de esa época. Como fenómeno cultural sucede otro tanto, depende del contexto en que se use. En filosofía contemplaría «el hombre comprometido en el mundo, el hombre autónomo en la búsqueda de los valores terrestres y orientado hacia el futuro».

En teología significaría, el declive de la religión; la desconexión de la sociedad frente a la religión; la desacralización del mundo; o como dice el autor del libro que recensiamos, «el abandono silencioso de las prácticas religiosas por parte de amplios grupos de la población».

En política y sentido vulgar, es la desvinculación de la jurisdicción

* En torno al libro de LLUIS OVIEDO TORRO, *La secularización como problema*. (Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno). Valencia, Facultad de Teología «San Vicente Ferrer», 1990. 316 pp.

eclesiástica y reducción al régimen civil común. Así, «secularización del matrimonio», o de bienes eclesiásticos, (desamortización).

En sociología general podría equivaler a democratización. En sociología religiosa, aspecto en el que se centra el libro de Lluís Oviedo Torró, la variedad de teorías, depende de los diferentes elementos explícitos o implícitos que han sido desarrollados o simplemente han sido objeto de crítica y contraposición.

Al historiador se le ofrece así un proceso histórico de múltiples aspectos entrecruzados, cuyas líneas e hitos fundamentales vamos sólo a esbozar.

Es bien conocido el peso e importancia que tiene «lo sagrado» en las religiones primitivas, por su carga animista o panteísta, ampliamente expuesto por M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1981.

Sin embargo, el teísmo del Antiguo y Nuevo Testamento trata de separar lo sagrado de lo profano, por el peligro de idolatría; aunque se trate de una transformación gradual. Tal es la polémica de los profetas de Israel, que recoterá después Cristo al oponerse al ritualismo y enfatizar el concepto profético de santidad (P. M. Van Duren, *El significado secular del evangelio, basado en un análisis de su lenguaje*, Barcelona, Península, 1968).

La historia de la Iglesia presenta una involución, después de los tiempos evangélicos, y luego una nueva evolución, respecto al genuino concepto de religión, (E. Fromm; *El dogma de Cristo*, Buenos Aires, Paidós, 1984). Los primeros siglos se caracterizan por la oposición al ritualismo judaico y a los cultos paganos y se distinguen por una liturgia simple, sobria y espontánea.

En el primer milenio se observa ya una sacralización del espacio, con edificios reservados, ritos de iniciados y categorías en el culto de los mártires y vírgenes. Lo mismo sucede con el tiempo, al establecerse el «día del Señor» y las celebraciones concretas. La época de Constantino contempla esta transformación, con un creciente distanciamiento entre clero y «laicos profanos». El propio concepto de «pagani» evoluciona desde su simplicidad semántica hacia una concepción segregada.

Con la conversión de los príncipes germánicos, la Iglesia se convierte en una «Iglesia popular», las masas afluyen al cristianismo con un sentido religioso particular y sin una especial preparación. Se produce así un cierto sincretismo. La iconoclastia era una reacción contra estos excesos.

A partir de las cruzadas, la tesis de S. Juan Damasceno se impone, y la veneración de las imágenes alcanza su culmen. Todos los oficios y todas las asociaciones tenían sus patronos, sus procesiones, sus peregrinaciones. A partir del exilio de Aviñón se multiplicó la administración oficial de las bendiciones y de las indulgencias anejas a cosas sagradas.

Justamente este proceso sacralizador se ve frenado por el fenómeno secularizador en múltiples frentes: En primer lugar, la secularización del Estado y de la política, cuando los ciudadanos se organizan en munici-

pios libres y exigen franquicias, al tiempo que los príncipes reaccionan contra la tutela pontificia. Estas tendencias encuentran su primer teórico en Marsilio de Padua, quien, en su *Defensor pacis* (1324, establece las bases del Estado laico moderno, mucho antes de que Maquiavelo proclame la autonomía de la política frente a toda regla moral.

En el siglo XVII, Hobbes construye una teoría según la cual el Estado es fuente de todos los derechos. Con Hegel finalmente, se llega a la concepción de que ese Estado es la encarnación del Espíritu absoluto.

En segundo lugar, se produce la secularización del derecho, que comienza con el descubrimiento, por los juristas de Bolonia, del derecho romano, según el cual el único derecho existente es el «positivo», siendo el Estado su origen y garantía. También y simultáneamente se produce la secularización de la cultura y del arte (Garaudy; *60 oeuvres qui annoncent le futur*, Ginebra 1974, p. 16) y que alcanza su apogeo con el humanismo y el Renacimiento.

Finalmente se seculariza la filosofía, que se aparta de la teología, dejando de ser «ancilla», y constituyéndose como disciplina autónoma. Esto significará la afirmación de un pensamiento que se llamará adulto y crítico, independiente de la fe y a menudo opuesto a ella, acompañado por una autonomía de la moral frente a la ley divina y un declinar de la metafísica clásica.

En el siglo XVIII se acelera esta tendencia que alcanza su apogeo en el siglo XIX y XX, momento en el que el proceso de secularización se transforma en una actitud mental y existencial que llega a ser secularismo. El hombre no sólo se libera de la tutela de la Iglesia, sino que se declara autónomo ante Dios.

Estas tendencias ideológicas que hemos señalado, vienen acompañadas de hechos muy concretos. Tales son la Reforma protestante y las guerras de religión que marcan el punto culminante entre los dos procesos contrarios de sacralización frente a la secularización. Es justamente en la paz de Westfalia (1648), cuando aparece el término que se hace realidad al transferirse los terrenos y propiedades de la Iglesia al Estado. La Revolución francesa (1789) encuentra ya el terreno abonado para acelerar en profundidad el proceso abierto de la secularización a lo largo del XIX y XX.

A medida que avanza la revolución liberal burguesa la secularización es ya un fenómeno irreversible en lo social; lo que obliga a plantearse el problema en el campo político y doctrinal. El catolicismo liberal ofrece una «tercera vía», entre el «Altar y el Trono». La defensa de «una Iglesia libre en un Estado libre», es la fórmula políticamente más realista, y doctrinalmente más «acorde con el Evangelio». Tal es la tesis que se defiende.

Mientras tanto, la lucha se hace cada vez más polivalente: Razón y fe, ciencia y revelación, clericalismo y anticlericalismo, progreso y tradición,

son binomios que esconden profundos problemas doctrinales a lo largo de todo el siglo XIX.

En el siglo XX, la carga emocional parece remitir por un lado y otro. Con el desarrollo de la sociología como disciplina, la secularización comienza a ser usado como término meramente descriptivo y neutral. Así es como pasa al léxico de los historiadores. El pesado lastre emocional obligó a proponer su eliminación del vocabulario sociológico, pero sin resultado. En investigaciones sociológicas empíricas se han distinguido múltiples significados, según los enfoques: El cambio de lo sagrado a lo profano (Durkheim); de la sociedad sagrada a la sociedad secular (H. Becker); se ha definido como «el desencantamiento del mundo» (Max Weber) y «desvanecimiento de la religión» (L. Shiner). Es decir, instituciones, doctrinas y símbolos previamente aceptados, perderían su prestigio e influencia, siendo el desenlace una sociedad sin religión. Sería, como dice el autor que ahora comentamos, «el abandono silencioso de las prácticas religiosas por parte de amplios sectores de la población».

Pero también, desde la teología, el análisis y el cambio se ha ido produciendo. Dietrich Bonhoeffer es el primero que se planteó la cuestión de la relación entre cristianismo y secularización. A su juicio, el cristianismo tiene que secularizarse por dos razones: Razón pastoral: El hombre es maduro respecto a la ciencia, la técnica, el arte, la política e incluso la vida del espíritu. Razón teológica: La secularización es querida por el mismo Evangelio, el cual quiere la salvación del mundo. Lo mismo tiene que hacer la Iglesia si quiere ser fiel al mandato de Cristo. Debe poner su sede en el mundo, en el siglo, adoptando una forma totalmente humana y «mundana». La Iglesia no tiene que pensar en salvarse así misma, sino al mundo (D. Bonhoeffer; *Resistencia y sumisión* Barcelona, Ariel, 1969).

Esta visión del famoso teólogo luterano fue también aceptándose por muchos teólogos católicos quienes fueron considerando la secularización, no sólo como resultado, en parte, de una mayor cultura bíblica, sino como exigencia propia de la libertad y responsabilidad humana.

De esta forma se fue difundiendo, en ambientes religiosos, un aprecio, aunque matizado, de la sociedad secular que había venido a sustituir a la vieja sociedad medieval y a su cristianismo de «cristiandad».

Finalmente, el Concilio Vaticano II distinguió entre una legítima secularización y otra ilegítima: «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores... es absolutamente legítima esta exigencia... responde a la voluntad del Creador». Por el contrario «si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador», esta sería una concepción ilegítima. Sería secularismo. («Constitución *Gaudium et spes*» 36, en *Documentos del Vaticano II*, Madrid, B.A.C., 1971, 183).

En estas coordenadas se establece el libro de Lluís Oviedo Torró, que nos sirve de base a este «status questionis» que hacemos del tema. La

obra, que se presentó, en 1989, como tesis doctoral, en la Universidad Gregoriana, tiene así el mejor aval. El autor, por otra parte, es en la actualidad Profesor de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, ofrece una plataforma firme desde la que se pueda plantear una reflexión de filósofos, sociólogos, teólogos e historiadores.

El planteamiento se hace entendiendo la secularización, como un elemento más de los procesos de modernización social que reclaman la diferenciación de las áreas económica, política, social y sus respectivas racionalidades (Weber). De tales interpretaciones globales es posible presentar confirmaciones empíricas, pero con carácter parcial, por la complejidad total del proceso. Parece más razonable considerar éstas, y otras semejantes, como interpretaciones de momentos parciales. De ahí el peligro, para el historiador, al extrapolar conceptos y esquemas actuales al pasado.

Por otra parte, el historiador no puede considerar el fenómeno de la secularización, como un proceso lineal, que implicaría la pérdida de lo sacro en la sociedad moderna de modo total e irreversible, sino que actualmente, ya se puede hablar de un desplazamiento hacia otras áreas, de lo sagrado. De este modo, se ha podido hablar de «un retorno de lo sagrado» en las llamadas sociedades opulentas. El florecimiento de las sectas en las grandes ciudades podría ser tal vez un signo, aunque no el único. Todo ello parece propiciar un planteamiento más desapasionado del tema de la secularización, lejos del secularismo, pero también del clericalismo.

El libro viene respaldado por una amplia bibliografía, fundamentalmente en alemán e italiano, aunque no se descarta la francesa y española, lo que explica por la orientación que ha recibido de los asesores de este estudio. Para los interesados en el tema, me permito añadir algunas publicaciones más, pero sólo en lengua española o de aquellos que el autor no cite traducción:

- H. COX: *La ciudad secular*, Barcelona, Península, 1968.
 P. BERGER: *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
 Idem: *Rumor de ángeles*, Barcelona, Herder, 1975.
 A. GREELY: *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1974.
 J. JIMÉNEZ BLANCO: *La secularización en España*, Bilbao, Mensajero, 1972.
 R. OTTO: *Lo santo*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.
 G. VAHANIAN: *La muerte de Dios*, Barcelona, Grijalbo, 1968.
 S. S. ACQUAVIVA: *Eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Bilbao, Mensajero, 1972.
 Idem: «Anáplisis sociológico del problema del ateísmo», en Varios *El ateísmo contemporáneo*, v.II.1, Madrid, Cristiandad, 1971.
 J. A. T. ROBINSON: *Sincero para con Dios*, Barcelona, Ariel, 1966.
 A. M. RAMSEY: *Dios y Cristo en un mundo secularizado*, Madrid, Fax, 1971.
 L. DEWART: *Cristianismo y revolución*, Barcelona, Herder, 1965.
 J. B. METZ: *Teología del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1970.
 J. BISHOP: *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, Herder, 1969.
 L. DEWART: *El futuro de la fe*, Barcelona, Nova Terra, 1969.
 L. NEWBIGIN: *Religión auténtica para el hombre secular*, Bilbao, Mensajero 1969.

- W. H. VAN DE POEL: *El final del cristianismo convencional*, Buenos Aires, Lohlé.
- G. THILS: *¿Cristianismo sin religión?* Barcelona, Fontanella, 1970.
- B. HARING: *Secularización y moral cristiana*, Madrid, 1973.
- A. NDK: *Sociología y antropología de la secularización*, Estella, Verbo Divino, 1977.
- J. GRAND-MAISON: *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca, (vol. en col.), Salamanca, 1972.
- M. RODRIGUEZ: *Desacralización, único camino*, Barcelona, Herder, 1975.
- A. DOU: (Ed.) *Religiosidad postsecular*, Bilbao, Mensajero, 1878.
- J. ESTRUCH: *La innovación religiosa*, Barcelona, Ariel, 1972.
- M. ELIADE: *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1974;
- J. y F. RUBIO CARRACELO: *Religión y cambio social*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1974.
- VARIOS: *Cambio social y religión en España*, Barcelona, Fontanella, 1975.
- M. YINGER: *Religión, persona y sociedad*, Madrid, Razón y Fe, 1968.
- MAX WEBER: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1991, 9.ª ed.

Otras obras de Max Weber, no están traducidas, siendo mucho más fundamentales para el lema. Al libro que recensamos, nos remitimos, en la seguridad de que, tanto la exposición, como la desconocida bibliografía que aporta, servirá de base al investigador.