

DEL CONCEPTO AL PARADIGMA DE LA SECULARIZACION

Manuel M.^a Urrutia León

El concepto de secularización constituye un ejemplo clamoroso de metamorfosis de un vocablo específico en una de las principales palabras clave de la edad contemporánea. Originariamente nacida como término técnico en el ámbito del derecho canónico (saecularisatio: de saecularis, saeculum), la expresión ha conocido, en el transcurso de los dos últimos siglos, una extraordinaria extensión semántica: primero en el campo jurídico-político, después en el de la filosofía (y la teología) de la historia, y finalmente en el de la ética y la sociología. Por medio de estos cambios y ampliaciones de significado, la palabra gradualmente ha alcanzado el rango de categoría genealógica, pudiendo compendiar o significar unitariamente el desarrollo histórico de la sociedad occidental moderna, a partir de sus raíces (judeo-) cristianas.

(Marramao, 1998: 17).

En la entrada al campo de la secularización debería haber siempre una señal que advirtiera: «Sigue usted bajo su propia responsabilidad».

(Casanova, 2000: 26).

1. Introducción

«Secularización es —como se sabe— una de las expresiones clave del debate político, ético y filosófico contemporáneo» (1998: 12), escribe Giacomo Marramao en un precioso libro donde rastrea la genealogía —legal, filosófica, teológica, sociológica, etc.—, del concepto de secularización. Mi pretensión, mucho más modesta y limitada, se circunscribe fundamentalmente al ámbito de la sociología de la religión. Y consiste en un acercamiento al debate más reciente en torno a las «teorías de la secularización», a su cuestionamiento y/o replanteamiento más actuales.

Ello requiere abordar un problema previo, absolutamente decisivo, de orden epistemológico y metodológico: qué entendemos por secularización y cómo concebimos la teoría o teorías que habrían de dar cuenta de ella. Pues sucede que generalmente tanto el concepto como las teo-

rías de la secularización son dados por sentado sin ser definidos ni examinados de manera explícita y sistemática. De ahí que muchas de las críticas a la secularización, desde la consolidación del concepto hasta hoy, no sean sino palos de ciego que, al confundir los términos, no permiten un verdadero replanteamiento, o si fuera preciso abandono, de las teorías de la secularización criticadas.

En esta dirección me parece muy importante y tremendamente útil la aportación de Olivier Tschannen, quien ha hablado de la existencia de un verdadero «paradigma de la secularización» —a la vez que se ha ocupado de sistematizarlo con rigor—, que se consolida en la sociología de la religión en los años 1970.

El problema en el que nos vamos a centrar en este artículo preliminar es el de delimitar con claridad en qué consiste tal paradigma, cuáles son sus supuestos y elementos constitutivos y en qué sentido supone una ruptura, que lo es, con las teorías de la secularización anteriores a él. Sólo así estaremos en condiciones de juzgar en qué medida los dardos de los críticos de «la secularización» dan o no en el blanco —es decir, son críticas válidas a los planteamientos más actuales de la idea de la secularización, luego requieren ser afrontadas— o se dirigen, como sucede a menudo, a planteamientos de los críticos de la religión, o de los teóricos clásicos de la secularización, etc., muchos de los cuales habían sido ya superados por los sostenedores del «paradigma de la secularización».¹

2. El concepto de secularización

El surgimiento histórico del concepto de secularización remite a dos sentidos originarios. Frente a la opinión predominante hasta épocas recientes, que situaba su primer uso a mediados del siglo xvii, hoy ha

¹ El presente artículo es el primero de una serie que pretende investigar el replanteamiento de las teorías de la secularización que se está produciendo en la sociología de la religión desde principios de los años 1980. En efecto, los Nuevos Movimientos Religiosos; la irrupción de las religiones en la esfera pública; la globalización, que sobrepasa el marco occidental en que se encuadran las teorías de la secularización, etc., están poniendo en cuestión las teorías de la secularización dominantes en la sociología de la religión desde finales de los años 1960. Existiendo dos respuestas ideal-típicas a estos cuestionamientos. (1) Aquellos para quienes las teorías de la secularización tienen aún valor explicativo, al menos parcial, una vez convenientemente revisadas a la luz de estos u otros hechos históricos. (2) O los que sostienen que han sido totalmente refutadas y por ello deben ser abandonadas y sustituidas por otro tipo de teorías, más bien opuestas. El posicionamiento crítico respecto de estas posturas es el fin último de esta investigación.

quedado demostrado que fue empleado en un momento anterior, en los últimos decenios del siglo XVI. En esa época, el término técnico *saecularisatio* es utilizado en el ámbito del Derecho canónico y su sentido alude al paso a un estado secular, a la vida laica, de quien había recibido órdenes religiosas con anterioridad (Marramao, 1998:19). Sólo posteriormente, el concepto se extenderá al ámbito político-jurídico, adquiriendo entonces un segundo sentido. En efecto, en el contexto de las negociaciones de la Paz de Westfalia, en mayo de 1646, *séculariser* vino a significar la sustracción o expropiación de terrenos y propiedades de la Iglesia que pasan a manos seculares. A partir de ese momento, con el surgimiento del Estado moderno, se inicia un largo proceso de separación progresiva de las autoridades eclesiásticas, y de lo religioso en general, respecto del ámbito temporal. Con ello nos encontramos ante uno de los significados fundamentales, sino el central, del concepto de secularización.

Ahora bien, inicialmente el término podía ser utilizado de manera puramente descriptiva, no valorativa; era un término neutral. Incluso determinadas secularizaciones fueron promovidas por la propia Iglesia (Lübbe, citado por Matthes, 1971: 83). Pero a lo largo de los siglos posteriores el concepto se fue extendiendo a otros ámbitos, sufriendo importantes cambios y una considerable ampliación de significados, haciéndose enormemente polisémico. Y además, sobre todo en épocas recientes, «tanto *secularización* como su derivado *secularismo* han sido empleados como concepto ideológico muy lastrado de connotaciones valorativas, a veces positivas, a veces negativas» (Berger, 1981: 152-153). Como señala el propio Peter Berger, esta valoración ideológica de la secularización no es simple, positiva o negativa, según venga del campo secular o del religioso, sino bastante más compleja. Y así, una de las más importantes novedades en esta dirección, surgida a partir de la Segunda Guerra Mundial, será la valoración netamente positiva de la secularización por ciertos teólogos cristianos protestantes. Tal *teología de la secularización*, como se la conocerá posteriormente, llegará a saludar a la secularización no como des-cristianización sino, al contrario, como el desarrollo y realización lógicos del propio cristianismo, y desde un punto de vista creyente, como una oportunidad única para llevar una vida verdaderamente cristiana.

Debido a las dos razones mencionadas, la polisemia y la carga valorativa adquiridas por el concepto de secularización a lo largo de su dilatada historia, el uso del concepto de cara a la investigación rigurosa se fue volviendo enormemente problemático, hasta el punto de que algunos autores hayan propuesto, una y otra vez, su eliminación y sustitución por otros conceptos más específicos.

Pero lo cierto es que, seguramente por lo profundamente arraigado de su uso, el concepto de secularización siempre ha acabado por sobrevivir a sus críticos. Un buen ejemplo de la gran dificultad para deshacerse del mismo, lo constituye una divertida anécdota, referida al sociólogo de la religión David Martin, que en su momento hizo las delicias de sus compañeros en los círculos de la disciplina, y de la cual cabe extraer importantes enseñanzas.

Martin irrumpió en la sociología de la religión en 1965, con un artículo, *Towards eliminating the concept of secularization*, verdadero «trabajo de demolición», según propia expresión, en el que planteaba la necesidad de eliminar el concepto de secularización por considerarlo un obstáculo al progreso de la disciplina. El motivo principal, además de su polisemia y ambigüedad, era que a su juicio se trataba de un instrumento en manos de ciertas ideologías antirreligiosas, como el racionalismo, el marxismo y el existencialismo, más que de un concepto verdaderamente científico (Martin, 1969: 9). Pero he aquí que el artículo sería incorporado como primer capítulo a un libro posterior y en éste, tras la radical afirmación con la que concluía el artículo: «secularización debería ser borrada del diccionario sociológico» (Idem: 22); inmediatamente se podía leer como inicio, no muy coherente, del segundo capítulo, que «el cristianismo ha experimentado al menos dos tipos principales de secularización» (Idem: 23).² A Martin, que no fue capaz de seguir su propio consejo, no le quedó más remedio que reconocer tal incoherencia en la introducción al libro, al sostener que no había pretendido ser enteramente consecuente sino que, ante todo, había tratado de mostrar la complejidad de la cuestión y plantear sugerencias para el debate (Idem: 1).

Más aún, posteriormente el propio Martin, que sería Presidente de la CISR³ entre 1975 y 1983, en el momento de la consolidación y desarrollo del «paradigma de la secularización», contribuiría de forma importante a esta tarea con su obra *A General theory of secularization*. En la introducción al mismo, saliendo al paso de las bromas que le

² Véase: David MARTÍN, *The religious and the secular. Studies in secularization*, London, Routledge, 1969. De los 11 capítulos del libro 8 recogen el concepto de secularización en su título. El artículo «demoledor», *Towards eliminating the concept of secularization*, había sido publicado en: *The Penguin Survey of the social sciences*, en 1965. Y el segundo capítulo reproduce un artículo del año siguiente, 1966: *Some utopian aspects of the concept of secularization*.

³ CISR: *Conferencia Internacional de Sociología de las Religiones*. A partir de 1989 cambiaría su nombre por el de *SISR: Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones*.

habían gastado sus colegas en esos años y refiriéndose una vez más a su polémica incursión en el campo de la secularización, escribiría: «Quizá debiera decir que intenté abrir el debate más que desterrar una palabra, y pienso que he tenido algún éxito en ello» (Martin, 1978: viii). En este y otros lugares explicaría que lo que había hecho era oponerse a una concepción de la secularización como un proceso universal lineal e irreversible, sostenida por ciertas visiones ideológicas de la historia. Defendiendo la conveniencia de separar empíricamente los diferentes y a veces opuestos elementos reunidos indiscriminadamente bajo el manto de un concepto difuso, que tiende a simplificar excesiva e injustificadamente un fenómeno muy complejo (Martin, 1969: 2 y 16).

En este sentido, tiene razón Olivier Tschannen al defender a pesar de todo la coherencia del conjunto de su obra (1992: 291-293). Más aún, las razones de Martin tienen plena vigencia en la actualidad, y de hecho identifica con bastante precisión el tipo de concepción de la secularización que muchos críticos, equivocadamente, tienden a equiparar sin más con «la» secularización.

La lección que debemos aprender del «caso Martin» es decisiva, pues «en toda discusión que incida en la controversia sobre la secularización importa mucho aclarar que las conclusiones dependerán en gran medida de las premisas básicas en que se apoyen los argumentos aducidos. De la forma en que se defina la secularización [...] dependerá en gran parte la posibilidad de identificar tal proceso» (Hill, 1976: 285). Luego de cara a la precisión analítica es indispensable definir con la mayor claridad posible el sentido específico en el que utilizamos el concepto de secularización en cada caso. Sólo así estaría justificado seguir utilizando el concepto de secularización y remitirnos a un paradigma o a determinadas teorías acerca de la secularización y poder valorar, al mismo tiempo, su eficacia heurística⁴.

⁴ Desde una perspectiva muy cercana al planteamiento «paradigmático», que considera la tesis de la secularización como «unas *coordenadas interpretativas* de orientación pragmática», Joachim MATTHES, en un pionero y valioso estudio, nos previene con total precisión sobre lo que está en juego en el uso del concepto, de las teorías y de las «coordenadas» de la secularización. Pues «las numerosas versiones, diversamente acentuadas, de la tesis de la secularización suponen semióticamente una enorme variedad de observaciones, datos, análisis de la situación, valoraciones e indicaciones programáticas de acción. Para poder valorar adecuadamente la virtualidad enunciativa de la tesis de la secularización nos es preciso partir del hecho de que dicha tesis es un signo lingüístico relativamente abstracto de un aglomerado múltiple de enunciados, donde se juntan experiencias primarias de los diversos sujetos de experiencia, construcciones teóricas particulares e intenciones operativas posicionalmente diferentes...» (1971: 85).

3. Las teorías de la secularización

Podemos considerar como teoría de la secularización a toda teoría que rinde cuentas de la situación de la religión en el mundo moderno y que describe la evolución que ha conducido a tal situación (Tschannen, 1992: 8). Luego, como señala Matthes, la tesis de la secularización remite y abarca el campo de la transformación social. Cambio social que es percibido como separación y distanciamiento entre religión y sociedad moderna.

Dicha tesis implica una afirmación sobre el modo de definir la sociedad moderna —en el sentido de un pensar el proceso a nivel histórico-sociológico— «en relación con su origen definido básicamente por la religión». Pero entonces, como preconcepto teórico de toda investigación socio-religiosa, se establece que, genéticamente, la sociedad moderna está determinada básicamente por la religión (cristiana), aunque su actitud actual frente a ésta sea la de una relación parcial, constantemente en retroceso, hacia un sector concreto y especial de religión (Matthes, 1971: 81-82)

Más concretamente, cabe situar en el siglo XVIII, en la época de la Ilustración europea, el origen de la tesis de la secularización. En este momento comienza a ser perceptible una cierta «crisis de la religión» como resultado del desarrollo de la modernidad, que ahora comienza a acelerarse, de las transformaciones sociales, económicas, políticas, culturales, etc., que conlleva la sociedad moderna occidental.

3.1. *Las teorías «radicales» de la secularización*

Las primeras teorías, más bien implícitas, de la secularización tienen un carácter cuanto menos ambiguo, en la medida en que no se contentaban con pronosticar teóricamente —filosófica o científicamente— el declinar de la religión, sino que en ocasiones tratan de promocionarlo y perseguirlo —como es el caso sobre todo de los «críticos» de la religión—; encontrándonos en estos casos más bien ante determinados programas políticos que ante hipótesis científicas sobre la secularización. Tales planteamientos van ligados a una matriz, que se prolongará durante todo el siglo XIX, de un ingenuo optimismo ilustrado, de una confianza casi ciega en el progreso concebido como un avance lineal e inexorable desde el oscurantismo a la luz. Y la religión es vista como un obstáculo importante a dicho progreso. Como superstición, como mera ilusión basada en la ignorancia, como algo irracional o acientífico, en resumen, como una etapa infantil de la humanidad que la nueva

y definitiva etapa racional o científica acabará por sustituir, o mejor aún, que la Razón debería relegar hasta conseguir su total extinción.

Positivistas y evolucionistas como Comte o los primeros antropólogos Tylor o Frazer se sitúan aquí, si bien éstos, predominantemente intelectualistas, aún vaticinando la progresiva desaparición de la religión, se explican su persistencia merced a la contribución positiva que la religión aporta al orden social; y Comte incluso hace de tal convicción un programa, instaurando una «nueva religión de la Humanidad», laica y positiva, de cara a consolidar el nuevo estadio «positivo». O el más sistemático de los críticos de la religión, Karl Marx, para el que la religión es ideología o falsa conciencia: un elemento retardatario del progreso que además se alía con los poderosos convirtiéndose en instrumento de dominio, en opio que adormece a las masas y les impide tomar conciencia de la explotación a la que se encuentran sometidos bajo el modo de producción capitalista.

En síntesis: progresistas ilustrados; positivistas y evolucionistas; críticos de la religión como Feuerbach, Nietzsche, Freud o Marx sostienen teorías *radicales* sobre la secularización que pronostican, y a menudo contribuyen a promocionar, el declive inexorable de la religión y a medio plazo y como resultado del progreso social su inevitable desaparición pura y simple.

3.2. *Las teorías «moderadas» de la secularización*

Con el nacimiento de la sociología, a finales del siglo XIX, la perspectiva de análisis del hecho religioso sufrirá modificaciones importantes. Si bien en los grandes clásicos de la sociología y primeros sociólogos de la religión, Emile Durkheim y Max Weber, no existen excesivas referencias al concepto de secularización, la problemática que encierra el término no sólo está presente sino que ocupa un lugar fundamental en sus obras. Sobre todo con Max Weber, «la sociología religiosa clásica investigaba el origen del mundo moderno a partir de la tradición cristiana y analizaba el proceso de su distanciamiento de la misma» (Matthes, 1971: 121). Ahora bien, si es cierto, como piensa Matthes, que la tesis de la secularización puede considerarse como la herencia de la crítica de la religión, lo cierto es que la pretensión de los primeros sociólogos es, frente a los críticos de la religión, la de abordar el hecho religioso desde una perspectiva que se pretende científica y no valorativa.⁵

⁵ En este sentido cabe distinguir, con uno de los principales teóricos de la secularización, Bryan WILSON, y como demandaba la clarificación del concepto pedida por Martin, entre el *secularismo*: que es una ideología que «trata de minimizar, si no eliminar, el papel

Lo que en consecuencia les llevará a ser bastante más prudentes en sus predicciones. Sus teorías sobre la secularización son bastante más *moderadas* que las de aquéllos, sobre todo en cuanto se refiere al futuro previsible de la religión. Al margen del diagnóstico weberiano sobre el «desencantamiento del mundo» o de los signos claros de secularización que señalan tanto el uno como el otro —pérdida del poder temporal de la iglesia, privatización y subjetivización de la creencia, etc.—, ninguno de ellos cree en absoluto previsible la desaparición pura y simple de la religión. Más bien piensan que, al margen de la persistencia de las religiones tradicionales en el ámbito subjetivo de muchas personas, se producirá una metamorfosis o recomposición del hecho religioso, o de la creencia en general; que aparecerán nuevas formas de religiosidad: bien se trate de una «nueva religión del hombre» basada en los más altos ideales del hombre (Durkheim), o de algún tipo de religión «de sustitución» o «de reemplazo», etc.

4. El «paradigma de la secularización»

Tras la desaparición de los clásicos, durante varias décadas, apenas se producirá un desarrollo significativo de la reflexión teórica de carácter sociológico sobre la religión. De hecho, durante los años 1930, 1940 y 1950 predominará un tipo de *sociología religiosa* confesional, sobre todo católica, al servicio de la institución eclesial y de carácter meramente empírico (Luckmann, 1973: 30).

No será sino hacia finales de los años 1950 cuando la *sociología de la religión* comience a institucionalizarse, a consolidarse como disciplina, obteniendo un cierto reconocimiento profesional. Ello coincide con la llegada de un grupo de nuevos jóvenes sociólogos a la sociología de la religión, y lo que es más importante, con la revitalización de la teoría, que pasa principalmente por el retorno a los clásicos.

Siendo en los años siguientes, ya en la década de los 1960, cuando la temática de la secularización se convertirá en la más relevante de la disciplina.

A ello van a contribuir, en parte, varios debates teológicos, sobre todo en el ámbito del cristianismo protestante, que se producen en esos

de la religión en los asuntos sociales», y que acompaña a los planteamientos de la mayoría de las teorías radicales de la secularización (singularmente los de los críticos de la religión); y la *secularización*: que es un término no valorativo, que describe empíricamente «un proceso de cambio social en el que la religión pierde significación social» (WILSON, 1992: 209).

años de 1960.⁶ Inicialmente, el promovido por los teólogos de «la muerte de Dios» (*The dead of God*), y el que se produce en torno a «Honesto con Dios» (*Honest to God*), significarán una importante popularización del debate religioso en los EEUU y el Reino Unido, que posteriormente se extenderá por otros ámbitos europeos. Y, sobre todo, la posterior discusión, propiciada por el libro del teólogo Harvey Cox, *La ciudad secular*, y que se conocerá precisamente como el debate sobre «la ciudad secular» (*The secular city debate*), sumado a los anteriores, llevará la problemática de la secularización a un lugar importante del ámbito público.⁷

De hecho, el libro del teólogo baptista Harvey Cox, en el campo explícito de una *teología de la secularización*, va a suponer una cierta ligazón entre el debate teológico y la sociología de la secularización y una cierta transposición de motivos del primero, a la segunda.⁸ Cox

⁶ Ya desde los inicios del siglo XIX, la teología protestante había estado en diálogo permanente con los desarrollos intelectuales de la Ilustración, tratando de adaptar el cristianismo a los cambios de la modernidad. Cabe citar a F. SCHLEIERMACHER (1768-1834); K. BARTH (1886-1968); o R. BULTMANN (1884-1976). Y entre los más recientes e influyentes a Dietrich BONHOEFFER (1906-1945) quien, partiendo del rechazo del dualismo entre lo supramundano y lo mundano, defenderá una interpretación puramente secular del cristianismo, un *cristianismo sin religión* liberado de las nociones metafísicas o de la pura piedad individualista desligada de la vida secular, etc. O Friedrich GOGARTEN (1887-1965), en quien aparecen ya planteamientos de una *teología de la secularización*, que sostiene que la secularización no sólo es plenamente compatible con el cristianismo, sino que realmente se origina en gran parte en él mismo, en cuanto que es desacralización del mundo y una religión histórica y no mística. Acentuándose la idea de la co-creación, y apelando, junto con Bonhoeffer, a la mayoría de edad del ser humano responsable de su propia historia. En esta dirección, y desde un punto de vista sociológico, Peter BERGER analiza el protestantismo liberal alemán, como el modelo típico-ideal de *adaptación* religiosa a la modernidad, frente al catolicismo anterior al Concilio Vaticano II, que representa el tipo-ideal opuesto: la *resistencia* a la misma (Berger, 1981: 222-237).

⁷ En efecto, durante la década de los 1960 se incrementa enormemente la demanda y consiguiente edición de libros de teología popular, algunos de los cuales se convertirán en auténticos bestsellers (ROBINSON, BUREN, COX...), y proliferan los debates donde participa por vez primera el gran público, la prensa, además de estudiantes, teólogos... alcanzando a determinados círculos sociológicos. Cabe citar algunos títulos: el libro de G. VAHANIAN, *The death of God* (1960), que inicia involuntariamente el movimiento de «la muerte de Dios»; si bien serán W. HAMILTON y T. ALTIZER los que crean y bautizan el movimiento de la teología radical o de «la muerte de Dios», como tal, en 1966. Por otra parte: J.A.T. ROBINSON, *Honest to God* (1963), o L. NEWBIGIN, *Honest religion for secular man* (1966). Y en cuanto a la problemática más explícita de la secularización, entre la gran cantidad de libros de teólogos, cabe citar: P. VAN BUREN, *The secular meaning of the gospel* (1963); H. COX, *The secular city* (1966); G. SMITH, *Secular christianity* (1966); o J. COGLEY, *Religion in a secular age* (1968), etc., que son una buena muestra de la extensión del concepto de secularización entre los teólogos antes incluso que entre los sociólogos.

⁸ Como recuerda TSCHANNEN, cuyo libro es insustituible para todo lo referente a la génesis y desarrollo del «paradigma de la secularización», en esos momentos en que éste se

—que se pregunta en su libro cómo ser cristiano en un mundo secular—, sigue a Gogarten y Bonhoeffer; pero recurre a la sociología en todo lo referente a la lectura de la sociedad moderna. Trata de ver cuáles son las consecuencias de la modernidad —leída sobre todo a través de un «peculiar» proceso de urbanización— para el cristianismo. Y no le cabe duda de que la fundamental consecuencia de la modernidad para la religión es la secularización. «El surgir de la civilización urbana y el colapso de la religión tradicional son los dos mojones principales de nuestra era; son también movimientos íntimamente ligados» (Cox, 1968: 23), estampa como primera frase de su obra. La secularización —valorada ahora de forma absolutamente positiva para el cristianismo—, es asumida además como un hecho establecido, irreversible y llamado a extenderse universalmente.

¿Qué es la secularización? El teólogo holandés C.A. van Peursen dice que es la liberación del hombre, «primero del control religioso, y después del metafísico sobre su razón y su lenguaje». Es la liberación del mundo de sus concepciones religiosas y cuasirreligiosas de sí mismo, el disipar de todas las visiones cerradas del mundo, la ruptura de todos los mitos sobrenaturales y símbolos sagrados. Representa lo que otro observador ha llamado la «desfatalización de la historia», el descubrimiento que ha hecho el hombre de que el mundo ha sido dejado en sus manos, de que ya no puede culpar al sino o a las furias por lo que él hace con el mundo. La secularización viene cuando el hombre vuelve su atención de mundos más allá a este mundo y a este tiempo (*saeculum* = «esta era presente»). Es lo que Dietrich Bonhoeffer llamó en 1944 «la mayoría de edad del hombre». [...]

La secularización simplemente pasa por alto y socava la religión y se vuelve a otras cosas. Ha relativizado los conceptos religiosos del mundo, y de esta forma los ha hecho inocuos. La religión se ha privatizado. Ha sido aceptada como la peculiar prerrogativa y punto de vista de una persona o grupo particular. [...]

Los dioses de las religiones tradicionales viven como los fetiches privados o los patrones de grupos de mente afín, pero no desempeñan ningún papel en absoluto en la vida pública o en la metrópolis secular. [...]

La era de la ciudad secular, la época cuyo *ethos* se está difundiendo rápidamente por todos los rincones del globo, es una era de «ninguna religión en absoluto» (Cox, 1968: 23-25).⁹

está gestando muchos de los investigadores tenían una formación teológica a la vez que se «dedicaban a la sociología»: P. BERGER, L. MEHL, L. SHINER, M. MARTY, A. GREELEY, etc. (TSCHANNEN, 1992: 245). Y como veremos, en el debate teológico acerca de «la ciudad secular», la apelación al tribunal de la sociología será una invocación constante a la hora de acreditar las posturas en conflicto.

⁹ Esta concepción de la secularización como un proceso irreversible y universal es bastante común en estos momentos, en este grupo de teólogos protestantes. Y así, por ejem-

Valga esta larga cita para mostrar la manera radical en que se asume el hecho indudable de la «secularización» entre este importante grupo de teólogos, y de paso en qué medida muchos de los temas centrales del planteamiento sociológico ya asoman aquí. Por otra parte, como decía más arriba, las polémicas entre teólogos se situarán, más allá de la teología, en el terreno sociológico. Así sucede, por ejemplo, con el más importante de los críticos de Cox, el sacerdote católico Andrew Greeley, que será considerado además como uno de los primeros críticos de la secularización. Pues obviamente, sostendrá Greeley, antes de elaborar una teología para el «hombre secular» debemos saber «si tal hombre secular existe realmente» (Greeley, en Callahan, 1971: 156). Y va a cuestionar «la sociología» que a Cox le permite responder positivamente a tal pregunta, acusándole de «simplismo sociológico». La pregunta que está en cuestión es, reitera Greeley en otro lugar,

si se da en la actualidad la ciudad secular, y si ya el hombre secular está siendo muy frecuente. Basándose en la más reciente sociología empírica resulta difícil responder afirmativamente a una u otra pregunta. [...]

Creeré que el hombre moderno se está desacralizando progresivamente en los países industriales, y destribalizando, cuando tenga pruebas empíricas de ello y no antes. [...]

En conclusión, que exista, desde luego, un diálogo entre la sociología y la teología. Pero si los teólogos van a utilizar la sociología para sus especulaciones, que empleen la sociología más reciente, con más datos, más elaborada, y no la sociología populachera, romántica y sentimental del principiante universitario (Greeley, en Callahan, 1971: 165, 191 y 166).

Prácticamente en las mismas fechas es cuando ha comenzado a producirse un cierto consenso en la utilización del concepto de secularización entre los sociólogos de la religión. Consenso que tiene su reflejo en unas primeras obras —singularmente: P. Berger, *The sacred canopy* (1967); T. Luckmann; *The invisible religion* (1967); B. Wilson, *Religion in a secular society* (1966)—, que serán decisivas en la conformación del llamado, por Olivier Tschannen, «paradigma de la secu-

plo, en el libro del obispo anglicano Lesslie NEWBIGIN, *Honest religion for secular man*, del mismo año que el libro de Cox (1966), bajo el título de «El proceso de secularización» y el subtítulo «La secularización, hecho universal», podemos leer lo siguiente: «El hecho más significativo del periodo contemporáneo, es que es un momento en el que un único movimiento de secularización está arrastrando a los pueblos de todos los continentes en un torbellino» (NEWBIGIN, 1966: 11).

larización». ¹⁰ Tal paradigma es, sin duda, el más importante, quizá el único, de la sociología de la religión; e incluso hay quien considera que «la teoría de la secularización puede que sea la única teoría que fue capaz de alcanzar una posición verdaderamente paradigmática dentro de las ciencias sociales modernas» (Casanova, 2000: 33). ¹¹

Presento en la página siguiente una tabla a modo de resumen del «paradigma de la secularización» elaborado por Olivier Tschannen.

Lo primero que conviene recalcar, por su trascendencia, es que el «paradigma de la secularización», según lo concibe Tschannen, no engloba todas las teorías de la secularización existentes, o concebidas a lo largo de la historia, sino sólo aquellas defendidas por los autores citados, a partir de los años 1960, que implican una relectura crítica de las que llamábamos teorías «moderadas», y lo que es más importante, suponen una importante ruptura con las teorías «radicales» de la secularización.

¹⁰ La opinión de Olivier TSCHANNEN es que no existe una *teoría unificada* de la secularización, sino diversas teorías en concurrencia —lo que explica, de paso, muchos de los malentendidos que sobre la problemática se reproducen una y otra vez—, y, sin embargo, lo que sí existe realmente es un *paradigma de la secularización*. Paradigma que, tras una sistemática y rigurosa investigación, ha elaborado con notable precisión. Los principales sostenedores del mismo asistirían en Roma, a petición del Vaticano, a la *1.ª Conferencia Internacional sobre la Increencia* (1969). El presidente fue Peter L. Berger; y asistirían también: Thomas LUCKMANN; Bryan R. WILSON; David MARTÍN, de quien hay que destacar su obra ya citada *A general theory of secularization* (1978); Richard K. FENN, *Toward a theory of secularization* (1978); Karel DOBBELAERE, *Secularization: A multi-dimensional concept* (1981). Y completan la nómina de los sostenedores del paradigma: Talcott PARSONS y Robert N. BELLAH. Entre los demás asistentes, significativamente se encontraba HARVEY COX entre los invitados de fuera del círculo de los sociólogos de la religión.

¹¹ El planteamiento de José CASANOVA constituye, a mi juicio, una de las reformulaciones recientes más revelantes que se han efectuado sobre una de las vertientes fundamentales de las teorías de la secularización (TS): la «privatización» de la religión. Ahora bien, su libro, publicado dos años después del de TSCHANNEN, desconoce la aportación de éste. Y si bien se refiere igualmente al concepto kuhniiano de paradigma, hay una diferencia que creo es preciso tener en cuenta. Cuando CASANOVA habla del paradigma de la secularización (PS) lo identifica con una (única) TS, desde sus inicios, de la que existirían distintas *versiones*. Y aunque señala que sus fundamentos más sistemáticos y empíricos se establecen en los años 1960, al separarse de sus orígenes ideológicos en la crítica de la religión, y parece concordar con TSCHANNEN en que en ese momento se produciría una *ruptura cualitativa* con su historia anterior, la identificación de PS y TS me parece equívoca y confusa. Más claro me parece el planteamiento de TSCHANNEN. Para él existirían diversas TS a lo largo de la historia, sólo algunas de las cuales y a partir de la formación del PS, a finales de los 1960, se integrarían en él, al ser compatibles con sus presupuestos. Pero se trata de TS bastante diferentes entre sí —y así la postura de un B. WILSON, por ejemplo, es contraria en muchos aspectos a funcionalistas como BELLAH o PARSONS—; luego lo importante es, por tanto, establecer los *supuestos* y *elementos comunes* que conforman el PS. Y a esta tarea central es a la que se dedica Tschannen.

El paradigma de la secularización

<p><i>Primer enunciado introductorio:</i> «Ciertas raíces del proceso de secularización se sitúan en el seno mismo de la esfera religiosa»</p>
<p><i>Segundo enunciado introductorio:</i> «La secularización no implica la desaparición de la religión»</p>
<p style="text-align: center;">1. PRIMER ELEMENTO CENTRAL: DIFERENCIACION</p> <p>La diferenciación funcional de las esferas sociales es el prerrequisito de todo proceso de secularización</p> <p style="text-align: center;">1.1. <i>Primer correlato de la D: Autonomización</i> Autonomización de la sociedad. Disminuye el poder de control social de la religión: pasa de ser impuesta a ser ofrecida como producto en un «mercado»; disminuye el poder (cultural) simbólico de la religión que ya no dicta el orden moral</p> <p style="text-align: center;">1.2. <i>Segundo correlato de la D: Privatización</i> Al no imponerse socialmente, la religión se retira de la esfera pública a la privada</p> <p style="text-align: center;">1.3. <i>Tercer correlato de la D: Generalización</i> Elementos de la visión del mundo religiosa (símbolos, valores, normas, etc.) se difunden por la esfera secular tras ser parcialmente liberados de su carácter religioso</p> <p style="text-align: center;">1.4. <i>Cuarto correlato de la D: Pluralización</i> La uniformidad cultural no es impuesta por el poder político y el dosel sagrado homogéneo se fragmenta en una multitud de visiones del mundo en competición</p> <p style="text-align: center;">1.5. <i>Quinto correlato de la D: Descenso de la práctica</i> Descenso de la práctica y de la afiliación religiosas</p>
<p style="text-align: center;">2. SEGUNDO ELEMENTO CENTRAL: RACIONALIZACION</p> <p>Los dominios (diferenciados de la religión) de la vida social pasan a funcionar según criterios de racionalidad instrumental</p> <p style="text-align: center;">2.1. <i>Primer correlato de la R: Cientifización</i> La ciencia como racionalización del saber reemplaza a la religión en ese dominio</p> <p style="text-align: center;">2.2. <i>Segundo correlato de la R: Sociologización</i> La sociología («sustituyendo» a la religión) a través de la «ingeniería social» define un orden racional</p>
<p><i>Primer correlato flotante: Destrucción de la visión del mundo</i> Correlato de la diferenciación y consecuencia del pluralismo /y/ de la racionalización (científica)</p>
<p><i>Segundo correlato flotante: Increencia</i> Ligado al descenso de la práctica /y/ la destrucción de la visión del mundo: descenso en la proporción de creyentes</p>
<p style="text-align: center;">3. TERCER ELEMENTO CENTRAL: MUNDANIZACION</p> <p>Presuponiendo la diferenciación y fundado en parte en el proceso de racionalización. Desviación, a nivel social o cultural, de la atención al mundo sobrenatural para interesarse por los asuntos de este mundo</p>

Fuente: Elaboración propia a partir del texto de Tschannen, 1992: 62-69.

En este sentido son decisivas un par de *creencias*, que forman parte del nivel suprateórico, y sobre las que se fundamenta el paradigma. Por una parte el *presupuesto epistemológico* que concede a la sociología independencia de todo elemento valorativo —lo «pone entre paréntesis»—, que se sitúe fuera del «dominio empírico». Ello supone independencia frente a la religión y la teología. De hecho, la denominación de *sociología de la religión*, frente a la anterior de *sociología religiosa* supone, al adoptarse justo en el momento anterior a la emergencia del paradigma, una reivindicación explícita de tal postura. Pero esta actitud epistemológica implica igualmente el rechazo de la postura clásica que veía en la ciencia la demostración de la vanidad de la religión y un arma de combate contra ella (Tschannen, 1992: 60). Más importante aún me parece la segunda de las creencias, el *presupuesto filosófico* que requiere que el ser humano sea simultánea e inseparablemente un animal racional y un animal simbólico, o religioso. Lo que implica, de nuevo, una importante ruptura con la postura anterior a los años 1960 (Tschannen, 1992: 59).¹² Y me parece decisivo de cara a ciertos cuestionamientos posteriores de la racionalidad moderna más estrecha que, para algunos, acabarían con toda teoría de la secularización.

Por último, conviene subrayar también el segundo enunciado introductorio del paradigma, que va estrechamente ligado al presupuesto filosófico anterior: «La secularización no implica la desaparición de la religión» (Tschannen, 1992: 64), lo que supone dejar definitivamente de lado las perspectivas ilustradas más ingenuas sobre el hecho religioso.

La aportación de José Casanova, en su libro *Religiones públicas en el mundo moderno* —que aún sin mencionar el texto anterior de Tschannen, una vez reformulada resulta compatible con el paradigma presentado por éste—, considera la «teoría de la secularización», así la denomina, como un marco teórico y analítico que conserva valor explicativo, siempre y cuando se reformule convenientemente para incluir el fenómeno de la desprivatización de la religión, que comienza en los años 1980. Lo que implica no considerarla una teoría simple, sino compuesta de tres proposiciones distintas que es preciso diferenciar analíticamente y por tanto evaluar de forma separada (Casanova, 2000: 19-20 y 287).

¹² Postura anterior al *moderno* paradigma que estaría marcada por una *dicotomía*. Ciertos pensadores, considerando al ser humano como un animal prácticamente sólo racional, sacaban de esta convicción la conclusión de que la religión estaba condenada a desaparecer. Por el contrario, los que consideraban que era esencialmente un ser simbólico, tendían a rechazar la modernidad (TSCHANNEN, 1992: 59). Más importante aún, tal presupuesto filosófico de que el ser humano es al mismo tiempo un animal racional y simbólico, es compartido, a su juicio, por los miembros de la profesión sociológica en general (Idem: 70).

En este sentido, a su juicio, conviene distinguir entre el proceso de *diferenciación*, que se identifica prácticamente con el proceso de secularización mismo, y las dos principales consecuencias que se prevé conllevará tal proceso para la religión: *decadencia* y *privatización*.

La aportación de Casanova puede servir a modo de sencillo esquema que nos permita un mejor seguimiento de las discusiones y cuestionamientos en torno a una parte central del paradigma de la secularización.¹³

Esquema para el análisis del proceso de secularización

<p>1. TESIS CENTRAL: DIFERENCIACIÓN</p> <p>El verdadero núcleo de la teoría de la secularización es «la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como un proceso de diferenciación y emancipación estructural de las esferas seculares (principalmente el Estado, la economía y la ciencia) respecto a la esfera religiosa y la diferenciación y especialización concomitantes de la religión dentro de su propia esfera recién hallada»</p>
<p>2. Primera subtesis: decadencia</p> <p>El progresivo decrecimiento y ocaso de la religión (analizado sobre todo a través de las creencias y las prácticas religiosas)</p>
<p>3. Segunda subtesis: privatización</p> <p>La privatización de la religión en el mundo moderno</p>

Fuente: Elaboración propia a partir de Casanova, 2000: 36.

En efecto, a la altura de 1967, los principales sostenedores del paradigma concuerdan en que el futuro previsible que le espera a la religión es, dicho de forma sintética, el de su progresiva decadencia y privatización. Así Bryan Wilson mantiene que la religión tuvo en otros tiempos gran influencia social, que el pensamiento, las prácticas y las instituciones religiosas ocuparon el *centro* mismo de la vida social de la mayoría de las sociedades, singularmente de las occidentales. Y que, situados en el siglo XX, se percibe que el lugar ocupado y el papel jugado

¹³ Conviene ser consciente de que esquema es compatible con una parte importante del paradigma de TSCHANNEN, una vez que las subteorías o subtesis han sido separadas de sus orígenes previos al paradigma y reformuladas. De hecho, escribe que el proceso de secularización implicaría la *decadencia*, que postulaba «el progresivo decrecimiento y ocaso de la religión hasta, añadían las versiones más extremistas, su desaparición final»; y la *privatización* «y añadían algunos, la marginación de la religión en el mundo moderno» (Casanova, 2000: 36). Por ello descartamos esta formulación preparadigmática y nos quedamos con la división analítica una vez matizadas sus afirmaciones. (Ver nota n.º 11).

por la religión en la sociedad ha ido cambiando, en el sentido de ser cada vez menor su centralidad e influencia sociales. Precisamente, a tal «proceso por el cual pensamiento, prácticas e instituciones religiosas pierden significación social» (Wilson, 1969: 13), es a lo que denomina secularización.¹⁴ De este proceso, más que las creencias o actitudes, le parece decisiva la posición que la religión ocupa en la estructura institucional de la sociedad. En expresión de Peter Berger el nivel *socioestructural* de la secularización (separación Iglesia-Estado; expropiación de bienes inmuebles eclesiales; emancipación de la educación, etc.) Si bien ambos concuerdan en que la secularización afecta también al resto de la realidad, al ámbito *cultural* (arte, filosofía, literatura, etc.), con la gran importancia de la ciencia; e incluso, a lo que Berger llama la vertiente *subjetiva*, la secularización de las conciencias: que los individuos miren el mundo y sus propias vidas sin referencia a interpretaciones religiosas (Berger, 1981: 155). La conclusión de Wilson, que incorpora gran cantidad de datos empíricos de los EEUU y GB, sobre todo referidos a la práctica religiosa (bautismo, confirmación, catequesis, matrimonio, etc.), es que

La sociedad secular no parece depender directamente, en ningún sentido, del mantenimiento del pensamiento, las prácticas o las instituciones religiosas. [...]

Todavía sería prematuro decir que la sociedad funciona sin la religión, o que pudiera hacerlo alguna vez. [...]

Una sociedad completamente secularizada no ha existido hasta ahora. [...]

Es posible que, en respuesta al creciente institucionalismo, impersonalidad y organización burocrática de la sociedad moderna, la religión encuentre nuevas funciones que cumplir...

(Wilson, 1969: 222 y 225-226).

Apuntando en todo caso a la hipótesis, que desarrollarán sobre todo Berger y Luckmann, de la previsible privatización de la religión. «En una sociedad que se caracteriza [...] por la relegación al dominio priva-

¹⁴ Concepto de secularización que, como subrayábamos, «no se emplea en ningún sentido ideológico, ni para aplaudir su realización ni para deplorarla» (WILSON, 1969: 11). Lo que es igualmente el punto de partida de la obra de Berger, que defiende un concepto descriptivo de fenómenos empíricos que no tiene porqué implicar valoración. «El proceso* por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos» (BERGER, 1981: 154). De ahí que sea incomprensible que en la traducción al español, por la que citamos, al ser recientemente reeditada (3.ª edición: 1999), entre los múltiples errores sin corregir mantenga uno especialmente relevante en la definición de secularización (la traducción de *process* = proceso, por *progreso**), al desmentir el planteamiento metodológico del autor.

do de muchas cuestiones morales, la religión puede haberse convertido también en un asunto en gran medida privado» (Wilson, 1969: 222). Thomas Luckmann, que sostiene, en plena sintonía con Wilson, que la «religiosidad orientada hacia una iglesia institucionalizada» ha sido empujada hacia la *periferia* de la vida moderna (Luckmann, 1973: 46), se va a centrar precisamente en mostrar cómo la religión se convierte en un asunto privado.

La forma social de la religión que nace en las sociedades industriales modernas se caracteriza por la posibilidad que tiene el posible consumidor de acceder directamente a un surtido de representaciones religiosas. [...] Este acceso directo al cosmos sagrado —y más exactamente a un surtido de temas religiosos— es el que hace que la religión sea en nuestros días esencialmente un fenómeno de la «esfera privada». La forma social de la religión naciente difiere así de un modo significativo de las formas anteriores y más antiguas de religión que se caracterizaban o bien por la difusión del cosmos sagrado a través de la estructura institucional de la sociedad o a través de la especialización funcional de la religión (Luckmann, 1973: 114).

Radical privatización de la religión —que se vuelve «invisible», como indica el sugerente título del libro de Luckmann—, que junto con la decadencia de la «religión de iglesia» le parece un fenómeno irreversible. «El nacimiento de la nueva forma social de religión nace en parte a causa de las características políticas y económicas más evidentes de la moderna sociedad industrial. Es improbable que el indicio que hemos intentado describir sea reversible, aun admitiendo que tal reversibilidad se considere deseable» (Luckmann, 1973: 129).

Conclusión que, sobre todo Wilson y Berger, parecen extender, a través de un previsible proceso futuro de modernización, al resto de las sociedades humanas.

Bástenos señalar una vez más que la modernización es hoy un fenómeno mundial y que las estructuras de la sociedad industrial moderna, pese a las diferencias en áreas y culturas nacionales distintas, crea situaciones notablemente semejantes para las tradiciones religiosas y las instituciones que las encarnan. En efecto, a causa de ello esta experiencia actual de las tradiciones religiosas occidentales es de gran interés si se desea proyectar el futuro de la religión en países no occidentales (Berger, 1981: 240).

Bien pronto, sin embargo, en los primeros años de esa misma década de los años 1970, la emergencia de lo que se denominarán los *Nuevos Movimientos Religiosos* (NMR) llevará a algunos críticos a un cuestionamiento más o menos radical de las teorías de la secularización. Más

aun, al final de la misma década las cosas se complicarán todavía más con un nuevo fenómeno, mucho más importante e inesperado, cual es la irrupción de ciertos movimientos religiosos en el ámbito público, político. Fenómenos de permanente actualidad cuya dimensión globalizada además, en algunas de sus manifestaciones, suponen importantes desafíos al paradigma de la secularización, de raigambre netamente occidental. ¿Se trata de «anomalías» lo suficientemente importantes para poner en crisis el paradigma de la secularización? ¿Estamos asistiendo a la emergencia de un nuevo paradigma que de cuenta de manera más cabal de la situación de la religión en el mundo moderno?¹⁵

Estas preguntas, que exceden a la pretensión de este artículo preliminar, son las que deberemos plantearnos en el futuro desde el esquema teórico y analítico que aquí hemos presentado brevemente.

Bibliografía

- BERGER, Peter L. (1981/1967): *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona: Paidós.
- CALLAHAN, Daniel (ed.) (1971/1966): *El debate sobre la ciudad secular*, Bilbao: Mensajero.
- CASANOVA, José (2000): *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC.
- COX, Harvey (1968/1966): *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Barcelona: Península.

¹⁵ Buena muestra de la necesidad de la precisión terminológica y analítica que he defendido a lo largo del artículo, es la obra más reciente de unos de los críticos más radicales de «la secularización» (STARK y FINKE, 2000). Que no dudan en dar por superado el paradigma de la secularización —«Secularization, R.I.P.»—, titulan un capítulo de su libro—, al que simplemente identifican con todas las ideas o teorías sobre la secularización surgidas a lo largo de la historia. Citando indiscriminadamente como «profetas de la secularización» a VOLTAIRE, MÜLLER, MARX, WEBER, WILSON o BERGER. Y así, no titubean al identificar entre los principales puntos de acuerdo entre los defensores de la secularización: 1. Que la religión es falsa y peligrosa, y 2. Que está condenada a morir (pp. 29 y 57), señalando que el nuevo paradigma emergente justo defiende lo contrario de esas afirmaciones. Cuando veíamos que ambos puntos son explícitamente rechazados por los sostenedores del paradigma de la secularización según la terminología de TSCHANNEN. Ello supone que muchas de las presuntas críticas radicales a la secularización simplemente no den en el blanco y que los elementos valiosos de esta perspectiva queden diluidos al involucrarse en afirmaciones exageradas, en lugar de contribuir, junto con otras aportaciones, a una reformulación crítica del «paradigma de la secularización» que, debidamente acotado y revisado, no cabe duda que continúa teniendo cierta validez explicativa al menos para Europa. Obviamente el problema de la precisión terminológica y analítica se plantea de igual manera para los defensores de la secularización que muchas veces incurrir en la misma confusión, y por extensión a los medios de comunicación, líderes de opinión, políticos o gente común que pudieran pensar o debatir sobre la problemática en cuestión...

- GREELEY, Andrew M. (1974/1972): *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Madrid: Cristiandad.
- HILL, Michael (1976): *Sociología de la religión*, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- LUCKMANN, Thomas (1973/1967): *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca: Sígueme.
- MARTÍN, David (1969): *The religious and the secular. Studies in secularization*, London: Routledge.
- , (1978): *A general theory of secularization*, Oxford: Basil Blackwell.
- MARRAMAO, Giacomo (1998): *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona: Paidós.
- MATTHES, Joachim (1971/1967): *Introducción a la sociología de la religión. I. Religión y sociedad*, Madrid: Alianza Universidad.
- NEWBIGIN, Lesslie (1966): *Honest religion for secular man*, London: SCM.
- STARK, Rodney, and FINKE, Roger (2000): *Acts of faith. Explaining the human side of religion*, Los Angeles: University of California Press.
- TSCHANNEN, Olivier (1992): *Les théories de la sécularisation*, Genève: Librairie Droz.
- WILSON, Bryan R. (1969/1966): *La religión en la sociedad*, Barcelona: Labor.
- , (1992): «Reflections on a many sided controversy», *Religion and modernization* (Steve Bruce, ed.), Oxford: Clarendon, pp. 195-210.