

SECULARIZACIÓN, MODERNIDAD Y ¿POSTSECULARIZACIÓN?

JOSE ANTONIO PARODY NAVARRO
FACULTAD DE DERECHO
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Introducción

El fenómeno de la secularización en Europa es un hecho incuestionable; pero a escala global lo que ocurre allí es una singularidad. Con esta afirmación comenzaba CASANOVA su intervención en una conferencia sobre "Dinámicas globales: religiosas y seculares"¹ para posteriormente incidir en que el proceso de construir una dinámica binaria entre lo religioso y lo secular en Europa ha llevado a la secularización, sin que surja pluralismo religioso; mientras que en el resto del mundo vive un proceso de pluralismo religioso, sin secularización. RUBIO FERRERES en el mismo sentido afirmó al finalizar el pasado siglo que el fenómeno de la secularización traía causa en el intento de interpretar un proceso que caracteriza al mundo moderno, y que buscaba "la emancipación de la cultura occidental no sólo frente a la tutela de la Iglesia, sino frente a toda forma religiosa histórica"², siendo, por tanto, algo más que un simple proceso socio-estructural. En realidad, el proceso de secularización según el señalado autor "tiene algo que decir, en términos totalmente globales y dentro de una generalización absoluta, sobre el proceso genético y la situación

¹ Organizada en el marco del Máster Universitario en Sociología Aplicada que oferta la Universidad de Málaga.

² RUBIO FERRERES J.M.(1998) *¿resurgimiento de lo religioso versus secularización?*. Gazeta de Antropología, 14, artículo 3

de la cultura y sociedad moderna en relación al cristianismo". Es decir, de forma esencial lo circunscribía a la Europa Occidental.

Sirvan estas primeras líneas para llamar la atención sobre una cuestión que considero esencial en el estudio del proceso de secularización; a saber, su contenido y su alcance. En este sentido ALVAREZ TARDIO³ siguiendo las tesis de Weber en relación a que la secularización venía dada dentro del proceso de modernización en que el Estado y el mercado desplazaban por completo a la institución eclesiástica de sus funciones clásicas, diferenció entre la secularización política y la secularización de las conciencias y los referentes morales del individuo y sus creencias personales, pues sólo si se era consciente de ésta diferenciación se podía realizar un estudio riguroso del contenido y alcance del proceso secularizador.

Hemos tenido ocasión de señalar en anteriores publicaciones⁴ una premisa que considero esencial para comprender la evolución del proceso secularizador, tanto de la conciencia como de los Estados. Y este presupuesto consiste en aceptar que la evolución que se ha producido no es más que constatar la vigencia de un modelo consecuencia del sentido histórico de la secularización y que consiste en el proceso por el que una realidad unida estrechamente a Dios y a la religión retorna al mundo profano, a lo secular. Se debe asumir que la secularización no supone el fin de la religión en la sociedad, sino que lo que hace es reconocer al hombre su realidad plena. En este contexto la secularización pasa a ser una verdadera garantía del pluralismo, no solo religioso; pluralismo que como sabemos actúa como principio informador, garantía y sostén de los Estados democráticos.

³ ALVAREZ TARDIO M (1998). *Política y secularización en la Europa contemporánea*. BIBLID) 16, 143-166

⁴ PARODY NAVARRO J.A. (2007) *La Ilustración y los aires secularizadores en la enseñanza*, en *Religión y Poder*, SECR p. 379-389; (2014) *La libertad de cátedra y la secularización del derecho en España*, en *Anuario de Derecho a la educación*. Dykinson p.141-155; (2012) *Antecedentes y evolución histórica del derecho de libertad de cátedra. Una consecuencia del proceso secularizador de los Estados*, en *Anuario del derecho a la educación*, Dykinson p. 251-279

Desde este prisma es como podemos entender todo el largo y a veces tortuoso camino del proceso secularizador, que no aparece de forma espontánea en un momento concreto y determinado, pero que sí es cierto que con la Ilustración y sus aires renovadores va a tomar un impulso decisivo.

1.- El proceso de secularización.

Nos permitimos incidir en algunas cuestiones que ya adelantábamos en una colaboración publicada en la revista *Lumen*⁵ acerca del proceso secularizador de la conciencia y el Estado. Allí afirmábamos que es cierto que a partir del siglo XVIII se acentúa, por un lado, la pérdida del carácter religioso del poder político⁶ y, de otro, la fe deja de ser criterio de contrastabilidad científica, secularizándose el poder político⁷. En consecuencia, el fundamento del poder deja de ser religioso⁸. A este respecto CALVO ESPIGA afirma que el fundamento de ese poder no hay que buscarlo en Dios (fundamento religioso), sino en el contrato social con el fin de conseguir, no la salvación eterna (fin religioso) de los ciudadanos, sino su pacífica y fecunda convivencia en libertad: la libertad individual se convierte en la razón de ser de la sociedad y pasa a ocupar el papel de protagonista, porque el progreso continuo e indefinido predicado por la Ilustración es progreso de la libertad en libertad". Y esto conlleva también que se seculariza también el Derecho, produciéndose un cambio en el

⁵ PARODY NAVARRO J.A. (2004) *El proceso secularizador de la conciencia y del Estado: Acercamiento al problema en los siglos XVII, XIX y XX*, en *Lumen* 53, p.439-465;

⁶ REDONDO, E (1997) *Alcance y límites el proceso de secularización* en *Estudios sobre secularización docente en España* (Ed. J. VERGARA CIORDIA) Madrid, p. 33"

⁷ Contribuirán de forma decisiva a la secularización del Derecho los postulados de la Escuela histórica de Savigny: el fundamento del Derecho no es la divinidad, sino el espíritu del pueblo

⁸ CALVO ESPIGA, A., (1984) *Implicaciones jurídico-canónicas de la relación entre la Iglesia y la Comunidad Política* Vitoria, p. 83-84.

fundamento de la intervención de los príncipes en los asuntos de la Iglesia, tanto en los países católicos como no católicos.⁹

Pero como he dicho, estos cambios no aparecen de forma espontánea, sino que son fruto de un largo, complejo y, sobre todo, lento devenir histórico que se inicia tras el Edicto de Milán y que es conocido como “el proceso de secularización del Derecho Canónico”, proceso que fue en un principio más formal que material y que trascurrió paralelo a una espiritualización del ordenamiento secular

1.1. Un breve acercamiento histórico

Efectivamente, con el Edicto se instaura una nueva época, elevándose al plano del derecho la tolerancia imperial al cristianismo, por lo que al menos en la práctica, quedan equiparadas todas las religiones coexistentes en ese momento, aunque bien es cierto que el cristianismo, poco a poco, va convirtiéndose en religión preeminente, hasta que se produce la declaración como religión oficial. La constitución *Cunctos Populos* del Emperador Teodosio inaugura lo que se ha venido en llamar “matrimonio definitivo del Imperio Romano y la Iglesia Cristiana”. Durante este período los límites jurídicos frente al poder civil sufren un profundo cambio llegando a una integración jerarquizada de poderes. Partiendo de esta nueva realidad resulta evidente que el derecho del Estado se confesionaliza. Por tanto, el derecho del Estado, en palabras de LLAMAZARES, “tiene en última

⁹ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (1997) *Derecho de la libertad de conciencia I. Libertad de Conciencia y Laicidad*, Civitas p. 84-85 , dice: “Ahora en ambos esa intervención pasa a estar legitimada por el mismo fundamento: el jurisdiccionalismo territorial. Esa intervención no está legitimada ni por el origen divino del poder temporal de los reyes, ni por el fin espiritual, si quiera indirecto, del ejercicio de ese poder, sino por razones políticas y en función de los fines políticos del poder temporal. La actividad de las Iglesias, o al menos de algunas, se considera beneficiosa para la sociedad y para la formación moral de los ciudadanos. De ahí que se las considere como corporaciones de Derecho público a las que se aplica un Derecho especial favorable, tanto en los países con el modelo de Iglesia de estado como en los confesionales, tanto doctrinales como histórico-sociológicos, y en los pluriconfesionales.”.

instancia su fundamento en la autoridad divina, y por tanto, en la Fe.”. Pero junto a ese proceso de canonización del Estado es lo cierto que también se produce una notable influencia de lo temporal en el ordenamiento confesional, lo que se llamó la secularización del Derecho canónico. Ahora bien, lo cierto es que la imperatividad de las normas que afectaban a uno u otro ordenamiento era simplemente formal, por cuanto “venía referida fundamentalmente a la influencia de los principios informadores de uno de los ordenamientos sobre el otro”. No obstante, esta colaboración entre el poder civil y el espiritual fue efímera pues rápidamente se produjeron intromisiones entre ambas potestades. Y consecuencia de ello fueron las luchas que se dan entre ambas instituciones. Nace, en ese momento, el llamado dualismo gelasiano que es fruto del planteamiento del Papa S. Gelasio, con motivo de una de las primeras disputas entre el poder civil y la Iglesia configurando la teoría de los dos poderes, otorgando a cada poder determinadas potestades. El problema será determinar la línea fronteriza entre los asuntos espirituales y los materiales. Es decir, quedarán sentadas las bases de la alternancia entre cesaropapismo y teocracia.

Traído lo anterior al campo de la libertad de conciencia, es de destacar que la religión católica goza de privilegios sobre los demás credos religiosos, siendo considerados herejes los no católicos. “En esta concepción totalitaria los disidentes quedan excluidos de la comunidad: los emperadores paganos persiguen a los cristianos por no respetar al imperio; los emperadores cristianos persiguen a los paganos por no aceptar el culto cristiano y los emperadores ortodoxos persiguen a los herejes por no aceptar la ortodoxia de Nicea y Calcedonia. En todo caso con una finalidad bien clara y expresa: el bien común, o lo que es lo mismo, lo útil a la sacrosanta Iglesia Católica”.¹⁰

¹⁰ CALVO ESPIGA A. (1997) *De nuevo sobre la naturaleza y lugar del derecho canónico*, en *Scriptorium Victoriense*, p. 48, dice: “Bien común se identifica con bien de la Iglesia

Resulta, por tanto, evidente que aunque se intente hablar teóricamente de una independencia entre lo espiritual y lo religioso, lo cierto es que la debilidad del poder secular es notable¹¹.

Tras la caída del Imperio de Occidente, Europa se ve ante una situación caótica en todos los aspectos: cultural, económica, y desde luego política. La Iglesia asume realizar una labor supletoria, atribuyéndose funciones propias de la esfera civil¹². En principio podríamos afirmar que en el medievo el poder papal afecta a los asuntos espirituales, mientras que el poder del emperador está referido a los asuntos terrenales o del cuerpo. Sin embargo, la realidad es otra, pues la dificultad se encuentra en establecer los límites de uno y otro poder.¹³ Según CALVO ESPIGA¹⁴ “esta tensión va a determinar, además, las principales teorías que se elaboraron tanto sobre la naturaleza del

¹¹ PARODY NAVARRO J.A. *El proceso secularizador*, op.cit. “ En esta época la relación entre los ordenamientos sigue bajo un esquema de unidad. Pero esta relación de unidad es “sui generis”. Aprovechando la debilidad de los sucesores de Carlomagno, los Papas intentan formular la teoría de la superioridad de la Iglesia sobre lo temporal, como se desprende por ejemplo de la reforma llevada a cabo por Gregorio VII que permite a la Iglesia regular materias de tipo no religioso, produciendo una secularización material del derecho canónico. Merecen ser destacados dos hechos de trascendencia en la relación Derecho Canónico-Derecho Secular. Por un lado, las Decretales de Gregorio IX (1234) y el Liber Sextus (1298) de Bonifacio VIII, donde aparecen criterios de sistematización absolutamente jurídicos y, por otro lado, la influencia del pensamiento de Santo Tomás en cuanto a la distinción entre derecho divino natural y derecho divino positivo.”

¹² Y así va tomando cuerpo una nueva concepción del mundo que no es otra que la “respublica christiana”, que es una única realidad histórica constituida por dos espadas, la del emperador y la del Papa.

¹³ En tal sentido LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho de la libertad de conciencia I op. cit.* destaca que la nueva situación del derecho canónico respecto al romano imperial viene determinada por los siguientes principios: 1º Al ordenamiento eclesiástico o canónico le corresponde la regulación en exclusiva de lo temporal y lo espiritual. 2º Por lo general el pontífice no hace uso de estas prerrogativas, lo que no significa que no pueda hacerlo. 3º Ambos derechos, romano y canónico, son subsidiarios en los territorios donde no funcionen como ordenamiento principal, pero la validez de la subsidiaridad del derecho romano al canónico está condicionada a su no contradicción con él. 4º Para que las leyes imperiales tengan eficacia universal, también en los reinos no feudatarios del Imperio, es necesario que hayan sido aprobadas por el Pontífice.

¹⁴ CALVO ESPIGA, A. *Implicaciones ...op.cit.* p. 32, afirma que la lucha de las dos espadas desemboca, de una parte, en la teoría de la potestas directa in temporalibus, según la cual el Papa sería el jefe espiritual y temporal de la humanidad asistido en el desarrollo de su cometido por el Emperador, quien actúa a modo de ministro o instrumento del papado. Por otro lado, la separación entre sacerdocio y reino será el punto de partida de la actitud de algunos monarcas que (...) reivindicarán la autonomía e independencia de las funciones regias frente a las sacerdotales.

poder regio y del poder papal en torno a la relación existente entre ambos¹⁵. Por tanto, podemos afirmar que, al tiempo de espiritualización del Derecho Imperial producida en la época carolingia y en la del Sacro Imperio romano-germánico, le sucederá otra fase de secularización material del derecho canónico, que sienta las bases de lo que hoy conocemos como derecho común. Todo lo anterior nos lleva a concluir que durante la Edad Media el factor determinante respecto a la libertad de conciencia es la intolerancia¹⁶.

Como consecuencia, en parte, de los cambios sociales acaecidos en Europa a partir de la Reforma Protestante, nacen los nuevos estados absolutos y los soberanos intentan la sumisión de lo eclesial a lo político, si bien es una sumisión un tanto peculiar, ya que aunque oficialmente y en teoría, los gobernantes respetaban plenamente la independencia y el papel de la Iglesia en la vida social, poco a poco se tiende a integrar a la Iglesia en los esquemas jurídico-políticos de los nuevos Estados absolutos, intentando de este modo la sumisión de lo eclesial a lo político por cuanto el poder político reconoce a la religión un papel importante en la vida social pero con la finalidad de aumentar la cohesión de sus reinos, llegando en ocasiones a establecerse Iglesias Nacionales¹⁷.

Fue, precisamente, la situación creada con la reforma la que dio lugar a la distinción entre *ius canonicum* y *ius ecclesiasticum*¹⁸, que a su vez supuso un cambio en la concepción del Derecho Eclesiástico del Estado, motivado por todo este cúmulo de circunstancias que

¹⁶ LLAMAZARES FERNANDEZ D, *Derecho a la libertad de Conciencia I...* op.cit"

¹⁷ CALVO ESPIGA A. Implicaciones ...op.cit. , " La misma lógica interna de las ideas y estructuras políticas renacentistas abocaba a los gobernantes y monarcas, de manera casi inexorable, a intervenir cada vez más en los distintos aspectos de la vida de la Iglesia, llegándose en algunos casos a una intervención directa de la autoridad política en asuntos que afectaban directamente a la estructura jurídica fundamental de la Iglesia y no sólo a aspectos periféricos o accidentales de la misma" .

¹⁸ CALVO ESPIGA A, (1990) , *¿El derecho en la Iglesia: ¿conveniente o necesario?*, Lumen 39, p..54 y 61-64. dice: "...a consecuencia del movimiento protestante, se instaura en los territorios de la Reforma, el principio cuius regio eius et religio, en cuya virtud los súbditos quedaban obligados a seguir la religión de su príncipe."

propiciaron el nacimiento de una nueva concepción del mundo que, de forma eminente, se concretó en el denominado humanismo renacentista, concepción o movimiento basado esencialmente en el intento de afirmar los valores humanos independientemente de cualquier radicación trascendente .

El periodo comprendido entre los siglos XVI y XVII supone el paso de la intolerancia entre los miembros de diferentes corrientes doctrinales surgidas por la división que en la Iglesia produce la reforma a una época de tolerancia religiosa en algunos lugares concretos. Por ello, podemos concluir que la Reforma fue el precedente que sirvió, de un lado, para sentar las bases sobre las que se desarrolló la tendencia a la concentración del poder en manos del soberano y que alcanzará su máxima expresión en las monarquías absolutas del XVII-XVIII. De otro lado, en los países en que triunfó la contrarreforma católica, la experiencia de la Reforma y el nuevo orden surgido en Europa, facilitaron el paso a nuevos sistemas de relación entre el orden religioso y el civil, manifestado en la práctica de la denominada potestas indirecta in temporalibus. Situación que, en un segundo momento, finales del XVII y XVIII, con la consolidación de las monarquías absolutas, abocó al fenómeno del jurisdiccionalismo, de carácter confesional en un primer momento, y luego agnóstico.

En la primera mitad del siglo XIX se produce una ralentización tanto del proceso de reconocimiento de la libertad religiosa como de la separación Iglesia-Estado. Este proceso recibirá un decisivo impulso con los movimientos revolucionarios de mediados de siglo y de la consecuente pujanza del liberalismo. Sirva a modo de ejemplo lo ocurrido en Francia en donde el régimen napoleónico instaura un estado pluriconfesional, avanzando en la secularización de las instituciones. Las Constituciones posteriores sufrieron los vaivenes lógicos de las tensiones políticas de la época hasta terminar imponiéndose las tesis liberales de considerar la religión como un

asunto privado, y la consideración de las confesiones religiosas como asociaciones de derecho privado sometidas al derecho común.

1.2. El proceso secularizador en España

El ya citado ALVAREZ TARDÍO ha venido a señalar que “la acción del liberalismo español respecto a la Iglesia católica en la primera mitad del siglo XIX observó una ortodoxia reformista que careció de una formulación, de un programa sistemático que se denominase secularizador”¹⁹. Bien es sabido que, en realidad, en España las luces penetraron a comienzos del siglo XVIII gracias a la obra, prácticamente aislada y solitaria, pero de gran enjundia del fraile benedictino Benito Jerónimo Feijoo, el pensador crítico y divulgador más conocido durante los reinados de los primeros reyes Borbones. Los aires secularizadores introducidos por los Ilustrados van a traer consigo que se comience a hablar de la libertad en sus múltiples acepciones. Como hemos adelantado, durante el siglo XIX y como consecuencia de ese tenue proceso renovador o reformista se va abriendo paso la libertad de conciencia a través de la tolerancia que llega a consagrarse como principio constitucional, aunque, en realidad, no se trata en último extremo de cuestionar la confesionalidad del Estado. Prueba de ello es el paso del confesionalismo doctrinal excluyente de las Constituciones de 1812 y de 1845 al sociológico de la de 1876 matizado por el principio de tolerancia de cultos.²⁰

Ya entrados en el siglo XX se producen dos acontecimientos de signo contradictorio pero de especial relevancia:

¹⁹ ALVAREZ TARDÍO M. *Política y secularización en la Europa contemporánea*. op. cit. p.148

²⁰ Contenido en el párr. 2º del art.11, éste precepto que tendrá importantes consecuencias en materia de enseñanza, por ejemplo, permitiendo diversas soluciones a la libertad de enseñanza según estuviesen en el poder los conservadores o los progresistas. Concretamente el citado precepto constitucional relaciona íntimamente la libertad de enseñanza con la libertad ideológica y religiosa

1º el reconocimiento del derecho a la libertad de conciencia en su dimensión individual y colectiva, así como la separación Iglesia-Estado;

2º y, en segundo lugar, la experiencia de las dictaduras en las que dicho derecho era negado o limitado.

Asistimos, en esta época a los primeros modelos de separación: la Ley francesa de separación de 1905 y la Constitución de Weimar de 1919²¹. Sin embargo, ni uno ni otro proyectos calaron de inmediato en una sociedad como la española de primeros del siglo XX²² que venía condicionada por la propia estructura societaria de la época en la que las élites liberales prefirieron que la doctrina y moral católica influyera en la educación y formación de la propia sociedad, probablemente con la finalidad de evitar los peligros de la posible radicalización de la misma. No es hasta 1931 cuando triunfan los postulados secularizadores próximos al modelo francés

Efectivamente la Constitución republicana de 1931, como señala LLAMAZARES, es el resultado de la confrontación parlamentaria de esos dos modelos. La Comisión constitucional propone el modelo alemán y a través de la discusión parlamentaria el modelo que termina imponiéndose es el francés, endurecidas algunas características laicistas que recuerdan al modelo soviético de la Constitución de 1926. Por primera vez "el postulado liberal de una secularización política que afectase exclusivamente a las instituciones quedó superado. Por eso el

²¹ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho a la libertad de conciencia I...* op.cit., p.95-96 " en la Ley francesa de 1905, de acuerdo con la consideración liberal de las creencias religiosas como asunto privado, esa separación se basa en la consideración de las Confesiones como meras asociaciones privadas a las que les es aplicable, sin más, el Derecho común y sin más limitaciones a su autonomía que las derivadas del orden público. En la Constitución alemana, en cambio, se conserva la distinción entre reconocidas y no reconocidas; las primeras son corporaciones públicas que se someten a un Derecho público especial favorable, en tanto que a las segundas son asociaciones privadas a las que se aplica el Derecho común, al tiempo que se consagran tanto el principio de separación, mitigado por los de paridad y coordinación, como el de autonomía de las Iglesias."

²² Sobre el proceso de secularización en la sociedad española en el siglo XX ver PEREZ-ARGOTE A. El proceso secularizador en la sociedad española *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* n. 77, p.65-82

cambio republicano se definió más allá de sus consecuencias políticas. La revolución republicana era, para muchos sectores, la puerta abierta al cambio de la sociedad y la cultura”²³. Sin embargo, que la Segunda República no culminó el proceso de secularización es un hecho evidente, es más, probablemente sería más correcto afirmar que dicho proceso durante ese corto periodo no alcanzó un empuje y avance especialmente significativo lejos de confrontaciones y disputas.

En nuestra opinión en este periodo republicano se trató de secularizar no solo el estado sino también las conciencias, lo que lo diferenció del proceso secularizador en otros países de nuestro entorno como Italia o la propia Francia. En el caso francés es significativo señalar que a pesar de ser protagonista del proceso de secularización, sin embargo, el Estado fue consciente de la necesidad de limitar su proceder contra la Iglesia.

En los años posteriores a la Guerra mundial se produce un paso atrás en el reconocimiento de la libertad de conciencia por la instauración de los regímenes comunistas, caracterizados por el laicismo, y los regímenes fascistas en los que la religión es una cuestión pública, bien se opte por la pluriconfesionalidad como Alemania, bien por la confesionalidad doctrinal con mera tolerancia de los demás cultos (España e Italia). Tras la segunda guerra mundial se produce en occidente un resurgimiento y preocupación por los derechos y libertades fundamentales, reconociéndose el derecho a la libertad de conciencia y la progresiva instauración de modelos de separación entre Iglesia y Estado en las Constituciones europeas promulgadas tras la posguerra²⁴.

En España la transformación del binomio Iglesia-Estado se acompaña de la transformación radical en la población a través de una masiva y creciente indiferencia ante el fenómeno religioso debido a un

²³ ALVAREZ TARDÍO M. *Política y secularización en la Europa contemporánea*. op. cit. p.149-150

²⁴ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho a la libertad de conciencia I.*.

nuevo marco existencial. Se intensifican formas secularizantes anteriores y aparece la llamada era de la autenticidad que se consolida en toda la Europa Occidental como un movimiento en conflicto con los espacios en los que la Iglesia había jugado un papel importante en las décadas anteriores²⁵

2.- Modernidad y postsecularización

Decía PEREZ-ARGOTE²⁶ citando a su vez a EISENSADT²⁷ que los caminos a través de los cuales se alcanza la modernidad pueden ser diversos. Las pautas de la llamada modernidad llegan a los Estados de forma muy diferente, desarrollándose e implantándose en los mismos también de manera distinta.

Algunos autores consideran que el concepto modernidad va íntimamente unido a los de religión y secularización, e incluso parte de ellos estiman que la modernidad es la que da origen a tales conceptos, estableciendo que "las religiones han de ser consideradas desde una perspectiva social, política, económica, de género... pues también funcionan como marcadores sociales, como transmisores de una tradición, como indicadores de pertenencia a grupo o comunidades"²⁸

Quienes así opinan niegan la posibilidad de una nueva era de expansión religiosa o, aunque ésta ocurriera, los fundamentos

²⁵ RUIZ ANDRES R. (2017) *El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la historia y la memoria*. En Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea nº 16 p. 208

²⁶ PEREZ ARGOTE A. *El proceso de secularización en la sociedad española*, op.cit. p.65-82

²⁷ EISENSADT S.N. en los últimos años de su vida se ocupó del estudio y explicación de la modernidad. Así destacan en (2000) *Multiple Modernities* (2002) *Le Retour des Juifs dans l'Histoire*, trad. de Madeleine Martinez-Ubaud et Constanze Villar, éditions Complexe, coll. « Théorie politique » (2003) *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Brill (2004) *Explorations in Jewish Historical Experience: The Civilizational Dimension*, Brill (2005) *Axial Civilizations and World History, Die Antinomien der Moderne, Die Vielfalt der Moderne* (2006) *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity* (2006) *Theorie und Moderne*

²⁸ ZAZO JIMÉNEZ E. *Dos conceptos de la modernidad; religión y secularización*, en Bajo Palabra . II época nº 19, p. 166

religiosos resultantes serían grandes productores de secularidad,²⁹ Basan su argumentación en que el proceso de secularización ha supuesto la subordinación de las Iglesias al Estado y que ese proceso es irrenunciable. En este sentido la secularización es un proceso completo mientras que la religión sería algo “meramente” identificable.

Con independencia de que ésta última hipótesis no sea compartida es lo cierto que el discurso de la secularización desde antiguo comenzó a articularse como no simplemente un traspaso de bienes y personas del estado civil al eclesiástico (definición primitiva o o canónica) a toda una dinámica de la modernidad, que permitiría centrarla y, explicaría las teorías del desencantamiento del mundo o la evaporación del marco religioso tradicional³⁰.

En las sociedades modernas se ha producido, como consecuencia de ese lento devenir histórico del que hablábamos en páginas anteriores, una descomposición, disgregación, desacoplamiento de las instituciones sociales, que lógicamente ha tenido su reflejo en la descomposición de las instituciones religiosas hasta el extremo de que muchas de éstas han perdido la legitimidad para orientar la vida de los individuos. Decía HERVIEU-LEGER que en la sociedad moderna “aparece un proceso de pérdida de la legitimación institucional mediante la cual las instituciones sufren un vaciamiento de sentido... En las sociedades modernas resulta evidente la fragmentación histórica del modelo único de socialización religiosa llevado a cabo en estas sociedades por la religión tradicional”³¹.

La autora francesa, como explica MARTIN HUETE, realiza una apropiación a una significación del término secularización que ya en el siglo XIX hace su aparición. Este nuevo significado está relacionado con

²⁹ ROY O. (2004) *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, p. 19 “No hay retorno a lo religioso, hay una mutación. Y sin duda esa mutación es pasajera; no conduce necesariamente a una nueva era religiosa”

³⁰ RUIZ ANDRES R. (2017) *El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010)*: op. Cit. p. 208

³¹ HERVIEU-LÉGER, D. (1985), *Sécularization et modernité religieuse*, Societes, n.º. 4, pág. 62

la emancipación de la sociedad burguesa. Esto es, "desde mediados del siglo XIX el término secularización es utilizado para designar el hecho de que la cultura moderna por una parte, su génesis y su pasado por otra, se presentan como opuestos que se excluyen y enfrentan entre sí. A partir de ahora, se habla de la sociedad moderna secularizada, tanto para exaltar el presente de la sociedad a costa de su pasado religiosamente constitutivo (Comte) o, por el contrario, para exaltar el pasado religioso en función de sus realizaciones culturales y sociales. Esta influencia de Comte y su positivismo científico en Hervieu-Léger, a la hora de definir la secularización, hace que ésta conecte con el enfoque negativo de la secularización que contrapone el mundo secular con el mundo sagrado"³²

Debemos recordar que la teoría de la secularización predecía la debacle de la religión y la pérdida de su importancia social. Como señaló BECK esta teoría permitió no solo el descrédito de la religión, sino que permitió la construcción "de una genealogía secularista, entendida como emancipación triunfal de la racionalidad y la libertad de las intrusiones, y la presunta cerrazón de las religiones"³³. Este mismo autor a la hora de identificar esta teoría de la secularización la hace basar siempre en relación a la modernidad o modernización como el la define. La secularización y la modernidad avanzan de forma imparable. Cuanto más avance esta última "más ostensible se desapodera a los dioses".

Quienes así piensan presagiaban la pérdida de relevancia de la religión o, incluso, su desaparición. "Cuando se supere la pobreza escandalosa, se universalice la educación, se erradiquen las desigualdades sociales y la opresión política sea cosa del pasado, la religión adquirirá el rango de pasatiempo personal".³⁴ En páginas

³² MARTÍN HUETE F. (2015) *La persistencia de la secularización en la era de la desecularización*. Tesis doctoral, Pamplona, p. 132

³³ BECK U. (2009) *El Dios personal, la individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona. Paidós

³⁴ Idem

posteriores tendremos ocasión de referirnos a como éste y otros autores apartándose de ésta teoría, o por mejor decir superándola, comienzan a hablar de una época de postmodernidad en la que se favorecerá la existencia de las religiones distanciadas de vínculos o aspiraciones monopolizadoras

Retomando de nuevo al binomio secularización-modernidad nos gustaría llamar la atención sobre una teoría expuesta por GARZON VALLEJO³⁵ consistente en considerar que la confusión sobre el término secularización encuentra su origen o fundamento en no distinguir entre los tres procesos que operan en la secularización moderna, sino que por el contrario lo hacen coincidir en una única razón y que no es otra que la que conduce a la progresiva irrelevancia pública de la religión.

Y esto probablemente sea consecuencia de entender la secularización desde la perspectiva de cómo ha sido considerada especialmente desde la Ilustración, que desplaza los sentidos jurídico-canónicos-políticos originarios del concepto y asume una nueva categoría que pretende explicar la historia de la modernidad. Existe, por tanto, un olvido del análisis histórico y sociológico del proceso secularizador que es necesario e imprescindible. Retomando la búsqueda de un análisis desde la perspectiva que consideramos más correcta, nos hemos encontrado con una asimilación de conceptos que inducen a la confusión. Por un lado, se ha asimilado el término laico a lo secular; por otro, se identifica laicidad y secularización, y, por último, laicismo con secularismo. Nos parece muy acertada la distinción que FERNANDEZ-CORONADO³⁶ realiza entre secularización y laicidad a los que califica como dos conceptos distintos y a veces distantes, que además se corresponden con dos ámbitos diferentes. La secularización es esencialmente una condición de la sociedad que dispone de cierta

³⁵ GARZON VALLEJO I. (2014) *Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?* Revista de estudios sociales nº 50 p.105-106 Bogotá septiembre-diciembre 2014

³⁶ FERNANDEZ-CORONADO GONZALEZ A. (2021) *La posición del Estado laico ante la secularización de la sociedad española* El Derecho eclesiástico del Estado en homenaje al Prf. Llamazares Fernández, Valencia . p. 399

extensión política suponiendo un proceso transformador en relación con los valores religiosos que pretende la restauración de la autonomía entre la esfera civil y la religiosa. La laicidad, por el contrario, es un principio político que afecta al ámbito público y se concreta en el compromiso jurídico del Estado separado y neutral de garantizar los derechos fundamentales de manera igualitaria para todos los ciudadanos. En base a esta distinción establece una primera hipótesis de trabajo consistente en que "es un hecho objetivo que la sociedad occidental, sobre todo en el espacio europeo, ha alcanzado un importante nivel de secularización. Sin embargo, esto no permite afirmar con carácter general que la religión se encuentre en una situación de claro declive... sin que ello tampoco suponga que la secularización esté remitiendo"

Algunos autores, al hilo de esta posible identificación entre laicidad y secularización han venido afirmando que quizás lo que se ha producido en Europa fundamentalmente, y dentro de ella diferenciando a los países latinos de los del norte, más que una completa secularización es una desconfesionalización. Este debate aun siendo de especial interés y trascendencia excede de los límites de este trabajo, pero no queremos dejar constancia del mismo como posible vía a la hora de entender el complejo proceso sufrido por los estados nacionales a partir del S. XVI.

Sentadas las bases del proceso secularizador en relación no solo a los estados sino también a las conciencias y la religión y, con respecto a las ideas y planteamientos expuestos, deseamos analizar otra cuestión relativa a si la modernidad es un concepto todavía vigente o, si por el contrario ha perdido todo o parte de su vigor y cual es su relación última con la secularización.

Para intentar dar respuesta a esta cuestión partimos de la afirmación compartida por todos de que el proceso de secularización es y ha sido una realidad y que todos somos seculares en el sentido de que no es posible hoy en día concebir un mundo no secular. La cuestión

radica en si esa visión o realidad secular significa o justifica un mundo sin religión, o dicho de otro modo si la modernidad presente necesita de una secularización absoluta tanto de los Estados como de los individuos.

Se ha venido manteniendo, quizás de forma un tanto ligera, que la secularización producía modernidad y la construía o ayudaba a su construcción estableciendo principios básicos de desarrollo. Este modelo se analizaba desde y por Europa y, desde siglos atrás se concibió como un modelo expandible a todos los territorios. Cuando existían lugares en donde no se cumplían expresamente estos presupuestos se hablaba de excepcionalidad. Concretamente me refiero en primer lugar a la experiencia norteamericana. Sin embargo, fuera del marco de la Europa Occidental y de los Estados Unidos, el resto del mundo ha culminado el proceso de modernización o en todo caso se ha iniciado, con mayor o menor éxito en el resto de países, y se puede afirmar sin tener a errar que la modernización fuera de Europa casi nunca conlleva íntimamente aparejada el fenómeno de la secularización; al contrario la modernización ha supuesto en la mayoría de los lugares que resurjan, renazcan, florezcan movimientos religiosos, es decir produce el auge de los mismos. Por tanto, sería posible argumentar que la modernización no explica la secularización ni en Europa ni en el resto del mundo, por lo que se hace necesaria una nueva teoría a tal fin. Como decíamos en líneas anteriores quizás la clave se encuentre en la desconfesionalización más que en la secularización, pero como hemos indicado esto será objeto de posterior estudio³⁷.

¿Es posible hablar, entonces, de modernidad y proceso de secularización? BLUMENBERG³⁸ ha llegado a afirmar que la modernidad no requiere del proceso de secularización ni de la humanización de los ritos religiosos. Recordaba este autor que la

³⁷ Tesis mantenida entre otros por CASANOVA J.

³⁸ BLUMENBERG H. (2008) *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia

secularización es un proceso en el cual se genera una mundanización de los contenidos religiosos que se trasladan del mundo de la teología hacia el mundo secular y, precisamente por eso, no puede ser el proceso que justifique la modernidad. Incluso BERGER cuyas teorías han sido objeto de revisión crítica por muchos otros, ya vino a establecer en el pasado siglo que modernidad y secularización vinculan un universo simbólico y una cosmovisión anatómica en la vida cotidiana de las sociedades modernas a las que presenta dentro de un universo desintegrador. En definitiva, es el sentir de muchos y que sintetizamos en el pensamiento de GARZON³⁹ cuando afirma que la teoría de la secularización tal y como se ha presentado parece agotada, aunque sea prematuro “darle sepultura”, pues todavía es útil para ofrecer explicación a la decadencia de la religión en las sociedades tardomodernas desarrolladas⁴⁰.

A modo de conclusión nos permitimos citar de nuevo a CASANOVA⁴¹, que con motivo de un análisis retrospectivo de su obra llega en la actualidad a plantear sus dudas sobre si es conveniente separar la religión de la sociedad política o incluso del estado en el sentido “que sean condiciones necesarias o suficientes para la política democrática”; es más, afirma que con las actuales tendencias como son la creciente globalización, migraciones transnacionales, el creciente multiculturalismo, la revolución biogenética y la persistencia de la flagrante discriminación por género, el número de asuntos religiosos aumentará, lo que provocará que la república de ciudadanos se vuelva cada vez más diversa y fragmentada, lo que conllevará a la penetración de las políticas públicas en todas las esferas de la vida, incluyendo las

³⁹ GARZON VALLEJO I. (2014) *Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?*, op, cit.

⁴⁰ Así la definió BRUCE S. (2011) *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford.

⁴¹ CASANOVA.J. (2007) *Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial*, Revista Académica de Relaciones Internacionales nº 7, Noviembre 2007 UAM-AEDRI

más privadas, por lo que todos los asuntos trascendentes continuarán asaltando a la religión y provocarán respuestas religiosas.

En definitiva, quizás la separación absoluta entre religión y política no sea un requisito esencial para que las libertades y los derechos humanos tengan plena vigencia, es decir, que el secularismo sea un requisito sin el cual no exista la democracia.

Como bien han señalado autores tan dispares como HABERMAS⁴², que defiende la recuperación crítica de los valores e ideales de la modernidad; TAYLOR que defiende la construcción de un marco secular del ser sin religión -acorde con su clásica división del orden en cósmico, social y moral, en función de la ciencia, la esfera o los individuos- constituyendo ese marco secular el mundo del hombre que vive y se desarrolla sin religión. El propio TAYLOR considera, afirmación discutible para muchos, que una de las claves de una nueva era será la necesidad de que los parlamentos, los tribunales y los órganos administrativos sean capaces de explicar en clave secular cualquier referencia directamente religiosa. Y, por último, el propio CASANOVA. Todos ellos y otros muchos consideran que quizás sería necesario pensar ya, sin ambages, en un concepto alternativo a la teoría de la secularización. Y ese concepto podría ser la postsecularidad. El éxito de la misma dependerá en gran parte de su capacidad para explicar tanto los procesos de secularización (o desconfesionalización) como los de sacralización del mundo contemporáneo⁴³

BIBIOGRAFIA

ALVAREZ TARDIO M (1998). *Política y secularización en la Europa contemporánea*. BIBLID 16, 143-166

⁴² HABERMAS J. (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz Editores

⁴³ Planteamiento mantenido por GARZON VALLEJO

BECK U. (2009) El Dios personal, la individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo. Barcelona. Paidós

BLUMENBERG H. (2008) La legitimación de la Edad Moderna. Valencia

BRUCE S. (2011) Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory. Oxford.

CALVO ESPIGA, A., (1984) *Implicaciones jurídico-canónicas de la relación entre la Iglesia y la Comunidad Política* Vitoria,

(1997) *De nuevo sobre la naturaleza y lugar del derecho canónico*, en Scriptorium Victoriense .

(1990) *¿El derecho en la Iglesia: ¿conveniente o necesario?*, Lumen 39,

CASANOVA J. (2000) Religiones públicas en el mundo moderno Chicago

(2012) Genealogías de la secularización. Barcelona

(2012) Lo secular, las secularizaciones y los secularismos. En Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de la secularización p- 93-124

(2007) Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial,, Revista Académica de Relaciones Internacionales nº 7, Noviembre 2007 UAM-AEDRI

FERNANDEZ-CORONADO GONZALEZ A. (2021) La posición del Estado laico ante la secularización de la sociedad española El Derecho eclesiástico del Estado en homenaje al Prf. Llamazares Fernández, Valencia .

GARZON VALLEJO I. (2014) Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales? Revista de estudios sociales nº 50 Bogotá septiembre-diciembre 2014

¹ HABERNAS J. (2008) "El discurso filosófico de la modernidad". Katz Editores

HERVIEU-LÉGER, D. (1985), *Sécularization et modernité religieuse*, Societes, nº. 4,

LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., (1997) Derecho de la libertad de conciencia I. Libertad de Conciencia y Laicidad Civitas .

MARTIN HUETE F. (2015) La persistencia de la secularización en la era de la desecularización. Tesis doctoral, Pamplona

PARODY NAVARRO J.A.

(2007) *La Ilustración y los aires secularizadores en la enseñanza*, en Religión y Poder, SECR ;

(2014) *La libertad de cátedra y la secularización del derecho en España*, en *Anuario de Derecho a la educación*. Dykinson

(2012) *Antecedentes y evolución histórica del derecho de libertad de cátedra. Una consecuencia del proceso secularizador de los Estados*, en *Anuario del derecho a la educación*, Dykinson

(2004) *El proceso secularizador de la conciencia y del Estado: Acercamiento al problema en los siglos XVII, XIX y XX*, en *Lumen* 53,

PEREZ ARGOTE A. El proceso de secularización en la sociedad española, *Revista CIBOB d' Afers Internacionals*, nº 77

REDONDO, E (1997) *Alcance y límites el proceso de secularización* en *Estudios sobre secularización docente en España* (Ed. J. VERGARA CIORDIA) Madrid

ROY O. 2004) La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura, p. 19

RUBIO FERRERES J.M. (1998) *¿resurgimiento de lo religioso versus secularización?*. *Gazeta de Antropología* 14

RUIZ ANDRES R. (2017) El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la historia y la memoria. En *Pasado y memoria*. *Revista de historia contemporánea* nº 16

ZAZO JIMÉNEZ E. Dos conceptos de la modernidad; religión y secularización, en *Bajo Palabra* . II época nº 19