

# GENEALOGÍA DE LA SECULARIZACIÓN. REVISIÓN HISTORIOGRÁFICA DEL “DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO”

## GENEALOGY OF SECULARISATION. HISTORIOGRAPHICAL REVISION OF THE “DISENCHANTMENT OF THE WORLD”

*María Lara Martínez<sup>a</sup>*

Fechas de recepción y aceptación: 15 de febrero de 2018, 26 de febrero de 2018

*Resumen:* Una de las principales preocupaciones de las Humanidades ha sido el diálogo entre la fe y la cultura, de ahí que el estudio de la secularización se realice hoy de una manera interdisciplinar desde áreas como la Sociología o la Historia de las religiones.

Se tiende a pensar que la secularización es un fenómeno asociado al mundo urbano e industrializado. Sin embargo, presenta un fundamento antiguo y de carácter multicausal, pues el tránsito del mito al logos supuso –en lenguaje weberiano– un desencantamiento del mundo, al ponerse en duda todas las fuerzas sobrenaturales.

En este artículo, examinaremos historiográficamente el término secularización. Contrastaremos las aportaciones desarrolladas desde la Filosofía y la Ciencia Política, y prestaremos atención a las corrientes intelectuales de los siglos XVII y XVIII que, a la vez que estaban allanando el camino al librepensamiento, preconizaban una de las grandes reivindicaciones de la Contemporaneidad.

*Palabras clave:* Ilustración, Laicismo, Reforma, Renacimiento, Weber.

<sup>a</sup> Profesora de Historia Moderna y Antropología.

Correspondencia: Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA). Carretera La Coruña km 38,5, Vía Servicio 15. 28400 (Collado Villalba), Madrid. España.

E-mail: maria.lara@udima.es



*Abstract:* The study of secularization is one of the main lines within the sociology of religion. We tend to think that this phenomenon is associated with the contemporary era. However, this process has an ancient origin, since the birth of philosophy (with the transition from myth to *logos*) caused a disenchantment of the world, in weberian language.

The purpose of this article is to examine the concept of secularization and discuss the progress and setbacks in the process of ‘desconfesionalización’ throughout history, with special attention to the intellectual trends that, in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, opened the way to the freethinking atmosphere.

*Keywords:* Enlightenment, Laicism, Reformation, Renaissance, Weber.

## 1. PRECISIONES CONCEPTUALES

En 1918, tras la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial, Max Weber dirigía a los estudiantes de la Universidad de Múnich la conferencia (luego ensayo) “La ciencia como vocación”. El padre de la sociología moderna manifestaba que “el destino de nuestra época se halla caracterizado por una racionalización o intelectualización y, sobre todo, por el desencantamiento del mundo”, de modo que los valores más sublimes se han retirado de la vida pública “para refugiarse en el reino trascendente de la vida mística o en la fraternidad de relaciones humanas directas y personales”<sup>1</sup>.

Desde esta perspectiva, vista la secularización como desencantamiento del mundo (naturalización, frente a la revelación), cabe aclarar que esta posición es restrictiva, pues se refiere exclusivamente a la eliminación de la magia como técnica de salvación si bien, junto a ella, hay que tener en cuenta numerosas precisiones semánticas derivadas de la resonancia de un proceso en auge, del periodo de entreguerras a la actualidad.

El término secularización es sumamente complejo, en primer lugar por su carácter polisémico<sup>2</sup> pero, fijándonos en la acepción que nos ocupa, aprecia-

<sup>1</sup> WEBER, M. *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972, p. 190.

<sup>2</sup> El *Diccionario de la Real Academia Española* ofrece tres acepciones del verbo secularizar, de las cuales solo la primera se corresponde con el sentido que aquí nos ocupa, concretamente, la que lo define como “hacer secular lo que era eclesiástico”. Las otras dos están vinculadas con el estamento clerical: “autorizar a un religioso para que pueda vivir fuera de clausura” y “reducir a un sacerdote católico al estado laical con dispensa de sus votos por la autoridad competente”. El *Diccionario ideológico de la lengua española: desde la palabra a la idea*, de Julio Casares, reproduce los dos primeros significados



mos numerosos matices. Así, el sociólogo Joan Estruch ha afirmado que este vocablo se ha puesto de moda, de manera que hoy circulan varios usos eruditos (sociológico, jurídico, teológico, etc.), a la vez que se emplea en el lenguaje corriente. Por ello, siguiendo la aproximación al concepto expuesta por el filósofo y teólogo Raimon Panikkar, podemos vincular la palabra al verbo latino *sero*, con el significado de sembrar, plantar, engendrar, de donde deriva su sentido de ‘generación’ y, por tanto, de fase o periodo. De esta forma, por ‘secular’ hemos de entender ‘el mundo temporal, o el aspecto temporal de la realidad’<sup>3</sup>.

### 1.1. ¿Conquista o decadencia?

Etimológicamente, el término *secularización* proviene de la palabra latina *saeculum*, que significa ‘siglo’ pero también ‘mundo’, por lo que secular se refiere a todo aquello que es mundano, por oposición a lo espiritual y divino. De este modo, la secularización es el proceso que experimentan las sociedades a partir del momento en el que la religión y sus instituciones pierden influencia sobre ellas. Con la secularización, lo sagrado cede el paso a lo profano, de manera que la religión va perdiendo influencia en la sociedad, ocupando su lugar otras esferas del saber.

No fue casual que el término secularización apareciera en el ámbito jurídico de la Reforma. La referencia a la *saecularisatio* está documentada en los debates entre canonistas franceses de las últimas décadas del siglo xvi con el significado de tránsito de un religioso regular al estado secular.

Cuando se acrecentó la reflexión sobre el hecho religioso y su ubicación en unas coordenadas espacio-temporales, en plena batalla conceptual entre la Reforma y Trento, la identidad sobrenatural se cosificó en uno de los pilares

mencionados. El *Diccionario de Autoridades* también definió *secular* como “seglar”, contrapuesto a regular o religioso, y menciona como términos latinos relacionados *saecularis* y *profanus*. Por su parte, el *Diccionario de uso del español*, de María Moliner, coincide con las acepciones que la RAE da del verbo *secularizar* y cita la expresión “la cultura moderna se ha secularizado”.

<sup>3</sup> DÍAZ-SALAZAR, R., Salvador GINER y Fernando VELASCO (eds.) *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 269-274.



del Estado moderno, con un peso tal que era capaz de provocar la guerra y romper las relaciones diplomáticas.

De hecho, en la *Enciclopedia sécularisation* se define como “l’action de rendre séculier un religieux, un bénéfice ou lieu qui étoit régulier...”, Sin embargo, desde finales del siglo XVIII, la secularización se convierte en una categoría general indisociable del nuevo concepto unitario de tiempo histórico. Posteriormente, en el XIX, la idea de secularización alcanzaría expresión en el término *Verweltlichung* (‘mundanización’)<sup>4</sup>. En los años sesenta del pasado siglo, Shiner llegó a diferenciar seis usos del término condensados en las siguientes ideas: decadencia de la religión, aceptación de este mundo como fuente de motivación, separación entre la religión y la sociedad, transposición de creencias y actividades anteriormente vinculadas a lo divino a un plano meramente secular, desencantamiento o desacralización del mundo, y, por último, paso de una sociedad sagrada a otra secular<sup>5</sup>.

En definitiva, el término *secularización* presenta varias acepciones, todas ellas unificadas por un principio dual: el desequilibrio de fuerzas entre religión y Estado o entre religión y sociedad. Se emplea el vocablo para hacer referencia a la pérdida de propiedades de la Iglesia y su paso a manos del Estado o de la sociedad civil (desamortización), así como para designar la progresiva independencia del poder político respecto al eclesiástico, puesto que, con la secularización, el Estado deja de ser confesional, se emancipa de cualquier tutela religiosa y se convierte en laico. Pero también se refiere a la autonomía de la sociedad en general en sus múltiples facetas (enseñanza, sanidad, asistencia social...) frente a las instituciones religiosas, que tradicionalmente habían tenido mucho más peso, y a la pérdida de influencia de la religión en la cultura (adquiriendo la ciencia, la moral y el arte su papel al margen de lo religioso).

Por ello, la secularización alude a la decadencia de las prácticas y creencias religiosas que se percibe en las sociedades modernas y que se manifiesta en un amplio espectro, a nivel interno, en las propias manifestaciones eclesiásticas, y externo, en la organización sociopolítica y cultural.

<sup>4</sup> MARRAMAO, G. *Poder y secularización*, Barcelona, Ediciones Península, 1989, pp. 19-30.

<sup>5</sup> SHINER, L. “The concept of secularization in empirical research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Indianápolis, 6, 1967, pp. 207-220.



El teólogo catalán Raimon Panikkar codificó los principales aspectos relacionados con la secularización en el mundo contemporáneo, condensándolos en las siguientes ideas: el problema del “futuro de la religión no es el de la religión del futuro”, y el concepto tradicional de religión en una sociedad pluralista pierde su función de dar significado a la totalidad de la vida, convirtiéndose en asunto privado o en religión del Estado<sup>6</sup>.

No obstante, el filósofo de la religión José María Mardones sintetizó las matizaciones de la secularización en dos versiones en función de la intensidad: una fuerte, que prevé el creciente declive de la religión como vestigio de un pasado superado por la dinámica de la modernidad racional, y otra más leve, que no habla de desaparición sino de la reconfiguración de la religión en la modernidad capitalista de las sociedades complejas, tesis clásica expuesta por Émile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*: “en una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y aún no han nacido los nuevos [...] No hay evangelios inmortales, y no hay motivos para creer que la humanidad se haya vuelto incapaz de concebir otros nuevos”<sup>7</sup>.

Desde el paradigma estructural-funcionalista, el sociólogo estadounidense Talcott Parsons advirtió en los años sesenta del carácter electivo que la religión presentaba en la realidad moderna norteamericana, poniendo de relieve dos movimientos complementarios: la privatización de la religión y su generalización, puesto que el sujeto debía establecer qué credo quería seleccionar y era necesario un sistema de valores unificados si la sociedad deseaba permanecer integrada. En este orden de cosas, la religión se hacía más dependiente del individuo, que la degustaba de acuerdo con sus intereses, pauta extendida hacia el resto de Occidente en la vivencia cristiana<sup>8</sup>.

En la sociedad actual existe un intenso debate abierto en torno a la secularización, pues lo que para unos sectores supone un drama para otros representa un logro. Si el aspecto temporal de la realidad es tomado con una connotación negativa, el *saeculum* designa el ámbito secular, en tanto que

<sup>6</sup> PANIKKAR, R. “La religión del futuro”, en FRAIJÓ, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Editorial Trotta, 1994.

<sup>7</sup> DURKHEIM, É. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982, pp. 199-200.

<sup>8</sup> PARSONS, T. “El desarrollo teórico de la sociología de la religión”, en PARSONS, Talcott *et alii*. *Sociología de la religión y moral*, Buenos Aires, 1968, pp. 7-33.



contrapuesto al mundo sagrado, y la secularización aparece como un proceso de usurpación de los valores religiosos concebidos como aquello que es permanente e intemporal. Sin embargo, si el aspecto temporal de la realidad es contemplado con una connotación positiva, el *saeculum* se convierte en símbolo de la recuperación o de la conquista por el ser humano de las realidades que la religión había venido legitimando en régimen de monopolio. Estas dos posturas antagónicas hacen de la secularización un tema candente, cargado de subjetivismos que dificultan el acuerdo.

Ciertos sociólogos han propuesto el abandono del vocablo por resultar ambiguo, de hecho, David Martin (profesor emérito de Sociología en la London School of Economics y profesor adjunto en el Departamento de Estudios Religiosos de la Liverpool Hope University) aconsejó su supresión por considerarlo “no un concepto científico, sino más bien un instrumento de las ideologías irreligiosas”<sup>9</sup>, mientras que otros, como Joan Estruch, hablan del “mito de la secularización”, ya que, frente al desencantamiento del mundo, consistente en el predominio de una cultura pragmática presidida por la ciencia y por la técnica, surgen a menudo nuevas formas de reencantamiento.

En estas circunstancias, el pensador francés Alain Touraine (que prefiere decir que se ha operado un proceso de humanización e interiorización de lo sacro a emplear el término *secularización*) explica que el mundo moderno no es en modo alguno un orbe desencantado, técnico y administrativo, sino que cada vez está más reencantado. Esto lo lleva a concluir que ha finalizado el tiempo de la religión y ha llegado el de los derechos humanos, esto es, la defensa por razones universalistas del ser humano. No obstante, a pesar de su ambigüedad y complejidad, la mayor parte de los autores coinciden en que el vocablo *secularización* sigue siendo un concepto útil.

Este pragmatismo se revela aún más si se tiene presente que la palabra no solo remite a un proceso de pérdida de pertenencia social de la religión por efecto de la propia dinámica social, sino que designa el conflicto de carácter político en torno al papel público de la religión.

El retroceso de la presencia social de la religión como consecuencia de los resultados de este conflicto ha sido denominado por algunos autores, como el

<sup>9</sup> MARTIN, D. *The Religious and the Secular*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 9.



sociólogo e historiador francés Jean Baubérot, con el término alternativo *laicización*<sup>10</sup>. En el conflicto generado en torno a la secularización-laicización, una de las partes enfrentadas se encuentra constituida por las representaciones institucionalizadas de la instancia religiosa. En España y gran parte de los países de Europa y de América se identifica la religión con la Iglesia católica, en sus diversas jerarquías y organizaciones.

## 1.2. *A vueltas con el laicismo y la laicidad*

Desde el auge del antropocentrismo en el siglo XVI, la cultura europea vivió un proceso contradictorio, ya que, por un lado, se fue perdiendo la confianza salvífica del Medievo, a pesar del intento católico de reafirmar la seguridad en Dios. La crítica religiosa se convirtió en uno de los elementos determinantes para llegar a una sociedad emancipada. De este modo, a partir de los conflictos confesionales y diversas formas de fanatismo religioso –como los procesos inquisitoriales, la quema de brujas y el hostigamiento de las minorías religiosas– quedaba abierto el camino a la religión privada y a la separación de la Iglesia y del Estado, mientras que, por otro lado, en contraste con esta incertidumbre salvífica, se produjo la búsqueda de certezas y la autoafirmación del yo.

En el siglo XVIII, cuando el ciclo de exploraciones científicas –desde Vasco de Gama a Bougainville– había dilatado las fronteras del orbe, surgió la reflexión sobre los presupuestos que hacían una a la humanidad, pues una es la especie aunque haya pluralidad de razas. En esos momentos, con las Luces como telón de fondo, se desarrolló una nueva fundamentación de la moral a partir de la propia naturaleza, debate que conllevó la exaltación de la *religio naturalis* frente a los credos positivos, pues donde aquella hermanaba a los pueblos estos segregaban.

Pero investigar el vocablo *secularización* entraña abordar los conceptos de *laicismo* y *laicidad*. El primero de ellos es la teoría que defiende la existencia de una sociedad organizada aconfesionalmente, cuyo ejemplo más represen-

<sup>10</sup> BAUBÉROT, J. *Laïcité, laïcisation, secularisation*, en DIERKENS, A. (ed.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruselas, Université de Bruxelles, 1994.



tativo es el “Estado laico” o “no confesional”, pues los laicistas consideran que de esta manera se garantiza la libertad de conciencia.

En virtud de este laicismo, el Estado no debe inmiscuirse en la organización ni en la doctrina de las confesiones religiosas sino custodiar el derecho de los ciudadanos a tener sus propias creencias y manifestarlas en público y en privado. También ha de preservar el derecho a la objeción de conciencia, por el cual los ciudadanos no pueden ser obligados a actuar en contra de sus propias convicciones. La existencia de relaciones entre el Estado y la organización religiosa en cuestión no supone privilegio para ningún credo, tan solo el reconocimiento del hecho religioso como uno de los intereses de los ciudadanos, si bien sectores más radicales defienden el laicismo como una ausencia de relaciones entre ambas esferas y estiman que el Estado debe ignorar a todas las confesiones religiosas, por más que formen parte de las raíces históricas de una comunidad.

Desde los años sesenta del siglo xx, a partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia católica se ha acercado a las posiciones políticas más modernas y acepta un régimen de separación del Estado, pero puntualiza que ello no implica dejar de exigir que las leyes han de amoldarse a sus posiciones doctrinales en los países que considera católicos, allí donde los bautizados son mayoría. La Iglesia romana distingue actualmente entre el Estado laico, que reconoce la autonomía mutua de la Iglesia y el poder político, y el Estado laicista, que se resiste a la tutela espiritual. Entendida como la justa separación de poderes que se hace eco de la invitación de Cristo a sus discípulos: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”<sup>11</sup>, la laicidad, lejos de ser lugar de enfrentamiento, puede ser verdaderamente el espacio para el diálogo constructivo, alimentado por los valores de libertad, igualdad y fraternidad.

En estrecha vinculación con la secularización, se encuentra la diatriba sobre los argumentos éticos en que se sustenta la actitud del sujeto laico, esto es, el problema de la autonomía de la moral con respecto de la religión. Una opción de la que Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, fue adalid en el siglo xviii al basar su ética en el sentimiento. A juicio de este alumno aventajado de John Locke, el sentimiento es una vivencia interior

<sup>11</sup> Lc 20, 25.



que conduce al individuo hacia el bien. El amor a la virtud lleva a la armonía social, y todo por simpatía con el orden universal.

Hilvanando silogismos con el mundo actual, resultan especialmente interesantes los corolarios que pueden extraerse del diálogo epistolar entre el arzobispo de Milán Carlo Maria Martini y el profesor Umberto Eco (ambos ya difuntos), mantenido en 1995-1996 en la revista *Liberal* bajo el interrogante “¿En qué creen los que no creen?”.

El cardenal Martini, en su carta titulada *¿Dónde encuentra el laico la luz del bien?*, afirmaba que una ética *laica* podía reconocer normas y valores válidos para una recta convivencia humana, siendo este el origen de muchas legislaciones modernas, pero se preguntaba si eran suficientes unos “cimientos puramente humanistas”. Se planteaba en qué fundamento encontraban la luz de su obrar aquellas personas que se comportaban correctamente sin tener una referencia trascendente, pues desconfiaba de que los valores inspiradores de este proceder (altruismo, justicia, sinceridad, perdón, solidaridad) se pudieran sostener a lo largo del tiempo, si el valor absoluto de la norma moral no estaba basado en los principios metafísicos de un Dios personal.

En su respuesta al cardenal de Milán, en la carta *Cuando los demás entran en escena, nace la ética*, Umberto Eco sostenía que la ética natural podía salir al encuentro de los principios de la ética fundada sobre la fe en la noción de trascendencia. Es la teosofía, a la que hicieron grandes aportaciones ilustrados como Voltaire o Rousseau, catalogando a Dios como relojero o llamando al trato intimista con el Ser Supremo.

Por su parte, el periodista y político Eugenio Scalfari, en su carta titulada *Para actuar moralmente, confiemos en nuestro instinto*, defendía que si se pretendía reconstruir una “moral perdida” era necesario dejar a un lado la metafísica, reconociendo tanto los creyentes como los incrédulos el valor moral del bien común y de la caridad en el sentido más alto del término y practicando estos principios no para merecer premios o escapar de castigos, sino en aras de “seguir el instinto que proviene de nuestra común raíz humana y del común código genético que está inscrito en cada uno de nosotros”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> ECO, U. y C. M. MARTINI. *¿En qué creen los que no creen?*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997, p. 118.



## 2. LOS CAMINOS DEL DESENCANTAMIENTO

En el mundo clásico los héroes desarrollaban un papel institucional en tanto en cuanto, aunque fueran seres de tintas, procuraban los dones de los dioses y contribuían a la creación de un espacio social marcado por unas normas de obligado cumplimiento, no tanto por el castigo de su infracción como por el prestigio moral.

Sin embargo, en el ecuador del primer milenio a. C., los relatos legendarios pasaron a ser creencias sometidas a examen y fueron cediendo sitio al razonamiento. En Asia Menor, para los presocráticos, ese primer principio ordenador del cosmos se denominó *arjé*. Así, en las costas helénicas, el encuentro del mito (leyenda no constatable) con el logos (razón como capacidad humana) llevó consigo una naturalización de los sucesos, en la medida en que supuso un avance en la racionalización del universo, así como hacia formas religiosas más depuradas orientadas a desbancar la mentalidad politeísta.

### 2.1. *La personificación del arjé en las tradiciones occidentales*

En la antigüedad griega, los críticos del mito también tuvieron su espacio. Entre los más sarcásticos figura Jenófanes de Colofón: “los mortales creen que los dioses han nacido, y que tienen vestido, voz y figura como ellos”<sup>13</sup>. Por su parte, en la denominada ilustración ateniense, los sofistas (profesionales de la enseñanza) se mostraron igualmente combativos con esa imagen ideal de la divinidad. Asimismo, en esta dirección, entre las corrientes postaristotélicas hay que citar el epicureísmo, que trató de liberar a los seres humanos del miedo a los dioses, a la muerte y al futuro. Después, en la antigua Roma, como guía ante lo desconocido, Lucrecio divulgaría, en su *De rerum natura*, la física atomista de Demócrito.

Desde la religión hebraica, al proponerse la creencia en un Dios único y trascendente al mundo, quedando la naturaleza y el hombre degradados a la condición de criaturas, se propició un determinado proceso de desacralización.

<sup>13</sup> Fragmentos B 14 a 16.



Y, en tercer lugar, el cristianismo, nacido de la religión del Antiguo Testamento en connivencia con el legado filosófico griego, vino acompañado de un desencantamiento *sui generis* del mundo, ya que en su decálogo la naturaleza no es concebida al modo de los estoicos, como traspasada por una divinidad inmanente, sino que es sencillamente una obra de arte de Dios y existe porque el Ser Supremo ha querido<sup>14</sup>.

Sin embargo, la religión cristiana también facilitó un nuevo reencantamiento, pues la propia Divinidad se encarna, habita entre los hombres, y una serie de canales permiten la comunicación entre Dios y las personas, completando el edificio de creencias los sacramentos, la intercesión de los santos y la mediación de la Iglesia jerárquica.

Con el hundimiento del Imperio romano de Occidente a finales del siglo V d. C., la Iglesia no solo quedó encargada de la tarea de la educación religiosa y moral del hombre occidental, sino que además tuvo que llenar todo el vacío cultural que dejaron libre las distintas instancias del mundo antiguo, de manera que posteriormente su confrontación con la cultura moderna vino avivada por el hecho de tener que ir cediendo parcelas de la actividad humana que reclamaban su autonomía.

Para Santo Tomás de Aquino, la diferenciación entre filosofía y teología radicaba en la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Ambos conocimientos procedían, en último término, de Dios, por lo que no era posible la contradicción, sino la colaboración, puesto que la revelación podía orientar a la razón y evitar errores y, por su parte, la razón permitía a la fe aclarar y defender los misterios de la revelación.

De este modo, el doctor angélico pretendía subrayar la gratuidad y lo extraordinario de la revelación divina, para manifestar que Dios nos trasmitía, sin estar obligado a ello, aquellas verdades que superaban absolutamente la capacidad de la razón humana. Con esta diferenciación entre las dimensiones natural y sobrenatural intentaba afirmar la existencia de una cierta autonomía de la razón y, a la vez, esta actitud contribuía a destacar la distancia entre Dios y el hombre, haciendo frente a los riesgos de panteísmo de la filosofía platónico-agustiniana.

<sup>14</sup> GINZO FERNÁNDEZ, A. “La Edad Moderna y el problema de la secularización”, *La Ciudad de Dios*, 210/2 (mayo-agosto de 1997), p. 500.



Como ha señalado el sociólogo José Casanova, la cristiandad occidental premoderna estaba estructurada de acuerdo con un doble sistema de parejas: el dualismo entre “este mundo” y “el otro mundo” y el dualismo entre lo religioso y lo secular. La Iglesia, situada a la vez en los dos mundos, ejercía de intermediaria. En este sentido, la secularización puede entenderse como el proceso histórico por medio del cual este sistema dual dentro de “este mundo” se fue derrumbando, siendo sustituido el esquema de clasificación medieval por nuevos sistemas. En adelante, la separación entre “este mundo” y el “otro” se mantendría, pero la religión tendría que hallar su espacio dentro del secular<sup>15</sup>.

La mutación del devenir cristiano en tiempo de progreso llevó consigo, según el sociólogo Salvador Giner, un cambio trascendental en la cultura occidental, que tendría que entenderse a sí misma como si se encontrara en vías de permanente secularización. De este modo, con la Edad Moderna se inició todo un proceso acelerado de secularización que comenzó por aspectos más externos, como la propiedad, la política, la educación y la ciencia, y terminaría afectando a las conciencias. Algunos autores, como Georges de Lagarde, en su obra *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge* (1934), han hablado de que en el periodo final del Medievo, cuando se extendió a las lenguas vulgares el término *moderno*<sup>16</sup>, tuvo lugar el nacimiento del espíritu laico.

En este contexto, puede citarse el *Defensor Pacis* (1324) de Marsilio de Padua, cuya aportación fundamental es la idea de que el mantenimiento de la paz como valor básico de la vida política no es incompatible con la libertad. Según el teólogo Hans Küng, *El defensor de la paz* es “la primera teoría no clerical del Estado”<sup>17</sup>.

Toda la obra del filósofo y teólogo italiano trata de dar una respuesta a la realización de la felicidad terrenal del hombre y a la integración de la Iglesia en el seno de la sociedad civil, lo cual implicaba adoptar premisas basadas en el naturalismo aristotélico, dejando a un lado la visión agustiniana. Frente a

<sup>15</sup> CASANOVA, J. *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000, p. 30.

<sup>16</sup> El término *modernus* fue empleado por primera vez por Casiodoro en el siglo VI, en un pasaje en el que se elogiaba a un personaje como imitador de los antiguos y educador de los modernos, fórmula en la que estaría basada la cultura europea durante siglos.

<sup>17</sup> KÜNG, H. *Iglesia católica*, Barcelona, Debate, 2005, p. 151.



las teorías e instituciones de la Iglesia romana, el *Defensor Pacis* tiene como objetivo demostrar que la ciencia política natural se acomoda a los preceptos de la Revelación. El ataque al Pontificado y las propiedades eclesiásticas también está presente en el libro, en tanto que, según el que fuera nombrado rector de la Universidad de París, la supremacía del obispo de Roma no estaba justificada y consideraba al papa el responsable de la falta de paz en la comunidad civil y de los desórdenes dentro de la Iglesia.

A la luz de la definición que Lagarde dio del laicismo, como “conjunto de tendencias que progresivamente han opuesto, uno contra el otro, en todos los dominios de la vida occidental, a los dos elementos fundamentales de la sociedad cristiana, a saber el poder civil y la autoridad espiritual”<sup>18</sup>, se puede afirmar que Marsilio fundamentó un laicismo moral, pudiendo ser considerado como el primer teórico del Estado laico, pues ya no era Cristo sino el hombre el que se situaba en el centro de la reflexión sobre las leyes, de modo que el acento de la autoridad, que descendía directamente de Dios, se desplazó al gobernante, cuya legitimidad ascendía del pueblo.

Marsilio de Padua fue condenado y el papa Clemente VI llegó a referirse a él como el “mayor hereje jamás conocido”, pero en el Renacimiento los monarcas recurrieron a sus ideas en los momentos de tensión con Roma, justificando los argumentos marsilianos la elección del emperador Carlos V, al ser empleados por Peutinger, consejero de su abuelo Maximiliano, para oponerse a la injerencia del pontífice, que promovía para el trono imperial al francés Francisco I. La semilla sembrada por Marsilio fructificaría en Hobbes, quien, siguiendo su idea de que la legítima institución política no se basa en la revelación divina, sostuvo en el *Leviatán* que la potestad ejercida en nombre de la religión es, sin más, una usurpación. De este modo, Hobbes culminó el proceso de subordinación de la Iglesia al poder civil iniciado por Marsilio al romper con la tradicional lógica dualista de armonizar los dos poderes.

Así pues, desde el ocaso de la época medieval, es perceptible el intento de sustentar el orden político sobre la naturaleza de las cosas, tendencia que culminaría en los siglos XVII y XVIII en el iusnaturalismo, una corriente que fue decisiva en la racionalización y secularización de la teoría política. De esta

<sup>18</sup> LAGARDE, G. de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, vol. III, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1970, pp. 173-177.



manera lo entendió el historiador José Antonio Maravall, que apuntó que el Estado moderno era indisociable de la corriente de la secularización, cuyas raíces pueden remontarse a periodos previos al maquiavelismo, si tenemos en cuenta, por ejemplo, el Estado fundado por Federico II en el sur de Italia.

En el Renacimiento asistimos a una creciente secularización de la cultura, unida a la potenciación de la centralidad del ser humano. La orgullosa percepción del humanista Manetti, condensada en su *De dignitate et excellentia hominis* en 1452, es sumamente clarificadora: “Nuestras son, es decir humanas, puesto que han sido elaboradas por los hombres estas cosas que vemos: todas las casas, todas las ciudades, todos los edificios. Nuestras son las pinturas, nuestras las esculturas, nuestras las artes, nuestras las ciencias, nuestra la sabiduría”.

Además, a partir del Quattrocento, se secularizó la reflexión sobre la inmortalidad individual. Así lo evidencian la literatura y el arte al empeñarse los comitentes en que su ego fuera recordado por la posteridad siguiendo la máxima del poeta latino Horacio, “non omnis moriar” (‘no moriré del todo’). El redescubrimiento del pensamiento antiguo impulsó también que Sócrates y Jesús fueran considerados conjuntamente como paradigma moral.

En la modernidad el hombre tomó conciencia de sí mismo y de sus límites y situó esa conciencia como punto desde el que articular su visión de todo, siendo el pensamiento de Descartes el máximo exponente de esta posición filosófica. El individuo comprende todo aquello que cabe bajo las capacidades de su naturaleza, de manera que lo que sobrepasa esos límites, lo sobrenatural, constituye un espacio diferente: la esfera de la teología y la fe.

El *cogito, ergo sum* (‘pienso, luego existo’) suponía la inversión en el modo de hacer filosofía, ya que, en la época precartesiana, el *cogito* estaba subordinado al *esse*. Sin embargo, Descartes estimó que el *esse* era secundario y que lo principal era el *cogito*. De esta forma se produjo un abandono decisivo de lo que había sido hasta entonces la filosofía, especialmente para Santo Tomás de Aquino (reflexión sobre el *esse*)<sup>19</sup>.

Mientras que todo era interpretado desde el prisma del *esse*, Dios, como el Ser plenamente autosuficiente (*Ens subsistens*), era considerado el fundamen-

<sup>19</sup> JUAN PABLO II. *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005, p. 20.



to indispensable del *ens non subsistens*, en definitiva, del conjunto de seres creados y, por tanto, también del hombre. Pero el *cogito, ergo sum* marcó la ruptura con este modo de pensar y lo primordial pasó a ser el *ens cogitans*.

A partir de Descartes la filosofía se convirtió en la ciencia del puro pensamiento, pues todo lo que es *esse* (tanto el Creador como el mundo creado) permanece en el campo del *cogito*, como contenido de la conciencia humana. La filosofía se ocupa de los seres en tanto que son materia de la conciencia y no en cuanto existentes fuera de ella. En la lógica del *cogito, ergo sum*, Dios se reduce a un contenido de la conciencia humana, pues no es cifrado como Razón última del *sum* humano.

## 2.2. La religión natural en la Edad Moderna

Si indagamos en los comienzos del mundo moderno, observamos que la paz de Augsburgo acuñó en 1555 la máxima “*cuius regio, eius religio*”, la cual hizo cristalizar el modelo confesional en una Europa escindida en iglesias nacionales, en tanto que la religión del príncipe sería la religión de los súbditos<sup>20</sup>. A lo largo del siglo XVII, en el Viejo Continente, enfrentado por las guerras de religión, minorías perseguidas y segregadas buscaron su espacio físico o intelectual y, en esencia, trataron de encontrarse a sí mismas. Pusieron en valor la idea de ley natural pero, paralelamente, la llamada hacia el interior fue continua en estos individuos que reclamaban el libre uso del entendimiento y una religión natural cuyos principios eran inherentes a la propia condición humana.

Contemplando los conflictos religiosos, muchos pensadores llegaron a sostener que lo verdaderamente importante de una religión no era aquello que la separaba de las demás, sino los vínculos de cohesión que trabara. Estimaban que las religiones coincidían en la práctica moral, mientras que los aspectos exteriores, tales como los dogmas y el culto, las distanciaban. Alineados en esta actitud ecuménica pero laica podemos citar a Herbert de Cherbury, Locke, Spinoza, Toland, Tindal, Collins y Shaftesbury. La máxima expresión

<sup>20</sup> LARA MARTÍNEZ, M. *Los preilustrados. Proclamas de secularización en el siglo XVII*, Madrid, Ediciones CEF, 2013, p. 19.



de este pensamiento la hallaríamos en Kant, quien reservaba el nombre de “religión” a aquella que presentara como rasgos esenciales la unidad y la universalidad. Así pues, la religión natural, entendida como la moral impregnada del concepto de Dios y como el eje común de todos los credos, sería la única que resultaría admisible para todo el mundo. De este modo, la doctrina teológica que más adeptos ganó fue el deísmo, que afirma la existencia de un dios personal, creador del universo y primera causa del mundo, pero niega la providencia divina y la religión revelada.

Ámsterdam, la Jerusalén del Norte, conoció en el tránsito del siglo XVI al XVII las propuestas revolucionarias del exilio sefardí. Uno de sus efectivos, el portugués Gabriel da Costa, después de pasar por el cristianismo y por el judaísmo, adoptó el nombre de Uriel y se opuso a la inmortalidad del alma, llegando a la conclusión de que cuanto podía haber de útil para los individuos en las sociedades y en las religiones estaba de forma íntegra y libre de superstición e idolatría en la ley natural. Tras la humillación del *herem* (‘excomuniación’), el doblemente renegado que soportó los pies de la comunidad sobre su cuerpo, redactó su autobiografía y se suicidó mediante un disparo en la cabeza en abril de 1640.

El médico deísta Juan de Prado, el posible corruptor de Spinoza, rechazó la autoridad de la ley oral y sostuvo que Dios, autor de la Creación, una vez efectuada esta, no intervenía particularmente en ella, ya que había dejado sus normas fijas en la naturaleza. Al mismo tiempo negó la procedencia divina de la Biblia y defendió que el hombre carecía de alma inmortal<sup>21</sup>.

Aunque Baruch de Spinoza mantuvo muchas de las ideas del médico de Lopera, su pensamiento presenta matices diferentes, pues mientras que Prado consideraba que el “Dios filosófico”, que era la causa primera y eterna, permanecía diferenciado del mundo, el sabio de Ámsterdam identificaba a Dios con la totalidad del universo. A su vez, Spinoza aceptaba la eternidad del alma y decía que las confesiones religiosas no tenían derecho a imponer sus normas y coacciones. Su filosofía de la inmanencia consistía en que Dios era idéntico a la totalidad de la naturaleza y sus decretos no estaban inscritos en la Biblia, sino en las leyes naturales y en las de la razón. En julio de 1656 se de-

<sup>21</sup> Ibid., p. 48.



cretó la excomunión contra ambos. Spinoza se negaría a retractarse, mientras que Prado comparecería ante el estrado de plegarias públicas de la sinagoga para pedir perdón.

Por ello, Baruch de Spinoza puede ser considerado como un filósofo pos-medieval y preilustrado a la vez, es decir, como el eslabón que uniría en una sola cadena la tradición providencialista de raíz escolástica y el pensamiento laico del siglo XVIII, y enlazaría con la idea de progreso, ya que, debatiéndose en un mundo de inspiración judeocristiana, se esforzó por construir una nueva *Weltanschauung*, basada en la razón y en la libertad religiosa y política.

Asimismo, la Segunda Reforma (que intentó romper el vínculo confesional consagrado por su predecesora) es fundamental para entender el desarrollo de la secularización. Los movimientos que se agrupan bajo esta expresión presentan características muy diversas, que van desde la postura de Dirk Camphuysen, que no creía que fuera posible una religión natural, hasta el indiferentismo confesional que fue surgiendo entre intelectuales partidarios de una *religio naturalis* deísta, los cuales propusieron que, en materia religiosa, bastaba con aceptar aquello que pudiera fundarse en la razón natural. Esta última postura, en relación patente con el círculo de Spinoza, se halla en consonancia con los principios defendidos por los judíos sin sinagoga.

Por otro lado, podemos asociar las ideas propugnadas por los librepensadores ingleses de los siglos XVII y XVIII con la expresión weberiana “desencantamiento del mundo”. Unos se opusieron totalmente a los misterios, alegando que si se sometía al examen de la razón lo que era tenido por enigmático, podía ser explicado. Es el caso de John Toland en su *Christianity not Mysterious* (1696). Otros admitieron que la revelación era capaz de potenciar la religión natural e insistieron en que aquella debía sentarse ante el tribunal de la razón, pues su objetivo era defender la racionalidad de la religión, siendo mantenidos estos principios por Lord Herbert de Cherbury. Asimismo, el deísta inglés Charles Blount pretendió estudiar el carácter político de los sacrificios, haciendo manifestación expresa de deísmo<sup>22</sup>.

La historiografía nos muestra la Ilustración como un movimiento con personalidad propia y con la suficiente potencia como para constituir la simiente

<sup>22</sup> BONANATE, U. *Charles Blount: libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, Florencia, La Nuova Italia Editrice (1.ª ed.), 1972, p. 6.



de las transformaciones socioeconómicas, políticas y culturales de las revoluciones liberales, del desarrollo de la democracia y de la industrialización. Pero, como hemos expuesto, *les philosophes* del siglo XVIII evidencian que no partieron de la nada, sino que se les adelantaron, tal vez de modo exiguo pero vehemente, un puñado de hombres que defendieron el valor de la libertad frente a la rigidez de creencias imperante en la Europa reformada. Los libertinos franceses e italianos del Seiscientos también fueron un precedente de la Ilustración. Una característica común de sus escritos es la crítica histórica y teórica de la religión revelada, ya que para ellos las creencias del cristianismo no eran más que supersticiones y está comprobado que los libertinos, cuando no hicieron profesión de ateísmo, se mostraron partidarios del deísmo.

Otro precursor de las Luces fue Pierre Bayle, quien luchó contra las supersticiones y los fanatismos y pensó que era posible una sociedad de ateos con buenas costumbres, de manera que, al igual que el tercer conde de Shaftesbury, concedió a la moral una autonomía propia. El enorme trabajo intelectual realizado por los libertinos del siglo XVII sería decisivo para el desarrollo de la Ilustración en la centuria siguiente y sus consecuencias posteriores<sup>23</sup>.

Comprobamos, por lo tanto, que la concepción ilustrada de tolerancia hunde sus raíces en el Seiscientos, en aquellos individuos que percibieron el drama que suponía el enfrentamiento y apostaron por la emancipación de la moral del tribunal de la fe. La modernidad llevó consigo la secularización y esta suponía fundamentar la moral de manera autónoma.

La Paz de Westafalia de 1648 no solo puso fin a la guerra de los Treinta Años, sino que marcó un hito en el ciclo histórico de la alianza entre el poder político y la religión cristiana iniciado, en tiempos del emperador Constantino, con el Edicto de Milán en el año 313, fortalecido unas décadas después con la proclamación por Teodosio del catolicismo como religión oficial y única del imperio.

El historiador marsellés Paul Hazard bautizó el periodo 1680-1715 como el de la “crisis de la conciencia europea”<sup>24</sup>, pues este intervalo de 35 años constituye la etapa intermedia entre la cultura del clasicismo francés y el res-

<sup>23</sup> ARROYO POMEDA, J. *Bayle o la Ilustración anticipada*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995, p. 8.

<sup>24</sup> HAZARD, P. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.



plandor de las Luces. La Ilustración, como filosofía militante, contribuyó a la transformación de la sociedad, aunque también tuvo sus defectos. Por ejemplo, luchó contra los prejuicios del Antiguo Régimen, mas generó otros y en algunas ocasiones cayó en espejismos, como puede seguirse en las consignas de la Revolución francesa, donde se enseñoreó la muerte en nombre de la libertad<sup>25</sup>.

En las últimas décadas, frente a la historiografía francesa tradicional que situaba el origen del proceso con Descartes, siendo ya un lugar común citar la fecha de publicación del *Discurso del método* (1637) como momento de despegue de la duda, se ha venido sugiriendo la existencia de una “première crise de la conscience européenne”, que abarcaría desde 1580, con la edición de los *Essais* de Montaigne, hasta 1620, con la publicación del *Novum Organum* de Bacon. Además hay investigadores que han relacionado la crisis de la conciencia europea con intelectuales concretos del movimiento librepensador como John Toland<sup>26</sup>, personificando en este autor la “crisis de la cultura cristiana”<sup>27</sup>.

Por el contrario, otros historiadores no han hablado de “crisis” sino de “nacimiento” de la idea de Europa, pero en ambos casos el tema central gira en torno a la descristianización que habría tenido lugar en el Viejo Continente y que habría supuesto la sustitución de los antiguos fundamentos religiosos por valores laicos. Desde este punto de vista, a finales del siglo xvii el principio de autoridad religiosa, que era el eje de la sociedad europea de comienzos de dicha centuria, sería sobrepasado, por lo que se puede observar una continuidad desde el Humanismo y el Renacimiento, pasando por el Barroco, hasta la Ilustración.

Como ha puesto de manifiesto Jonathan Israel –profesor de Historia Moderna de Europa en Princeton– en *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Hazard ha recibido críticas por dar insuficiente énfasis a los aspectos políticos de la crisis, como son la reacción

<sup>25</sup> LARA MARTÍNEZ, L. *Historia Social y Política Contemporánea*, Madrid, Ediciones CEF, (2.<sup>a</sup> ed.), 2017, p. 12.

<sup>26</sup> BRYKMAN, G. *et alii*. “John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne”, *Revue de synthèse*, Francia, 1995, 4<sup>e</sup> S, n. 2-3.

<sup>27</sup> CHAMPION, J. *Republican learning: John Toland and the crisis of Christian culture, 1696-1722*, Manchester-Nueva York, Manchester University Press, 2003.



contra la monarquía divina y el comienzo de las teorías políticas republicanas conectadas con la filosofía radical. Se ha sugerido también que Hazard no comprendió en su magnitud el alcance del legado intelectual de la Revolución inglesa de 1640 y, particularmente, de las ideas religiosas de los *levellers* y *diggers*, cuyas inclinaciones democráticas pudieron ser el caldo de cultivo de las ideas más extremistas de la Ilustración radical<sup>28</sup>.

### 2.3. *Nihilismo y alienación en el discurso de la contemporaneidad*

En el siglo XVIII la Ilustración acometió de una manera paradigmática el proceso secularizador, por lo que la expresión weberiana “desencantamiento del mundo” parece adecuada para designar la meta perseguida por este movimiento. Los ilustrados, que además reivindicaban una moral autónoma emancipada de la tutela de la Iglesia, consideraban la tradición religiosa como la fuente última de legitimación de todos los valores contra los que luchaban y, en este sentido, cabe recordar que, a pesar de que las posiciones ateas fueron minoritarias entre ellos, mantuvieron una actitud conflictiva y secularizadora respecto al cristianismo, siendo el deísmo la manifestación más característica<sup>29</sup>.

La corriente materialista no fue la decisiva, sino que el deísmo o la religión natural supusieron para muchos un punto de referencia. Uno de los más preclaros defensores del deísmo fue Voltaire, quien, en su hacienda de Ferney, financió la renovación de la iglesia del pueblo e hizo colocar una lápida en la que decía “Deo erexit Voltaire” (‘Voltaire la erigió a Dios’). El templo era levantado en honor de Dios, no de los santos. Esa divinidad desempeñaría para Voltaire una doble función, pues serviría como punto último de referencia para la explicación del universo y, a la vez, permitiría llevar un eficaz control social, lo que para un terrateniente como Voltaire resultaba apremiante.

<sup>28</sup> ISRAEL, J.I. *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 21.

<sup>29</sup> GINZO FERNÁNDEZ, A. *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Madrid, Editorial Cincel, 1985, p. 59.



Nadie como este autor supo ridiculizar la dimensión negativa y oscurantista de las tradiciones religiosas. Sin embargo, Voltaire no era ateo, sino deísta, creía en la existencia de un Dios supremo que se encontraba por encima de las estructuras eclesiásticas. Voltaire denunció la intolerancia en la Iglesia y el Estado. Aunque presenta la influencia de Newton, sus ideas en cuanto a la tolerancia proceden principalmente de Locke y de Shaftesbury. Su pensamiento en este tema concuerda con el de los enciclopedistas, que sostenían que ciertamente Dios existía y era el Creador del mundo, pero no estaban conformes con las instituciones religiosas.

En cambio, en Diderot se apreciaría una evolución desde el deísmo y el escepticismo, de los años cuarenta del siglo XVIII, al ateísmo y al materialismo militantes de 1750-1780. Su pensamiento es muestra arquetípica del viaje ilustrado por las diferentes corrientes críticas hacia la religión. En 1746 Diderot era todavía deísta, como indican las primeras palabras de los *Pensamientos filosóficos*: “J’écris de Dieu” (‘Escribo sobre Dios’), mas ocho años después, en los *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza*, las primeras palabras del volumen no son ya “J’écris de Dieu”, sino “C’est de la Nature que je vais écrire” (‘Voy a escribir sobre la naturaleza...’).

De esta forma, si la Ilustración se había caracterizado por su radical desencantamiento del mundo –pues no solo atacó las raíces de la cultura tradicional en lo mágico, sagrado y jerárquico, sino que sustituyó el sistema tradicional por los principios de universalidad, igualdad y democracia–, el Romanticismo llevaría consigo una especie de “reencantamiento de la Modernidad”, plasmado en la voluntad de recuperación del diálogo con la diversidad y en la protesta contra las estrecheces de una religiosidad que parecía reñida con la exploración del misterio.

La aportación fundamental de *La Nueva Eloísa* reside en la perfecta diferenciación entre el Dios tradicional del deísmo y el Dios de Rousseau. El punto de arranque de la religión de Jean-Jacques no es una tesis física o metafísica sobre la realidad, sino un llamamiento a la interioridad moral que, desde la convicción personal de la necesidad de un orden, se despliega hasta el autor y guardián del cosmos. Este planteamiento no concluye en un Dios ingeniero, relojero o programador del universo como ocurría en el sistema de los deístas. Se busca a un Dios personal, con el que el hombre pueda dialogar, y por ello su principal característica es la paternidad. A su vez, la razón tiene



su propio campo y sus derechos legítimos no pueden ser conculcados. Ese Dios personal ofrece una ayuda imprescindible para entender racionalmente la realidad, dado que su existencia es inteligible y razonable.

Por ello, Hegel admitió que, mediante la crítica ilustrada, la fe fue expulsada de su reino y señaló con enorme exactitud cuál había sido la dinámica del saber moderno:

Hubo un tiempo en el que toda ciencia era una ciencia acerca de Dios; nuestro tiempo, por el contrario, tiene como característica el saber de todas y cada una de las cosas y ciertamente de una cantidad ilimitada de objetos, pero nada acerca de Dios. Hubo un tiempo en el que [se] tenía interés, en el que se sentía apremio por saber acerca de Dios, por indagar su naturaleza, en el que el espíritu no tenía ni encontraba reposo, a no ser en esta ocupación en el que se sentía desdichado al no poder satisfacer esta necesidad y consideraba como inferior todo otro interés de su conocimiento; las luchas espirituales que provoca en el interior el conocimiento de Dios fueron las más grandes que el espíritu conoció y experimentó en sí. Nuestro tiempo ha desechado esta necesidad y el esfuerzo que provoca; hemos dado por concluido este asunto<sup>30</sup>.

Sin embargo, tras la muerte de Hegel se inició un proceso de descomposición del Espíritu Absoluto mediante el que este había intentado dar expresión a su nueva concepción de la Divinidad, por lo que se ha afirmado que a partir de esa fecha se produjo un incremento en la velocidad del ritmo secularizador.

Este movimiento de desintegración estuvo protagonizado por la izquierda hegeliana. Así, en el debate sobre la inmortalidad, mientras que algunos como Göschel optaban por repetir los ambiguos planteamientos de Hegel, otros como Feuerbach o Fr. Richter defendían, por el contrario, la mortalidad total del individuo. Además, Feuerbach aseveró en los *Principios de la filosofía del futuro* que el cometido de los tiempos modernos consistió en la humanización de Dios, esto es, en la transformación y disolución de la teología en antropología.

Por su parte, en el inicio de la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Marx afirmó que, en lo esencial, la crítica de la religión

<sup>30</sup> HEGEL, G. W. F. *El concepto de religión*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 60-61 (traducción de Arsenio Ginzo).



–presupuesto de toda crítica– había concluido en Alemania. De este modo, había llegado el momento de abordar la crítica profana, por lo que el cometido de la Historia sería establecer la “verdad del más acá”, una vez que había desaparecido “el más allá de la verdad”.

A juicio del teólogo católico Urs von Balthasar, la declaración de Nietzsche “Dios ha muerto” (*La gaya ciencia*, p. 125) es la observación de que el Ser Supremo ya no vive en el mundo y en los corazones de los hombres o, por lo menos, ya no habita como en otros tiempos, representados por los estados primero y segundo de Auguste Comte –teológico y metafísico– que anteceden al triunfo del espíritu positivo. No obstante, a partir del anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, la época contemporánea ha sido cada vez con mayor frecuencia una “era del politeísmo”, por el regreso de nuevos dioses o la invención de nuevos iconos en un clima neopagano.

El ateísmo de los siglos XIX y XX fue, por sus raíces y finalidad, “una protesta contra las injusticias del mundo y de la historia universal”<sup>31</sup>. En contraposición a estas corrientes, el Concilio Vaticano I oficializó la doctrina tomista y defendió la primacía de lo sobrenatural frente al naturalismo. El tradicionalismo y el fideísmo habían acentuado la fragilidad de la naturaleza caída y de la razón, y el ateísmo y el agnosticismo negaban la posibilidad del conocimiento racional de Dios. Sin embargo, al reconocer la religión natural, el cónclave convocado por Pío IX reconoció la posibilidad de que todo hombre alcanzara un mero conocimiento natural de Dios, aunque a la par declaró la necesidad de recurrir a la revelación divina debido al oscurecimiento de la razón por el pecado<sup>32</sup>.

En los años treinta del siglo XX, Arthur O. Lovejoy expuso su teoría de “la gran cadena del Ser”. En la obra homónima, el profesor de la Universidad de Harvard explicó que la cadena del Ser es una idea que atraviesa toda la cultura occidental desde la antigua Grecia hasta la centuria decimonónica. Argumentó su metáfora a través de científicos, teólogos y poetas, de Platón a Schelling, alegando que en tan dilatada etapa se observaba un deseo invariable de encontrar un orden y de constatar la racionalidad absoluta del mundo.

<sup>31</sup> BENEDICTO XVI. *Spe salvi. Salvados en la esperanza*, Madrid, San Pablo, 2007, pp. 42 y 76.

<sup>32</sup> BALTHASAR, U. von. *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1966, p. 50 (traducción de José María Valverde).



Asimismo, la consecuencia más notable de la persistencia del platonismo se plasmó en el predominio de dos dioses: el Absoluto de la ultramundaneidad, autosuficiente, ajeno al tiempo, que no necesitaba a los seres menores pues su perfección era completa; y el Dios natural, desplegado en la diversidad de las criaturas. Finalmente, en el siglo XIX, esta cadena acabaría desvaneciéndose con el abandono del concepto de necesidad de todo lo existente<sup>33</sup>.

Los grandes pensadores de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, criticaron tanto el ateísmo como el teísmo. El primero excluyó radicalmente que pudiera encontrarse “algún sucedáneo inmanente de Dios”, rechazando a la vez el icono del Dios bueno y justo. Adorno también se ciñó a la renuncia a toda imagen, aunque mantuvo que la verdadera justicia precisaba de un mundo en el que fuera suprimido el sufrimiento presente y revocado el pasado. Esto significaría que la consumación de la justicia habría de pasar por la resurrección de los muertos, algo completamente ajeno “al idealismo, al reino del espíritu absoluto”<sup>34</sup>. En su omnipotencia, el Dios de los cristianos lo *único* que no puede hacer es borrar el pasado.

En la actualidad, la secularización ya no afecta solamente a minorías influidas por determinadas tendencias políticas o filosóficas, sino a masas cada vez más numerosas, de manera que la religión, que había ejercido como instancia legitimadora durante tantos siglos, ahora es presionada hacia la privacidad.

### 3. CONCLUSIONES

El concepto de secularización es sumamente complejo y, en la Edad Moderna, se nutre de varias vías, desde los procesos de crítica de la religión tradicional originados en el cristianismo y en el judaísmo, hasta la reducción de la religión a la esfera privada de los sentimientos, pasando por la defensa de la *religio naturalis* como vínculo común a todos los seres humanos y la exaltación del Dios arquitecto del universo, autor de las leyes inherentes en el mundo pero ajeno a las manifestaciones sobrenaturales predicadas por los sacerdotes.

<sup>33</sup> LOVEJOY, A. *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria Editorial, 1983, p. 408.

<sup>34</sup> BENEDICTO XVI. *Op. cit.*, pp. 77-78.



Desde el siglo XVI se puede apreciar el desarrollo de un tímido movimiento secularizador, potenciado en el transcurso de la Edad Moderna. Sus artífices consideraban que la religión era algo que no se encontraba más allá de los límites de la naturaleza humana. No entendían el fenómeno religioso como una cuestión sobrenatural sino como inherente en las capacidades del hombre, por lo que uno de sus principales objetivos era hacer de la religión algo razonable.

Los judíos sin sinagoga y los cristianos sin Iglesia compartieron su defensa de la no confesionalidad y sus alegatos a favor de la ley natural, siendo muchos de ellos partidarios de una *religio naturalis*, al igual que los deístas, librepensadores y libertinos. Ante todo, las propuestas de estas minorías del siglo XVII son un pensamiento lógico en la Europa del momento, de *sensus communis*, como diría Shaftesbury, ante una humanidad cercenada. La cristiandad se había dividido y subdividido en iglesias, y el judaísmo también asistía a un proceso interno de crítica y revisión por parte de efectivos procedentes del marranismo ibérico, quienes, exiliados en Ámsterdam, y presos de la angustia vital, renegaban de una fe y otra y vacilaban entre ambas, a la par que muchos ansiaban escuchar los ecos del mesianismo.

De modo progresivo, mediante los viajes de descubrimiento y las exploraciones científicas, se fue creando entre las diversas partes de la tierra conocida un flujo de comunicación. En la teoría o en la práctica los intelectuales se acercaron a nuevas realidades y muchos se preguntaron por el factor que hacía que la humanidad fuera una. Los ilustrados hallaron la respuesta en la naturaleza humana. Surgió así la necesidad de otorgar una fundamentación moral a esta y, si la humanidad era una, las religiones no tenían por qué ser una barrera.

En el siglo XVIII, mientras que el absolutismo reinaba en tierras continentales y el parlamentarismo se iba haciendo hueco en las islas británicas, la religión natural reclamaba el imperio de la cordura en un mundo enloquecido por la guerra.

Analizado desde este enfoque, el deísmo no era sino la culminación de la desmitificación y, al unísono, un escalón intermedio entre la ortodoxia y el ateísmo. Una posición desde la que, a través de la publicidad, se construirían más adelante nuevos mitos para la sociedad de consumo.



## BIBLIOGRAFÍA

- ARROYO POMEDA, Julián (1995). *Bayle o la Ilustración anticipada*, Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- BALTHASAR, Urs von (1966). *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid, Ediciones Guadarrama. Traducción de José María Valverde.
- BAUBÉROT, Jean (1994). *Laïcité, laïcisation, secularisation*, en DIERKENS, Alain (ed.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruselas, Université de Bruxelles, pp. 9-17.
- BENEDICTO XVI (2007). *Spe salvi. Salvados en la esperanza*, Madrid, San Pablo.
- BONANATE, Ugo (1972). *Charles Blount: libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, 1.ª edición. Florencia, La Nuova Italia Editrice.
- BRYKMAN, Geneviève et alii (1995). "John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne". *Revue de synthèse*, Francia, 4<sup>e</sup> S, n. 2-3.
- CASANOVA, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- CHAMPION, Justin (2003). *Republican learning: John Toland and the crisis of Christian culture, 1696-1722*, Manchester-Nueva York, Manchester University Press.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, Salvador GINER y Fernando VELASCO (eds.) (1994). *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial.
- DURKHEIM, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- ECO, Umberto y Carlo Maria MARTINI (1997). *¿En qué creen los que no creen?*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- GINER, Salvador (1989). *El tiempo del poder: a propósito de la filosofía histórica de Giacomo Marramao*, en MARRAMAIO, Giacomo. *Poder y secularización*, Barcelona, Ediciones Península, pp. 5-12.
- GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio (1985). *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Madrid, Editorial Cíncel.
- GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio (1997). "La Edad Moderna y el problema de la secularización", *La Ciudad de Dios*, 210/2 (mayo-agosto), pp. 495-540.
- HAZARD, Paul (1975). *La crisis de la conciencia europea 1680-1715*, 3.ª edición, Madrid, Ediciones Pegaso.



- HAZARD, Paul (1991). *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza Editorial.
- HEGEL, G. W. F. (1981). *El concepto de religión*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Traducción de Arsenio Ginzo.
- ISRAEL, Jonathan Irvine (2002). *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Nueva York, Oxford University Press.
- ISRAEL, Jonathan Irvine (2006). *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press.
- JUAN PABLO II (2005). *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- KÜNG, Hans (2005). *Iglesia católica*, Barcelona, Debate.
- LAGARDE, Georges de (1970). *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, París-Louvain, Nauwelaerts, 5 vols.
- LARA MARTÍNEZ, Laura (2017). *Historia Social y Política Contemporánea*, 2.<sup>a</sup> edición, Madrid, Ediciones CEF.
- LARA MARTÍNEZ, María (2013). *Los preilustrados. Proclamas de secularización en el siglo XVII*, Madrid, Ediciones CEF.
- LOCKE, John (1977). *La racionalidad del cristianismo*, Madrid, Ediciones Península. Traducción de Leandro González Puertas e introducción de Cirilo Flórez Miguel.
- LOVEJOY, Arthur (1983). *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria Editorial.
- MARDONES, José María (1996). “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”, *Política y Sociedad*, Madrid, n. 22, pp. 123-135.
- MARRAMAO, Giacomo (1989). *Poder y secularización*, Barcelona, Ediciones Península.
- MARSILIO DE PADUA (1989). *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos.
- MARTIN, David (1969). *The Religious and the Secular*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- PANIKKAR, Raimon (1994). “La religión del futuro”, en FRAIJÓ, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Editorial Trotta.
- PARSONS, Talcott (1968). “El desarrollo teórico de la sociología de la religión”, en PARSONS, Talcott *et alii*. *Sociología de la religión y moral*, Buenos Aires, pp. 7-33.



- POPKIN, Richard H. (1983). *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- SHINER, L. (1967). "The concept of secularization in empirical research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Indianápolis, n. 6, pp. 207-220.
- TOURAINÉ, Alain (1994). *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Temas de Hoy.
- WEBER, Max (1972). *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.

