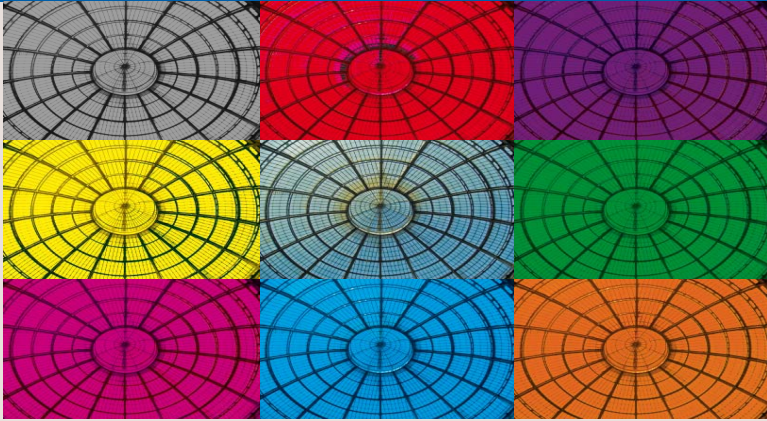


Deusto Forum

Secularización, laicidad y religión

Seminario con José Casanova



Secularización, laicidad y religión

Seminario con José Casanova

Secularización, laicidad y religión

Seminario con José Casanova

Manuel Reus SJ (ed.)

2014
Universidad de Deusto
Bilbao

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Lan honen berregintza, banaketa, komunikazio publiko edo moldaketaren bat egiteko, ezinbestekoa da egileen baimena izatea, legeak ezarritako salbuespenetan izan ezik. Lan honen atalen bat fotokopiatu edo eskaneatu behar izanez gero, jo ezazu CEDROra (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org).

© Publicaciones de la Universidad de Deusto
Deustuko Unibertsitatea Argitalpenak
Apartado 1 - 48080 Bilbao
e-mail: publicaciones@deusto.es

ISBN: 978-84-15759-23-2

Deusto Forum, enraizado en el mundo del saber y vivir propio de una Universidad, abre sus puertas a una actividad que no le debe ser ajena: hablar de y dialogar sobre la vida socio-política y cultural, que es acercarse a la vida del ciudadano; y el **Forum** lo hace desde su específica óptica universitaria; con apertura a todas las ideas, rigor de exposición y mentalidad crítica.

Deusto Forumek Unibertsitate batek bere dituen jakintza eta izate modutan oinarriturik, alde batera utzi behar ez duen ihardun bati, bizimodu sozio-politikoari eta kulturari buruzko elkarrizketari, irekitzen dio atea Hiritarraren egunerokora hurbildu asmotan, eta **Forum**ak bere ikuspegi unibertsitaritik egin nahi du lan hori: ideia guztien aurrean ireki, azalpenetan zehatz eta jarrera kritikoarekin jokatzu.

Deusto Forum

Índice

Presentación	11
Aurkezpena	13
Prólogo	15
Secularización, laicidad y principio antidiscriminatorio por <i>Dolores Morondo Taramundi</i>	23
Laicidad y religión en tiempos de crisis. Visiones desde el centro y desde el margen por <i>Iziar Basterretxea</i>	41
Lectura teológica de <i>A Secular Age</i> de Charles Taylor por <i>Manuel Reus SJ</i>	83
Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparada global por <i>José Casanova</i>	109
Diálogo con José Casanova	121
Epílogo	145

Presentación

La visita a España de José Casanova en octubre de 2012 brindó la ocasión de organizar un seminario con él en el marco de Deusto Forum, «Secularización: tiempos de crisis; nuevas perspectivas», gracias a su disponibilidad, a las gestiones realizadas por el profesor de Teología Manuel Reus SJ y a la disposición de profesores e investigadores de la Facultad de Teología, del Departamento de Trabajo Social y Sociología (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas) y del Instituto de Derechos Humanos. Ciertamente no se podía desaprovechar tal oportunidad. José Casanova es una autoridad mundial en la materia, como se pone de relieve en el Prólogo.

El presente volumen recoge las aportaciones habidas a lo largo de seminario tras un breve *Prólogo* y ante un *Epílogo*, ambos de Manuel Reus SJ. En primer lugar incluye las tres comunicaciones presentadas: *Secularización, laicidad y principio antidiscriminatorio* de la Dra. Dolores Morondo, investigadora del Instituto de Derechos Humanos «Padre Arrupe»; *Laicidad y religión en tiempos de crisis. Visiones desde el centro y desde el margen* de la Dra. Iziar Basterretxea, profesora del Departamento de Trabajo Social y Sociología (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas); y *Lectura teológica de «A secular Age» de Charles Taylor* del Dr. Manuel Reus SJ, profesor de la Facultad de Teología; todos ellos de la Universidad de Deusto. En segundo lugar, ofrece la aportación del profesor José Casanova titulada *Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparada global*, así como el *Diálogo* suscitado en el Seminario.

Deusto Forum

Aurkezpena

José Casanova Espainiara etorri zen bisitan 2012ko urrian eta, egoieraz baliatuz, «Sekularizazioa: krisi garaia; ikuspegi berriak» mintegia antolatu zuen Deusto Forumen, Manuel Reus SJ Teologiako irakasleak egindako gestioei esker eta Teologia Fakultateko, Gizarte eta Giza Zientzien Fakultateko Gizarte Laneko eta Soziologiako Saileko eta Giza Eskubideen Institutuko irakasle eta ikertzaileen prestasunari esker. Izan ere, aukera aprobetxatu beharra zegoen, José Casanova itzal handiko jakintsua baita gai honetan, Hitzaurrean nabarmendu denez.

Argitalpen honek mintegian izandako ekarpenak bildu ditu, Manuel Reus SJren *Hitzaurrearen* eta *Epilogoaren* artean. Lehenik, Deustuko Unibertsitateko hiru adituk aurkeztutako komunikazioak jaso dira: *Secularización, laicidad y principio antidiscriminatorio*, Dolores Morondo «Padre Arrupe» Giza Eskubideen Institutuko ikertzaile doktoreak aurkeztua; *Laicidad y religión en tiempos de crisis. Visiones desde el centro y desde el margen*, Izar Basterretxea Gizarte eta Giza Zientzien Fakultateko Gizarte Laneko eta Soziologiako Saileko irakasleak aurkeztua; eta *Lectura teológica de «A secular Age» de Charles Taylor*, Manuel Reus SJ, Teologia Fakultateko irakasle doktoreak aurkeztua. Bigarrenik, José Casanova irakasleak *Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparada global* izenburupean eskainitako ekarpena eta Mintegian sortutako *Elkarrizketa* ekarri dira liburua.

Deusto Forum

Prólogo

La obra que presentamos en este prólogo surge del seminario tenido en la Universidad Deusto en Octubre del 2012 con José Casanova, organizado por DeustoForum con la colaboración del Departamento de Trabajo Social y Sociología, la Facultad de Teología y el Instituto de Derechos Humanos «Pedro Arrupe».

La experiencia de la secularización, la laicidad, el retorno de lo religioso son acontecimientos que se van desarrollando a una velocidad de vértigo. Esta aceleración del tiempo subjetivo quizás nos impide realizar una auténtica experiencia de aquello que nos va aconteciendo. Y es que desde la fenomenología de la religión, el ser humano religioso es un hombre/mujer de experiencias.

La reflexión, el diálogo, el contraste de pareceres y visiones, el ejercicio siempre difícil de la interdisciplinariedad, quizás se nos presentan como una pequeña y modesta aportación para ayudarnos a hacer experiencia de todo aquello que nos acontece.

El seminario tuvo como centro la exposición por parte del sociólogo de la religión José Casanova acerca de la secularización en unos tiempos de crisis. Las nuevas perspectivas que se nos abren desde el acontecimiento de la globalización. Enmarcado el fenómeno religioso, en España, así como en Europa, en una época secular y en un tiempo de crisis social, económica y política.

Articular la experiencia de vivir la fe en una época secular, que algunos califican de postsecular debido al retorno de las religiones, con la crisis sociocultural con sus vertientes de crisis económica y política, y con la debilidad del pensamiento dentro del ocaso de una civilización y

enmarcada en el proceso de globalización suscita desafíos en la configuración de nuestra cultura. Desafíos sociales, jurídicos, teológicos, en definitiva, de todo lo que acontece a lo humano en su sociedad y su cultura.

Volver a preguntarnos por la función social de la religión cobra una nueva relevancia en un contexto de crisis que cuestiona los logros del estado de bienestar y donde experimentamos los déficits y dificultades de las religiones institucionalizadas. Por lo tanto, se nos presentan los retos del pluralismo religioso y la desigualdad social. Estos retos presentan nuevas dificultades en el ámbito jurídico. Nos referimos a los debates acerca de la secularización, el secularismo, la laicidad y sus vinculaciones con un principio antidiscriminatorio que no únicamente regula la libertad religiosa, sino que limita el privilegio de las religiones hegemónicas y vela por los derechos de las minorías, religiosas o no creyentes. La transformación de la teoría de la secularización, de una teoría analítica y descriptiva en una teoría prescriptiva y normativa manifiesta el reto que se presenta a los creyentes en la época secular, en que vivimos nuestra fe dentro de unos contextos dominados por un humanismo exclusivo e immanente, sin ser conscientes que esta misma dinámica estuvo suscitada por la misma experiencia cristiana.

La globalización altera nuestras visiones y percepciones de la realidad, también de la realidad religiosa y secular de nuestro presente. Quizás el debate interminable entre los sociólogos de la religión, acerca de si la excepción es la religiosa sociedad norteamericana o la excepción es la secularizada Europa, toma otra dirección desde la perspectiva y la realidad de la globalización.

La experiencia de la globalización nos permite descubrir que no hay un único tipo de modernidad, hay varias modernidades. La globalización nos empuja a la convivencia de tipos muy plurales de religión, modernas, premodernas, axiales, preaxiales. Releer la historia del proceso de modernización en Europa, con los procesos de secularización, nos hace descubrir los procesos de confesionalización en los inicios de la modernidad. Las distintas modernidades suscitan a su vez distintos modos de vivir la religión, formas ilustradas, primitivas, fundamentalistas. Todas ellas conviven en la modernidad. Y la globalización nos empuja a reconocer que el proceso de confesionalización y secularización europeo no es universal.

La concepción sobre la libertad que la modernidad defiende puede llevarnos a equívocos. Sin duda que hoy la experiencia de la libertad se nos hace como ineludible. La opción de vivir desde un credo religioso

debe no sólo estar amparada por la libertad religiosa, sino que es una opción tan válida como vivir desde otros referentes, no necesariamente religiosos. Hoy más que nunca, la modernidad subraya la opción religiosa como una opción libre. Pero hemos de saber articular esta experiencia con la fenomenología de lo religioso, donde la opción creyente del ser humano no responde a la libertad de mercado, sino que le viene dada al sujeto como una seducción ilustrada, una gratuidad libremente aceptada, algo que me sobrecoge y que humildemente acojo. Tiene que ver con actitudes de acogida, de respuesta, de interiorización y personalización.

Pues bien, estas cuestiones y algunas más fueron las que se suscitaron en el diálogo con José Casanova. Este volumen recoge las diversas aportaciones, discusiones y debates que se suscitaron en el seminario. Tras la presentación y el prólogo aparecen en primer lugar tres aportaciones desde el derecho, la sociología y la teología, que plantean diversas problemáticas sobre la cuestión de la religión y la secularización en este tiempo de crisis y globalización.

La primera aportación, *Secularización, laicidad y principio antidiscriminatorio*, es de Dolores Morondo, investigadora del Instituto de Derechos Humanos «Pedro Arrupe» de la Universidad de Deusto. Su aportación, desde el ámbito jurídico, plantea la problemática de los conceptos de laicidad, secularización y secularismo. Nos presenta las diversas tipologías existentes sobre estos conceptos y la finalidad prescriptiva de las diversas tipologías. Aborda la dificultad de distinguir entre una secularización socio-cultural y la secularización político-institucional, así como la problemática de la libertad religiosa y el principio antidiscriminatorio.

La segunda aportación, *Laicidad y religión en tiempos de crisis. Visiones desde el centro y desde el margen*, es de Iziar Basterretxea, profesora del Departamento de Trabajo Social y Sociología de la Universidad de Deusto. Desde la perspectiva sociológica se plantea la cuestión: ¿Está la Iglesia católica en España, en la que se autoposiciona el 70 % de la población española, suficientemente cohesionada y/o tiene suficiente apoyo social como para garantizar la realización de las virtualidades de su religión? Suscita, de nuevo, la pregunta por la cuestión de la función social de la religión. Aborda la cuestión teórica de la laicidad y su relación con la modernidad, con los desafíos de gestionar el pluralismo y limitar la desigualdad material. El contexto de crisis actual discurre en contra del estado de bienestar y privatiza las posibles respuestas a estos desafíos. Analiza las respuestas de la jerarquía católica, de diferentes intelectuales y de los creyentes a estos retos. Define la laici-

dad por las notas de autonomía e igualdad y apunta que lo antagónico de la laicidad no es la religiosidad, sino el clericalismo.

La tercera aportación, *Lectura teológica de «A Secular Age» de Charles Taylor*, es de Manuel Reus SJ, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Desde el punto de vista teológico se analizan las propuestas de la magna obra de Taylor que ha revitalizado y redefinido el debate sobre la secularización en nuestras sociedades occidentales. La teoría de la secularización se encuentra en declive, y en Europa coincide con la realidad de un cristianismo desgastado. La modernidad no es tan refractaria a la religión como cierto secularismo nos quiere hacer creer. La experiencia europea no es universalizable. Lo que caracteriza la era secular es una profusión de diferentes posiciones religiosas y espirituales. Para Taylor la modernidad cierra antiguas avenidas de la fe, pero abre otras formas de relación con la trascendencia.

La segunda parte del libro expone la aportación de José Casanova, que asumía las aportaciones anteriores y daba su respuesta a las diversas problemáticas planteadas. A continuación se da cuenta del diálogo mantenido en el seminario con José Casanova. La aportación de Casanova apunta a la nueva situación que la globalización suscita a las religiones, a la secularización y la laicidad. A nivel global, nos encontramos con una crisis fundamental de tener que repensar y reformular, en todas partes, los laicismos y los secularismos. Y no se trata de la vuelta de la religión, de la vuelta a lo tradicional, sino que se trata de repensar el estado moderno, que permita precisamente el tipo de pluralismo cultural religioso con el que vamos a tener que vivir y convivir a nivel global de ahora en adelante, de una forma en que —sobre todo nosotros los europeos— no éramos conscientes. Creíamos que la religión ya se había controlado y dominado, que el problema de la religión se había solucionado. Habíamos sido capaces ya de crear estados laicos, de privatizar la religión, y creíamos que eso solucionaba los problemas. Está claro que hoy en día la situación no es la que imaginábamos. Todas esas cuestiones se están reabriendo, y habrá que repensar todos estos temas.

Concluye el volumen que presentamos con un epílogo en el que se apunta una breve bibliografía para poder seguir reflexionando acerca de las cuestiones suscitadas en este seminario.

José Casanova, aragonés, estudió en Innsbruck y The New School for Social Research en Nueva York, dónde posteriormente fue durante muchos años profesor. Casado con una ucraniana de confesión católica oriental, su biografía está marcada por el encuentro inter-confesional, e internacional.

Aparte de su larga docencia en la New School for Social Research, ha estado como profesor invitado en las Universidades de Columbia, Viena o Berlín entre otras.

José Casanova es uno de los intelectuales de renombre internacional en el campo de la sociología de la religión. Actualmente es profesor en el Departamento de Sociología de la Universidad de Georgetown, y forma parte de un instituto de dicha universidad, el Berkley Center, dónde dirige el programa sobre «Globalización, Religión y lo secular». Ha publicado trabajos en una amplia gama de temas, incluyendo la religión y la globalización, las migraciones y el pluralismo religioso, las religiones transnacionales y la teoría sociológica. Su obra más conocida, *Religiones Públicas en el Mundo Moderno* (1994), se ha convertido en un clásico moderno en su especialidad y ha sido traducido a cinco idiomas, incluido el árabe e indonesio.

Sus investigaciones más recientes se han centrado principalmente en dos áreas: 1) la globalización y la religión, y 2) los dinamismos transnacionales de las religiones y la migración y la creciente diversidad étnico-religiosa y cultural. Su investigación sobre la religión y la globalización ha adoptado una ambiciosa perspectiva comparativa que incluye el catolicismo, el pentecostalismo y el Islam. Algunos de sus artículos recientes en esta área incluyen «Public Religions Revisited» en Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond the Concept* (Fordham University Press, 2008), y «Nativism and The politics of Gender in Catholicism and Islam» en Hanna Herzog y Ann Braude, ed, *Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities* (Palgrave, 2009).

Su trabajo sobre la migración transnacional y la religión explora la incorporación de las minorías y la construcción de redes, identidades y estructuras transnacionales. Algunos de sus trabajos en esta área incluye «La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: una comparación UE / EE.UU.» en Thomas Banchoff, ed., *la Democracia y el nuevo pluralismo religioso* (Oxford University Press, 2007). Además, ha dirigido varios proyectos de investigación superior centrados en estos temas, entre ellos «La religión y la incorporación de los inmigrantes en Nueva York» y «La vida religiosa de las minorías migrantes: Londres, Johannesburgo, Kuala Lumpur».

José Casanova interviene continuamente en congresos, seminarios y debates internacionales siendo habitual su conversación, por emplear el término americano, de conversación intelectual, con Charles Taylor, Jürgen Habermas, Peter Berger, Talal Asad y los grandes representantes intelectuales en estas materias. En las publicaciones sobre sociología religiosa es ya nombrado, citado e interpretado de forma obligatoria.

Lamentablemente es uno más de los intelectuales españoles que tiene que desarrollar su trabajo como emigrante en tierras lejanas, pero que las redes de comunicación hoy nos lo acercan. Por suerte ha publicado en castellano un conjunto de sus numerosos escritos de estos últimos años, Casanova, J.V., *Genealogías de la secularización*, (Anthropos, Barcelona, 2012).

En su principal obra, *Religiones Públicas en el Mundo Moderno*, indica Casanova la tesis de que se está dando un proceso de desprivatización de la religión. Hoy la religión está asumiendo papeles que son centrales tanto en la esfera pública como en dar forma al mundo moderno. Casanova, sin embargo, no cuestiona la teoría de la secularización en su totalidad. Sostiene que en realidad esta teoría se basa en tres proposiciones, una de las cuales se cumple o debe cumplirse normativamente para la creación del mundo moderno, y dos de las cuales no se cumplen ni son necesarias para la constitución de la modernidad.

Según Casanova, el corazón de la teoría de la secularización, la tesis de la diferenciación y emancipación de las esferas seculares (el estado, el mercado, la ciencia y otras) de las normas e instituciones religiosas sigue siendo válida, tanto empírica como normativamente. Sin embargo, otras dos proposiciones asociadas a ésta, los presupuestos de que la religión va a decaer paulatinamente en el mundo moderno y de que se va a restringir a la esfera privada e individual no son empíricamente ciertos o necesarios.

Casanova sostiene que hay que repensar las relaciones entre religión y modernidad y que existen condiciones bajo las cuales la religión puede cumplir un papel importante en el mundo moderno. La religión no debe asumir un papel autoritario o impositivo desde el Estado, ya que esto llevaría a una decadencia de la religión tal como ocurrió en Europa occidental, la única región donde la teoría de la secularización se cumple por completo.

Sus múltiples publicaciones recogen más de 40 títulos. No vamos a hacer referencia a todos, quizás a algunos. Aparte de la ya mencionada obra *Religiones públicas en el mundo moderno*, habría que hacer referencia a su tesis doctoral, *The Opus Dei ethic and the modernization of Spain* de 1982. Acerca de esta obra quería citar unos comentarios que el prestigioso sociólogo español Joan Estruch hacía en el 2002:

Hace ya muchos años, José Luis Aranguren afirmaba que «una sociología del Opus Dei, escrita «sine ira et studio», sería uno de los temas más interesantes para un científico social en la España contem-

poránea» (Aranguren, 1965, 762). ¡En efecto! Al cabo de más de un cuarto de siglo, la afirmación sigue siendo válida y el tema es aún un tema pendiente. Y a pesar de algunas aproximaciones valiosas, como por ejemplo la de José V. Casanova en su tesis «The Opus Dei ethic and the modernization of Spain» (Casanova, 1982), en conjunto sigue habiendo «demasiada ira» y «demasiado poco estudio» en los análisis del Opus Dei.

Otros títulos de su obra, entre otros, son: *Genealogías de la secularización* (2012); «Globalization and the Free Exercise of Religion Worldwide» (marzo 2012); «The Secular, Secularizations, Secularisms» (Junio 2011); «Welche Religion braucht der mensch?: Theorien religiösen Wandels im globalen Zeitalter der Kontingenz» (Mayo 2011); «Beijing Lectures on the Sociology of Religion» (Agosto 2010); «A Secular Age: Dawn or Twilight?» (Marzo 2010); «Globalization and Free Exercise of Religion Worldwide» (Abril 2009); «The Religious Situation in Europe» (Junio 2009); «Public Religions Revisited» (Enero 2008); «Spanish Religiosity: some Comments on the Religion Monitor Results for Spain» (Enero 2008); «Die Religioese Lage in Europa» (Marzo 2007); «Ortodoxias Seculares y Heterodoxias Religiosas» (Diciembre 2006); «Religion, European Secular Identities, and European Integration» (Marzo 2006); «Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective» (Marzo 2006); «Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective» (Diciembre 2005); «What is a Public Religion» (Enero 2003); «Religion, the New Millenium, and Globalization» (Enero 2001); «Ethno-Linguistic and Religious Pluralism and Democratic Construction in Ukraine» (Mayo 1998); «Global Catholicism and the Politics of Civil Society» (Julio 1996); «Protestant Fundamentalism, Catholic Traditionalism and Conservatism» (Enero 1994); «Catholic Ethics and Social Justice: Natural law and Beyond» (Enero 1992); «The Politics of the Religious Revival» (Marzo 1984); «Modernizations and Democartization: Reflections on Spain's Transition to Democracy» (Enero 1983); «The Modernization of Spain: The Imperialism and Dependency Thesis» (Octubre 1982); «Legitimacy and The Sociology of Modernization» (Marzo 1979).

Manuel Reus SJ
Universidad de Deusto

Secularización,
laicidad y principio
antidiscriminatorio

por Dolores Morondo Taramundi

Deusto Forum

Secularización, laicidad y principio antidiscriminatorio

Dolores Morondo Taramundi
Investigadora. Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe,
Universidad de Deusto

I. Introducción

El incremento del pluralismo religioso en las sociedades occidentales, así como de las demandas de acomodo de una creciente diversidad de prácticas religiosas o religioso-culturales por parte de minorías religiosas (inmigrantes o autóctonas) ha producido en los últimos años una discusión, no siempre clara, sobre la laicidad, el secularismo y la secularización en las democracias occidentales. Mucha parte de esta discusión se ha focalizado sobre los diversos «tipos» de laicidad/secularismo, clasificados en relación a los límites puestos a la expresión de la fe religiosa o a las prácticas religioso-culturales, o a la relación del Estado frente a las diversas confesiones religiosas presentes contemporáneamente bajo su jurisdicción.

Este debate y las tipologías que han surgido de él, en particular las desarrolladas después del informe Bouchard-Taylor en Canadá (2009) y alrededor de la crítica a las legislaciones francesa y belga sobre el velo integral (2010 y 2011 respectivamente), me sirven para encuadrar una discusión cada vez más urgente sobre la relación entre la libertad religiosa y la igualdad, o para ser más precisos, entre la libertad religiosa y el principio antidiscriminatorio.

En este escrito queremos intentar una primera aproximación a un aspecto del debate sobre la laicidad que dificulta, en mi opinión, el funcionamiento del principio antidiscriminatorio en el ámbito de la libertad religiosa. Me refiero a la concepción de la laicidad como relación entre el Estado y la Iglesia, o en la versión más actualizada entre el Estado y las confesiones religiosas.

Para ello, abordaremos fundamentalmente cuatro puntos. En el primer epígrafe, intentaremos clarificar el ámbito de la discusión mediante

un deslinde terminológico, en vista de los problemas que resultan —en el ámbito jurídico en modo particularmente gravoso— de la falta de precisión en las expresiones «secularismo» y «laicidad», sus traducciones entre idiomas y sistemas jurídicos diversos, y su uso con perspectivas disciplinares diferentes. Presentaremos además una propuesta tecnicada del concepto de laicidad que permita delimitar su uso jurídico. Los dos últimos puntos, en el segundo epígrafe, se centran más en la relación entre laicidad y principio antidiscriminatorio. Por una parte se aborda una modalidad difusa, sobre todo en Europa, de la estructuración del principio de laicidad (la relación Estado-Iglesias) derivada de la tradición histórica de Estados confesionales, clericalismo y función política (de construcción de la identidad política y social) de la religión; y finalmente se revisan los problemas derivados de la persistencia de esta modalidad del principio de laicidad en el contexto del constitucionalismo de la segunda mitad del siglo xx, en modo particular en relación con el principio antidiscriminatorio.

II. Secularización y laicidad

1. *Debates terminológicos y conceptos contestados*

Los debates sobre la laicidad pueden ser considerados, sin temor a exagerar, un campo de minas terminológico. Esto es, en parte, debido al carácter internacional del debate y a la traducción e importación/exportación de los términos entre idiomas y culturas jurídico-políticas diversas. Creo, sin embargo, que la causa fundamental de la confusión terminológica que acompaña este debate sea el carácter de *conceptos contestados* de «laicidad», «secularización» y «secularismo». Un concepto contestado es una expresión cuya indeterminación no deriva de la vaguedad del concepto ni de la ambigüedad de los términos sino del desacuerdo profundo relativo a sus características fundamentales, un tipo de controversia que se distingue por el desacuerdo sobre las razones para atribuir un significado a una determinada expresión lingüística.¹ De aquí, las continuadas resignificaciones estipulativas y pseudodefiniciones emotivas que pueblan el debate.²

¹ W.B. Gallie, «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 1956, pp. 167-198; E. Diciotti, «Vaghezza del diritto e controversie giuridiche sul significato», P. Comanducci, R. Guastini (a cura di), *Analisi e diritto 1992*, Giappichelli, Torino 1992, p. 97-138.

² El tipo de adjetivación (emotivamente connotado) es normalmente un indicador fiable de la presencia de definiciones persuasivas o pseudodefiniciones. El debate sobre la laicidad, por ejemplo, ha conocido las contraposiciones laicidad/laicismo; la laicidad

El análisis de sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos que examinan casos en los que se combinan demandas relativas a la libertad de conciencia, pensamiento y religión (artículo 9)³ con demandas relativas al derecho a no sufrir discriminación (artículo 14)⁴ me ha llevado a elaborar un esquema analítico-conceptual que se aparta de las tipologías utilizadas comúnmente.⁵ Éstas —no obstante sus evidentes aportaciones al debate— no me resultaban útiles en mi análisis por un problema que, más que ideológico o político, es de carácter metodológico: y es que estas tipologías y cuadros conceptuales, aunque se presentan como tales, son en realidad propuestas normativas sobre la laicidad, sobre qué debería ser, qué principios o derechos debería contener o proteger, qué debería limitar y qué no, etc. De acuerdo con su

sana, abierta o plural que se contrapone al laicismo y a la laicidad excluyente, severa o rígida; regímenes de laicidad liberales o plurales contra regímenes republicanos, etc. En cualquiera de estos casos la adjetivación podría ser sustituida por «bueno» y «malo», respectivamente, sin que se alterase la información que transmite la tipología, y ello por que la función de las definiciones emotivas no se basa en su capacidad analítica.

³ Artículo 9. *Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión*

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, por medio del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.

2. La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás.

⁴ Artículo 14. *Prohibición de discriminación*

El goce de los derechos y libertades reconocidos en el presente Convenio ha de ser asegurado sin distinción alguna, especialmente por razones de sexo, raza, color, lengua, religión, opiniones políticas u otras, origen nacional o social, pertenencia a una minoría nacional, fortuna, nacimiento o cualquier otra situación.

⁵ En este trabajo seguiré principalmente el trabajo de J. Maclure y Ch. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Éditions du Boréal, 2010 (trad. en español *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza Ed., Madrid, 2011), debido a la importancia de dicha propuesta teórica, basada en la experiencia de los autores en la Comisión consultiva sobre prácticas de acomodamiento relativas a las diferencias culturales. Los autores reconocen en el prólogo que su objetivo es profundizar en las tesis esbozadas en el capítulo 7 del Informe Final de la Comisión consultiva (*Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport final de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, 2008, generalmente conocido como Informe Bouchard-Taylor, por los nombres de los co-presidentes de la Comisión consultiva). Otras propuestas relevantes en relación al concepto de laicidad en los últimos años incluyen las resultantes del trabajo de Micheline Milot, Silvio Ferrari o David Koussens.

carácter normativo, estas «tipologías» sirven sobre todo para evaluar (que no comparar)⁶ diferentes modelos o regímenes de laicidad. Sin embargo, al presentarse como «tipologías» raramente reconocen esta finalidad prescriptiva, ni explicitan cuáles son los criterios que utilizan para evaluar, ni justifican la importancia o necesidad o bondad de dichos criterios. Es decir, intentan hacer pasar un ejercicio normativo (la evaluación) por una disquisición conceptual, ahorrándose la necesidad de justificación que acompaña a los juicios valorativos.

2. Propuesta técnica de secularización, secularismo, laicidad

En el esquema que manejo en el análisis de las sentencias sobre libertad religiosa y discriminación la distinción es triple: secularización, secularismo y laicidad.

— *Secularización*: proceso por el que las prácticas sociales en sentido amplio (sociales, culturales, políticas, jurídicas) se emancipan de los marcos normativos religiosos que les servían de referencia.

Se puede hablar de una *secularización socio-cultural*, en sentido amplio, como el proceso por el que las dinámicas sociales y la producción cultural se emancipa o se desliga de los marcos normativos religiosos de referencia;⁷ pero también, más circunscritamente al objeto de la discusión de este trabajo, de una *secularización político-institucional* como el proceso por el que los marcos institucionales políticos y jurídicos de una sociedad se emancipan o desligan de los marcos normativos religiosos de referencia.⁸

⁶ Sobre la distinción entre comparar y evaluar, y sus implicaciones en los juicios de igualdad, véase el trabajo de L. Gianformaggio, «Eguaglianza e differenza: sono veramente incompatibili?», G. Bonacchi, A. Groppi (eds.), *Il Dilemma della Cittadinanza. Diritti e Doveri delle Donne*, Laterza, Roma-Bari 1993; L. Gianformaggio, *Filosofia e Critica del Diritto*, Giappichelli, Torino 1995, en part. caps. 5, 6 y 8.

⁷ Este proceso de secularización de la producción cultural se suele datar generalmente en el Renacimiento. En el proceso de secularización cultural se otorga normalmente un papel primordial a la secularización de la producción científica que, desde Galileo y en el terreno físico y cosmológico, ha desarrollado y afianzado paradigmas alternativos a los religiosos y a los legitimados por la religión.

⁸ El abanico de ejemplos es amplísimo: desaparición de la monarquía por voluntad divina, de los delitos de apostasía o de herejía, de la «muerte civil» de los ateos, de la clasificación de los niños en legítimos e ilegítimos, la abolición de la prohibición de divorcio en los países católicos. Sobre todo, por su influencia sobre los procesos de secularización de las relaciones sociales, hay que mencionar la inclusión en el ámbito del indiferente jurídico (es decir, aquello que está jurídicamente permitido y/o no regulado) de un importante

La distinción entre la secularización socio-cultural y la secularización político-institucional representa, a menudo, un punto de tensión: tanto en trabajos teóricos como en discursos políticos podemos encontrar propuestas que plantean la conveniencia de una distinción fuerte, que permita al gobierno promover la secularización político-institucional pero abstenerse de «secularizar» la vida social. Una distinción de este tipo crea una serie de problemas. En principio, es cierto que la secularización socio-cultural y la secularización político-institucional tienen dinámicas, objetivos y problemáticas independientes y tendencialmente no sincrónicas y es útil distinguirlas.⁹ Sin embargo, la distinción entre estos procesos no representa un corte neto: aunque no se implican necesariamente, se alimentan mutuamente y van relacionados históricamente. La secularización político-institucional es, en sí misma, un elemento de la más amplia secularización socio-cultural y crea, además —como discutiremos más abajo— un marco normativo que propicia el proceso de secularización socio-cultural.

— *Secularismo* (en realidad, secularismos): secularistas serían las doctrinas o posiciones políticas (o teóricas) que promueven o justifican la secularización, es decir, los procesos de emancipación de las prácticas sociales respecto a los marcos normativos religiosos que previamente les servían de referencia.

De esta definición —intencionalmente minimalista— hay que destacar dos elementos. En primer lugar, esta definición nos permite dejar de utilizar «secularista» como eufemismo de ateo o agnóstico y, en manera especular, «secular» para decir «laico cristiano». Esto, que podría parecer una mera disputa nominal, es una fuente de confusión en buena parte del discurso político y jurídico sobre la laicidad del Estado. Un ejemplo no demasiado lejano de ello, es la sentencia definitiva de 2011 en el célebre caso *Lautsi*:¹⁰ al igual que había ocurrido en el de-

abanico de conductas previamente «normalizadas» o «estandarizadas» por medio del derecho, como las relaciones sexuales extra-matrimoniales, las conductas relativas a las diferentes orientaciones sexuales, los modelos de familia, el control de la reproducción, etc.

⁹ Por ejemplo, pueden existir, y han existido, corrientes culturales de secularización en contextos político-institucionales no secularizados como la «literatura vulgar» de la Florencia de los siglos XIII a XVI (el averroísmo de Guido Cavalcanti, la moral hedonista de Boccaccio, la política de Maquiavelo, etc.) o los libertinos del siglo XVII. Del mismo modo, podemos encontrar razones válidas para mantener marcos político-institucionales secularizados frente a la aparición o reaparición o visibilización de (nuevos) fenómenos religiosos en las sociedades actuales.

¹⁰ *Lautsi et autres c. Italie*, n.º 30814/06 (GS), de 18 marzo 2011 (Gran Sala).

bate nacional italiano, en donde agnósticos, ateos y no-creyentes vienen definidos «*laici*» (laicos), tanto la Gran Sala del Tribunal de Estrasburgo como, por ejemplo, el Prof. Weiler en sus alegaciones utilizan, en inglés, el adjetivo «*secular*» para referirse a la posición personal de la Sra. Lautsi, creando así una relación ambigua respecto a una de las maneras con las que se refieren a la neutralidad religiosa del Estado, el secularismo. Esta ambigüedad transforma, en la sentencia, la laicidad/secularismo de mecanismo jurídico-institucional que crea un espacio común en el que los individuos pueden expresar su diversidad de creencias (religiosas o no religiosas) a ser una adhesión respecto a «una» de las partes. La laicidad que favorecería, por tanto, a los «laicos». Ambigüedades similares las encontramos también frecuentemente en la literatura sobre la laicidad «abierta» y los confines de la neutralidad religiosa del Estado. Hablaremos de ello más adelante.

En segundo lugar, las doctrinas secularistas, en la definición propuesta, pueden tener diferentes orígenes ideológicos: puede ser secularismo ateo, o agnóstico, o utilitarista, o estratégico. Es decir, se podría mantener una posición de secularismo político-institucional desde posiciones de creyente. Por ejemplo, la Iglesia valdese en Italia mantiene tradicionalmente posiciones secularistas en relación al marco jurídico institucional, y quizá no sólo o no tanto por motivos utilitaristas (siendo una confesión minoritaria, el limitado marco italiano de laicidad les protege más que el anterior confesionalismo católico del Estado, y una laicidad más robusta les protegería aún más), como por motivos teológicos (autonomía de las confesiones religiosas que no se deben someter a un «príncipe»).

Como veremos enseguida, en la laicidad como principio constitucional hay siempre una componente secularista. Es decir, hay siempre un reconocimiento del valor democrático de un marco político, jurídico y social (social en sentido normativo) desligado de referentes normativos religiosos. Las democracias contemporáneas consideran que dicho marco de laicidad es el que permite y protege en mayor medida la libertad de conciencia individual:¹¹ «El principio de laicidad (...) implica

¹¹ La laicidad del Estado no se pone, por tanto, como un límite a la fe religiosa sino al clericalismo o al clericalismo, es decir a las doctrinas políticas (y posiciones teóricas) que promueven y justifican la función política de las religiones o las Iglesias (o mejor dicho, de sus marcos normativos religiosos), tanto a nivel institucional como de formación o mantenimiento del vínculo político-social. La oposición al clericalismo es el punto común entre secularismo y laicidad. Si bien la laicidad, a diferencia de algunas doctrinas secularistas, no es contraria a la creencia religiosa en sí misma, puede tener que limitarla —o mejor dicho, limitar su expresión— no en función del «secularismo» sino en función

no indiferencia del Estado por las religiones sino la garantía del Estado para la protección de la libertad religiosa, en un régimen de pluralismo confesional y cultural». ¹²

— *Laicidad*: principio jurídico-constitucional del que, generalmente, se han dotado las democracias occidentales desde el siglo pasado y el conjunto de mecanismos jurídico-institucionales que sirven para:

- a) Renunciar a la naturaleza confesional del Estado, y/o
- b) Establecer una serie de mecanismos que establezcan esa separación (o que establecen cierta distancia, en la definición de Maclure y Taylor, 2011) entre el Estado (poder político) y la religión (o Iglesias).

Con esta redefinición del concepto de laicidad propongo, no tanto una definición estipulativa que lo aleje de su uso común, sino más bien una *tecnificación* del mismo, que ayude a precisar su uso jurídico, particularmente en relación a los otros dos conceptos que acabamos de mencionar, secularización y secularismo, que son más habituales en la sociología y en la filosofía política.

3. *La laicidad del Estado como principio y mecanismo jurídico*

En esta concepción técnico-jurídica, la laicidad es pues un principio constitucional que establece la separación entre el Estado y la Iglesia o las Iglesias que hasta ese momento hubieran servido como referentes normativos, así como el conjunto de mecanismos jurídico-institucionales que garantizan y desarrollan este principio.

Si lo entendemos de este modo, resulta patente que el principio de laicidad se constituye en relación a un determinado contexto constitucional. Este concepto de laicidad no sirve, por tanto, para crear modelos «abstractos» de laicidad sino para describir marcos jurídico-institucionales que prevén mecanismos que, más o menos eficazmente, permiten actuar y garantizar la idea de separación entre Estado y religiones. La eficacia de estos mecanismos de garantía de la separación se evaluaría en relación a principios y valores que vienen a justificar la necesidad de

del principio de igualdad que está a la base de la laicidad junto con la libertad de conciencia. Un Estado democrático puede tener que limitar la expresión de la fe religiosa, además, en función de otros principios diferentes de la laicidad del Estado, como pueden ser la defensa o protección de derechos fundamentales.

¹² Sentencia del Tribunal Constitucional italiano núm. 203 de 1989.

la separación (generalmente, aunque no sólo, la libertad de conciencia y religión y la igualdad). Sin embargo, dicho análisis debe tener en cuenta también el marco concreto de laicidad y las dinámicas que pueden condicionar el funcionamiento de los mecanismos de separación. En Europa el principio de laicidad se desarrolla generalmente superponiéndose a situaciones de confesionalidad estatal o a otros mecanismos de neutralización del conflicto religioso (como las leyes de tolerancia, por ejemplo). Institutos jurídicos, normas y situaciones de facto, producto de la histórica relación entre Estado e Iglesia(s), condicionan generalmente tanto la concepción del principio de laicidad en cada Estado como los mecanismos de actuación y su funcionamiento.¹³

Con todas las dificultades que conlleva la metodología del derecho comparado, creo que este concepto tecnificado de laicidad se presta al desarrollo de un análisis comparativo en modo más adecuado que las tipologías y cuadros conceptuales a los que me refería anteriormente y que hacen normalmente un uso bastante desenvuelto de la expresión «modelos de laicidad». Así, se usa contraponer, por poner un ejemplo muy difundido en la literatura, el «modelo de la *laïcité* francesa» al «modelo de la laicidad abierta canadiense», describiendo el primero como un modelo «secularista» que excluye la religión de la esfera pública mientras el segundo daría cobertura pública a las prácticas religiosas y sería, por tanto, un modelo liberal y pluralista. Una «tipología» como ésta no explica —e incluso esconde— el funcionamiento de los mecanismos de separación en ambos países, con multitud de elementos convergentes (como, por ejemplo, la financiación pública de las escuelas confesionales o el mantenimiento público de lugares de culto). La «descripción» de los modelos funciona más como una etiqueta que como una categoría explicativa¹⁴ y, de hecho, viene generalmente presentado a nivel del dis-

¹³ Por ejemplo, algunos países de mayoría católica tienen acuerdos con el Vaticano que tienen rango de Tratado Internacional; otros países tienen Iglesias oficiales del Estado, con función y presencia pública más o menos simbólica.

¹⁴ En la obra de Maclure y Taylor que nos sirve aquí de guía la contradicción que causa el recurso a estas tipologías es explícita y, de hecho, los autores invierten un esfuerzo considerable en intentar despejarla. El capítulo 3 titulado «Los regímenes de laicidad» recoge en forma no estructurada ejemplos de regulación de la práctica religiosa, comentarios de carácter politológico, decisiones judiciales, mostrando un panorama a veces contradictorio, a veces contestado. Sin embargo, los autores concluyen con la propuesta de dos modelos o tipos ideales, el «republicano» y el «liberal-pluralista». Cabría preguntarse, si los mismos países tomados como modelo para esta clasificación (Francia y Canadá, respectivamente) cambiarían de posición clasificatoria si en vez de tener en la mente el caso del acomodo de símbolos religiosos en la escuela pública —como en el caso de nuestros autores— tomásemos otro punto de partida. Si, por ejemplo, fi-

curso de determinados exponentes políticos, infra-valorando y mencionando en manera marginal el funcionamiento de los mecanismos jurídicos e institucionales del sistema de laicidad. El adjetivo «secularista» que caracteriza el modelo de laicidad francés, parece poder ahorrar a los autores que utilizan estas tipologías las dificultades empíricas de adaptar dicho «modelo» a la realidad jurídico-institucional francesa, compuesta de muchos más mecanismos que la normativa sobre la que se discute en un determinado momento (por ejemplo, la ley sobre símbolos religiosos ostensibles). La precisión de la descripción del ordenamiento jurídico-institucional relativo a la laicidad viene, en estos casos, supeditada a favor de una conexión con debates políticos o sociológicos que terminan por oscurecer los aspectos jurídicos del principio de laicidad.

Este trabajo preliminar sobre las definiciones no puede (ni pretende) tener carácter exhaustivo. Constituye más bien un trabajo de aproximación que nos permite deslindar un concepto jurídico tecnificado de laicidad de otros conceptos, secularismo y secularización, de uso frecuente en las ciencias sociales y políticas, y que pueden ser fuente de confusión en el ámbito del derecho, tal y como veíamos en el ejemplo de la sentencia *Lautsi*.

El trabajo de redefinición de la laicidad me ha llevado a delimitar en modo coherente también los conceptos de secularismo y secularización.

La laicidad es un conjunto de mecanismos históricamente determinados (y, por tanto, contingente) en cada contexto jurídico-institucional. La mera existencia de un conjunto de mecanismos o del principio jurídico-constitucional de separación es —en sí misma— parte del proceso de secularización de las sociedades modernas. Es, por tanto, un desarrollo normativo histórico más que un «modelo» o un sistema abstracto de regulación. Generalmente, los sistemas existentes de laicidad arrastran normas y marcos interpretativos de regímenes precedentes (confesionales), y presentan a menudo problemas de coherencia, contradicción, incompletitud, etc. Como, también generalmente, el principio de laicidad se traduce en una serie de mecanismos jurídico-institucionales que se expresan a través de principios o normas constitucionales, se crean

jándonos en la financiación pública de las escuelas religiosas tendríamos que clasificar a Francia como un régimen de laicidad liberal-pluralista y a Canadá como un régimen de laicidad republicano que relega (más que Francia) la religión a la esfera privada (y económica) de quien frecuenta ese tipo de escuelas. Cabría preguntarse también, cómo (con qué criterios) y dónde se clasifican otros sistemas de laicidad, como el español o el finlandés; y cuáles son los criterios para decidir que algo es un «régimen de laicidad» o se trata de un sistema confesional o clerical (en sus diversas gradaciones).

espacios notables de interpretación, reinterpretación, ponderación, limitación, etc. Esto permite que en un sistema constitucional de laicidad convivan contemporáneamente elementos procedentes de diversos momentos de secularización del Estado (tanto de ampliación como de contracción del proceso de secularización).

Por otra parte, aunque el principio de laicidad de las actuales democracias no es resultado simple de una o varias doctrinas secularistas, responde a y contiene un «motor» secularista. Es decir, como ya he insistido, el principio de laicidad es fruto de sedimentación histórica, innovaciones y resistencias en determinados institutos jurídicos, compromisos políticos en sede constituyente, extensión de ciertos principios, derechos y libertades. Sin embargo, responde al reconocimiento de la bondad o de la necesidad histórica de crear espacios políticos y jurídicos libres y autónomos respecto a la guía religiosa o clerical. Es decir, no podemos olvidar que el principio de laicidad funciona como un mecanismo de *emancipación del Estado* (respecto a la religión, o más frecuentemente respecto a las Iglesias) en aras de la protección de los derechos de sus ciudadanos.

Pensemos, por ejemplo, en el sistema italiano: la laicidad no aparece en el texto constitucional de 1948, que es fruto de un compromiso político entre un partido de inspiración cristiana (la Democrazia Cristiana) y una fuerte minoría de izquierdas (comunistas y socialistas) y liberal. Dicho compromiso funcionó, respecto a la separación entre el Estado y la Iglesia (católica), de forma ambivalente. La oposición obtuvo, por ejemplo, una declaración de autonomía recíproca entre el Estado y la Iglesia (art. 7 de la Constitución italiana) o que no se introdujese en el texto constitucional (art. 29) la indisolubilidad del matrimonio —que, en línea con la doctrina católica, habría cerrado constitucionalmente la puerta a una eventual ley sobre el divorcio—. Sin embargo, los católicos consiguieron que se reconociesen constitucionalmente los Pactos entre el Estado y el Vaticano (en el mismo art. 7), fundamentar la base constitucional de las escuelas católicas (art. 33) o incluir la distinción entre hijos legítimos e ilegítimos (art. 30). Los acuerdos con el Vaticano, que databan de 1929, fueron sustituidos por un nuevo acuerdo (internacional) en 1984, y no fue hasta 1989 cuándo la Corte Constitucional italiana explicitó el principio de laicidad como principio fundamental de sistema democrático italiano, fundándolo en diversos artículos del texto constitucional que garantizan el libre desarrollo de la personalidad, la igualdad ante la ley, la igualdad de las confesiones religiosas y la libertad religiosa de los individuos.¹⁵

¹⁵ Sentencia del Tribunal Constitucional núm. 203 de 1989.

Por otra parte, tecnificar el concepto de laicidad me lleva a manejar una definición de secularismo que no coincide con las definiciones al uso en la literatura. En algunos casos la definición que manejo es más restrictiva. Por ejemplo, Maclure y Taylor utilizan el mismo término, «*secularism*» en la versión inglesa y «*laïcité*» en la francesa, para referirse tanto a lo que hemos llamado más arriba «secularismo», las doctrinas políticas y las posiciones teóricas favorables a la secularización, como a la laicidad como conjunto de mecanismos jurídico-institucionales o principio constitucional.¹⁶ En otros casos es, sin embargo, más amplia porque incluye indistintamente las doctrinas que promueven la secularización social (la *secularisation*, según Maclure y Taylor) y la secularización político-institucional (la *laïcization*, según estos autores canadienses). Nos ahorra, por tanto, uno de los mayores problemas del cuadro analítico de estos autores canadienses que es en mi opinión su concepto (imposible políticamente y paradójico conceptualmente) de neutralidad, que conjugaría la exigencia de *neutralidad* del Estado frente a las concepciones del mundo y del bien (que según ellos conlleva la laicidad), junto con el respeto de los valores y principios constitucionales que «son legítimos aunque no sean *neutros*».¹⁷

III. Libertad religiosa y principio antidiscriminatorio

1. La laicidad como relación Estado-Iglesia(s)

Con este marco analítico respecto a la laicidad, al secularismo y a la secularización, la investigación de la que parte este trabajo examina el espacio y el papel que se asigna al principio antidiscriminatorio en relación a la libertad religiosa. En el presente escrito me limitaré a un aspecto concreto de este examen, el enfoque de la laicidad como relación Estado-Iglesia, o en su versión más actualizada, Estado-confesiones religiosas.

El enfoque de la laicidad como relación Estado-Iglesias es una característica bastante común en diversos Estados europeos, y que in-

¹⁶ El «secularismo o laicidad» es «un régimen político y jurídico cuya función es establecer una cierta distancia entre el Estado y la religión» (Maclure, Taylor, op. cit., p. 15). Coincide, por tanto, con lo que he llamado laicidad. Sin embargo, en inglés, lo que yo he llamado «secularismo» se llama también «*secularism*». En la tipología de Maclure y Taylor no hay manera de distinguirlos, y esto lleva a confusiones sobre a qué se refiere después el adjetivo «*secular*»: ¿a una posición favorable a la secularización o a una posición conforme al marco jurídico de laicidad?

¹⁷ Maclure, Taylor, op. cit., p. 24. La cursiva es mía.

cluso se ha extendido a la Unión Europea con el Tratado de Lisboa.¹⁸ Considero que las actuales sociedades multiculturales muestran una necesidad creciente de superar este enfoque y que los problemas que éste plantea en relación al principio antidiscriminatorio, y que intentaré resumir brevemente, sugieren la oportunidad de «repensar la laicidad» (aunque, me temo, en dirección no sé si contraria pero sí divergente respecto a las propuestas de la laicidad pluralista-liberal o de las religiones públicas).

El enfoque Estado-Iglesias muestra, en mi examen, problemas relativos al principio antidiscriminatorio en relación tanto con la libertad religiosa como considerado separadamente. A continuación veremos alguno de los perfiles más destacados de ambos grupos de problemas.

2. *Problemas de laicidad: libertad religiosa y principio antidiscriminatorio*

El enfoque Estado-Iglesias resulta problemático desde el punto de vista del principio antidiscriminatorio en relación a la libertad religiosa a causa de la «privatización» de la religión. Con «privatización» me refiero no a la (discutible y ya ampliamente criticada) distinción esfera pública/privada o a los modelos o concepciones de la laicidad que «relegan la religión a la esfera privada» (que resultan empíricamente bastante inconsistentes, como ya hemos tenido ocasión de discutir en relación a la «*laïcité* republicana»). Llamo así a un proceso de transformación en la idea de libertad religiosa en la segunda mitad del siglo xx.

Originariamente la libertad religiosa protegía a los individuos en cuanto miembros de una determinada confesión religiosa (y más frecuentemente en cuanto miembros de lo que en inglés se llama una *religious denomination*, es decir un subgrupo dentro de una religión) de las persecuciones, violencias y discriminaciones a las que se les sometía por parte de otros individuos miembros de otra confesión religiosa o por parte del Estado (confesional o no).¹⁹

¹⁸ El artículo 17 del Tratado sobre el Funcionamiento de la Unión Europea (TFUE) reproduce la estructura tradicional de las relaciones Estado-Iglesia, reconociendo a las Iglesias y a las asociaciones y comunidades religiosas el estatuto que les otorguen los Estados miembros, y estableciendo con ellas un específico mecanismo de «Diálogo» (art. 17.3), diferente del establecido para las asociaciones representativas y la sociedad civil en el artículo 11.2 del Tratado de la Unión Europea.

¹⁹ Esta idea de la libertad religiosa, caracterizada por el elemento de colectividad, se encuentra en los documentos de derecho internacional sobre protección de minorías o en las teorías de la tolerancia, frecuentemente señaladas como el origen de los derechos humanos.

La libertad de religión al día de hoy se entiende de forma radicalmente diversa, en primer lugar porque tiene carácter subjetivo e individual,²⁰ pero además porque se entiende como una «cuestión privada». Esto es, principalmente, el resultado de la «libertad negativa» en materia de libertad religiosa. La «libertad religiosa negativa» tiene dos significados generalmente reconocidos. En primer lugar, significa que la libertad religiosa, como recogida en el art. 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos, por ejemplo, protege también a quien ostenta convicciones a-religiosas o anti-religiosas (ateos, agnósticos, etc.). Pero la libertad negativa en el ámbito de la libertad religiosa significa también «derecho a no creer». Este significado no es igual al anterior —aunque se confunde muy a menudo—: el derecho a no creer, a no ser adoctrinado ni sometido a prácticas religiosas no es relevante únicamente para los no creyentes; protege también a los creyentes de cada religión respecto de las otras religiones, a los disidentes religiosos respecto a la ortodoxia de su propia religión y, en general, a cualquier creyente respecto de su propia religión, cuyos ritos, celebraciones y obediencias no le pueden ser exigidos a través del Estado. La religión se privatiza, pues, en el ámbito de la voluntad individual.

En tal contexto, con la religión entendida (jurídicamente al menos) como convicción personal y privada, las distinciones que provoca el marco institucional basado en un mayor reconocimiento público, mayor protección y mayores posibilidades de acción a las prácticas (religiosas y religioso-culturales, puesto que el Estado no puede entrar a valorar la ortodoxia de las prácticas) de los que puedan identificarse con una de las religiones con las que el Estado tiene determinados acuerdos (también éstos jerarquizados) comprometen el principio antidiscriminatorio en relación a las minorías religiosas, a las formas de creencia que no pueden (o difícilmente pueden) estructurarse según el modelo de las religiones tradicionales, a la disidencia religiosa y a los no creyentes.

3. *Problemas de laicidad: excepciones al principio antidiscriminatorio por motivos religiosos y situaciones de desequilibrio*

En segundo lugar, el enfoque de la laicidad como relación Estado-Iglesias resulta también problemático desde el punto de vista del principio antidiscriminatorio considerado separadamente, puesto que el re-

²⁰ Primero, aparece en el art. 9 del CEDH por ejemplo como una especificidad de la libertad de conciencia. Segundo, se interpreta no como pertenencia a una confesión o una Iglesia, sino como creencia o convicción personal profunda tanto en la jurisprudencia del Tribunal Europeo como en la jurisprudencia internacional, por ejemplo en la decisión de la Corte Constitucional sudafricana *Navaneethum Pillay* (2007).

conocimiento público privilegiado de las Iglesias (*et similia*) plantea dos tipos de problemas: (a) uno referido a la compatibilidad de las normas religiosas (o religioso-culturales) con los marcos constitucionales en general y con las normas anti-discriminatorias en particular; y, (b) otro referido a las dificultades para limitar —desde este enfoque que es, a la postre, jerarquizante— la acumulación de privilegio por parte de la mayoría (y, en menor medida, por parte de quién se pueda asimilar a ella).

El primer tipo de problema es fácilmente comprensible así que no me detengo demasiado: muchas creencias religiosas han tenido y tienen un papel activo en la transmisión, reproducción y legitimación de la subordinación y discriminación de determinados grupos sociales. La reintroducción de estas prácticas discriminatorias, bajo la etiqueta de libertad religiosa, crea conflictos y contradicciones en el sistema de laicidad de los Estados. Tenemos ejemplos actuales en las demandas de reconocimiento a las entidades religiosas de exenciones respecto a la aplicación de las normativas antidiscriminatorias europeas. En particular, asociaciones y lobbies de inspiración cristiana han promovido campañas a nivel nacional y europeo, advirtiendo de los peligros que entraña la Propuesta de Directiva de Igualdad²¹ para «aspectos fundamentales de la libertad de los ciudadanos europeos» y de los efectos «devastadores» que tendría sobre la libertad religiosa.²² Esta norma europea proyecta extender el principio antidiscriminatorio en relación a la discapacidad, la religión, la edad y —especialmente, desde el punto de vista de las asociaciones cristianas involucradas— la orientación sexual en el ámbito del acceso a bienes y servicios; es decir, impediría legalmente discriminar contra personas homosexuales a organizaciones y proveedores individuales de bienes y servicios, aunque lo hicieran por motivos religiosos.

Responden a esta lógica también algunas demandas de acomodo, que pretenden eximir individualmente, en base a las creencias religiosas, de la aplicación de una normativa antidiscriminatoria o de una normativa que no discrimina. Estas demandas de acomodo suelen presentarse como pretensiones de objeción de conciencia y de respeto de la libertad religiosa. Por ejemplo, las demandas ante el Tribunal Europeo de Estrasburgo de dos trabajadores ingleses (una funcionaria del regis-

²¹ «Propuesta de Directiva del Consejo por la que se aplica el principio de igualdad de trato entre las personas independientemente de su religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual» (DIT) (COM (2008) 426).

²² Véanse, por ejemplo, las campañas de organizaciones como European Dignity Watch, Alliance Defence Fund o European Center for Law and Justice.

tro civil y un terapeuta familiar) que sostenían que habían sido despedidos injustamente ya que se les pedía realizar tareas contrarias a sus creencias religiosas sobre la homosexualidad (en el primer caso, officiar ceremonias de uniones civiles entre homosexuales, en el segundo caso, terapias a parejas homosexuales). Según los demandantes la exigencia de realizar estas tareas y la negativa de acomodar sus creencias religiosas —exentándoles de tratar con parejas homosexuales— contravenía los artículos 9 y 14 del Convenio europeo.²³ Sin embargo, acomodar estas pretensiones significaría que el Estado reconoce el derecho de algunas personas (aquellas que estén motivadas religiosamente) para discriminar, es decir, para tratar en modo desfavorable a otras personas por motivos que la ley considera injustos. Significaría también que determinados motivos de conciencia (los religiosos, a diferencia de otros motivos ideológicos —como la creencia en una doctrina pseudo-científica homófoba, por ejemplo—) se consideran superiores a los criterios públicos que fundamentan la normativa antidiscriminatoria (la igualdad y la dignidad, generalmente).

El segundo tipo de problema que plantea el enfoque de la laicidad como relación Estado-Iglesias respecto del principio antidiscriminatorio es más complejo, puesto que lo que se pretende señalar es que el principio antidiscriminatorio no tiene sólo un papel de garantía respecto a lo que no se puede hacer a una minoría (la prohibición de discriminación como un umbral mínimo de protección). Esta es, sin duda, la función típica y tradicional de las normas antidiscriminatorias, proteger a ciertos grupos «vulnerables» o «minoritarios» de comportamientos desfavorables contra sus miembros.

El principio antidiscriminatorio tiene también la capacidad, generalmente poco reconocida y aún menos aplicada en nuestros sistemas jurídicos, de cuestionar la acumulación de privilegio por parte de la mayoría o de los grupos dominantes, que es la otra cara de la desigualdad. Es decir, el principio antidiscriminatorio y el derecho antidiscriminatorio tienen la capacidad de cuestionar las estructuras de subordinación de los grupos que definen las relaciones de poder sobre las que se asientan los comportamientos discriminatorios. Si bien en el análisis de los casos de discriminación, nuestra atención está generalmente centrada en el comportamiento concreto que sufre un individuo

²³ *Application nos. 51671/10 and 36516/10 Ladele and McFarlane v the United Kingdom* en el *Asunto Eweida y otros c. Reino Unido* (n. 48420/10), 15 enero 2013. El Tribunal rechazó finalmente la pretensión de los demandantes de que se les reconociera la objeción de conciencia y dejó la decisión en el margen de apreciación de los Estados.

en cuanto miembro de un grupo determinado, el análisis antidiscriminatorio debe llevarnos a examinar las estructuras de subordinación, de las que ese caso no es más que una señal. Dichas estructuras responden y constituyen relaciones de poder entre grupos oprimidos o subordinados y grupos dominantes. El enfoque de la laicidad como relación Estado-Iglesia(s)/confesiones dificulta esta capacidad del principio antidiscriminatorio para denunciar las estructuras de subordinación porque actúa como mecanismo de legitimación de la hegemonía de ciertas posiciones, presentando el privilegio como simple alteridad. Este enfoque de la laicidad es heredero del papel público institucional que se reconocía a determinadas formaciones sociales (las Iglesias) y de concepciones de la libertad religiosa como la libertad de dichas formaciones para actuar sus creencias o regular el comportamiento social de acuerdo con éstas. Este enfoque protege, por tanto, formas de poder consolidadas históricamente (y en menor medida a quien se pueda asimilar, es decir, a otras religiones precedentemente discriminadas respecto a la mayoría), y bloquea la capacidad del principio antidiscriminatorio para exigir al Estado igual protección para la libertad de conciencia (religiosa o a-religiosa) de los individuos dentro del marco constitucional.

Laicidad y religión
en tiempos de crisis.
Visiones desde el centro
y desde el margen

por Iziar Basterretxea

Deusto Forum

Laicidad y religión en tiempos de crisis. Visiones desde el centro y desde el margen

Iziar Basterretxea
Profesora de Sociología. Universidad de Deusto

I. Observaciones preliminares

El trabajo que se presenta aquí tiene su origen en el encuentro con José Casanova que tuvo lugar en la Universidad de Deusto, en octubre de 2012, con el tema general de *Laicidad y secularización en tiempos de crisis*.

Es difícil encontrar hoy un autor o una autora que no trate o haya tratado, siquiera tangencialmente, el tema de la gestión del pluralismo religioso. En general, se subraya que la religión puede tener importantes funciones sociales y no sólo para los creyentes. En el libro editado por Hans Küng *Reivindicación de una ética mundial*, en el que se invita a personas de distintos ámbitos a dar su opinión, encontramos la de Carl F. Weizsäcker, físico y filósofo, que señala que «Si se quiere dar con una ética mundial como condición necesaria para solucionar los problemas prácticos de la humanidad hoy, habrá que identificar y poner de manifiesto la coincidencia de las religiones en los principios éticos profundos».¹

También Habermas señala para la religión funciones indispensables para la viabilidad de la vida social, «las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad por lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales».²

¹ Carl Friedrich von Weizsäcker (2002): «Sobre la declaración por una ética mundial» en Küng, Hans (ed.): *Reivindicación de una ética mundial*. Trotta/Asociación UNESCO para el diálogo interreligioso. Madrid, p. 83.

² Habermas, Jürgen (2006): *Entre naturalismo y religión*. Paidós. Barcelona, p. 14.

Pero ¿tenemos algún dato que nos indique que se están desarrollando dichas posibilidades?

Cuando se habla de las funciones de la religión en las sociedades modernas, corremos el peligro de pasar por alto el hecho de que la religión se materializa a través de instituciones religiosas. Dicho más simplemente, religión e iglesia no son lo mismo aunque en la vida humana no puedan darse la una sin la otra.

Cabe, por tanto, suponer que para que las virtualidades de la religión puedan plasmarse en la práctica, las instituciones religiosas tienen que tener un mínimo de cohesión interna y de implantación y/o aceptación social aunque, como en todo grupo humano, también en la institución Iglesia podamos encontrar posturas diversas.

La pregunta que orienta este trabajo es la siguiente: ¿Está la Iglesia católica en España, en la que se autoposiciona el 70 % de la población española, suficientemente cohesionada y/o tiene suficiente apoyo social como para garantizar la realización de las virtualidades de su religión?

Los que podríamos considerar distintos estratos o niveles institucionales (jerarquía, *inteligencia*, pueblo) ¿comparten una concepción básica sobre las aportaciones de la modernidad para la construcción de un ser humano como sujeto autónomo? ¿comparten el diagnóstico sobre los problemas más importantes a los que hoy se debe dar respuesta? Es decir, ¿hay una autocomprensión compartida?

Para intentar dar una primera respuesta a estas cuestiones me he acercado a los textos de la Conferencia Episcopal Española (la jerarquía). Así mismo, he revisado algunas aportaciones de teólogos y teólogas (*inteligencia*) para terminar recogiendo los puntos de vista de quienes sin pertenecer a ningunos de los grupos anteriores, se declaran «pertenecientes» a la religión católica (el pueblo).

El trabajo se divide en tres grandes apartados, el primero hace una presentación teórica de la laicidad y su relación con la modernidad. La modernidad nos sitúa en un ámbito en el que la aceptación de los principios de libertad e igualdad implica la necesidad de buscar, por un lado, formas de gestión de la diversidad y, por otro, formas de limitar la desigualdad material. Es decir, el pluralismo y la desigualdad se convierten en los grandes retos de nuestras sociedades, retos que, si cabe, se magnifican en la actual situación de crisis, en la que el debate sobre los problemas económicos suele ir acompañado no sólo de un cuestiona-

miento de los principios de la modernidad sino, más específicamente, de propuestas para reducir el estado de bienestar, redefiniendo demandas sociales como problemas individuales y, consecuentemente, privatizando las respuestas a los mismos. Por todo ello he considerado oportuno dedicar el primer capítulo a estas cuestiones.

El segundo apartado, recoge la opinión de la Iglesia en dos vertientes, la primera, a la que he denominado «jerárquica» recoge el punto de vista de la jerarquía eclesiástica y la segunda, que he denominado «no jerárquica» recoge el punto de vista de algunos teólogos y teólogos que no comparten la postura oficial.

El tercer apartado presenta, a través de datos de distintas encuestas, la opinión de quienes no ostentan ningún poder dentro de la Iglesia. Si bien es cierto que todos los y las creyentes son Iglesia, he considerado mejor separar este apartado del anterior porque no en todas las encuestas analizadas se diferencian las respuestas en función de la adscripción religiosa.

Es cierto que comparar textos con resultados de encuestas no es la técnica más recomendable, pero no disponemos de otros datos de modo que, al menos como un primer acercamiento, lo he considerado aceptable.

Es, también hay que decirlo, un trabajo centrado en el caso español y que habla de la Iglesia católica a la que dicen pertenecer algo más del 70 % de los españoles y de las consecuencias de la crisis en España. Por eso, los textos que se han estudiado en el apartado segundo son, si tiene sentido decir eso referido a textos que reflexionan sobre temas humanos, «españoles» y no se han incluido, por ejemplo, textos de H.Küng ni de otros autores o autoras que, siendo internacionalmente relevantes no hablan específicamente desde la perspectiva de España.

Para terminar, dado que los términos que usamos deben intentar reflejar ideas claras y distintas, he intentado no caer en un error que considero que oscurece los debates, usar laico con el significado de no religioso o incluso antirreligioso. Laico es, en este texto, y salvo errores solo achacables a la naturaleza humana, quien no está ordenado o no pertenece a ninguna orden religiosa, es decir, la mayoría de las personas religiosas.

Comenzamos pues, con el punto referido a la relación entre laicidad y modernidad.

II. La conceptualización de un fenómeno complejo. Laicidad, modernidad, democracia³

1. Laicidad: imaginario democrático: Autonomía e igualdad

Pensar, a la vez, la democracia, la laicidad y la religión, conjugándolas, además, en plural, asumiendo que son realidades que están llamadas a convivir de forma dialógica y no sólo polémica, nos sitúa, de entrada, en las sociedades modernas. Solamente las sociedades que han experimentado, a lo largo de un complejo y conflictivo proceso histórico, el cambio revolucionario que supone pasar de sociedades regidas por la religión y por el ordenamiento moral, jurídico y político que de ella se deriva, a un nuevo orden democrático y laico, permiten pensar así.

Para entender el significado y naturaleza de la laicidad, es relevante resaltar lo que significa *el giro antropológico moderno* a la hora de entender tanto el papel de la religión en nuestras sociedades modernas, pluralistas y seculares, como la legitimación o deslegitimación de las relaciones sociopolíticas. Este giro solamente ha sido posible gracias a la ruptura histórica de las revoluciones liberales. Durante demasiado tiempo sin embargo, la clave polémica en que se ha vivido la experiencia de la laicidad, sumada a una inadecuada comprensión de la secularización (entendida como privatización y desaparición de la religión), ha impedido reconocer lo más específico y nuclear de la laicidad: la autonomía y la libertad del ser humano individual.

El imaginario de las sociedades modernas es democrático y laico. En ellas, el referente legitimador de las relaciones sociales es el sujeto humano, cuya dignidad reflejada en los principios de la libertad, igualdad y fraternidad, deslegitima toda situación de dominación y de exclusión. Nadie, por muy sagrado que sea, está legitimado para ser dueño de nadie. La autonomía (también espiritual) de todo ser humano, la legitimación consensuada del poder (frente a toda sacralización del mismo) y la libertad como no-dominación son rasgos de este nuevo imaginario laico y democrático.

Dicho de otro modo, el giro antropológico moderno, que consagra la libertad (entendida como no-dominación) y la autonomía (no solamente la secular, sino también la espiritual) del sujeto humano como

³ Más allá de las citas textuales, en todo este apartado tengo una deuda con Demetrio Velasco que, con la generosidad que le caracteriza, además de escuchar, debatir y rebatir mis puntos de vista me ha facilitado el acceso a todos sus escritos.

principio normativo de las relaciones sociales, convierte a la laicidad, esto es, a la desacralización del poder, en el núcleo duro de la democracia.⁴ Para el imaginario cabalmente laico todo lo que (por sagrado que se considere) suponga dominación y negación de la libertad, entendida como no dominación, será visto como una estrategia premoderna y nihilista. Lo antagónico de la laicidad no es la religiosidad, sino el clericalismo (el control antidemocrático de las relaciones sociales desde un credo específico, característico de las sociedades premodernas).

Desde esta perspectiva, más que un principio jurídico (separación de Estado e Iglesia), la laicidad, es una realidad simbólica, que proclama la autonomía política y moral del sujeto y que, como expresión del nuevo imaginario moderno, fecunda sus múltiples formas institucionales. De ahí, que no se deba identificar la laicidad con ninguna de sus concreciones históricas, menos aún, cuando han sido perversiones prácticas de la misma.

Entendidas como horizontes de sentido, la laicidad, como la democracia, son regímenes sociales de convivencia que hay que estar construyendo permanentemente. Desde esta perspectiva parece razonable definir la laicidad como un permanente proceso (¿irreversible?)⁵ de cuestionamiento de las legitimaciones sacralizadas del poder (de su origen, naturaleza y ejercicio) y de las relaciones sociales tejidas desde él.

En las sociedades modernas, precisamente por el reconocimiento de la autonomía del sujeto humano, podemos distinguir entre características individuales y características sociales. En lo que aquí nos atañe, una sociedad puede estar formada por sujetos religiosos sin estar organizada religiosamente, es decir, una comunidad de sujetos creyentes no implica un estado confesional (y viceversa). Consideramos, pues, importante resaltar que la «ruptura»⁶ que ha supuesto este cambio de

⁴ El propio cardenal Joseph Ratzinger, en una conferencia pronunciada en 2004 en la biblioteca del Senado de la República Italiana y titulada «Europa. Sus fundamentos espirituales ayer, hoy y mañana» señala que «[a partir de] la Revolución francesa (...) Desde el punto de vista ideal, esto significa que se rechaza el fundamento sacro de la historia y de la existencia estatal; la historia ya no se mide de acuerdo con una idea de Dios precedente a ella y que le da forma; el estado es considerado, a partir de entonces, en términos puramente seculares, fundado en la racionalidad y en la voluntad de los ciudadanos». El texto íntegro puede verse en www.zenit.org.

⁵ Aunque en general se acepta que el proceso modernizador es irreversible, la situación actual de «fundamentalización» o «fascistización» social, personalmente, me genera muchas dudas al respecto.

⁶ Conscientes de que, como decía Alexis de Tocqueville, la historia muere perpetuándose. *El antiguo régimen y la revolución* (1856).

mentalidad y de imaginario social con la forma que tenían las sociedades premodernas de entenderse a sí mismas y, por tanto, de entender el papel de la religión y de las instituciones religiosas en ellas, hace imposible la pretensión de ser moderno y premoderno, a la vez.

Defender esta ruptura como irreversible es especialmente importante, en nuestros días, cuando hay tanta postura coincidente en afirmar que la crisis del Estado, y con ella de la sociedad política, se deriva y alimenta de su incapacidad para generar los recursos morales imprescindibles para una sana convivencia democrática en valores. La acusación de que la sociedad secularizada, en gran medida por la actitud laicista del Estado, está condenada al relativismo y al nihilismo, estaría abonando la tesis defendida por las nuevas estrategias políticas de que hay que volver a la religión (cristiana), que es la única que puede generar esos recursos morales.

Ante esta estrategia que dibuja, primero, un panorama desolador de las sociedades laicas y democráticas (fiasco de la modernidad, dinámica suicida de las instituciones democráticas...), para justificar a continuación la necesidad de volver a la religión como el baluarte ético frente a dicha deriva nihilista, hay que recordar, lo siguiente:

En primer lugar, que la autonomía moral del sujeto, el ámbito de libertad intocable de todo ser humano, que se transforma en la separación entre moral (religión), derecho y política⁷ tiene su origen en la voluntad de construir un mundo en el que la convivencia entre personas con distintas creencias fuera posible; voluntad que tiene su origen, precisamente, en un largo y sangriento período de enfrentamientos religiosos en Europa. Como dice Gustavo Zagrebelsky: «Se debería decir más bien lo siguiente: el deseo de paz en tolerancia y en libertad de conciencia, después de los horrores de las guerras civiles de religión en Europa, ha producido la separación entre el Estado y la religión. Esto es, ha producido el Estado laico para cuya construcción es necesario "secularizarlo". Si decimos que el laicismo es el producto de la secularización, y que este Estado laico sufre de una intrínseca debilidad, podemos llegar fácilmente a la conclusión según la cual, para reforzar el Estado, es necesario atenuar su carácter secular, es decir, recorrer en sentido contrario al menos una parte de su trayectoria histórica. Si, por el contrario, afirmamos que el Estado laico-secularizado es aquel que hemos construido "por amor a la paz y a la libertad", es mucho más

⁷ Autores claves en este proceso son C. Tomasio y H. Grocio. Pensadores cristianos que sufrieron ellos mismos el rigor de las imposiciones religiosas.

difícil proponer este recorrido que tiene en su centro la revitalización de la religión como cemento del Estado. Los remedios a nuestras dificultades deben ser buscados en este lugar: justamente en cultivar nuestro deseo de paz, tolerancia y libertad religiosa».⁸

En segundo lugar, hay que subrayar que esta estrategia de deslegitimación de la laicidad-secularización es una amenaza a las democracias plurales y laicas y responde más al premoderno «paradigma de los poderes» que al moderno «paradigma de las libertades». Para el constitucionalismo moderno es una forma de deslealtad constitucional que imposibilita todo diálogo. «Se dice que se acepta la constitución, pero se cuestiona su legitimidad para ser el referente normativo para todos los españoles, sin excepción».⁹

Por todo lo dicho, es fundamental cuestionar la aparente coincidencia en los diagnósticos (neoliberales, neoconservadores y jerarquía católica) de la crisis de las sociedades democráticas y laicas. Hay que esforzarse por explicar de la forma menos inadecuada la etiología de la crisis, así como su terapia más razonable.

En cualquier caso, conviene no olvidar que laico no se opone a religioso sino a clérigo, que, de hecho hay mayor número de personas laicas religiosas que de clérigos y que, en su aspecto de modelo organizador de la convivencia, la laicidad no supone, necesariamente, que la religión desaparezca de la vida social.

No se trata, por tanto, de desconocer el valor y el papel sociales de la religión, sino de regularlos democráticamente, para que concurren en la construcción de sociedades más libres, justas e igualitarias, sin dejar por ello de ser más pluralistas.

2. *Correlato de la autonomía: el pluralismo*

Uno de los fenómenos que acompañan a la asunción de la autonomía del sujeto es que la pluralidad de intereses y creencias se hace legítima no sólo hacia fuera —con la tolerancia de otros grupos, con intereses y creencias distintos a los nuestros— sino también hacia dentro, el reconocimiento a cada ser humano de un ámbito intocable de conciencia. Ello supone una oportunidad y un desafío: la gestión de la pluralidad de forma que —garantizándola— no se destruya la necesi-

⁸ Gustavo Zagrebelsky (2010): *Contra la ética de la verdad* Trotta. Madrid, p. 42.

⁹ D. Velasco (2007): «Religión y política en la praxis de la jerarquía católica española actual». *Iglesia viva* n.º 232. p. 104 (www.iglesiaviva.org).

ria cohesión social. Es decir, el equilibrio a buscar no es el de libertad-igualdad (que irían juntas) sino el de libertad-igualdad/orden.

La existencia de grupos diferentes y de personas con características y circunstancias diferentes no es, obviamente, nueva. No hay sociedad en la que no haya algún tipo de diferenciación entre personas y/o grupos, pero pluralidad no es lo mismo que pluralismo. La pluralidad, en el mejor de los casos, puede ir acompañada de *tolerancia* hacia, por decirlo gráficamente, el error ajeno; el pluralismo implica la afirmación, la creencia, de que la diversidad y el disenso son valores que, bien gestionados, enriquecen al individuo y a la comunidad política.

El paso de la pluralidad al pluralismo ha sido fruto de un largo y complejo proceso histórico en el que han sido determinantes, por una parte, el encuentro con los pueblos americanos en el siglo *xvi* que se manifestó en las aportaciones de lo que se ha denominado la «Escuela española de Derecho Natural» y, por otra, la búsqueda de una solución éticamente aceptable y socio-políticamente viable al problema de las guerras de religión en Europa, representada por los pensadores relacionados con el denominado «lusnaturalismo racionalista».¹⁰ «La asunción del problema del pluralismo, hasta transformarlo de hecho patológico en un derecho saludable para el bienestar del cuerpo social ha sido uno de los logros de las sociedades modernas, seculares y plurales, especialmente de las sociedades organizadas desde el constitucionalismo democrático».¹¹

En un pequeño libro que encendió alguna que otra polémica hace unos años, Giovanni Sartori señalaba que para comprender el pluralismo había que distinguir tres niveles de análisis, el pluralismo como creencia, el pluralismo político y el social.

Respecto al primero de ellos, el pluralismo como creencia, señalaba que «se puede hablar de una cultura pluralista con la misma extensión de significado con la que hablamos de una cultura secularizada. En efecto, las dos nociones son complementarias. Si una cultura está secularizada, no puede ser monista. Y viceversa, si es pluralista debe ser secularizada (las fes reveladas no toleran contra-fes)».¹²

¹⁰ Entre los autores del Escuela Española de Derecho Natural, Francisco de Vitoria y Francisco Suarez. Entre los representantes del lusnaturalismo racionalista, Hugo Grocio y Tomasio.

¹¹ Velasco, D. (2009): «La resolución de los conflictos morales en la sociedad democrática». *Iglesia viva*. n.º 237, *Pluralismo ético y estado de derecho*, pp. 19-36.

¹² Sartori, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus. Madrid, p. 31.

Respecto al pluralismo político, entiende que implica una «diversificación del poder [...] basada en una pluralidad de grupos que son, a la vez, independientes y no exclusivos»¹³. También en relación con el aspecto político señala como aspectos a tener en cuenta, las consecuencias para el consenso y para el conflicto, los relacionados con la regla de la mayoría y sus límites en los derechos de las minorías; finalmente, «un tercer tema se refiere al nexo entre pluralismo y la “política como paz” [...]. El pluralismo, se ha dicho al comienzo, separa la esfera de Dios de la del César, y al hacerlo niega que el Obispo o el Príncipe tengan una “exigencia total” sobre nosotros».¹⁴

Finalmente, respecto a la estructuración del pluralismo social, escribe que «una sociedad fragmentada no por ello es una sociedad pluralista. Y si es verdad, como lo es, que el pluralismo postula una sociedad de «asociaciones múltiples», ésta no es una determinación suficiente. En efecto, estas asociaciones deben ser, en primer lugar, *voluntarias* (no obligatorias o dentro de las cuales se nace) y, en segundo lugar, no exclusivas, abiertas a *afiliaciones múltiples*. Y este último es el rasgo distintivo.¹⁵ Resumiendo, el pluralismo no se reduce a una multiplicidad acumulada ni tiene, necesariamente, que producir más multiplicidad, lo característico del pluralismo es que atraviesa todos los niveles de la vida social y que se sustenta en fundamentos comunes¹⁶ que permiten opciones de vida diferentes. Estos fundamentos comunes —que deben ser compartidos y respetados por todos— implican la distinción entre ámbitos de realidad en los que operan seres humanos autónomos que pueden (y deben) decidir, dentro de las posibilidades que el momento histórico les ofrece, el tipo de vida que quieren construir, incluso deben poder cambiar su proyecto de vida si lo consideran necesario.

¹³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶ En este aspecto de los fundamentos comunes, Sartori es claramente discrepante de algunas interpretaciones que consideran que las diferencias religiosas, culturales o de otro tipo son irreductibles, lo que hace imposible cualquier tipo de acuerdo, siquiera de mínimos, entre ellas. Hay quien considera que los conflictos hoy están definidos más por valores «post materialistas» que por las cuestiones clásicas relacionadas con la distribución y que dado que son irresolubles, la única opción es desarrollar espacios de desarrollo independiente para cada una de ellas. Desde mi punto de vista, ni los conflictos fundamentalmente socio económicos son «sólo» una cuestión de reparto ni los «identitarios» buscan «sólo» reconocimiento. Como los grupos de «indignados» han mostrado, la cuestión redistributiva permanece tras otro tipo de conflictos y reaparece en cuanto se cuestiona. Por otra parte, la insistencia en quitar valor a los aspectos redistributivos puede fácilmente entenderse como una estrategia, precisamente para mantener posiciones de ventaja socio-económica.

Por otra parte, hay que tener muy presente que no son sólo las religiones las que están implicadas en la consecución de un auténtico pluralismo. Hoy hay multitud de variables que son esgrimidas para reclamar reconocimiento, dotar de sentido a proyectos vitales y cuestionar el *statu quo*. Como nos recuerda Michael Walzer, «... la negación de un poder coercitivo para los grupos religiosos ha de reiterarse en el caso de los grupos raciales y étnicos, de las comunidades culturales, de los movimientos sociales, e incluso de los partidos políticos. La Constitución estadounidense señala la religión en particular, pero ello se debe presumiblemente a que los colonos norteamericanos tenían muy presente el recuerdo de las guerras y las persecuciones religiosas. A finales del siglo xx, tenemos también otros recuerdos, relacionados con aquellos de antaño, pero ampliados —guerras y persecuciones entre ideologías y entre comunidades, amén de entre religiones—, por lo que es perfectamente plausible hacer extensivo ese mismo argumento a grupos como los que acabo de citar.

Todos ellos son asociaciones voluntarias (cuando menos, en el sentido mínimo de que no hay prohibición de salida); funcionan en el espacio abierto que el Estado crea y enmarca. Obviamente, ese espacio no es un terreno neutral: deberíamos concebirlo más bien como un terreno civil o, incluso, laico. Eso no significa que en él no se puedan expresar argumentos religiosos o que no sea posible celebrar ceremonias de índole confesional. Lo único que quiere decir (aunque es muy importante) es que la religión no puede afincarse allí; ninguna Iglesia puede oficializarse allí; ninguna república santa, islámica o de la Torá puede organizarse allí; el reino de Dios no puede hacerse realidad allí. El fin de la historia tiene que producirse en otro lugar. El espacio civil en una sociedad democrática es hostil a lo definitivo. Y, de igual modo, ninguna comunidad étnica o racial puede arraigarse allí, y si la sociedad comunista se parece en algo a una era milenaria, tampoco puede afincarse allí. No puede haber una revolución *final* ni un reino mesiánico dentro del marco democrático. La separación entre religión y política, y todas las demás separaciones paralelas, son garantías de temporalidad, y también de provisionalidad. Pero de estas garantías no se desprende que no podamos perseguir activamente la materialización de una u otra idea de la sociedad buena. Lo único que se desprende es que, mientras haya ideas diferentes, ninguna materialización puede ser definitiva».¹⁷

¹⁷ Walzer, Michael (1998): «Cómo trazar la línea. Religión y política», en Walzer, M. (2010): *Pensar políticamente*. Paidós. Barcelona, pp. 219-242.

Todo lo anterior nos lleva a afirmar que hoy, en las sociedades democráticas occidentales, el problema de cómo construir una sociedad laica y democrática no es, fundamentalmente, el de la separación de Estado e Iglesia, ni siquiera el de la relación del Estado con la religión, aspectos que parecen asumidos en sus fundamentos aunque no están exentos de problemas en su realización. El problema a resolver es el de cómo una democracia es capaz de responder adecuadamente al reto del pluralismo, sin olvidar los objetivos fundamentales de la cohesión social, de la igualdad, de la justicia y de la libertad.

Se trata de encontrar una fórmula que permita ponerse de acuerdo para afirmar los diferentes objetivos que expresa un legítimo pluralismo (de diversidad religiosa, de ideologías y convicciones diferentes), maximizando el alcance de cada uno de ellos y siendo siempre conscientes de que ni existe la fórmula ideal, abstracta, para solucionar los problemas concretos, ni valen las soluciones del pasado para problemas nuevos.

Esta «fórmula» deberá responder tanto a la cuestión sobre los límites que una adecuada gestión del pluralismo debe asumir como a la construcción de una razón pública que garantice la legitimidad del sistema resultante. Aspectos que, si bien son distinguibles metodológicamente, en la realidad se dan simultáneamente.

Aunque no es este el lugar para un desarrollo exhaustivo de estos temas, señalaré, respecto a los límites, que implican pensar qué es admisible y qué no, tanto desde un punto de vista procesual como desde un punto de vista sustancial. Desde el punto de vista procesual, el pluralismo exige reciprocidad —nadie puede arrogarse el derecho de expulsar a otros del debate público— y responsabilidad —nadie puede atribuirse el derecho a no explicarse en los debates públicos—.

«Pensar en los límites del pluralismo significa al menos dos cosas importantes. En primer lugar, que hay que poner límites a un «politeísmo de los valores», como diría Weber, que niegue la posibilidad de un consenso en una ética de mínimos, sin la cual sería inviable toda convivencia humana. Hay cuestiones relacionadas con la justicia básica y con el respeto de los derechos y libertades fundamentales que, para que no sean resueltos por la fuerza despótica de los poderes fácticos, exigen un acuerdo razonable entre todos. En segundo lugar, pensar en los límites del pluralismo significa asumir lo que puede parecer una paradoja, como es la de los límites de la tolerancia. La tolerancia positiva que supone el reconocimiento mutuo, entre individuos racionales y razonables, del derecho a participar en la deliberación política, es incom-

patible con aquellas cosmovisiones religiosas o morales que no respetan el sistema de libertades y de derechos democráticos».¹⁸

Desde el punto de vista sustancial, hay que responder al desafío que supone la voluntad empírica frente a la voluntad razonable, la búsqueda de una ética mínima común, universalizable, relacionado con el establecimiento de cotos vedados, que reflejan (simbolizan) la superación de la antinomia entre lo empírico y lo normativo, entre el ser y el deber ser. En un artículo en el que reflexiona sobre las relaciones entre consenso y legitimidad, Ernesto Garzón Valdés, tras mostrar que el consenso fáctico es necesario pero no suficiente para la construcción de un sistema político legítimo y que dicha legitimidad pasa por la garantía de necesidades *primarias* satisfechas y por la aceptación de que «todo ser humano es lo suficientemente racional como para admitir la posibilidad de distanciarse de sus propios intereses y comprender que ellos deben tener la misma relevancia cuando se trata de la formulación de normas morales»¹⁹ acaba dándonos la siguiente definición de legitimidad: «Un sistema político S* posee legitimidad si y sólo si asegura la homogeneidad social básica, y las reglas que regulan la satisfacción de los intereses secundarios de sus miembros cuentan con la aceptación fáctica de sus destinatarios expresada a través de un procedimiento democrático pluralista».²⁰ Volvemos pues a la igualdad, entendida ahora no sólo como autonomía sino como garantía de las condiciones materiales mínimas que posibiliten que dicha autonomía pueda realizarse en la participación.

Este planteamiento nos lleva directamente al punto siguiente en el que reflexionamos sobre las condiciones materiales que posibilitan la realización de la autonomía del ser humano.

3. *Las condiciones materiales mínimas: el problema de la desigualdad*

Si bien el imaginario premoderno es desigualitario, la preocupación por las condiciones materiales de vida y la distribución de la riqueza, especialmente por su relación con el orden social no es nueva en la historia del pensamiento político. Aunque no fue el primero en tratar el

¹⁸ Velasco, D. *Ibíd.* Al pensar sobre estas cuestiones me surge la pregunta de hasta qué punto este equilibrio puede conseguirse si las instituciones sociales, y pienso especialmente en las religiosas, no asumen estos retos al interior de sí mismas.

¹⁹ Garzón Valdés, E. (1990): «Consenso, racionalidad y legitimidad». *Isegoría* n.º 2, p. 25.

²⁰ *Ibíd.*, p. 27.

tema, Aristóteles ya nos advertía que «la pobreza engendra la guerra civil y la delincuencia» (Libro II. Cap. VI) y un poco más adelante añadía que «Su participación [la de los ciudadanos que no son ricos ni gozan de prestigio por su virtud] en los cargos más importantes no carece de riesgos [...] pero no darles opción ni participación sería terrible (pues cuando hay muchos proscritos y pobres, esa ciudad está necesariamente llena de enemigos)» (Libro Tercero. Cap. XI).²¹

Sin embargo habrá que esperar a las revoluciones liberales del siglo XVIII para que se establezca el principio revolucionario y contrainstitutivo de la igualdad de todos los seres humanos que se refleja en las declaraciones de derechos. Para el imaginario moderno, la autonomía radical del ser humano que le hace capaz de pensar y pensarse sin recurrir a instancias externas se traslada también al ámbito de mundo, de modo que los problemas de la convivencia no pueden ya explicarse por referencia a instancias externas sino que tienen su origen en las propias relaciones humanas. Los seres humanos son los responsables del mundo y por tanto la desigualdad y la exclusión de algunos no responde a ninguna voluntad externa sino a estructuras sociales injustas que habrá que repensar y cambiar. «La proclama igualitarista e incluyente, que la razón moderna intentará plasmar en sus modelos sociopolíticos contractualistas y democráticos, será ya, hasta nuestros días, la razón de que se considere a “la pobreza como un problema metafísico”, ya que un hombre no puede serlo si carece de la propiedad que le hace libre e igual».²²

Este principio igualitario tendrá que lidiar con las diferencias que cuestionan tanto el principio como su adecuada plasmación en modelos sociales y económicos. D. Velasco señala tres etapas, en la primera, caracterizada como «iusnaturalista», «lo idéntico excluye lo diferente». En la segunda, «legalista», la igualdad se hace meramente legal, lo idéntico es desbordado por lo diferente «de forma que, pervierte el sentido revolucionario y trascendente que traducía el principio de igualdad de la primera etapa». La tercera se caracteriza por la recuperación del carácter trascendente del principio de igualdad pero integrando en él la diferencia, el principio de igualdad exige, a la vez, el trato idéntico y el trato diferente.²³

²¹ Aristóteles: *Política*. Edición de Alianza Editorial. Madrid 1997, pp. 81 y 127 respectivamente.

²² Velasco, D. (2010): «La quiebra de lo humano en la difícil lucha contra la desigualdad». *Iglesia viva* n.º 244, *Desigualdades y fraternidad cristiana*, pp. 61-82.

²³ Velasco. *Ibid.*

Las dificultades intrínsecas a este modelo de «igualdad diferente» se hacen mucho más patentes en situaciones como la actual, donde a las deslegitimaciones de las que ha venido siendo objeto por parte del neoliberalismo,²⁴ se suma la situación de crisis que está poniendo a prueba el carácter democrático de nuestras sociedades, prueba que está mostrando no sólo que no son tan democráticas, sino también que los logros sociales aunque parezcan firmes, no son irreversibles.

A nivel mundial, como vienen mostrando los distintos informes anuales del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la distancia entre los países más ricos y los más pobres no deja de crecer, como no dejan de crecer las desigualdades internas en los países ricos.²⁵

Los datos que se van acumulando en el caso de España no dejan mucho espacio al optimismo. La revista *Temas para el debate* publicó a principios de 2013 un monográfico sobre las desigualdades en España en el que se trata el tema de desde distintos puntos de vista (en relación con la situación laboral, el género...) nosotros nos vamos a limitar a dar algunas pinceladas de la situación desde los datos globales de desigualdad.²⁶

Desde el punto de vista comparativo, Muñoz de Bustillo señala que tras la crisis, España es el tercer país con mayores desigualdades de la Unión Europea, sólo son más desiguales Portugal y Letonia. El índice de Gini para España es el 34 % mientras que para la UE es del 30,5 % (siendo 100 el máximo de desigualdad).

Desde el punto de vista interno, y para visualizar lo que significan los datos sobre la desigualdad, nos presenta el gráfico 1.

Este gráfico nos muestra, en palabras del autor, «cómo en 2011 el 10 % de la población más pobre de España tenía acceso a tan sólo el 1,6 % de los ingresos, mientras que el 10 % más rico absorbía casi el 24 % de la renta. Más aún, se comprueba cómo la mitad de la población con menores ingresos reduce su participación en la renta total

²⁴ En este sentido es ya un clásico el libro de Hayek, *Camino de servidumbre*. En el que defiende la idea de que la pretensión de igualdad no sólo es imposible (y por tanto inmoral) sino que, además, produce consecuencias negativas que se traducen en falta de libertad.

²⁵ Todos los informes pueden consultarse en la página web del PNUD (www.pnud.org).

²⁶ En concreto, nos centramos en el artículo de Rafael Muñoz de Bustillo (2013): «La gran brecha: desigualdad personal de la renta en España». *Temas para el debate*. n.º 218-219, pp. 25-28.

mientras que a partir de la octava decila su participación aumenta. Ello explica que en 2011, el 20 % de la población de mayores ingresos (las decilas 9 y 10) tuvieran una participación en la renta total superior a la que tenía el 60 % de la población con menores ingresos (decilas 1 a 6), en concreto el 39,9 % frente al 36,1 %.

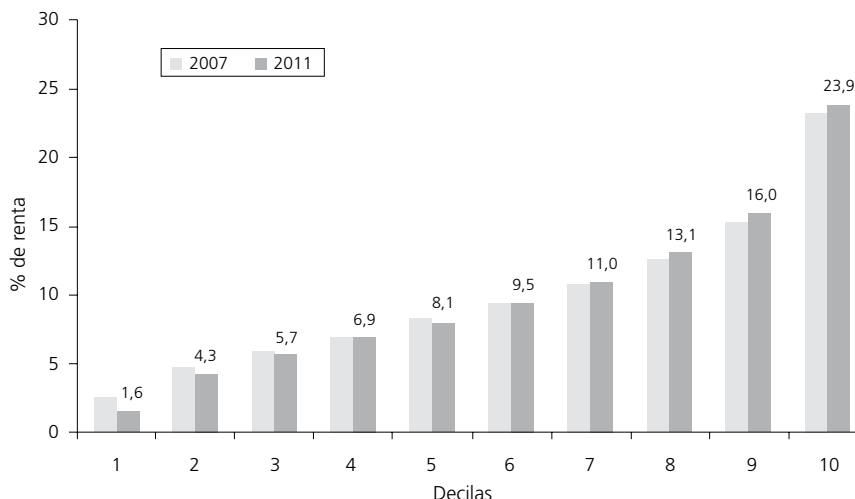


Gráfico 1
**Participación de la renta por decilas de población.
 España, 2007 y 2011**

En términos relativos lo anterior significa que la primera decila ha visto reducir su participación en la renta total durante el período 2004-2011 en casi un 38,5 % mientras que la decila superior ha conseguido incrementar, aunque ligeramente, su participación en la renta total en un 2,5 %. Lo mismo se puede decir de las decilas 7 a 9».²⁷

Unido a esto, el informe anual del PNUD para 2013, constata que desde que empezó la crisis, el índice de desarrollo humano (IDH) de España ha caído del puesto 13 entre todos los países del mundo al puesto 23, con una caída del PIB per cápita de aproximadamente un 10 %.

²⁷ Muñoz-Bustillo. *Ibíd.* pp. 26-27.

Tabla 1
PNUD. Informes anuales Índice Desarrollo Humano

	Valor IDH	Esperanza de vida al nacer	PIB per cápita (dólares 2005)	Clasificación
España 2007-2008 (datos 2005)	0,949	80,5	27.169	13
España 2013 (datos 2011)	0,885	81,6	25.947	23

Fuente: Elaboración propia.

En estas condiciones la pregunta sobre si la participación política, la construcción de la razón pública se hace en condiciones de libertad o, incluso, si es posible, se hace especialmente relevante. Como es relevante la referencia, para terminar este punto, a una de las amenazas que el imaginario igualitario enfrenta hoy en día, la tentación totalitaria que subyace a una situación en la que las desigualdades extremas rompen el equilibrio de poder que constituye una de las bases de la democracia.

La tentación —y la posibilidad— que esta desigualdad ofrece para romper los límites del coto vedado de los principios democráticos reflejados en las Constituciones modernas, se ve reforzada por las deslegitimaciones lanzadas por grupos religiosos (incluida la Iglesia Católica), étnicos, económicos y políticos de todo tipo.

Más allá de las denuncias académicas²⁸ la realidad nos da, todos los días, ejemplos de esta tentación totalitaria: cambios constitucionales sin debate ni consenso, cambios legislativos por decreto, evitando el debate parlamentario, recorte de presupuestos educativos, pretensiones de privatización de la sanidad, juicios por corrupción que nunca encuentran culpables, fiscalidad regresiva, componendas para no asumir la ilegalidad de las cláusulas hipotecarias, criminalización de la disidencia... acompañado del silenciamiento de quienes argumentan que otras soluciones son, no sólo posibles, sino mejores, a lo que hay que añadir la poca respuesta de los ciudadanos y ciudadanas que aplastados por la política del miedo de los gobernantes, prefieren creerse que éstos no tienen más remedio que hacer lo que hacen.

²⁸ Valgan dos ejemplos de autores que alertan sobre estas circunstancias, Santos, B.S. (2005): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta. Madrid; Ferrajoli, L. (2011): *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*. Trotta. Madrid.

Sin embargo, y para terminar como empezamos, Aristóteles ya nos había advertido de que «Muchos se equivocan, cuando pretenden formar regímenes aristocráticos, no solo en dar mayor parte a los ricos, sino también en engañar al pueblo; pues con el tiempo, inevitablemente, de los falsos bienes sobrevendrá alguna vez un mal verdadero, ya que *las ambiciones de los ricos destruyen más el sistema que las del pueblo*».²⁹

Terminamos aquí la exposición de la teoría. En los dos capítulos siguientes intentaremos ver las respuestas que la Iglesia, a través de sus textos o de los escritos de los teólogos y teólogas, y la sociedad, a través de las encuestas, están dando a las cuestiones generadas por la modernidad.

III. La iglesia frente a la laicidad. Autocomprensiones eclesiales

En este punto cabe preguntarse hasta qué punto la autocomprensión de la Iglesia asume la modernidad y responde a los retos que la acompañan. En los puntos anteriores hemos presentado algunos de estos retos: la autonomía del sujeto en todos los órdenes de la vida —también en el orden moral—, el pluralismo tanto fuera como dentro de la propia Iglesia y la creciente desigualdad económica. A estos retos cabe añadirles otros más específicos como la participación de la iglesia como «parte» en el debate público y en qué medida está dispuesta a asumir por ejemplo, fuentes externas de generación de recursos morales.

En la práctica, se trata de buscar formas razonables de convivencia y cooperación entre Estado e Iglesia. Es obvio que el poder político y el derecho deben tener en cuenta la realidad social, y dentro de ella la so-

²⁹ Aristóteles. *Ibid.* Libro Cuarto Cap. XII. p. 171 [El subrayado es mío]. También Adam Smith, en el capítulo XI de *La riqueza de las naciones* dice, «Cualquier propuesta de una nueva ley o regulación comercial que provenga de esta categoría de personas [los empresarios] debe ser siempre considerada con la máxima precaución y nunca deber ser adoptada sino después de una investigación prolongada y cuidadosa, desarrollada no sólo con la atención más escrupulosa sino también con el máximo recelo. Porque provendrá de una clase de hombres cuyos intereses nunca coinciden exactamente con los de la sociedad, que tienen generalmente un interés en engañar e incluso oprimir a la comunidad, y que de hecho la han engañado y oprimido en numerosas oportunidades» (Libro I. Cap. XI. Conclusión. Edición de Alianza Editorial. 2001.. p. 344). Evidentemente no estamos en el tiempo de Aristóteles ni en el de Adam Smith pero dado que se usan a menudo como referencia, especialmente a A. Smith, que se presenta como justificador de un liberalismo económico sin límites, me parece importante recordar que no existe una única lectura de sus aportaciones.

cio-religiosa, existente, pero esto no significa que deban limitarse a reflejarla, sin más. La política y el derecho también tienen una dimensión simbólica, que se nutre de un imaginario utópico y deben servir de referente nómico para configurar un imaginario social, más libre, justo e igualitario que, normalmente, llevará consigo un cambio de mentalidad y de la misma realidad social.

Si bien en el caso español estos aspectos se reflejan con especial vigencia en el debate sobre la pertinencia de los Acuerdos Iglesia-Estado de 1979 y sobre los privilegios fiscales de la Iglesia católica (IBI e IVA),³⁰ en el apartado siguiente vamos a centrarnos en la visión que hemos denominado «desde el centro» es decir, el punto de vista de la jerarquía por una parte y las perspectivas —diferentes— de algunos teólogos y teólogas por otra.

1. *Jerarquía eclesiástica*

Para la redacción de este apartado nos hemos basado en tres textos. La *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, escrita en 2002 por Joseph Ratzinger desde la Congregación para la Doctrina de la Fe y firmada por Juan Pablo II. La Conferencia dictada en 2006 por el mismo Ratzinger, titulada *Europa. Sus fundamentos espirituales ayer, hoy y mañana*. Por último, el texto aprobado por la LXXXVI Conferencia Plenaria de la Conferencia Episcopal Española sobre *Teología y secularización en España a los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II*, 30 de marzo de 2006.

Es cierto que tres textos son pocos comparados con las publicaciones tanto del Vaticano como de la CEE, pero el hecho de que Ratzinger fuera elegido Papa tras Juan Pablo II y que la CEE representa la ortodoxia católica en España, me parece que los hace suficientemente representativos.

En los textos de Ratzinger la laicidad se define como «autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesiástica —*nunca de la esfera moral*—, es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado» aunque esta

³⁰ Ruiz-Miguel, A. & Navarro-Valls, R. (2008): *Laicismo y Constitución*. Fundación Coloquio Jurídico Europeo; J. Habermas (2006): *Naturalismo y Religión*. Paidós. Barcelona; P. Flores D'Arcais (2008): «Once Tesis contra Habermas», *Claves de Razón Práctica*, n.º 179, pp. 56-60; la réplica en *Claves de Razón Práctica* (2008), n.º 180.

definición parece reconocer uno de los aspectos de la laicidad, la separación estado-Iglesia, a renglón seguido añade que «la «laicidad» indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una. Sería un error confundir la justa *autonomía* que los católicos deben asumir en política con la reivindicación de un principio que prescinda de la enseñanza moral y social de la Iglesia», es decir, se reconoce valor a la separación entre Estado e Iglesia pero no se reconoce la autonomía moral del ser humano individual, que debe ajustarse a lo que establezca como norma la jerarquía eclesiástica. En este sentido resulta superfluo, por no decir demagógico que en la misma página se señale que «una cuestión completamente diferente es el derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, de buscar sinceramente la verdad»,³¹ pues no se entiende qué verdad hay que «buscar», cuando ya está «encontrada» y establecida por la Jerarquía.

Por otra parte, en la conferencia sobre las raíces de Europa, Ratzinger, señala que los estados que se han desarrollado siguiendo un modelo laicista, netamente separado de los organismos religiosos (modelo que considera propio de las naciones latinas), «se han revelado como frágiles y se convierten con facilidad en víctimas de las dictaduras» y la solución se le revela fácil, «se debe introducir nuevamente el factor religioso».³²

Ambos textos señalan como problemas fundamentales en nuestras sociedades, los derivados de un concepto equivocado del matrimonio que incluye pocos hijos, la aceptación del divorcio y la posibilidad de matrimonios entre personas del mismo sexo. A esto se añaden las cuestiones derivadas del desarrollo de la medicina: abortos, eutanasia, clonaciones, etc.

Desde un punto de vista conceptual, el texto confunde, mezcla o hace iguales, moral y religión lo que, llevado al límite, hace de la religión (católica) el criterio último de verdad y moralidad, colocándola así, por encima de cualquier otra instancia civil o religiosa. No queda claro que se acepte para los miembros de otras religiones lo que se pide para los católicos.

³¹ *Nota sobre el compromiso de los católicos en política*, p. 5 (todos los textos citados). Subrayado del texto citado.

³² *Europa. Sus fundamentos espirituales...* p. 8.

La impresión general es que se quiere conciliar la concepción pre-moderna con la moderna, como si el cambio de paradigma que supone la modernidad, más que la alteración de los ejes desde los que se articula el mundo y la persona, fuera, simplemente, una complejización del modelo anterior.

Si leemos el documento de los obispos españoles encontramos también referencias a dos de los problemas principales que hemos venido señalando como propios de la modernidad, el pluralismo y la autonomía moral del sujeto humano. Transcribo a continuación un extracto de los párrafos del documento que hacen referencia a estos temas.

Hablando del disenso, el documento señala que

[49] La existencia de [estos cuya nota común es el disenso] siempre divisiones y desorienta gravemente al pueblo fiel, es causa de sufrimiento para muchos cristianos (sacerdotes, religiosos y seglares), y motivo de escándalo y mayor alejamiento para los no creyentes.

[50] A través de estas manifestaciones se ofrece una concepción deformada de la Iglesia, según la cual existiría una confrontación continua e irreconciliable entre la «jerarquía» y el «pueblo» (...) Esta forma de presentar la Iglesia conlleva la invitación expresa a «romper con la jerarquía» y a «construir», en la práctica, una «Iglesia paralela». Para ellos, la actividad de la Iglesia no consiste principalmente en el anuncio de la persona de Jesucristo y la comunión de los hombres con Dios, que se realiza mediante la conversión de vida y fe en el Redentor, sino en la liberación de estructuras opresoras y en la lucha por la integración de colectivos marginados, desde una perspectiva preferentemente imanentista.

[51] Es necesario recordar, además, que existe un disenso silencioso que propugna y difunde la desafección hacia la Iglesia (...) justificando el disenso en el interior de la misma Iglesia, como si un cristiano no pudiera ser adulto sin tomar una cierta distancia de las enseñanzas magisteriales.³³

Desde mi punto de vista, esta forma de entender el disenso elimina la posibilidad de legitimar el pluralismo dentro de la Iglesia católica al desautorizar cualquier manifestación que contradiga los dictados de la

³³ Soy consciente de que la elección de las frases puede suponer una alteración del sentido del discurso. Quien quiera formarse su propia opinión puede acceder al documento: www.conferenciaepiscopal.es. Los números al margen indican el párrafo en el que se encuentra el texto. Los subrayados y las comillas son del propio texto.

jerarquía que, por otra parte, confirma con su propio discurso —puesto que reconoce la existencia de voces divergentes— la oposición entre la jerarquía y otros grupos eclesiales, estén formados por ordenados («religiosos») o por no ordenados (laicos). Por otra parte, no se dice nada del disenso dentro de la propia Jerarquía lo que puede ser interpretado de diversas formas.

El segundo problema es el de la autonomía moral, el texto dice lo siguiente:

[58] El conocimiento de la ley natural supone que está inscrita en lo más profundo del ser humano y puede percibirse, al menos, en cierta medida por la sola razón, fuera de la Revelación de Cristo.⁽¹⁶⁶⁾ El juicio de la conciencia no establece la ley sino que afirma su autoridad, al ser percibida como norma objetiva e inmutable e impulsa al hombre a hacer el bien y evitar el mal.⁽¹⁶⁷⁾ «La conciencia, por tanto, no es una fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o malo; al contrario, en ella está grabado profundamente un principio de obediencia a la norma objetiva que fundamenta y condiciona la congruencia de sus decisiones»⁽¹⁶⁸⁾ (...) También es necesario recordar que para que la persona actúe conforme a su dignidad la conciencia debe ser recta y abierta a la Verdad,⁽¹⁷²⁾ es decir, debe estar «de acuerdo con lo que es justo y bueno según la razón y la ley de Dios»⁽¹⁷³⁾.³⁴

³⁴ La citas que aparecen en el texto de la CEE son las siguientes:

⁽¹⁶⁶⁾ Concilio Vaticano II. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo *Gaudium et spes* [16].

⁽¹⁶⁷⁾ Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio [372].

⁽¹⁶⁸⁾ Juan Pablo II: *Dominum et a vivificantem* [43]. cf. Concilio Vaticano II. *Gaudium et spes* [16]. cf. *Dignitatis humanae* [3].

⁽¹⁷²⁾ Juan Pablo II: *Veritatis splendor* [63].

⁽¹⁷³⁾ Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio [373].

Por otra parte, y dada la referencia repetida a la *Gaudium et spes*, transcribo el párrafo 16 citado, hay que tener en cuenta que esta encíclica de Pablo VI es de 1965. Dice así: «**Dignidad de la conciencia moral** [16]. En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta con-

Es decir, la Conferencia Episcopal coincide con Ratzinger en negar la autonomía moral de sujeto humano, cuya búsqueda de la verdad debe hacerse para encontrar lo que ya dice la jerarquía eclesial. Soy consciente de que esta afirmación puede parecer sarcástica pero no lo es, trata únicamente de reflejar lo que considero que se desprende de la lectura de estos textos y que no es otra cosa más que lo ya mencionado anteriormente, la Iglesia oficial, consciente del cambio de los tiempos, intenta adaptar su discurso pero sin asumir el cambio de coordenadas, intenta adaptarse sin cambiar.

Aunque el comentario se hace sobre un documento que no hemos tratado aquí,³⁵ el siguiente texto de R. Díaz-Salazar recoge en cierta medida algunos de los comentarios que hemos señalado, especialmente la no asunción de las consecuencias de la modernidad, las posturas dogmáticas que no reconocen el pluralismo y la oposición entre la jerarquía eclesial y diferentes grupos de pensadores creyentes. Dice así: «Nos hallamos ante un fundamentalismo ético basado en una filosofía del derecho propia del iusnaturalismo así como en una metafísica y en una teología de la Verdad. Este fundamentalismo no sólo entra en colisión con el Estado democrático y otras concepciones católicas, agnósticas y ateas sobre la relación entre ética fundamental, moral aplicada y orden político-jurídico, sino con el pluralismo religioso, moral y cívico que sólo puede ser defendido desde un Estado laico.

Llama poderosamente la atención que en la base de todo este edificio ideológico estén concepciones que la filosofía del derecho y la ética fundamental católica posterior al Vaticano II habían superado desde hace bastante tiempo. Esto explica que los teólogos moralistas conciliares hayan sido especialmente perseguidos por el Vaticano. Es sorprendente que una iglesia universal base toda una acción colectiva en una peculiar teoría del derecho y de la moral rearticulada con una metafísica y una teología discutidas por numerosos juristas, filósofos y teólogos del mundo católico».³⁶

ciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado».

³⁵ Se trata del documento *Orientaciones morales ante la situación actual de España*. CEE (2006).

³⁶ Díaz-Salazar, R. (2007): *Democracia laica y religión pública*. Taurus. Madrid, pp. 57-58

Resumiendo, la jerarquía eclesiástica católica está fundamentalmente preocupada por los temas relacionados con la moral sexual y reproductiva. Considera que su función fundamental es el anuncio de la persona de Jesucristo y no la liberación de estructuras opresoras. Entiende que la autonomía del sujeto no alcanza a la autonomía moral puesto que la verdad que ella (la jerarquía) detenta es el límite para el sujeto y —consecuentemente— no sólo no acepta el pluralismo sino que considera la simple pluralidad como una traición.

Veamos ahora otros puntos de vista, que podemos considerar también centrales dentro de la Iglesia.

2. *Iglesia no jerárquica*

Recogemos aquí otras formas de autocomprensión religiosa, también sin ánimo de exhaustividad ni de representatividad. En concreto y para que el peso de este punto y el del anterior no estén demasiado desequilibrados, nos vamos a limitar a tres miradas, la de Andrés Torres Queiruga, la de Paul Valadier y la de la Teología Feminista.

Comenzamos con Torres Queiruga que plantea una autocomprensión casi opuesta a la que hemos visto en la Jerarquía. Este teólogo señala que la religión, y la teología, se encuentran hoy entre dos paradigmas, el premoderno y el moderno. Se posiciona inequívocamente dentro de la modernidad para, a continuación, analizar las consecuencias que tiene, para la teología, la asunción de este hecho. «La única salida auténtica pasa por el reconocimiento de que es *preciso retraducir el conjunto de la teología* dentro del nuevo mundo creado a partir de la ruptura de la Modernidad».³⁷

Entre sus propuestas están, primero, la necesaria asunción de la autonomía y libertad del ser humano «Ni el autoritarismo del “porque así está escrito” o “así está definido” ni la simple remisión al “doctores tiene la Iglesia” pueden satisfacer las necesidades de la nueva situación cultural».³⁸ A continuación nos recuerda la implicación necesaria del sujeto en todo conocimiento, «el descubrimiento de que el sujeto entra siempre y necesariamente en la constitución de todo objeto. Por tanto, también del “objeto religioso”»³⁹ lo que —señala—

³⁷ Torres Queiruga, A. (2000): *Fin del cristianismo premoderno*. Sal Terrae. Santander, p. 55. El subrayado es del autor.

³⁸ *Ibid.*, p. 41.

³⁹ Torres Queiruga. *Ibid.*, p. 42.

ha llevado a repensar la revelación y a entender que la trascendencia sólo puede alcanzarse a través de la inmanencia. Edward Schillebeeckx ha expresado muy bien el cambio al traducir el eslogan clásico dándole una vuelta profundamente significativa «fuera del mundo no hay salvación». ⁴⁰ Para terminar, Torres Queiruga nos invita a asumir que los logros del desarrollo cultural y científico también pueden ser fuente de moralidad y de hecho lo han sido, contribuyendo a una nueva auto-comprensión «...todo lo humano —también la religión— es ambiguo. Pero sólo una visión simplista o demonizadora de la cultura puede ignorar su capacidad autocrítica. Lo que se impone, entonces, es una alianza crítica con aquella parte de la cultura que busca lo verdaderamente humano [...]. De hecho la historia reciente muestra claramente cuánto bien puede venir a la humanidad, y dentro de ella a la Iglesia, cuando se logra la primera dialéctica; piénsese en la tolerancia, la libertad religiosa, la democracia, la justicia social... La Iglesia no renuncia así a su propia identidad, pero sí reconoce que no le corresponde el monopolio de todo, sino, más simple y modestamente, la contribución específica [...]. En nuestro mundo irreversiblemente plural, si la Iglesia quiere de verdad evangelizar, tiene, a su vez, que dejarse “evangelizar” por aquellos valores que, insitos en la creación, son hoy descubiertos por otros medios: *maestra en cuanto también discípula*. A eso aluden la categoría teológica de “profecía externa” y la llamada conciliar a escrutar los «signos de los tiempos». ⁴¹

Creo que no hay muchos comentarios que añadir aparte de la constatación de las diferencias entre las posturas de la Jerarquía y éstas. En aquellas decíamos que había un intento de adaptación, en esta se aprecia un intento de asunción reflexiva de lo que supone cambiar un planteamiento teocéntrico por otro antropocéntrico, (aunque en la perspectiva de estos autores sea un «anthropos» que incluye al «theos»).

Por su parte P. Valadier, desde su trabajo sobre las relaciones entre teología y política, dice que la pretensión de zanjar definitivamente el debate entre ambas ha generado bloqueos indeseables, por lo que hay que saber dar razón de «la actualidad, pertinencia e incidencia de las cuestiones que la religión plantea a la política, sin que se trate de vuelta, revancha o reconquista de lo religioso». No apostar por reconocer la importancia del lazo que une a lo teológico y a lo político, y se-

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 51-52.

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 52-53.

guir sin reconocer la especificidad de nuestro tiempo, es favorecer los integristas y no haber aprendido nada de la historia.⁴²

Especialmente interesante es su afirmación de que es engañosa la distinción u oposición aplicada a las relaciones entre instituciones humanas y religión, haciendo creer que las fronteras entre lo temporal y lo espiritual, lo político y lo moral, el estado y las Iglesias son claras y están bien definidas. «Se podría incluso avanzar que todo el interés de la distinción entre temporal y espiritual está en *la ausencia de claridad y de delimitación entre uno y otro*».⁴³ Esto provoca la permanente discusión tanto política como religiosa, que, sobre todo, en las democracias, provoca el debate justamente porque nadie sabe con claridad donde comienza o acaba lo espiritual. Así, tras recordar que todavía vivimos de los «falsos bordes inmutables» de J. Locke,⁴⁴ definidores precisos de los límites entre gobierno civil y religión, señala que dichos bordes están mal fundamentados, tanto desde un punto de vista teológico como filosófico y resalta su incapacidad para responder a las cuestiones vitales «mixtas» de nuestras sociedades. «Los límites no están fijos, sino que fluctúan según sean los problemas abordados: bastante nítidos cuando se trata de autorizar y organizar la libertad de cultos; difuminados cuando están en juego cuestiones éticas graves (comienzo y fin de la vida humana, bioética, distribución de las riquezas, reparto del trabajo); nada inmutables porque los problemas se desplazan, desaparecen, surgen, según las evoluciones nacionales e internacionales, según las innovaciones técnicas inesperadas y portadoras de pesadas incertidumbres respecto a su alcance sobre la vida común. Desde ahí es legítimo y necesario disputar sobre las encrucijadas humanas de las decisiones políticas, y sería extraño en democracia remitirse a los “magistrados” como si conocieran a ciencia cierta el contenido de los “intereses civiles” [...] La ausencia de claridad de fronteras, lejos de ser un inconveniente, es fuente de debate y produce el enriquecimiento de la democracia».⁴⁵

La posición de Valadier es, pues de una fuerte ruptura con la tradición cristiana de lo teológico-político. Una tradición que ha pensado en términos de «poderes» y de la relación entre ellos aunque esta forma

⁴² Valadier, Paul (2007) : *Détresse du politique, Force du religieuse*. Ed. du Seuil. Paris, pp. 9-20.

⁴³ *Ibid.*, p. 263.

⁴⁴ Se refiere a su *Carta sobre la Tolerancia* (1689). Edición española de Tecnos, 1985.

⁴⁵ Valadier, P. *Ibid.*, pp. 268-269.

de ver las cosas no está, desde la perspectiva de este autor, legitimada en el Evangelio. Frente a esta tradición, su propuesta es que las religiones desempeñen el rol de mantener abierta la trascendencia, y no de obturarla con una afirmación dogmática o con una referencia institucional a Dios. Una «trascendencia de inspiración y de dinamismo» que empuje a la sociedad a vivir abierta y preocupada por «la alteridad en todas sus formas».

Para terminar este punto, me referiré brevemente a la teología feminista. Aquí, menos aún que en los autores anteriores, puedo pretender ser exhaustiva dada la variedad de perspectivas y el incremento del número de trabajos que se van produciendo.

El feminismo, la mirada feminista, se autodefine como teoría crítica, porque cuestiona las evidencias del pensamiento convencional para, desvelando sus estructuras, posibilitar su superación. El feminismo o, más sencillamente, la introducción de la variable sexo-género en el debate socio político, podemos considerarla inaugurada con la Ilustración, cuyo comportamiento general en este punto, contradice sus propias proclamas. Evidentemente, la perspectiva feminista no cuenta con el beneplácito de la Jerarquía católica.⁴⁶

Carmen Bernabé señala cuatro modos principales en los que se ha producido el acercamiento feminista a la Biblia. El primero trataría de repasar los textos utilizados en contra de la mujer para tratar de contrarrestar tales interpretaciones. El segundo buscaría una perspectiva teológica desde la que criticar el patriarcado. El tercero, acudiría a los textos de mujeres en el conjunto de la Biblia y en su contexto socio-histórico para descubrir la historia silenciada de las mujeres y el cuarto, sería la reconstrucción de la historia de las antepasadas bíblicas.⁴⁷ Este acercamiento proporciona resultados sorprendentes y alejados de lo que estamos acostumbrados a oír. «En los evangelios existen testimonios decisivos del seguimiento y la participación de las mujeres en el movimiento de Jesús. Se menciona explícitamente un grupo de mujeres en los relatos de la pasión, cuyos nombres se mantienen estables, sobre todo el de María Magdalena, que se adivina muy importante. Son definidas como

⁴⁶ Para conocer un poco la perspectiva oficial, puede verse la encíclica *Mulieris Dignitatem*, de Juan Pablo II (1988) (www.vatican.va) En España, el último documento de la CEE que habla del papel de la mujer es *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*. XCIX Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española. 26 de abril de 2012. (www.conferenciaepiscopal.es).

⁴⁷ Bernabé, Carmen (1993): «Biblia». En Navarro, Mercedes (dir.): *10 mujeres escriben Teología*. Ed. Verbo Divino. Estella, pp. 16-34.

discípulas, pues se utilizan los verbos típicos del discipulado: seguir y servir (*akolouthēin, diakonein*). Ellas han seguido a Jesús desde el principio, desde Galilea (Mc 15,41; Mt 27,55) algo que confirma Lc 8,1-3 desde otras fuentes. Por tanto podemos deducir que han acompañado a Jesús en su predicación del reino, aceptando su misma vida desinstalada, asistiendo a su enseñanza, a sus curaciones, y no le abandonan cuando está en la cruz. Ellas son testigos de su crucifixión cuando los discípulos varones han huido. [...] El protagonismo de estas mujeres no puede ser desechado como inventado, porque está atestado múltiples veces, y porque está en discontinuidad tanto con lo habitual en el judaísmo, como en la Iglesia posterior. Es decir, que cumple los criterios de la crítica histórica. [...] El comportamiento patriarcal de la Iglesia posterior para con la mujer no pudo basarse ni en Jesús ni en su actitud». ⁴⁸ Como la misma autora señala, junto a las evidencias de «masculinización» de los nombres femeninos, también existen textos en los que la igualdad de varones y mujeres es cuestionada. Esta constatación empero, no resta pertinencia a las aportaciones de este tipo de enfoques.

Otra forma de acercarse es revisar los modelos o paradigmas que han guiado hasta ahora el estudio y la elaboración de la Teología. En un capítulo sobre «Género y eclesiología», Esperanza Bautista Parejo, indica que las preguntas de las que parte son, ¿Desde qué categorías se ha construido la eclesiología? ¿Qué argumentos se han utilizado, y siguen utilizándose, para dejar «fuera» de la Iglesia a la mayoría de la comunidad?». ⁴⁹ La autora repasa, además del pensamiento clásico no cristiano (fundamentalmente Aristóteles), el de San Agustín y Santo Tomás, para desvelar que también aquí el modelo dualista ha servido para legitimar la dominación y exclusión de las mujeres. Por ello concluye que «la tarea de des-construcción [sic] supone, pues, la necesidad de rechazar y superar estas dualidades, como el primer paso antes de iniciar el proceso de reconstrucción y búsqueda de los nuevos paradigmas del cambio eclesiológico, porque lo que está en juego es una forma de concebir no sólo al ser humano, sino incluso a Dios mismo y a las relaciones humanas —y sociales— en la Iglesia, pues esta manera de concebir a Dios en su pura trascendencia fue utilizada (y sigue siendo utilizada) por la cultura patriarcal para confirmar la exclusividad y superioridad de un status, el masculino». ⁵⁰

⁴⁸ Bernabé. C. *Ibíd.*, pp. 41-42.

⁴⁹ Bautista Parejo, E. (1998): «Género y eclesiología», en Bernabé, C. (dir.): *Cambio de paradigma. Género y eclesiología*. Ed. Verbo Divino. Estella, pp. 88-89.

⁵⁰ Bautista Parejo, E. *Ibíd.*, p. 93.

Resumiendo de nuevo, apreciamos aquí una visión que asume los principios de la modernidad, que entiende que la Iglesia no es la única instancia de moralidad, que debe trabajar junto al resto de instituciones humanas, que considera la denuncia de estructuras de opresión, entre las que se encuentran las desigualdades de género, como parte de la misión eclesial y que, no menos importante, apuesta por incorporar a la organización interna de la institución todos estos aspectos.

Hasta aquí he presentado someramente algunas de las perspectivas eclesíasticas que hoy están construyendo el debate acerca del lugar de la Religión en sociedades modernas y democráticas. Una vez visto lo que podemos considerar el punto de vista «desde el centro» de la Iglesia, en el apartado siguiente repasamos algunos datos que nos acercan a lo que hemos entendido como la visión desde «el margen», es decir, el punto de vista, las opiniones manifestadas por quienes, aún declarándose religiosos y religiosas y pertenecientes a la Iglesia católica, no gozan en ella de ninguna especial posición de poder.

IV. Percepciones y recepciones sociales de la Iglesia y de la religión en España

En este apartado voy a presentar algunos datos obtenidos de distintas bases de datos de España. Por una parte las encuestas del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), en concreto el Barómetro de Octubre de 2012, mes en el que tuvo lugar el encuentro que dio lugar a este trabajo, y el estudio 2776 sobre Religión de diciembre de 2008. Por otra, los datos de la Encuesta Europea de Valores (EVS) del primer semestre de 2008.

Hasta aquí hemos venido viendo la importancia de la laicidad como garantía de la autonomía, la libertad y la pluralidad de los seres humanos así como algunas de las autocomprensiones eclesiales en lo que respecta a estos aspectos. Ahora pretendo acercarme a las opiniones que las personas «corrientes» (ni jerarcas eclesiales ni teólogos/as ni intelectuales) tienen sobre algunos de estos temas.

La pretensión es «sencilla», tratar de ver la proximidad —o la distancia— entre los distintos puntos de vista. Para ello he organizado los datos en tres bloques diferentes, en el primero presento cuestiones que tienen que ver con lo que las personas consideran importante (en comparación con lo que considera la jerarquía eclesíastica), el segundo se refiere a la valoración que se hace de la Iglesia, respecto a algunos as-

pectos que se consideran relacionados con la funciones eclesiales y, en el tercero, se ven los datos referidos al grado de confianza en los demás así como de felicidad personal que declaran quienes han respondido a los cuestionarios. Estos dos aspectos se relacionan con dos de las funciones atribuidas tradicionalmente a la religión, respectivamente, el reforzamiento de la cohesión social por una parte y el sentido, el equilibrio personal, por la otra.⁵¹

Todos los datos de las tablas se dan en porcentajes.

Comenzamos con una pregunta general, ¿cómo se define Ud. en materia religiosa?, cuyas respuestas se dan respecto a dos años diferentes, 2008 y 2012. Como puede verse, todavía hoy la gran mayoría de la población española se define como católica, aunque el número de quienes lo hacen disminuye entre las dos fechas.

Tabla 2
**¿Cómo se define Ud. en materia religiosa:
 católico, creyente de otra religión, no creyente o ateo?**
 (en %)

	Dic. 2008 N=2373	Oct. 2012 N=2484
Católico	73.1	70.8
Creyente de otra religión	4.4	2.7
No creyente	17.1	15.8
Ateo	4.4	8.9
N.C.	1.1	1.8

Fuente: CIS, Encuesta Religión. Diciembre 2008. / Barómetro Octubre 2012.

También se observa que el único grupo que aumenta son los ateos convencidos ya que, a pesar de lo que pueda parecer, también disminuye el grupo de los que pertenecen a otra religión.

⁵¹ Duch, Lluís (2001): *Antropología de la religión*. Herder. Barcelona; Mardones, J.M. (2004): «Los valores religiosos y los valores laicos en la sociedad actual», pp. 396-408, en Tezanos, F.(Ed.): *Tendencias en identidades, valores y creencias*. Madrid. Sistema; Waal de, Anne Marie (1975): *Introducción a la antropología religiosa*. Ed. Verbo Divino. Estella.

1. Preocupaciones sociales vs. preocupaciones eclesiales

En los documentos de la Jerarquía católica hemos detectado que los temas que más les preocupan tienen que ver con el matrimonio, con sus correlatos de divorcio, aborto y matrimonio homosexual, así como los relacionados con la medicina o la bioética (clonaciones, células madre, eutanasia...). Aunque no todas estas cuestiones se preguntan directamente en las encuestas, algunas de las preguntas sí pueden relacionarse con estas preocupaciones.

En la tabla que se da a continuación aparecen las respuestas que se dan cuando se pregunta a la gente por los tres principales problemas (columna 1) y cuando se les pregunta por el más importante (columna 2).

Tabla 3

¿Cuál es, a su juicio, el principal problema que existe actualmente en España? ¿y el segundo? ¿y el tercero?
(en %)

	1.º+2.º+3.º	El principal
El paro	77,8	56,7
Los problemas de índole económica	43,4	16,2
Los políticos, los partidos y la política*	30,5	12,5
La sanidad	10,1	0,7
La corrupción y el fraude	9,2	3,2
La educación	8,3	0,9
Otras	5,6	1,4
Crisis de valores	2,1	0,4

Fuente: Barómetro Octubre 2012. N=2484. La pregunta con asterisco decía, literalmente, «Los políticos en general, los partidos y la política».

Como puede verse, para la mayoría de la población, los problemas principales son el paro y las cuestiones económicas, la política en general y la sanidad. No hay que olvidar que en la primera columna los porcentajes se acumulan, es decir, cada persona señala tres problemas y los tres se apuntan. Los datos de la segunda columna reflejan el que se considera el problema principal (una única respuesta). He incluido la crisis de valores, a pesar de que no se menciona prácticamente, para marcar la distancia entre las preocupaciones «populares» y las «Jerárquicas». Debo insistir en que este dato no implica que

«razonablemente» la crisis de valores no sea importante sino que, «empíricamente» las personas la consideren mucho menos importante que otros problemas.

En la siguiente tabla, he agrupado las respuestas a varias cuestiones que tienen que ver con el matrimonio y la sexualidad. Para hacer la tabla más asequible he «reorganizado» un poco la literalidad de las preguntas originales.

Tabla 4
¿Qué opina Ud. sobre... ?
 (en %)

(N): 2373	Que un hombre y una mujer mantengan relaciones sexuales antes del matrimonio?	Las relaciones sexuales entre dos adultos del mismo sexo?	El aborto voluntario si resulta muy probable que el bebé padezca algún defecto importante?	¿Y si la familia tiene ingresos muy bajos y no puede mantener a más hijos?
Siempre está mal	10,2	24,8	13,6	33,4
Casi siempre está mal	5,9	6,4	6,1	14,7
Algunas veces está mal	13,2	10,0	16,8	18,5
Nunca está mal	67,5	51,6	58,9	26,8
N.S. / N.C.	3,2	7,3	4,6	6,5

Fuente: CIS, Estudio Religión. Diciembre 2008.

Los datos son bastante elocuentes y no necesitan mucha explicación. Excepto en el caso del aborto por cuestiones económicas, en España, las relaciones prematrimoniales, las relaciones homosexuales y el denominado aborto terapéutico son aceptadas por la mayoría de la población (más del 60 % en cada caso). Tampoco aquí aparece ningún indicio de coincidencia entre la forma que tiene la Jerarquía católica de plantear estas cuestiones y la forma en la que lo hace la mayoría de quienes han respondido al cuestionario.

En la tabla siguiente presento tres cuestiones que no van necesariamente juntas pero que pueden relacionarse con algunas de las preocupaciones de la Iglesia, la «moralización del estado» y la defensa del matrimonio tradicional con roles de género bien marcados.

Tabla 5

¿En qué medida está Ud. de acuerdo o en desacuerdo con cada una de las siguientes frases? (Dic. 2008)
(en %)

(N): 2373	Las autoridades religiosas no deberían intentar influir en lo que la gente vota en las elecciones	Las autoridades religiosas no deberían intentar influir en las decisiones del Gobierno	La responsabilidad del marido consiste en ganar dinero; la de la mujer en cuidar de la casa
Muy de acuerdo	56.2	53.6	6.0
De acuerdo	25.4	25.6	9.5
Ni acuerdo ni desacuerdo	6.1	8.3	9.9
En desacuerdo	6.0	5.8	22.5
Muy en desacuerdo	3.0	3.0	51.5
N.S. / N.C.	3,3	3,7	0.5

Fuente: CIS, Encuesta Religión. Diciembre 2008.

Una vez más, parece claro que, las posturas que se manifiestan están lejos de los modelos que la jerarquía eclesiástica considera adecuados. El 80 % de la población cree que la Iglesia no debe tratar de influir en la política. Si entendemos que lo que se trasluce aquí es una separación radical entre la esfera política y la esfera religiosa, puede que nos encontremos ante una de las formas en las que se manifiesta el acelerado y profundo proceso de secularización que caracteriza a la sociedad española actual. Una sociedad con una concepción de total separación entre los dos ámbitos, lo que algunas veces se entiende por *laicismo*, por oposición a una *laicidad* en la que, como hemos visto en algunos de los autores y autoras de los capítulos anteriores, las esferas se mantienen separadas pero fecundándose mutuamente.

Respecto al matrimonio, uno de los aspectos considerados de especial interés por la jerarquía eclesiástica, el 74 % de quienes responden rechaza la tradicional configuración de los roles asignados al varón y a la mujer.

Antes de pasar al siguiente punto, quiero insistir en la diferencia entre voluntad razonable y voluntad empírica, no para presentar los datos como «irrazonables» sino para subrayar el hecho de que la exposición no tiene ninguna pretensión valorativa ni normativa sino meramente descriptiva. Hay que tener en cuenta, además, que la manifestación de

opiniones, no siempre tiene un reflejo coherente en la praxis, aspecto este que, en cuestiones de género, suele ser bastante notorio⁵².

2. La valoración social de la Iglesia Católica

Siendo las divergencias entre intereses tan marcadas, ¿qué valoración hará de la Iglesia católica la sociedad española?

Los datos que se presentan a continuación proceden de la última oleada de la Encuesta Europea de Valores (EVS), realizada en 2008. En relación con la religión, la EVS incluye varias cuestiones sobre pertenencia religiosa, práctica religiosa y religiosidad.⁵³ La tabla que presento recoge las respuestas dadas por quienes dicen pertenecer a una religión, a la pregunta sobre la valoración que hacen de su Iglesia. En 2008 el 75 % de la población española declaraba pertenecer a la religión católica, por tanto, en realidad, la respuesta nos da la valoración social de la Iglesia católica en España.

La pregunta tiene cuatro ítems relacionados con tareas asociadas a la Iglesia: Los problemas morales del individuo; las necesidades espirituales de la gente; los problemas de la vida familiar y los problemas sociales del país. Los datos de la tabla reflejan, únicamente, las respuestas positivas en porcentajes, es decir la proporción en el conjunto de personas que pertenecen a una religión, de quienes consideran que su Iglesia sí responde a esos retos.

Si bien constatamos, de nuevo, la distancia entre el valor que la Jerarquía eclesiástica cree tener y el que la gente cree que tiene, podemos añadir un par de detalles. Esta claro, por ejemplo, que la peor valoración la obtiene en lo que se refiere a la respuesta frente a los problemas sociales del país, dado que la propia Iglesia no la considera una de sus tareas cabe suponer que no le preocupara tampoco mucho. Respecto a las cuestiones morales, ciertamente la Iglesia los considera su tarea y aquí, tampoco aprueba. No es el lugar para extenderse en comentarios pero está claro que la Iglesia en España suspen- de en todo.

⁵² Royo Raquel (2010): «El ámbito familiar: roles de género, socialización y cambio social», en Elzo, J. & Silvestre, M.^a (dirs.): *Un individualismo placentero y protegido. Cuarta encuesta Europea de Valores en su aplicación a España*. Bilbao. Universidad de Deusto.

⁵³ Es difícil saber que entiende cada persona cuando responde a las cuestiones sobre si es religioso o no, si es creyente o no y si pertenece o no a una religión. Las tres preguntas existen en la EVS, lo que a veces produce más confusión que clarificación.

Tabla 6

España, 1999 y 2008. Valoración de quienes declaran pertenecer a una religión respecto a la respuesta que da SU Iglesia a distintos tipos de problemas. Respuestas afirmativas en porcentajes para cada categoría

	Problemas morales y necesidades del individuo		Necesidades espirituales de la gente		Problemas de la vida familiar		Problemas sociales del país	
	1999	2008	1999	2008	1999	2008	1999	2008
Total	33	37	48	48	29	34	23	29
<i>Sexo</i>								
Hombre	27	33	42	44	26	32	20	27
Mujer	40	39	54	51	33	37	26	30
<i>Edades</i>								
18-24	20	34	34	45	15	31	11	21
25-34	21	31	43	44	18	32	13	26
35-44	28	29	46	44	26	27	20	27
45-54	30	29	46	42	28	29	23	24
55-64	44	39	54	47	38	34	31	26
65+	56	51	65	60	50	47	42	40
<i>Estudios</i>								
Primarios Incompletos	49	48	60	55	42	44	33	34
Primarios	37	41	50	51	31	39	26	34
Secundarios	29	29	44	39	27	25	20	21
Bachillerato	20	31	41	46	20	31	14	24
Superiores	25	35	42	52	18	35	19	35
<i>Autoposición Ideológica</i>								
Izquierda	15	24	30	30	14	20	11	17
Centro Izquierda	30	30	47	45	28	29	22	25
Centro Derecha	48	55	63	65	43	50	35	43
Derecha	62	62	83	75	61	59	50	53

Fuente: Encuesta Europea de Valores. España 1999 y 2008. Elaboración propia.

3. La confianza en los demás y la felicidad personal

Otras dos funciones que se asignan a la religión son que fomenta la cohesión social y contribuye al desarrollo de una vida buena en el creyente, es decir, refuerza su felicidad. Estos dos aspectos se estudian en la EVS a través de sendas cuestiones, una, hace referencia al

nivel de confianza que las personas de un grupo social tienen entre sí. La otra cuestión pregunta directamente por el nivel de felicidad percibido.⁵⁴

Tabla 7⁵⁵
Religiosidad en relación con confianza y felicidad
 (en %)

	Religiosos		No religiosos	
	Varones	Mujeres	Varones	Mujeres
¿Se puede confiar en la gente?				
Sí, en la mayoría.	15	17	24	22
Nunca se es muy prudente	85	83	76	78
¿Es Ud. Feliz?				
Mucho	14	14	13	13
Bastante	78	72	82	83
No mucho	8	13	5	4

Fuente: Encuesta Europea de Valores 2008. Elaboración propia.

En lo que respecta a la confianza en la gente, la respuesta es mayoritariamente negativa⁵⁶ y, además, en contra de lo que podíamos esperar, quienes más confían son los que se declaran como no religiosos. Es decir, no parecemos ser una sociedad muy cohesionada y tampoco la religión parece contribuir. No hay que olvidar que aunque la mayoría de la gente se declara católica, el nivel de implicación religiosa es muy

⁵⁴ Setién, M.^a Luisa: «Bienestar individual, confianza en los demás y actitudes hacia la inmigración» en Elzo, J. & Silvestre M.^a (dirs.) (2010): *Un individualismo placentero y protegido. Cuarta encuesta Europea de Valores en su aplicación a España*. Universidad de Deusto. Bilbao.

⁵⁵ En esta tabla, para la categorización entre personas religiosas y no religiosas no se ha tenido en cuenta su respuesta a si pertenecen o no a alguna religión sino considerando la respuesta que han dado a la pregunta sobre si, independientemente de su pertenencia, se consideran una persona religiosa o no.

⁵⁶ Los datos que se presentan aquí corresponden a la Encuesta Europea de Valores de 2008. La encuesta del CIS de diciembre del mismo año, ofrece resultados un tanto diferentes. La confianza se divide en cuatro categorías, se puede confiar a) casi siempre, b) con frecuencia si, c) con frecuencia no y d) toda prudencia es poca. Los resultados son, en porcentajes, a) 9,1; b) 31,3; c) 36,4; d) 22,6. Es decir, el 40,4 % de la población «confía» y el 59 % no lo hace (el 0,6 restante no opina).

bajo, razón por la que algunos autores señalan que España es culturalmente católica pero no puede considerarse religiosa.⁵⁷

Respecto a la felicidad, en general se declaran algo más felices las personas no religiosas. En este punto es interesante constatar que, mientras los hombres religiosos parecen ser algo más felices que las mujeres religiosas, entre los no religiosos ocurre al revés, las mujeres declaran ser más felices. Además, hay más proporción de mujeres felices entre las no religiosas que entre las religiosas. En cualquier caso, hay que ir con cuidado a la hora de las interpretaciones porque las razones no tienen por qué estar relacionadas con la religión necesariamente sino, por ejemplo, con la edad, dado que, aunque aquí no lo hemos visto específicamente, el porcentaje de personas que se declaran religiosas aumenta de forma directamente proporcional con la edad.

Los resultados vistos hasta ahora son consistentes con la tabla siguiente en la que la religión aparece, junto con la política, como el aspecto menos importante de todos los que se dan a valorar, mientras que la familia es, con diferencia, el aspecto más valorado, situándose el trabajo en segundo lugar.

Tabla 8

¿Podría decirme qué importancia tienen en su vida los siguientes aspectos? (0 significa «nada importante» y 10 «muy importante»)

(N): 2484	Nada / Poco importante 0-1	4-6	Algo / Muy importante 9-10	n.s/n.c
La Familia	0,1	1,7	97,9	0,1
Los/as amigos/as	2,0	15,9	81,6	0,6
El tiempo libre	3,5	22,1	72,3	2,0
La política	47,2	28,9	22,4	1,5
El trabajo	3,4	6,3	88,9	1,4
La religión	45,0	29,4	23,7	1,9
Asociaciones, actividades asociativas	29,6	38,6	24,2	7,7

⁵⁷ Pérez-Agote, A. & Santiago G.ª J.A. (2005): *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*. Madrid. CIS

A la luz de estos datos, y si entendemos la religión asociada a la visión de la jerarquía católica, es ciertamente consistente la respuesta anterior. Para los españoles, hoy, la religión tiene poco valor y no cumple ninguna de las funciones sociales que se le atribuyen habitualmente, puesto que no parece relacionarse con la cohesión social y el orden que la jerarquía eclesiástica promueve por ella tiene muy poco reflejo en la opinión mayoritaria de la población.

V. Comentarios finales

El cambio que ha supuesto la modernidad, al convertir al ser humano en el centro de las legitimaciones de la vida social, cuestiona, también la autocomprensión religiosa, sin embargo, la respuesta eclesial no ha sido unitaria.

La jerarquía eclesiástica española, amparada en las posturas del Vaticano, se parapeta en planteamientos premodernos, presentándose como poseedora de la verdad, negando la autonomía moral del ser humano y deslegitimando el pluralismo interno. Entiende que su función se centra en la transmisión de la fe cristiana y considera que los principales problemas que afectan a la sociedad hoy día tienen que ver con la disolución de la familia, tanto por el bajo número de hijos como por el divorcio o el matrimonio entre personas del mismo sexo, y las cuestiones relacionadas con la bioética.

Frente a esta postura, otra parte de la misma Iglesia, considera no sólo inevitable sino deseable, la aceptación plena de la modernidad y sus consecuencias, se muestra dispuesta a aceptar los retos que esta postura supone en lo que se refiere a la autonomía moral del sujeto como en la revisión de los conceptos de revelación e incluso del propio concepto de Dios que implican. Entienden que no hay trascendencia sin inmanencia, es decir que no hay salvación fuera del mundo y, por tanto, los problemas del mundo se entienden como problemas religiosos. Coherentemente con sus planteamientos, el pluralismo se entiende como natural e indispensable para posibilitar el debate que permita establecer formas legítimas de convivencia y de creencia.

De todo lo anterior se deduce que, a pesar de las afirmaciones de la jerarquía católica española que, por otra parte, suponen su reconocimiento implícito, la Iglesia es obviamente plural aunque no es pluralista en el sentido manifestado por Sartori.

Al lado de estas posiciones eclesiales encontramos la valoración que la sociedad hace de la religión (católica) en general y de la Iglesia (católica) en particular. Dicho también de forma escueta, la sociedad se declara católica pero, no coincide con la jerarquía eclesiástica en la definición de los problemas sociales más importantes, ni a la hora de considerar aceptables o no ciertos comportamientos relacionados con la moral sexual y reproductiva. Por otra parte, la sociedad considera, mayoritariamente, que la Iglesia no está respondiendo a las necesidades del individuo y de la sociedad, que no debe intentar influir en cuestiones políticas y, además, añadido a todo esto, quienes se definen como religiosos no parecen recibir de la religión ninguna influencia que diferencie sus posturas vitales de las de aquellos que se definen como no religiosos.

En mi opinión, estas circunstancias de la sociedad española que podríamos describir como culturalmente religiosa y socialmente anticlerical posibilitan una dinámica perversa. La Iglesia oficial se ampara en los aspectos culturales para seguir exigiendo cotas de poder. La indiferencia (y el anticlericalismo) de la sociedad civil permite a la Iglesia entender que sus exigencias no son cuestionadas, con lo que la distancia entre sociedad e Iglesia aumenta, la percepción de pérdida (distancia) hace crecer de nuevo las exigencias lo que vuelve a acrecentar la distancia. En estas condiciones no es posible el diálogo ni la relación fructífera entre ambas instancias. Más aun, la posibilidad de diálogo que podría darse a través de las formas modernas de entender la religión que, como hemos visto, están desarrollándose de forma simultánea, se frustra tanto por la deslegitimación que éstas sufren «desde arriba» como por el vacío que soportan «desde abajo» reflejado en la mínima presencia que les otorgan los medios de comunicación de masas.

Todo esto hace que si bien la Iglesia no puede resolver la crisis puede, sin embargo, agravar sus consecuencias. De hecho, su continua deslegitimación del estado laico, su negación de la pluralidad interna y su correlato de rechazo al pluralismo o su alejamiento de los problemas de la mayoría de la sociedad le coloca bastante cerca de una postura legitimadora de los procesos fascistizadores que acompañan a la crisis (pérdida de derecho sociales, criminalización de la disidencia, aumento de la desigualdad económica, eliminación del debate en los procesos decisorios...). En este punto la tentación de legitimar formalmente la situación a cambio de mayores cotas de presencia social puede ser difícil de resistir

En estas condiciones la crisis es pues, un riesgo y una oportunidad para la Iglesia católica en España pues, en la postura que adopte, está

implícita la imagen de Dios que proclama. Sin embargo, con un nivel de confianza tan bajo, no solamente la propuesta de Valadier de que las religiones desempeñen el rol de mantener abierta la trascendencia en lugar de obturarla con afirmaciones dogmáticas o referencias institucionales a Dios, resulta difícilmente plausible, sino que resulta difícil cualquier tipo de proyecto que pretenda resituar a la religión en la vida social.

VI. Bibliografía

- Aristóteles. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Bernabé, Carmen, dir. *Cambio de paradigma, género y eclesiología*. Estella: Ed. Verbo Divino, 1998.
- Centro de Investigaciones Sociológicas. *Religión* (II) ISSP. Estudio n.º 2.776, 2008. www.cis.es.
- Centro de Investigaciones Sociológicas. *Barómetro* Octubre, 2012.
- Chittister, Joan. *Ser mujer en la Iglesia. Memorias espirituales*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Conferencia Episcopal Española. *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II*. LXXXVI Asamblea Plenaria, 2006. www.conferenciaepiscopal.es.
- Díaz-Salazar, R. *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Taurus, 2007.
- Elzo, J. y M.ª Silvestre, dirs. *Un individualismo placentero y protegido. Cuarta encuesta Europea de Valores en su aplicación a España*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010.
- Ferrajoli, L. *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*. Madrid: Trotta, 2011.
- Garzón Valdés, E. «Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural». *Claves de razón práctica* n.º 74 (1997).
- Garzón Valdés, E. «Consenso, racionalidad y legitimidad». *Isegoría* n.º 2 (1990): 13-28.
- Gaudium et Spes*. www.vatican.va.
- Gómez-Acebo, Isabel. *¿Qué esperamos de la Iglesia? La respuesta de 30 mujeres*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Krugman, P. *¡Acabad ya con esta crisis!* Barcelona: Crítica, 2012.
- Küng, Hans, ed. *Reivindicación de una ética mundial*. Madrid: Trotta/Asociación UNESCO para el diálogo interreligioso, 2002.
- Mardones, J.M.ª. *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*. Santander: Sal Terrae, 2005.
- Miguel de, Pilar. «Los movimientos de mujeres y la teología feminista. Una visión panorámica desde nuestro contexto». *Xirimiri de Pastoral* n.º 12. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.

- Miguel de, Pilar. «El principio de igualdad de oportunidades. Una tarea pendiente para la sociedad y la Iglesia». *Xirimiri de Pastoral* n.º 28. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Muñoz de Bustillo, R. «La gran brecha: desigualdad personal de la renta en España». *Temas para el debate* n.º 218-219, «Las desigualdades sociales en España» (2013). www.fundacionsistema.com.
- Navarro, Mercedes, dir. *10 mujeres escriben Teología*. 2.ª edición. Estella: Ed. Verbo Divino, 1998.
- Ratzinger, Joseph. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*. 2002. www.vatican.va
- Ratzinger, Joseph. *Europa. Sus fundamentos espirituales ayer, hoy y mañana*. Conferencia ante el Senado de la República Italiana. 13 de mayo 2004. www.zenit.org.
- Sartori, G. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001.
- Torres Queiruga. *Fin del cristianismo premoderno*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Valadier, P. *Détresse du politique, force du religieuse*. Paris: Eds. Du Seuil, 2007.
- Velasco, D. «Repensar laicamente la democracia y la praxis cristiana». *Estudios de Deusto*, vol. 54/1 (2006).
- Velasco, D. «Religión y política en la praxis de la jerarquía católica española actual». *Iglesia viva* n.º 232 (2007). www.iglesiaviva.org.
- Velasco, D. «La resolución de los conflictos morales en la sociedad democrática». *Iglesia viva* n.º 237 (2009). www.iglesiaviva.org.
- Velasco, D. «La quiebra de lo humano en la difícil lucha contra la desigualdad». *Iglesia viva* n.º 244 (2010). www.iglesiaviva.org.
- Velasco, V. «Modernidad religiosa y estrategias apologéticas de la Jerarquía de la Iglesia católica española. Algunas consideraciones metodológicas», en N. Acosta, V. Delecroix y E. Dianteill, orgs., *Interpretar la Modernidad Religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*. Montevideo: CLAEH, 2007.
- Walzer, Michael. *Pensar políticamente*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Zagrebelsky, G. *Contra la ética de la verdad*. Madrid: Trotta, 2010.
- Zagrebelsky, G. y C. M.ª Martini. *La exigencia de justicia*. Madrid: Trotta, 2006.

Lectura teológica de
A Secular Age
de Charles Taylor

por Manuel Reus SJ

Deusto Forum

Lectura teológica de *A Secular Age* de Charles Taylor

Manuel Reus SJ

Profesor de Teología. Universidad de Deusto

Introducción

Las teorías sobre la secularización tradicionales están agotadas. Y quizás hoy nos encontramos también con un cristianismo que presenta síntomas de agotamiento, o mejor dicho, es un cristianismo desgastado. El cristianismo se presenta en ciertas esferas modernas como algo obsoleto, algo ya conocido, una realidad desvalorizada, en desuso, desgastado, algo del pasado, una fe sin crédito, vacía, sin fuerza ni vigencia, una mediación que ya no da vida.

Encuadre antropológico

Sin duda que la aportación de Charles Taylor resulta relevante para entender nuestro presente religioso. Pero antes de pasar a presentar la imponente aportación del filósofo canadiense, quisiera encabezarlas con unas reflexiones previas de tipo antropológico. A pesar que la secularización aparece como el desafío más importante para la fe de nuestro tiempo, hay niveles más profundos de cuestionamiento¹ y que completan el análisis narrativo de Taylor. Se considera que vivimos en una cultura sin tradiciones, o mejor dicho, que pretende superar toda vinculación con cualquier vinculación con lo que denominamos tradición.

Simone Weil² señala que el desenraizamiento, es decir, la voluntad más o menos explícita de suprimir las herencias y anular tradiciones, es un factor muy importante en la configuración de las sociedades modernas.

¹ Duch, L., *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona 2007.

² Weil, S., *Echar raíces*, Madrid 1996.

Pero el ser humano es un heredero, se halla inscrito en una comunidad de memoria cultural. Estas herencias del ser humano poseen la ambigüedad que es inherente a la condición humana como tal. Nuestras herencias particulares acostumbran a encontrarse lastradas con numerosos intereses creados que, negativa y positivamente, nos condicionan y pretenden dirigir nuestra existencia hacia los objetivos real o supuestamente inscritos en ella.

Adorno apunta que hoy resulta imposible invocar la tradición,³ ya que ha sido disuelta y ha perdido su vigencia. Pero dicha disolución es el comienzo de un proceso que conduce a la inhumanidad. Hay que aludir a la tradición, pero diferenciándolo del tradicionalismo. La tradición es fundamental para la existencia humana ya que el hombre es un ser tradicional, se ve obligado a conservar. La tradición no se entiende como un mecanismo para la conservación del pasado, sino que es el trampolín para la recreación, para la invención del presente. El derecho a la tradición y el derecho al cambio no se excluyen entre sí, se hallan complicados en los trayectos biográficos de los seres humanos.

En Europa Occidental en el ámbito de la religión y la política, han tenido vigencia dos metáforas antitéticas que ilustran el derecho a la tradición y el derecho al progreso. Estas dos metáforas son «occidente» y «secularización». Ambas comparten algunos de los rasgos más significativos del eurocentrismo puro y duro que en tiempos pasados dio lugar a la ideología colonial, el incontrolable afán expansivo, la utilización de lo sagrado como forma política, la comprensión de la existencia humana a partir del mercado y la negación de lo diferente, del otro.

«Occidente» es una metáfora romántico-restauracionista, que comprende los diferentes campos del pensamiento y de la acción como un conjunto de continuidades que enlazan el presente con el pasado y se proyectan sin modificaciones hacia el futuro. Los que utilizan esta metáfora como modelo político-religioso propugnan el retorno a la idea europea original. La evolución de la cultura occidental ha dado lugar a una serie de peligrosas y nefastas rupturas en el tejido de la identidad religiosa, política y cultural del viejo continente. Se patrocina la reconstitución de una cultura cristiana que repare la supuesta identidad cristiana original de Europa, que se ha perdido. La comprensión de la memoria que se da por supuesto en la metáfora «Occidente» pretende la desactivación de la capacidad interpretativa que es inherente a la condición humana.

³ Hervieu-Léger, D., *La religión, hilo de memoria*, Barcelona 2005.

La metáfora de la «secularización» acostumbra a poner el acento en las discontinuidades insalvables entre el tiempo presente y las antiguas referencias religiosas, sociales y políticas que contribuyeron a la configuración de la vieja Europa. La situación se halla desconectada del pasado ya que en la modernidad se ha dado un salto cualitativo respecto a las formas de vida tradicionales, incluso respecto a la misma constitución de lo humano. En el momento presente la transitoriedad ha sustituido a la durabilidad en la cima de la tabla de valores. El presente no sólo es autonormativo, sino que se agota en sí mismo.

Hay en esta metáfora una destradicionalización total en la configuración de la convivencia humana, se parte de la base de que la humanización sólo será efectiva en la medida que los humanos echen por la borda el lastre del pasado que, en el ámbito religioso, acostumbra a equipararse con las supersticiones. Se trata de la forma que han adoptado en la modernidad el cambio social y el intercambio a lo que todas las sociedades están sometidas.

Pero sin memoria activa no hay existencia posible. Los seres humanos en su vivir cotidiano mezclan continuidades con discontinuidades, conservan y cambian, ya que para cambiar es necesario recordar y sólo recordamos en la medida en que poseemos algún tipo de estabilidad.

Cuando se pretende la supresión de la memoria, lo reprimido surge de improviso, adoptando formas arcaicas e incluso peligrosas que se tornan en el último grito de moda. Estas figuras ejercen funciones destructivas y desmoralizadoras como las antiguas tradiciones que se daban por totalmente erradicadas.

Tanto la memoria clausurada que se expresa en la metáfora «Occidente», como la tabula rasa que es el abandono total del pasado y la supuesta destradicionalización de los recursos humanos, sugeridos por la metáfora de la «secularización», desconocen lo que el ser humano es. El ser humano se halla en «status viae», se mueve en la cuerda floja entre el pasado y el futuro, entre la rememoración y la anticipación, entre la libertad y la necesidad.

Ambas metáforas, «Occidente» y «secularización», son imprescindibles e inseparables, son expresión de la armonía del derecho a la tradición y el derecho al progreso. El hombre y los grupos humanos son cambio en la continuidad y continuidad en el cambio.

Quizás el cristianismo está llamado a ser menos religión, ya que mientras el ser humano sea lo que es ahora mismo, el cristianismo jamás conseguirá librarse del todo del poder, de ser religión, de intentar

utilizar a Dios en los asuntos humanos. En relación a la imagen del Dios cristiano, se ha esfumado la equivalencia tradicional entre lo que todos denominan Dios y el Dios de la Biblia.

En el evangelio de San Juan, el Dios cristiano por la encarnación ha asumido el rasgo más característico de lo humano: la ambigüedad. La carne humana de Jesucristo, adoptando la condicionalidad propia de los humanos, se ha convertido en el único lugar de la salvación y de la proximidad de Dios. Pero a su vez, la radical alteridad de Dios, Dios es Espíritu, es tan inmensa y abismal que las diferencias entre lugares, espacios y circunstancias mundanas son absolutamente irrelevantes.

En el Nuevo Testamento se dan los procesos de encarnación, localización, por una parte y por otra de excarnación, concentrado en la comprensión de Dios como Espíritu. No expresan estos dos procesos lo que es Dios sino lo que está al alcance de nuestras posibilidades de seres finitos y contingentes. En la encarnación por nosotros Dios se limita en la contingencia, y sólo desde aquí se ve la trascendencia de Dios, que sólo nos es accesible desde la mediación de su encarnación, de su incorporación en la historia de los humanos. El Dios desconocido, sólo puede intuirse a través de Aquel que libremente aceptó ser uno de nosotros. Dios se hace excéntrico.

Ya que el ser humano nunca llegará a ser capaz de dominar definitiva y exhaustivamente la contingencia, porque siempre se mantendrá vigente la cuestionabilidad inherente a su condición de ser inacabado y transeúnte, siempre será un posible hombre religioso.⁴ Siempre, en las diferentes circunstancias, podrá acudir a la religión como praxis provisional de dominación de la contingencia, como experimento constantemente repetido que le permita dar el paso, siempre provisional, del caos al cosmos. En el ser humano lo religioso podrá ser como máximo reprimido, pero nunca llegará a ser definitivamente suprimido. Hoy la problemática en torno a la secularización se plantea en un contexto y en unos términos que difieren profundamente de los términos que se utilizaban en los años sesenta y setenta del siglo xx.

Sin duda que nos encontramos en una sociedad que está en continuidad con la de los años sesenta del siglo anterior, pero también se hace eco de un número importante de discontinuidades y rupturas con un alcance y profundidad que no estamos en condiciones de evaluar con un mínimo de precisión. Desconocemos los cambios sociales, cul-

⁴ Duch, L., *La religión en el siglo XXI*, Madrid 2012.

turales, antropológicos y religiosos que traerá consigo la crisis económica, financiera, social y política en la que estamos inmersos.

Las continuidades se manifiestan sobre todo a través de la insuperable presencia de la contingencia en el tejido de la existencia humana; las discontinuidades hacen acto de presencia por mediación de las articulaciones concretas que adopta la vida cotidiana actual y a través de las figuras y fisonomías que ahora mismo puede asumir la ubicua contingencia. Lo secularizable es propiamente todo lo que depende de los cambios sociales y psicológicos que sin cesar determinan la existencia de individuos y grupos humanos, mientras que lo insecularizable es la condición profunda del ser humano, las mil formas, gestos y actitudes que le sirven para expresar histórico-culturalmente su finitud y desconcierto estructurales ante lo absolutamente indomitable, que constituyen el fundamento resistente a todas las mutaciones imaginables sobre el que se asienta el carrusel de variaciones, peripecias e historias de cada época histórica y de cada individuo concreto. El ser humano es históricamente secularizable, pero estructuralmente insecularizable.

Presentación de *A Secular Age* de Charles Taylor

La obra de Charles Taylor *A Secular Age*⁵ (SA) es ineludible para los nuevos estudios sobre la secularización, ya que recupera matrices de la modernidad esquivadas por la cultura dominante como la dimensión emocional y comunitaria de la persona; la inextinguible demanda de trascendencia; la raíz histórica de toda forma de vida. La publicación en 2007 de SA confirma la gran altura filosófica de Taylor, así como su labor como intérprete del cambio cultural. Taylor es uno de los mejores intelectuales católicos. La publicación de su libro ha despertado una gran acogida tanto en ámbitos americanos como europeos, no así en el lánguido debate intelectual español donde una obra de 874 páginas en inglés tiene que pasar desapercibida. De todos modos también hay que apuntar que la obra es demasiado larga y peca de cierta complejidad en su estilo.

Es extraño el fenómeno que un texto académico, especialmente un texto de filosofía y religión, haya generado tan amplio interés, debates en internet y una discusión internacional tanto en la academia como en la Iglesia. A nivel internacional se hacen ya incontables las conversacio-

⁵ Taylor, C., *A Secular Age*, Cambridge 2007.

nes iniciadas por la obra de Taylor sea en la universidad de Yale, en Fordham University, in the Catholic University of America, in the University College Dublin, en Georgetown University, en Boston College, en encuentros entre las facultades de teología de la Compañía de Jesús en Londres, París, Frankfurt, Innsbruck. Los diálogos de Taylor con Habermas, Casanova y otros intelectuales, así como su colaboración con encuentros más globales e internacionales sobre la secularización no únicamente en Occidente ni solamente en el cristianismo, sino abierto a otras culturas y religiones, muestran el fuerte impacto de su obra.

Más que un libro inteligente y dramático, el libro de Taylor es tremendamente delicado, sutil, exhaustivo y agotador. Como todas las grandes contribuciones en el mundo del pensamiento, nos hemos de preguntar si la obra de Taylor es un punto de llegada o un punto de partida. Como punto de llegada ilumina lo que le ha sucedido a la religión en el curso de los últimos siglos, este es su servicio y que despierta interés a la teología, a las iglesias y las religiones. Como punto de partida allana el camino a un futuro compromiso entre la fe y la modernidad tardía, desafía a los lectores a explorar posibilidades de una inmanencia re-encantada y abre un nuevo espacio para el diálogo sobre el rol de la religión en las sociedades pos-cristianas, pos-seculares, aunque no son términos muy queridos por Taylor. Entre otros muchos temas, la obra de Taylor nos ayuda a pensar las condiciones de la fe cristiana en esta época secular. Y este es el motivo de reflexión en esta contribución.

José Casanova afirma que SA ofrece la mejor explicación analítica, fenomenológica y genealógica que poseemos de nuestra condición moderna secular.⁶ Al decir que es la mejor explicación nos quiere advertir que simultáneamente es el relato más completo, matizado y complejo que él conoce. Analíticamente, explica de forma clara la constelación estructural de la interconexión de los órdenes cósmico, social y moral que constituye el cuadro inmanente autosuficiente en el que estamos limitados a vivir y donde experimentamos nuestras vidas, tanto seculares como religiosas. Parecía una anomalía que en el mundo universitario europeo dónde se han deconstruido todas las teorías sobre la realidad social y cultural, la teoría dominante y ortodoxa sobre la secularización permaneciera intocable y su genealogía inabordada.⁷

⁶ Casanova, J., «A Secular Age: Dawn or Twilight?», en: Warner, Vanantwerpen, Calhoun (ed.), *Varieties of secularism in a secular age*, Cambridge 2010.

⁷ Casanova, J., «Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad», en Hirschkind, C. (ed.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Palo Alto 2006.

El interés primario de Taylor no es ofrecer una explicación sociológica de la secularización en términos de las teorías estándar sobre la secularización, las cuales miden las tasas de cambio de las creencias y prácticas religiosas en las sociedades contemporáneas, y que generalmente suelen ser fallidas. Es interesante que uno de los grandes protagonistas en forjar explicaciones sobre la secularización en los años 70-80, Peter Berger, tenga la humildad intelectual de admitir que estaban equivocados.⁸ Para Taylor el aspecto más destacado de vivir en una época secular se encuentra en que la adhesión a la creencia religiosa es problemática desde varios frentes. Para aquellos que son creyentes, su creencia aparece rodeada de otras que parecen razonables y posiblemente alternativas.

La mayoría de las teorías de la secularización pertenecen a una estructura del mundo cerrada. Estas teorías desean explicar el papel cambiante de la religión y la espiritualidad en la vida humana desde el siglo xvi. Muchas de ellas concluyen que la religión y la espiritualidad están perdiendo su relevancia en la modernidad. Esta conclusión es rebatida por Taylor argumentando que las condiciones del creer han sido transformadas y en la modernidad la conciencia humana sigue buscando respuestas significativas más profundas en modos diferentes y menos tradicionales.

Taylor nos ofrece una explicación fenomenológica de las «condiciones» seculares del creer y del contexto pre-ontológico de comprensión, que permita explicar el cambio desde una sociedad cristiana alrededor del 1500, en que la fe en Dios no estaba cuestionada ni problematizada, a una sociedad post-cristiana hoy en que la fe en Dios no sólo ya no es axiomática, sino que cada vez es más problemática, donde los que adoptan un punto de partida comprometido como creyentes están forzados a adoptar simultáneamente un punto de partida descomprometido o desvinculado, en donde experimentan reflexivamente su propia fe como una opción entre muchas otras, y donde se requiere una justificación explícita.

La experiencia fenomenológica, meramente immanente, del humanismo exclusivo entendida como la positiva afirmación autosuficiente y autolimitadora de la maduración o el desarrollo de lo humano supone a la vez el rechazo crítico de la trascendencia más allá de la maduración humana, ya que la trascendencia se entiende como la negación y el

⁸ Berger, P., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999.

fracaso del yo. Intrínseca a esta experiencia fenomenológica se encuentra una conciencia estadal, heredada de la Ilustración, que interpreta el cambio antropocéntrico en las condiciones del creer, como un proceso de maduración y crecimiento, como la mayoría de edad y como la emancipación progresiva. La increencia moderna no es sólo una ausencia del creer, no es meramente indiferencia. Es una condición histórica que requiere el pretérito perfecto, una condición de haber superado la irracionalidad del creer. Esta poderosa comprensión de un orden impersonal, inevitable, que une el imaginario social, la ética epistémica y la conciencia histórica, llega a ser una de las ideas reguladoras del tiempo moderno.

Taylor está preocupado por lo que ha denominado el gran desencalaje que otorga una primacía a lo individual en nuestros imaginarios sociales. No sólo es verdad que este tipo de teorías sólo acceden a nuestros imaginarios por la difusión de prácticas políticas que las conforman, sino que también es el caso de que nuestro sentido moderno de lo individual está conformado por una serie de prácticas extrapolíticas, como aquellas por las que los individuos se autodisciplinan.

Por esta razón, toda explicación analítica y fenomenológica de la modernidad son también inevitablemente grandes narraciones, de hecho siempre están incrustadas en alguna explicación genealógica. La riqueza y complejidad de esta explicación genealógica, en una oposición obvia a la ilusión posmoderna de liberarnos a nosotros mismos de las grandes narraciones, es lo que convierte al análisis de Taylor de la modernidad secular tan convincente. Su explicación es superior ya que es capaz de integrar de forma lograda los puntos de vista válidos de la mayoría de las competentes explicaciones genealógicas. La pretensión de Taylor se sitúa en comprender la experiencia vivida de nuestro tiempo.

Podemos agrupar las explicaciones genealógicas de la modernidad en cuatro tipos básicos: 1) los relatos progresistas, triunfalmente secularistas y antropocéntricos, de la ilustración y emancipación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas; 2) las filosofías de la historia inversamente negativas, las historias anti-ilustradas y sobre todo las defensas tradicionalistas, principalmente católicas, de una época normativa perdida; 3) la principalmente posmilenaria identificación protestante de la modernidad occidental como un proceso de la secularización interna y la institucionalización progresiva de los principios y normas cristianas, y 4) su opuesto, las genealogías críticas de la modernidad derivadas de Nietzsche, que cuestionan la legitimidad de

la época moderna secular y su proyecto civilizatorio y disciplinario, precisamente a causa de su bastardo linaje cristiano. Taylor reconoce e incorpora los puntos de vista válidos de cada una de estas explicaciones, que fracasan debido a su enfoque parcial y unilateral y su teleología unidireccional. El relato más complejo de Taylor, por el contrario, está llena de zigzags, giros inesperados, y de resultados no deseados.

Estas genealogías secularistas de la modernidad que se derivan de la crítica ilustrada de la religión en todas sus dimensiones cognitivas, ideológico-políticas y estético-morales son dimensiones de lo que Taylor denomina teorías de la substracción. Estas teorías son problemáticas, no tanto en sus afirmaciones humanistas autoasertivas y en su evaluación positiva de los logros históricos de «nuestra» época secular, lo que repetidamente reconoce Taylor, sino que el problema se encuentra en que como explicaciones secularistas ignoran las raíces cristianas de todo el proceso de secularización, ignoran también las repetidas dinámicas cristianas de transformación disciplinaria intramundana, así como las energías morales cristianas que han alimentado muchos de los procesos de reforma moderna. Taylor desafía los prejuicios secularistas que tienden a comprender lo secular como meramente el espacio superado, cuando esta realidad mundana se vacía de la religión o la visión de la increencia como el simple resultado del progreso de la ciencia y de la búsqueda racional. Argumenta que el humanismo exclusivo podría no simplemente resultar del desencantamiento del cosmos y del distanciamiento de un Dios deísta desde un universo que funciona mecánicamente. Sus fuentes morales, la benevolencia y su preocupación universal han tenido que ser creadas, descubiertas, o al menos reubicadas y remodeladas desde las raíces cristianas en el ágape. Las filosofías de la historia modernas son precisamente problemáticas en su visión de la modernidad como el último episodio triunfante en un relato universal del desarrollo humano y la secularización, mientras fallan en el reconocimiento de los orígenes históricos particularmente contingentes del proceso en el Cristianismo Latino.

Taylor también distingue su explicación de toda historia de desviación intelectual católica y de toda identificación protestante de la modernidad como cristiana. Para Taylor la reforma no únicamente desencanta, sino que disciplina y reordena la vida y la sociedad.⁹ Taylor valora las ganancias invaluables de este proceso, pero presta también atención a las graves pérdidas, como la automutilación del cristianismo y la conformidad

⁹ Taylor, C., op. cit., p. 774.

de homogeneización que acompaña al triunfo de la secularidad y del cuadro inmanente. Nos advierte de ser igualmente cautelosos ante todos los relatos simplificadores y sin costes de supresión y superación, tanto los narrados por los cristianos al estilo «de la pedagogía de Dios», así como por los protagonizados por la Ilustración al estilo del «ascenso del hombre». La explicación de Taylor no «tiene espacio para rupturas problemáticas con un pasado que simplemente es superado».¹⁰

Aunque encontramos afinidades entre la explicación de Taylor y la críticas neo-Nitzscheanas de la modernidad, que Taylor denomina como una contra-Ilustración inmanente y que pueden ser interpretadas como una revuelta contra la lealtad al orden moral y la afirmación de la vida ordinaria que el humanismo exclusivo hereda de la tradición cristiana, sin embargo aunque coincide con la rebelión en contra del humanismo exclusivo de la cultura moderna, no coincide con esta revuelta, ya que también rechazan cualquier comprensión ópticamente fundamentada de la trascendencia, con lo que refuerzan el cuadro inmanente, que Taylor busca desestabilizar.

Una de las virtudes de la compleja explicación genealógica de Taylor es que es capaz de atravesar todo el debate sobre la legitimación de la modernidad que discurre por medio de autores como Lówith, Blumenberg, Troeltsch, Parsons, McIntyre y Milbank, entre otros, es capaz de trascender estos debates, reconociendo sus válidas aportaciones pero también los olvidos acrílicos en cada una de las diversas posiciones. En parte, pero no sólo, se debe a que la explicación de Taylor está vacía de polémica y hermenéuticamente es generosa en comprender todas las posiciones posibles, y considerar las virtudes que se encierran en todas ellas.¹¹ Pero es más importante considerar que Taylor ve en las respuestas y relaciones polémicas entre las diversas posturas como un ejemplo de la clase de desestabilización que se construye en el proceso históricamente contingente de la secularización, que él intenta reconstruir en toda su complejidad. Esta consideración puede ayudarnos a cambiar nuestra visión de la cultura moderna. No es una lucha entre dos lados, la tradición religiosa contra el humanismo secular. Taylor apunta a las grietas desestabilizadoras y las certezas no fundamentadas e irreflexivas del humanismo exclusivo, esperando crear algunas aperturas más allá del desarrollo meramente humano.

¹⁰ Taylor, C., op. cit., p. 772.

¹¹ Bellah, R., «Confronting Modernity: Maruyama Masao, Jürgen Habermas, and Charles Taylor», en Warner, Vanantwerpen y Calhoun (ed.), *Varieties of secularism in a secular age*, Cambridge 2010.

La explicación maestra de las condiciones contemporáneas que toman por garantizado el desarrollo de la increencia, tal como se desarrolla en las 4 primeras partes de la obra de Taylor, tiene la función de crear un espacio abierto para la exploración de las condiciones de la fe contemporánea, tal como realiza en la parte final de SA. Taylor desea desestabilizar el cuadro inmanente y las fronteras inquietantes de la modernidad, mirando sus intrínsecas presiones entrecruzadas y sus dilemas, así como iluminando las posibilidades de conversión.

Taylor aporta cinco principales factores que responden a la pregunta acerca de lo que es característico de las condiciones actuales de las modernas creencias y prácticas religiosas en las sociedades occidentales. Se refiere a: 1) el fenómeno de la autenticidad religiosa; 2) la experiencia de presiones entrecruzadas y la fragilidad; 3) el concurso entre tres ámbitos, el del humanismo exclusivo, la antiilustración inmanente y el teísmo; 4) el ideal de plenitud y 5) el cuadro inmanente.

Si las 4 primeras partes de SA nos revelan los dones analíticos, hermenéuticos y narrativos de un filósofo que nos ayudan a poder comprender nuestros imaginarios sociales seculares, la parte final de SA revela el alma romántica del amor cristiano, la voluntad de creer que acompaña la esperanza por la eternidad y la sed utópica por la divinización encarnada y la trascendencia, más allá del mero desarrollo humanista.

Taylor aborda una relectura de la historia y del significado de la secularización. La tesis dominante precedente que la interpretaba como un producto inevitable de la modernidad y de la urbanización es históricamente inexacta. Si se exceptúa la Europa occidental el mundo permanece religioso. Taylor no busca únicamente explicar cómo se llega a la actual situación, sino que busca una autocomprensión moderna en la que llega a ser factible y permanece como viable a la fe religiosa, el ser considerada como una posibilidad humana entre otras. No sólo le interesa cómo hemos llegado hasta aquí sino cómo estamos viviendo en esta situación.

Aborda tres interpretaciones de la secularización. En primer lugar la concebida como un debilitamiento del papel y el poder de la religión en la vida pública, este hecho se debe al impacto de la ciencia, la tecnología y la racionalidad. Esta situación de privatizar la fe incluye los fenómenos del desencantamiento, la nueva percepción del «yo», la insatisfacción con el orden presente que supondrá un nuevo orden social.

Una segunda razón o significado es el legado del declive de la creencia y de la pertenencia a una institución religiosa. El orden so-

cial llega a ser impersonal, natural, sin componentes religiosos. La vida ética se basa en el logro del propio bien humano, la felicidad, el bienestar y el desarrollo humano. La explicación religiosa de la realidad es una más de las posibles explicaciones. Estas dos lecturas forman la teoría de la substracción en que se presume que la religión pierde terreno con la llegada de la complejidad social de la modernidad. Taylor nos las rechaza, pero las somete a una crítica radical.

La tercera interpretación, la que sostiene Taylor integrándola con las anteriores, considera a la secularización como cualquier cosa que comporta un contexto radicalmente transformado con el que la religión se ha de confrontar, donde la clave del cambio se encuentra al nivel del imaginario social. Aquí se buscan las condiciones de la fe en nuestro actual contexto secular. Esta es la posición de la religión en el presente. La ambición principal de SA es proporcionar luz sobre esta interpretación de la secularización. Quizás la diferencia con las otras dos interpretaciones es que se centra en la experiencia.¹²

Es muy importante considerar cómo los individuos viven en una época secular la experiencia religiosa, o la ausencia de esta experiencia. Ser religioso o no serlo, es más que una simple adhesión a un sistema de fe particular, sino que más bien hace referencia a que existe un modo en que nuestra experiencia general se conforma si vivimos una u otra espiritualidad.¹³

La fe es una opción más entre otras, y con frecuencia no es la más fácil de asumir. El sujeto humano hace frente a un amplio número de opciones y alternativas en el campo de la religión. Esto lo denomina «nova effect».

La preocupación de Taylor acerca de vivir como creyente o no creyente en las sociedades contemporáneas occidentales está conectado a su desarrollo sobre las interpretaciones sobre nosotros mismos, cómo los individuos se comprenden a sí mismos. Estas autointerpretaciones son unos componentes cruciales de la identidad humana, y por lo tanto, de la realidad social. La modernidad es el tiempo donde los individuos buscan la autenticidad, se da el individualismo expresivo y la originalidad en los modos de relación con lo que se considera la plenitud y el desarrollo de la vida. Esto suscita la cuestión sobre los criterios que el sujeto humano persigue con su búsqueda. Se trata de considerar si

¹² Abbey, R., «A Secular Age: the missing question mark», en: Leask, I., (ed.), *The Taylor Effect*, Newcastle upon Tyne 2010. p. 8-25.

¹³ Taylor, C., op. cit., p. 11.

una concepción tiene un eje trascendente y si su sentido trascendente informa su comprensión del desarrollo humano.

El centro no lo constituye el papel de la religión en la esfera pública ni la extensión de la fe religiosa, sino sus condiciones. Aborda el desplazamiento de una sociedad donde la fe en Dios no era cuestionada, era aproblemática, a una sociedad en que la fe se entiende como una opción entre otras. Taylor define la fe religiosa, en lo que denomina un sentido fuerte, por medio de un criterio doble. La fe en la realidad trascendente, por una parte, y por otra, la conectada aspiración a la transformación, que va más allá del desarrollo humano corriente.¹⁴

La modernidad ha subrayado la primacía de la vida humana, privilegiando como norma el desarrollo humano y la plenitud de vida. Estos conceptos sitúan el centro de nuestra atención al interior de la vida humana, previamente el centro estaba concebido fuera y más allá de la vida humana. Este es el lugar donde Taylor focaliza su reflexión y análisis sobre las características del desarrollo humano. La cuestión crucial será si el desarrollo humano permanece abierto o cerrado en su imposición.

El término de plenitud lo utiliza Taylor para aludir a los diferentes modos en que cada uno de nosotros contempla la vida como capaz de una forma más plena, más alta, más genuina, más auténtica y más intensa. Recibimos una llamada para comprender posiciones muy diferentes acerca de la plenitud.

El concepto de religión tiene diferentes significaciones en contextos distintos, cargado de emociones y experiencias históricas variadas. Esto complica la discusión y la comprensión del fenómeno religioso. Para evitar malentendidos Taylor hablará en términos de «transformaciones» que han tenido lugar en los últimos cinco siglos en el ámbito de la religión. El objetivo final de estas transformaciones es el desarrollo humano, lo que suscita la cuestión sobre la naturaleza de estas transformaciones.

Tanto creyentes como no creyentes buscan el desarrollo de sus vidas y ambos luchan por justificar sus posiciones. Es aquí donde Taylor introduce su distinción del desarrollo humano relativo a la trascendencia o la inmanencia. Con esta distinción original, Taylor critica las descripciones que permanecen inmanentes, es decir aquellas que buscan el origen del desarrollo humano sólo en lo humano, como hacen el hu-

¹⁴ Taylor, C., op. cit., p. 510.

manismo exclusivo, el anti-cristianismo, el utilitarismo, el nihilismo, el secularismo, e incluso el cristianismo radical. Así que la cuestión crucial resulta ser si la búsqueda humana de plenitud reconoce algo que está más allá de sus vidas o lo trasciende.

El centro de atención de Taylor, en su narración de la secularización, no está tanto en factores externos, tales como el debilitamiento de la influencia religiosa en la cultura occidental, sino más bien en la condición interior que hizo creíble, coherente y moralmente válido un modo alternativo laico de vida. Esto significa algo más que una marginación social de la religión. La emergencia de un contexto moderno, con la urbanización y la emigración, ha tenido un impacto sobre las formas precedentes comunitarias y a continuación sobre las formas tradicionales de pertenencia religiosa, pero no se debe identificar este desarrollo con la atrofia automática de la motivación religiosa. El viejo lenguaje de la fe se ha alterado de forma considerable, pero según Taylor, desde la consideración de un nuevo modo de elección, puede llegar la ocasión para la recomposición de la vida espiritual en nuevas formas y nuevos modos de existencia, tanto al interior como al exterior de la relación con Dios.

Taylor se propone recontar una historia compleja de la evolución de una visión de la inmanencia en el individuo singular y en la sociedad. La secularización pone en crisis algunas formas de vivir la fe, pero no la fe misma. El proceso de secularización desestabiliza los lenguajes tradicionales precedentes de la religión, pero no apaga el hambre de espiritualidad en el corazón del ser. Ya en 1965 Lonergan había diagnosticado una crisis no de la fe sino de la cultura. El desafío para Taylor está en crear nuevas encarnaciones de la fe y de la espiritualidad que sean adecuadas para la comprensión cultural emergente. Profundiza la lectura de la secularización y de la fe para dar lugar a una lectura de la historia más sofisticada. SA es un libro complejo con un núcleo simple que busca dismantelar lecturas simplistas de la modernidad que se entiende como automáticamente irreligiosa. El desarrollo de la modernidad occidental ha desestabilizado y hecho insostenible las formas precedentes de vida religiosa, pero nuevas formas han aparecido. De todas formas, Taylor apunta a las diferentes modernidades que conviven en el presente.

La verdadera historia es mucho más interesante que las narraciones de las teorías de la substracción. Así explora áreas que la habitual interpretación de la secularización no toma en consideración. Aquello que le interesa, más que toda historia exterior sobre la disminución de

la influencia y la presencia de la Iglesia en la sociedad, es la emergencia gradual en el ser humano de una nueva imagen de sí mismo. Quiere narrar los sucesivos desplazamientos antropológicos que en última instancia han llegado a constituir un humanismo exclusivo, estos desplazamientos llevan consigo muchos desarrollos sutiles de la sensibilidad. El humanismo excluyente es el punto de vista moral y espiritual que interpreta todo lo humano exclusivamente en términos mundanos. La puesta en cuestión de la religión y la situación que define nuestra condición no es más que una función del triunfo narrativo de este humanismo excluyente, que puede ser explicado históricamente.

Paradójicamente el impulso inicial de este humanismo exclusivo proviene de motivos y aspiraciones religiosas.¹⁵ La creación de un nuevo sistema antropocéntrico se refleja en la emergencia de nuevos órdenes imaginados de individuos asociados en el ámbito económico, social y político, expandiéndose hasta los campos cruciales del conocimiento y la moral. Así que la concepción que muchos secularistas tienen del estado de las cosas, la mirada secular como la visión espontánea y natural de las cosas, alcanzada una vez retirada o sustraída la religión, es errónea e ideológica. Es un razonamiento que no se ajusta a los hechos históricos. Pero cuando impera este tipo de razonamiento es cuando podemos contemplar la contracción de la creencia o la práctica religiosa como un proceso natural y progresista. La modernidad no es tan refractaria a la religión como cierto secularismo nos quiere hacer creer. La experiencia europea no es universalizable. La religión no solo no es incompatible con la ciencia moderna, sino que puede en cambio aportar a la modernidad esquemas de pensamiento y de valores que nos ayuden a escapar de la anomía, la vaciedad del materialismo y la completa ausencia de trascendencia que mucha gente encuentra difícil de soportar. El malestar con la modernidad tiene mucho que ver con esto. Lo que caracteriza la era secular es una profusión de diferentes posiciones religiosas y espirituales. Para Taylor la modernidad cierra antiguas avenidas de la fe, pero abre otras formas de relación con la trascendencia.

Pretende Taylor refutar el relato de substracción de la secularización, dónde se entiende la secularización como simplemente un efecto del progreso de la ciencia y de la búsqueda racional. Este relato oculta la dimensión moral del humanismo exclusivista que está vinculado a la

¹⁵ Gregory, B., *The unintended Reformation. How a religious revolution secularized society*, Cambridge 2012.

ética de la libertad y del orden benefactor. A su vez, es demasiado simplista, explicar la emergencia de este humanismo como la simple caída de los seres humanos en el convencimiento de sus capacidades morales sin referencia a Dios.

El problema con las teorías de la substracción es que estafan la integridad de la secularización y la religión así como la posibilidad de un compromiso crítico entre secularización y religión. La secularidad es más bien un proceso en el que un número de desplazamientos significativos han tenido lugar durante siglos: desplazamientos de un universo encantado a un mundo desencantado, de un *kairos* a un *chronos*, de un teísmo a un deísmo providencial que desemboca en un orden impersonal, de una trascendencia a un cuadro immanente, de un orden social jerárquico a una sociedad autosuficiente, de un orden moral con raíces trascendentes a un orden de un humanismo exclusivo.

El libro de Taylor SA tiene una parte más diacrónica o narrativa y otra más sincrónica o dialéctica. En las 4 primeras partes con sus 14 capítulos Taylor dibuja el desarrollo histórico que conduce a la principal opción que hace posible nuestro tiempo secular, lo que denomina el humanismo exclusivo. La última parte en sus seis capítulos explora varias opciones contemporáneas de fe y de increencia, en sus interrelaciones y en cómo tratan con el sufrimiento y el mal, el cuerpo y la sexualidad, la violencia y la destrucción, lo mundano y la variedad de la vida ordinaria.

Su narración no es una historia de doctrinas o teorías, sino una historia de las condiciones de trasfondo que hacen que varias doctrinas y prácticas se constituyan como un modo de vida y son encuadradas como una narración de la historia vivida, son los imaginarios sociales de la experiencia vivida, una historia de las sensibilidades y cosmovisiones, de las auto-comprensiones de nuestra existencia social. Evita Taylor homogeneizar estos imaginarios sociales de la experiencia y trata de apreciar su complejidad. Subraya que uno de los desplazamientos más importantes lo constituye el paso de una consideración elitista de estos imaginarios sociales, llegando a ser explícitamente una opción de todos los seres humanos.

No incluyo en esta presentación, por razones de brevedad, el papel de la Reforma o de las reformas, ya que Taylor no tiene en cuenta sólo la gran Reforma protestante, sino los diversos movimientos reformistas dentro del catolicismo durante la Edad Media. Tampoco incluyo el desarrollo de la consideración de los aspectos no conscientes o no pensados de la realidad, el mundo de la autenticidad o el mundo de la expresividad que juegan un gran papel.

Las narraciones de la modernidad que incluyen el cuadro inmanente, la interpretación científica del mundo, las teorías de la secularización o el humanismo exclusivo contienen unas comprensiones antropológicas de la naturaleza humana limitadas y rígidas, muchas veces excluyendo o malinterpretando las dimensiones espirituales y religiosas de la naturaleza humana. Incluso algunas explicaciones religiosas y espirituales caen en las mismas trampas de cerrazón. Podemos decir que Taylor elabora una comprensión distinta de la secularización, en la que refuerza los horizontes religiosos/espirituales de la modernidad.

Vivimos una modernidad inesperada de la que el retroceso de la secularización forma parte importante. La idea de que hay un modelo maestro de sociedad moderna ha ido progresivamente cayendo en descrédito. Se habla de modernidades múltiples,¹⁶ un esquema que entiende que las modernidades actuales dependen íntimamente de la particular trayectoria seguida y que, por tanto, diferentes sociedades desarrollan diferentes tipos de modernidad.

Las teorías de la secularización se mueven en una estructura cerrada del mundo, están basadas en débiles supuestos, pero son muy atractivas para la modernidad. A través de estas cuestiones Taylor reabre el significado de la vida humana en la modernidad y las cuestiones de las demandas espirituales y religiosas del ser humano, que la modernidad demasiado fácilmente rechaza.

Taylor acepta que las condiciones de la fe han cambiado, y en la modernidad la conciencia humana permanece despierta buscando respuestas de sentido más profundas en caminos diferentes y menos tradicionales.

Ya he indicado que la modernidad subraya la primacía de la vida humana, instituyendo el desarrollo humano y la plenitud de vida como normas. La cuestión para Taylor es si el desarrollo humano permanece abierto o cerrado en su imposición. Taylor integra las aspiraciones humanas más profundas en el desarrollo humano: la parte sensual de la vida, los sentimientos, la existencia corporal, la violencia, el sexo, el sufrimiento.

El cristianismo ha conformado también la cultura occidental, y en su encarnación en nuestra vida se han expresado en códigos morales y lealtades, pero éstos no expresan esta maduración. La vida madura en

¹⁶ Eisenstadt, S., «Multiple Modernities», *Daedalus* 129 2000 (1), pp. 1-29.

términos de Agape va más allá de los códigos morales, y presenta una meta nunca finita.

Taylor apunta al desplazamiento de un yo poroso a un moderno yo amortiguado como una de las mayores fuentes de secularización. La visión católica del ser humano como «en parte ángel y en parte bestia» contrasta con una visión científica de lo humano, que considera que es un mero organismo en un medio ambiente.

Intenta Taylor mostrar cómo en la imagen que la gente tiene de sí mismo surge una nueva interpretación de la ética y de la vida positiva, que como tales imágenes de sí mismo, gradualmente se han ido separando de sus raíces religiosas. Taylor identifica un punto de inflexión fundamental en la creciente tendencia, difusamente deísta, entre los que sostienen la existencia de Dios. Sus apologistas han tratado de utilizar los instrumentos del nuevo empirismo, pero el resultado es que incomprendiblemente han preparado el camino para refutar a un Dios lejano. El cristianismo para defender a su Dios se transformaba en un deísmo donde abandonaba en silencio la revelación cristológica y toda referencia a la experiencia religiosa.

Taylor estudia los diversos cambios antropológicos que han contribuido a dar un imaginario impersonal de Dios en el ámbito de una cultura cada vez más impersonal. Uno de ellos está definido por el eclipse de la gracia, en el sentido de que el acento se ha movido del amor entendido como don de Dios a la bondad humana, entendida como ideal del ser humano. Lo que lleva consigo un inmanentismo gradual de la esperanza humana y una percepción reducida de la relación con el misterio de Dios. Así, como consecuencia, la sensibilidad vivida de una moralidad inmanente ha abierto el camino al éxito del ataque de los intelectuales a un Dios subcristiano. Es más bien que el deísmo no representa tanto la tendencia teórica de los filósofos, sino la imagen difusa entre los creyentes de un Dios indiferente.

Taylor reprocha a las teorías morales contemporáneas que son abstractas y sin vida. La verdad de los principios morales aparece desconectada de la cuestión en qué consiste para los seres humanos una vida buena. Las cuestiones del fin de la existencia, de dónde venimos, a dónde iremos, el significado de la vida buena, son cuestiones que muchos consideran sin sentido. No podemos dejar de lado las realidades espirituales en la vida pública. Taylor al final de su conocida obra *Fuentes del yo*¹⁷ apun-

¹⁷ Taylor, C., *Fuentes del yo*, Barcelona 2006.

taba que altos estándares o aspiraciones están necesitados de fuentes fuertes y suscita dudas sobre la capacidad de una visión puramente humanista para ir alimentando el compromiso éticamente exigente con una benevolencia práctica.

Taylor siempre ha discutido si es sostenible el proyecto ilustrado de colocar la verdad y la moralidad en el individuo. Predijo que acabaría llevando a una pérdida de solidaridad y de cohesión social, y haría que se extendiera el escepticismo y el relativismo moral. El tiempo le ha dado la razón.

El desarrollo durante estos siglos modernos de un movimiento de reforma al interior de la Iglesia contra una religiosidad meramente fría es digno de tenerse en cuenta. Esto lo podemos constatar en la espiritualidad de san Ignacio de Loyola o san Francisco de Sales, incluso en el surgimiento de la devoción al sagrado corazón. Aunque es verdad que estos desarrollos creativos a menudo han estado interpretados en el contexto voluntarista de la acción humana. En la vida cotidiana la corriente cultural principal del deísmo era muy fuerte: la religión y la apologética más limitada de la primera parte del siglo XVIII se adapta bien a una concepción del yo comprimido, amortiguado, y a una interpretación de la providencia modelada sobre el orden moral moderno. Se reduce la religiosidad a moral y a ética. El yo amortiguado sugiere una identidad humana no más abierta al mundo espiritual y que tiende a una imagen de sí cerrada y protegida. Esta nueva percepción del yo ha determinado una sensación de dominio de sí, racionalidad, superioridad y distancia de toda superstición. Así emerge una sensibilidad laicista entre los creyentes.

Taylor sugiere algunos acercamientos con el movimiento romántico, que en parte nace como rebelión contra la mecanización del mundo y contra un yo amortiguado e impersonal, que propone un sentido inmanente de lo sublime. Una percepción precedente del misterio trascendente viene recolocada dentro del «nosotros» en cualidad de profundidad antropológica. Al mismo tiempo, el romanticismo buscó romper con una enfermedad de la inmanencia que se repliega sobre sí mismo, imaginando una finalidad más amplia para el yo auténtico. Una tendencia de los poetas fue evocar la unión emocionante, dando origen a un humanismo anti-ilustrado, conectado a Nietzsche. Pero en ambos movimientos la dirección de una relación cristiana interpersonal con Dios viene a ser culturalmente marginado.

Así se preparó gradualmente el terreno para la explosión de un humanismo exclusivo. Su impacto no habría sido posible si hubiese sido

sólo una teoría atea de una minoría. Para transformar de modo tan radical una sensibilidad cultural, eran necesarias raíces más profundas del debate intelectual. El nuevo laicismo debía ser experimentado como una perspectiva espiritualmente viable, en otras palabras, no simplemente como un rechazo de la interpretación religiosa de la existencia, sino capaz de atribuir un poder de benevolencia o de altruismo al ser humano. De este modo, algunos elementos cristianos fueron mantenidos, pero como ya se ha dicho, de una forma radicalmente inmanente y moral. El humanismo exclusivo comienza a convertirse en creíble a causa de desplazamientos antropológicos que transforman las imaginaciones del hombre. En el mismo momento apareció una nueva percepción del yo, capaz del control disciplinario y benevolente, con el sentido propio de la dignidad y el poder, pero sin alguna noción de la gracia de Dios. Se trata de una nueva ética o imagen de sí, que hizo la humanidad laica creíble a los propios ojos. La plenitud del hombre, en el sentido de una plenitud satisfactoria, podía gradualmente ser imaginada sin algún deseo de trascendencia. Incluso el materialismo se demostró poco convincente, mientras que no se vinculase a tales consideraciones éticas, cosa que hizo en el siglo xix.

No necesitamos desechar por completo el concepto de secularización, como se ha pedido desde algunos sectores, sino reservarlo para describir un proceso histórico particular de transformación de la cristiandad europea.¹⁸ La visión europea de equiparar la modernidad con la secularización es un prejuicio provinciano europeo y etnocéntrico. Para José Casanova¹⁹ lo que hay que explicar no es tanto el triunfo de la secularización en Europa, sino que este cambio secular se haya interpretado como algo normal y progresista, como consecuencia casi normativa de ser un europeo moderno e ilustrado que ha superado la religión. La explicación de la secularización ya no la encontramos en los procesos de modernización generales sino en desarrollos europeos particulares. La teoría de la secularización, inadvertidamente o no, cumple todavía un papel ideológico, ha funcionado como una profecía autocumplida. El retorno de la religión al ámbito público y su compatibilidad con la condición secular lleva años siendo advertido por Casanova.²⁰

¹⁸ Esteban, V., *Más allá de la secularización*, Proyectos de investigación del Centro de Ciencias Humanas y Sociales en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

¹⁹ Casanova, J., «Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad», en Hirschkind, C. (ed.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Palo Alto 2006.

²⁰ Casanova, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid 2000.

Taylor y la teología

SA dedica una especial atención al mundo del arte, en cuanto refleja la gradual transformación de la sensibilidad y en particular porque es capaz de ofrecer una especie de espiritualidad indefinida en la época de una sociedad impersonal y del gradual debilitamiento de las raíces religiosas.

Es típico de Taylor no caer en algún comentario negativo superficial en la confrontación con la espiritualidad del mundo moderno secularizado. Su tendencia es mucho más aquella de buscar sus aspectos positivos preguntándose si no podría convertirse en la antecámara del redescubrimiento de la fe cristiana. Así cita algunas historias clásicas de conversión de San Ignacio de Loyola, del benedictino Griffiths. Interpreta el conocido episodio de la lectura de san Ignacio durante su convalecencia, y de la experiencia de dos espíritus obrando en su interior, como prueba de la confianza en los indicios presentes en él, que gradualmente lo conducen al descubrimiento de Dios. Aplicando esto al mundo espiritual contemporáneo, Taylor se guarda bien de despreciar la nueva sensibilidad espiritual que a primera vista puede aparecer distante al evangelio. Se trata de percibir el tono de la cultura contemporánea, Taylor presenta una de las mejores síntesis de su enfoque integral: Todo este libro es un intento de estudiar la emergencia de la fe religiosa, en sentido fuerte, en el occidente moderno. Este sentido fuerte se puede definir con un doble criterio, de un lado la fe en la realidad trascendente y del otro la aspiración a lo conectado a él, una transformación que va más allá del desarrollo humano normal.

Taylor toma distancia de toda tentativa de desencarnar la vida espiritual. Refiriéndose a la teología de San Ireneo, comenta que a pesar de que culturas enteras puedan caer en la tentación de vivir cualquier cosa que sea menos Dios, existe un contra-movimiento que Taylor define la pedagogía de Dios. Dios está educando lentamente la humanidad, convirtiéndola lentamente y transformándola desde el interior.

Sería engañoso dar la impresión de que el catolicismo de Taylor no está presente en sus 20 sustanciales capítulos. Aunque no dedica una exploración detallada de la perspectiva de la fe, entra a menudo en el argumento de modo significativo. Rechaza la idea moderna, por reduccionista, de que el objeto principal de la religión sea dar una respuesta al deseo que el hombre tiene de significado. Más bien, la religión está íntimamente conectada con una experiencia espiritual de auténtica plenitud, de transfiguración o de totalidad, radicada en una relación per-

sonal de fe y confianza con Dios, más que en nuestra motivación para haber hecho tal elección.

En vez de dar prioridad al aspecto epistemológico, Taylor quiere subrayar la dimensión espiritual y cristocéntrica de la fe. La iniciativa de Dios es de penetrar en total vulnerabilidad el corazón de la resistencia, estar entre los hombres, ofreciendo participar en la vida divina. A esta luz debemos luchar por redescubrir el significado de la encarnación. Muchas veces reitera la gran transformación que ofrece la fe cristiana, el elevarse de la vida humana al nivel de lo divino: la perspectiva de compartir del ágape divino amplía el horizonte del florecimiento humano. ¿Cómo podemos nosotros hoy encontrar encarnaciones fecundas de tales revelaciones? Taylor parece proponer una convergencia entre espiritualidad y estética, aunque no cita nunca a von Balthasar. El testimonio de Taylor aporta una larga lista de poetas y escritores entre alguno de ellos no creyentes como Hardy, Arnold, Camus o Mallarmé y creyentes como Flannery O'Connor, Peguy o Hopkins. En un comentario sobre este último vemos una confesión fuerte de su fe religiosa, Hopkins vuelve al núcleo primario para los cristianos, la comunión como fin de la acción de Dios en la creación. Dios no ha creado para que podamos vivir según la ley de su creación, sino para participar de su amor.

En síntesis, Taylor está convencido que la crisis de fe presente en el mundo de hoy requiere formas y lenguajes de fe renovados. Según su interpretación de la secularización cultural, está en declive un conjunto de prioridades y de expresiones eclesiales adecuados a otro contexto cultural. Lo que se desea es un discernimiento creativo de los deseos subyacente a la situación actual, que en apariencia está embebido de laicismo, pero a menudo es expresión de un deseo espiritual de plenitud. Según Taylor la sensibilidad expresiva de hoy, que a menudo es un riesgo de narcisismo, pero puede ser reinterpretada como una versión contemporánea de una apertura en el habérselas con el evangelio. Aquello que aparece tan laicista puede, sin embargo, expresar de forma oculta, como dice san Pablo a los atenienses, señales significativas de la capacidad de recibir la buena noticia de Cristo.

Podemos apuntar algunas aportaciones de Taylor que son importantes para la reflexión teológica.²¹ En primer lugar discernir el complejo impacto de la modernidad. Defiende el ideal moderno de la autenticidad personal, pero presenta su preocupación por las derivas

²¹ Gallagher, M., «Translating Taylor: Pastoral and Theological Horizons», en: Leask, I., (ed.), *The Taylor Effect*, Newcastle upon Tyne 2010, pp. 113-123.

individualistas de autoencerramiento o de subjetivismo que este ideal ha traído consigo, y que puede tender hacia el vacío o el nihilismo. La comprensión pre-moderna de la identidad ya no es sostenible, pero tampoco lo es la comprensión moderna. Taylor se sitúa a medio camino entre los grupos que lamentan todo lo moderno y los que exaltan todo lo moderno sin reconocer sus sombras. Habría como un fundamentalismo antimoderno y otro fundamentalismo de la modernidad. Los análisis de Taylor son equilibrados en reconocer los logros y las sombras de los diversos momentos históricos y los diferentes movimientos culturales. Desea reconocer el estrechamiento de nuestros horizontes y esperanzas humanas, cuando un relativismo suave llega a ser el estilo de vida dominante o cuando la plenitud de uno mismo olvida los compromisos para con la plenitud de los otros. Lograr la autenticidad envolverá siempre una lucha contra las imágenes triviales y reduccionistas. Hoy no podemos transmitir la fe o estar satisfechos meramente con una descripción neutral de las posiciones religiosas. Si queremos podemos rehacer las condiciones de nuestra propia existencia.

En segundo lugar, frente a la teoría dominante de la secularización, ya fallida, su visión aporta una visión más profunda y significativa de la secularización que sucede al nivel de nuestras autoimágenes y disposiciones, en esas zonas menos conscientes que constituyen el imaginario social. El relato interesante no es simplemente sobre el declive de la fe, sino sobre nuevos modos de existencia, ambos dentro y fuera de la relación con Dios. La modernidad es secular por el hecho de que la religión ocupa un lugar diferente. No se centra Taylor tanto en los cambios sociales medibles, y se dedica a los movimientos delicados de nuestra sensibilidad espiritual y moral. La secularización contiene mucho más que cambios cuantificables de conducta. Taylor realiza una llamada a pasar de los factores externos y explícitos, a la zona de nuestras imágenes compartidas y las convicciones escondidas sobre la vida. Lo que está en juego no es tanto un desarrollo social simplemente, sino un desplazamiento de la identidad al nivel de nuestra imaginación. La fe no se reduce a una praxis social, ni sobrevive únicamente en un reduccionismo moral, sino que se incrusta y penetra el interior de nuestros imaginarios.

La tercera cuestión es sobre el papel de la religión, está en contra de considerar que el principal punto de la religión sea solventar la necesidad de sentido del ser humano. Él se cuestiona sobre ciertas bajadas de nivel provocadas por la cultura moderna. En vez de este simple antropocentrismo insiste en que la religión es una fuente de transformación agraciada. Lo que implica no reducir los estudios teológicos a

simples estudios de ciencias religiosas. Esto sería en palabras de Metz el reduccionismo burgués de lo religioso. Siguiendo a San Pablo el evangelio siempre contiene una belleza inquietante y única, una memoria peligrosa. Por supuesto, nos hemos de dirigir a los corazones de los hombres y mujeres a través del acceso de sus imaginaciones y percepciones. Sin duda alguna que la religión proporciona sentido a la vida, pero hace mucho más, y la mera búsqueda de sentido tal vez pueda dificultar el lenguaje apropiado para «ese mucho más». Él se distancia de las tesis de Gauchet de una concepción puramente cultural de la religión.²²

Una cuarta cuestión, la frase en SA: «la iniciativa de Dios es entrar, en total vulnerabilidad en el corazón de la resistencia, para estar entre los humanos, ofreciendo la participación en la vida divina».²³ A esta luz hemos de luchar por recuperar un sentido de lo que la encarnación puede significar. A pesar de que como filósofo Taylor es comedido en entrar en reflexiones teológicas, subraya su concepción de la revelación cristiana como capacitación y transformación de nosotros a través de compartir en Dios la propia vida y amor. El amor de Dios es posible para los humanos en tanto que abramos nuestras vidas a Dios.

Y por último, su discernimiento de algunas formas de fe que emergen para la cultura contemporánea. Lo que se llama una crisis de fe, a menudo es una crisis cultural, donde fragmentos de viejas convicciones y viejas expresiones pierden su impacto. Este tiempo purifica nuestra fe de imágenes previas de Dios, demasiado simples, antropocéntricas, indulgentes, la fe ha sobrevivido por evolución. Coincide con la llamada de Rahner a un cristianismo de místicos, la capacidad de reconocer la presencia de Dios y su guía en nuestra experiencia humana ordinaria. Hoy la fe necesita ser menos colectiva, más personal y cristocéntrica, una mistagogia de gradual descubrimiento. Dios educa lentamente al ser humano, lo convierte y lo transforma lentamente desde su interior. Se trata de la experiencia de la conversión, necesitamos una experiencia religiosa o epifanía que fundamente nuestra fe hoy y que despierte la imaginación espiritual, este es un momento clave para preparar a los modernos fragmentados para la palabra de Dios. Ahí entra el poder de lo narrativo y del símbolo, de la biografía y del testimonio.

²² Gauchet, M., *El desencantamiento del mundo*, Madrid 2005.

²³ Taylor, C., *A Secular Age*, p. 654.

Secularización y laicidad
en España y Europa.
Una perspectiva
comparada global

por **José Casanova**

Deusto Forum

Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparada global

José Casanova
Georgetown University

Después de las presentaciones de los tres compañeros, que me han precedido con sus intervenciones, yo desarrollaré mi ponencia, intentando incorporar y responder a las exposiciones que me han precedido. Esto explica que mi exposición no sea tan clara y sistemática.

En primer lugar, la secularización sociocultural y político-jurídica, en el sentido en que lo ha presentado Dolores Morondo, (secularización primera), la querría distinguir de la «secularización» en el sentido en que normalmente se usa, como el declive de creencias y prácticas religiosas, (secularización segunda). Esta distinción nos permite explicar que mientras que en Europa la «secularización primera» lleva a la «secularización segunda», en el resto del mundo la secularización primera no va acompañada del declive de la religión, sino al contrario: va acompañada muy frecuentemente del crecimiento, por primera vez a veces, de la religión.

En segundo lugar, la distinción apuntada, nos lleva a tener que ofrecer una explicación distinta de la secularización y del declive de la religión en Europa. Si no es la secularización primera la que explica el declive de la religión, entonces ¿por qué el declive drástico de la religión en Europa, si, necesariamente, la secularización, o la modernización, no lleva a la secularización segunda?

Y por fin, simplemente algún comentario sobre el momento en el que nos encontramos, de aquello que, siguiendo a Habermas, podría llamarse una «sociedad postsecular global». ¿Qué significa eso?

En cuanto a lo que ha presentado Manuel Reus tengo muy poco que añadir. Sólo decir, no desde el punto de vista teológico, sino desde el punto de vista sociológico, el aporte más importante de Charles Taylor es ofrecernos un modelo fenomenológico para entender la secularización.

Nuestras teorías sociológicas tendían a ser ontológicas, explicando simplemente que ciertos procesos estructurales e institucionales se traducían en cierta falta o declive de la creencia religiosa. Lo que él ofrece es la posibilidad de analizar fenomenológicamente la vida de los mismos procesos modernizantes. La experiencia que se obtiene es muy distinta, en situaciones diferentes, lo que lleva a dinámicas religiosas seculares muy distintas. Esta es la principal aportación de Taylor. En Europa la secularización se entiende como una diferenciación sociocultural, la secularización primera. Es el fenómeno que se da históricamente en Europa. Se trata de un proceso de diferenciación de lo que era una sociedad precisamente marcada por un marco ontológico-teológico-cristiano, y cómo ese marco se rompe para crear, o para convertirse, en un cuadro inmanente secular. En Europa eso sucede como un proceso de diferenciación. En el resto del mundo esto se experimenta de forma muy distinta, porque no se trata de un proceso de diferenciación, sino que se trata de un proceso de expansión de la religión. El modelo que nace en Europa se acoge en otros países del mundo de forma muy diferente.

Lo que Taylor denomina el «cuadro inmanente secular» significa simplemente la estructuración por la ciencia y la tecnología del marco óptico-cósmico. En todas las partes del mundo es exactamente la misma ciencia, la misma tecnología, la que organiza la sociedad. Surge un marco social de ciudadanía horizontal en los estados democráticos, no sólo en la democracia liberal, incluso en los regímenes autoritarios, que se autodenominan como democracias populares. Y surge también el marco de la economía, también la de mercado, así como el marco de la esfera mediática pública. Eso es lo que sería el marco inmanente, el orden social.

Este orden social o marco inmanente también es globalizado, el mismo orden global social de estados democráticos, de mercados, y de estados mediáticos públicos se dan en todas las partes del mundo. Así como también está globalizado, aunque es más cuestionable, el orden moral. Un orden moral que es individualista, de individuos que reclaman sus derechos a la libertad, a la igualdad y a la felicidad, o a la persecución por lo menos de la felicidad.

Pero la idea es que esos tres órdenes, tanto el cósmico como el social, así como el moral, son seculares, porque se dan como si Dios no existiera. Es decir, los tres órdenes están organizados sin la hipótesis de Dios. Entonces, la cuestión es si verdaderamente ese cuadro secular, que se globaliza, lleva en todas partes al declive de creencias religiosas. Y en ese sentido, naturalmente, para mí ha sido muy importante la

comparación entre Estados Unidos y Europa. En Europa claramente se puede afirmar que se produce un cambio fundamental, se pasa de una creencia axiomática en Dios durante el siglo *xvi*, a un cuestionamiento de la creencia en Dios, tal como se da hoy en día. En Estados Unidos sigue siendo todavía axiomática la creencia en Dios. ¿Cómo se explica que el mismo marco inmanente secular lleve en un sitio al declive de la religión y en otro a la subida de la religión? Es importante percibir la religión en Estados Unidos no como algo que permanece, o que sobrevive a pesar de la modernidad, sino verla precisamente como un producto de la modernidad.

Con esta explicación enlazamos con la aportación de Iziar Basterrexea. La transición desde sociedades confesionales a un orden democrático y laico. Precisamente aquí se aprecia la diferencia con Estados Unidos. Los Estados Unidos nunca fueron un orden confesional; nunca tuvo una iglesia estatal confesional; y nunca los individuos pertenecieron a una iglesia nacional. Tanto en los estados que surgieron de las primitivas colonias como: Massachusetts, Connecticut, New York, New Jersey, así como en las colonias del sur, nos encontramos con tres iglesias dominantes, la congregacional, la presbiteriana y la anglicana. En sus mejores momentos, esas iglesias reunían únicamente al 20% de la población. Es decir, cuando llegó la Independencia, el 80% de la población americana no tenía iglesia ni confesionalidad ninguna. Así pues, el crecimiento religioso es un producto de los movimientos religiosos que van junto a los movimientos democráticos.

La autonomía, que aquí en Europa, la vemos como una necesidad laica, en los Estados Unidos se experimenta como un proceso de formación religiosa. Es decir, ser individuos políticos libres, ser individuos religiosos libres, ser individuos morales libres, en Estados Unidos se da como algo unido uno al otro, y esa es la diferencia fundamental.

Yo creo que para comprender la secularización en Europa es muy importante comprender primero el proceso de confesionalización. Todas las sociedades europeas pasaron, primero, desde el siglo *xvi* al siglo *xviii*, por un proceso de confesionalización del estado, territorialización de las iglesias, nacionalización de las religiones. Este proceso es el que produce que luego los estados, las naciones y los individuos sientan la necesidad de liberarse. Las sociedades europeas pasaron primero, en el periodo absolutista, por un periodo de confesionalización, que hace que luego la secularización sea un periodo de desconfesionalización. Y no comienza la desconfesionalización ya con Westfalia (*Cuius regio, eius religio*), pues el estado absolutista fuerza a todos sus

súbditos a tener la misma religión. Las minorías religiosas tienen que escaparse y encontrar refugio en otras partes del mundo, primero en la Commonwealth lituano-polaca, o polaca-lituana, y luego en el Nuevo Mundo. Pero ese proceso de confesionalización comienza aquí en España con los Reyes Católicos, con la expulsión de árabes y judíos. Se produce la territorialización del estado católico. Aún vemos aquí a la entrada de la Universidad de Deusto a Su Majestad Católica. Ese es el proceso de confesionalización que se da con la modernidad. En vez de ser un proceso medieval, tradicional, es un proceso de modernización estatal.

La experiencia de la modernización en Europa, se da como una liberación de ese periodo inicial confesional. Pero en el resto del mundo no ha existido ese proceso confesional original. Al contrario: la modernización lleva consigo muchas veces, por primera vez, el crecimiento de identidades religiosas. De la misma forma que en Estados Unidos ser moderno, ser libre, democrático y ser religioso se experimentan exactamente como la misma vivencia histórica que duró cien años, y que explica por qué es una nación religiosa hoy en día. Los americanos mientan a las encuestas públicas, y dicen ser más religiosos de lo que en realidad son. ¿Por qué los americanos tienen que mentir? ¿Por qué tienen miedo de reconocer que son menos religiosos de lo que son? Es decir, hay, digamos, una creencia en los Estados Unidos, que ser moderno, ser americano y ser religioso es lo mismo. En Europa mentimos en la dirección opuesta: creemos que ser moderno significa ser una persona ilustrada, liberada, ser secular, ser laica, ser liberal ante temas religiosos.

El análisis de Taylor nos permite entender cómo ese marco o cuadro secular, va acompañado de vivencias fenomenológicas muy distintas. Es el primer punto que quería remarcar. Y es importante eso, como ha indicado también Iziar Basterretxea, que lo opuesto al laicismo no es la religiosidad, sino que es el clericalismo. Y ahí comenzamos precisamente con el problema de estos conceptos. «Laico» es un concepto que solo tiene sentido en países católicos y de habla latina. En los países protestantes se usa el concepto de «secular» —no laico—, que significa algo muy distinto a laico. No es un concepto anticlerical, porque no había un clericalismo protestante. El protestantismo destruye al clero, y por lo tanto, el ser secular religioso, lo que hace Lutero, un monje que dice: «Ahora hay que ser monjes y hay que hacerse santos en el mundo, en el *saeculo*». Y hay que ser religiosos en el *saeculo*, hay que hacer el *saeculo*, el siglo hay que hacerlo religioso, y lo religioso hay que hacerlo secular. Es esa mezcla de lo religioso y lo secular,

que es precisamente la característica de las sociedades protestantes, sobre todo las calvinistas, donde nunca se sabe dónde comienza la religión y dónde acaba lo secular. Mientras que aquí, precisamente, en los países latinos, sabemos exactamente lo que significa esta laicidad, que está definida precisamente enfrente y en contra de la religión.

Lo secular en los Estados Unidos, y en el resto de países protestantes, sobre todo en los calvinistas, pero incluso en los escandinavos, nunca es lo opuesto a lo religioso, ni se trata de lo otro a lo religioso. Es una vivencia fenomenológica muy distinta.

La cuestión es cómo explicamos ese declive de lo religioso. Ya he indicado que no es un fenómeno general. Incluso en Europa podemos ver que las medidas de secularización, es decir, de niveles religiosos, de creencias y de prácticas, no están totalmente compaginadas con niveles de modernización. O sea, el país más secularizado de Europa es Alemania del Este. Nadie diría que Alemania del Este es tan secular por ser tan moderna, mientras que Alemania del Oeste es menos secular porque es menos moderna que la Alemania Oriental. La razón de por qué la Alemania Oriental es mucho más secular, más secularizada, mucho más laicista que la occidental tiene poco que ver con niveles de modernización. Pero podríamos hacer lo mismo con la comparación entre la sociedad católica postsoviética checa (la República Checa) y Polonia, dos sociedades católicas, relativamente con niveles de modernización parecidos, postsoviéticas, eslavas, pero una es de las más secularizadas de Europa y la otra una de las más religiosas. También tenemos la diferencia entre Italia y Francia. Dolores Morondo cree todavía que Italia es un país poco moderno comparado con otros, y habría que definir cómo se define la modernidad, los niveles de modernización. La razón por la que Francia e Italia tienen niveles de religiosidad muy distintos no se debe a niveles de modernización: tiene que ver mucho más con las relaciones entre estado, iglesia, nación. Esa relación, estado-iglesia-nación es la que explica esas diferencias mucho mejor que los niveles de modernización. Lo mismo sucede, por ejemplo, con Suiza y Holanda, dos países biconfesionales, católicos y calvinistas, también de niveles religiosos muy distintos, que también se explican por distintos modelos de regionalización y cantonalización que tuvieron.

La cuestión es esa relación iglesia-estado-nación, que está precisamente relacionada con el proceso confesionalizante del siglo XVI al XVIII, en todos los países de Europa. Todas las naciones europeas eran confesionales: o católicas, o anglicanas, o luteranas, u ortodoxas. Y ese es el modelo europeo que luego hubo que deshacer. Pero primero se cons-

tuyó, y se construyó en la modernidad, durante la primera fase de la modernidad. No se construyó en el estado medieval. Ese es el primer proceso. Y el segundo es la ruptura de la que ha hablado también Iziar Basterretxea: esa sensación de que no se puede ser moderno y premoderno al mismo tiempo, existe una ruptura y la necesidad de superar un estadio, la modernidad supone una ruptura con la tradición. Es una explicación muy europea, en el sentido en que la ha desarrollado la autorreflexión de la modernidad. La teoría de la modernización está basada en el binomio tradición-moderno, que para el resto del mundo naturalmente es incomprensible. En los países no occidentales ese binomio es muy distinto. Fundamentalmente, la modernización primera, o la secularización primera, tiene dos posibilidades distintas. La una es la que va de la confesionalización a la desconfesionalización y al laicismo, al secularismo, a lo secular. La otra, la que va a una apertura religiosa pluralista tremenda. Y que es el caso de los Estados Unidos.

En el caso de los Estados Unidos nunca tuvieron confesiones. Las confesiones no fueron obligatorias, en el sentido de que nunca la iglesia tuvo el poder de forzar a todo el mundo a ser miembro de la iglesia, incluso, cuando eran iglesias estatales, eran minoritarias y, de repente, lo que creó el estado secular, ya que sería muy difícil llamar al estado americano laico, pero ciertamente es secular en el sentido de que era no confesional, es el primer estado no confesional. Pero la función del estado no confesional es que ninguna de las iglesias tenga privilegios que la acerque más al estado que a las otras, y al hablar de iglesias en plural, es problemático, porque en Europa tenemos un modelo de iglesia nacional y el resto son sectas minoritarias. En Estados Unidos había tres iglesias. Ninguna de ellas podía ser la iglesia nacional, y todas se convierten en «denominaciones». Una palabra que no podemos traducir a ningún idioma europeo. Usamos la «denominación» para los billetes de dinero, la denominación de cinco, de diez, de veinte. Pero en Estados Unidos todo el mundo sabe lo que es la «denominación». «¿Qué denominación tienes, quién eres?». «Yo soy baptista, yo soy metodista, yo soy judío...». Una denominación que continuamente unos a otros individuos se preguntan, pero que el estado no tiene derecho ni siquiera a preguntarte cuál es tu denominación. Precisamente, para no poder preferir, o privilegiar a una sobre las otras. Es un sistema de reconocimiento mutuo de todos los grupos religiosos en la sociedad civil, sin ninguna intervención del estado. El estado no tiene ni siquiera derecho a reconocer unas religiones frente a otras. El estado no reconoce a ninguna religión en los Estados Unidos. No hay reconocimiento estatal ninguno. El único control estatal se da en el caso de que una re-

ligión quiera tener privilegios de impuestos, de la misma forma que cualquier sociedad sin beneficios económicos, que quiere librarse de impuestos. No hay ningún Ministerio del Interior, o de Cultura, o de cultos, que regule ese sistema de denominaciones. Y eso lleva a que el pluralismo cultural, el pluralismo religioso, sea algo constituyente del estado secular.

Yo creo que la no comprensión del modelo de Taylor cuando él habla del «estado neutral», él a lo que se refiere es precisamente a ese estado que no asume ninguna relación con ningún tipo de religión, pero tampoco de no religión, ni con un tipo de ideología, sea utilitaria, sea laica, simplemente es un modelo que, claro que es muy problemática en la práctica, si es un estado neutral, porque siempre un estado nacional, cultural, tendrá un idioma, tendrá una historia, tendrá una cultura. Pero la idea es precisamente esa, la de presentar un estado que, en principio, no tiene ni preferencias ni por la religión, ni por la no religión: ni por la una ni por la otra. Y ese es el modelo fundamental, que lleva hoy día a la necesidad de volver a cuestionar en todas partes los secularismos, o los laicismos. Es muy importante la tarea que les ha presentado Dolores Morondo, precisamente, de presentar tipologías analíticas, porque hasta ahora decíamos «el estado tiene que ser laico»; sí, pero laico, ¿en qué manera? ¿El estado laico como en estados Unidos? ¿El estado laico como en Francia? ¿El estado laico como en Turquía? ¿El estado laico como en Senegal? Y hablo de dos estados musulmanes que han tomado el nombre «laico» del francés, pero que son radicalmente distintas, la laicidad turca y la laicidad senegalesa son radicalmente distintas de la laicidad francesa. ¿O laico como el estado indio, también un estado secular, pero que tiene un modelo de libertad religiosa radicalmente distinto? ¿O laico como el estado chino? ¿O el indonesio, otro estado secular? Es decir, la idea de que sabemos lo que es ser un estado laico, y que hay un modelo laico, es una cuestión problemática.

Hasta ahora, mi función había sido, como intelectual, estar un poco en medio de Europa y los Estados Unidos: ser un «americano» en Europa y un «europeo» en los Estados Unidos. Porque, verdaderamente, hay una falta de comprensión total en estos asuntos. Pero cada vez que uno toma una perspectiva más global se da cuenta de que el modelo «eurocéntrico», o «westerncéntrico», es decir, «occidentecéntrico», que hemos tomado, de modelos de la modernidad, de la laicidad, cada vez son más problemáticos en nuestro mundo global. Es la realidad de un mundo global, pluralizado, con modelos de multiculturalismo diferentes. El multiculturalismo es radicalmente diferente en los Estados

Unidos, en Canadá, en los países europeos. Muy pocos de los países europeos conocen en realidad el multiculturalismo, comenzamos ahora por primera vez a estar expuestos al pluralismo cultural y religioso. Es decir, nos hicimos estados «monoreligiosos» en el siglo xvi, pasamos de la «monoreligiosidad» a la «monolaicidad» sin verdaderamente tener la experiencia de lo que es el pluralismo religioso hasta los últimos veinte años, que nos hemos tenido que confrontar de nuevo con esa realidad. Pero la realidad es todavía muy pequeña. Mínima, comparada con el tipo de pluralismo religioso de países como la India.

En Senegal son las hermandades sufís, para evitar precisamente que haya un islamismo estatal, que les diga cómo es ser musulmán, las que precisamente defienden la laicidad. Ahí son los musulmanes los que defienden la laicidad, para los musulmanes, digamos, no ortodoxos, precisamente porque hay un pluralismo dentro del islam, esos grupos plurales dentro del islam son los que están en contra de un islamismo estatal. Y por eso ellos defienden la laicidad, para defender el pluralismo dentro del islam. Es decir, la idea que yo tengo, y es la aportación de Taylor, es pasar de la idea de laicismo para proteger al individuo de la religión, que era un poco el modelo francés, a un laicismo que permita y fomente el pluralismo religioso, cultural, de todo tipo, dentro del estado. No solo para permitirlo, sino de alguna manera, fomentarlo.

Para mí es interesante ver, por ejemplo, como se desconfesionalizan ciertos países católicos en direcciones radicalmente distintas. Pienso ustedes en Quebec. Quebec, hasta los años sesenta, era quizás la sociedad más religiosa de toda Norteamérica. El 90% de la población era católica. En una sola generación, pasaron de ser la más religiosa a la más secular. El movimiento de desplazamiento fue total. «Desconfesionalización» significa dejar no solo la iglesia católica, sino que no queda otra opción más que la «no religión». Claro que hay nuevos grupos religiosos, por inmigración, pero los quebequenses son desconfesionalizados, excatólicos. Brasil pasó, en los años sesenta, de una confesionalidad católica oficial, a una explosión religiosa pluralista tremenda. Y hoy Brasil es, naturalmente, no solo la capital del catolicismo global, quizás la nación católica con más vitalidad, con todo tipo de catolicismos, desde la *Teoría de la Liberación* a los carismáticos, y todo lo que se sitúa entre medio. Pero Brasil es también el centro del Pentecostalismo global, el centro de las religiones afrobrasileñas, y todo tipo de religiones nuevas, exóticas, que surgen en Brasil. Es decir, la opción de la modernidad, ahí se da como una opción verdaderamente del

pluralismo. El ser laico, o el ser secular, es una opción más que se da junto a las otras.

Lo mismo podríamos decir de sociedades no occidentales. Por ejemplo, India y China, dos sociedades no occidentales que, confrontándose con el imperialismo colonial occidental cristiano, decidieron tomar alternativas totalmente distintas. Las élites indias decidieron que usarían la religión del pueblo para la movilización del pueblo frente al imperialismo británico. Entonces, la religión hindú es un producto de la modernidad, de la lucha del colonialismo, y las identidades musulmanas e hindúes son parte de la relación con el colonialismo británico y del movimiento de independencia. Eso quiere decir que el ser religioso en la India no es la cuestión de «todavía queda algo tradicional», sino que es un producto de la modernidad de las luchas indias contra el imperialismo y del proceso de modernización, tras la ruptura entre Pakistán y la India, y todo ese tipo de movilización política moderna.

Las élites en China decidieron lo contrario: que la religión era el obstáculo central para poder defender a China del imperialismo occidental. Entonces decidieron destrozarse toda la cultura china. Toda era feudal, todas las religiones eran feudales, había que destrozarse totalmente. Y en la idea esa de construir escuelas, destruir templos, es un lema que está unido a todo tipo de modernización china. Mucho antes que Mao. Ya comienza en la primera revolución republicana de 1905, luego con el *Kuomintang*, y naturalmente con la revolución cultural sistemática, dramática. Pero en los últimos veinte años hay una explosión de pluralismo religioso en China, algo que era impensable. Acaba de aparecer un libro, que es quizás el libro mejor que hay sobre la religión en China hoy en día, *The religious question in modern China* (La cuestión religiosa en la China moderna). Los autores son un francés (Vincent Goossaert) y un anglosajón (David Palmer). Y para que se hagan idea, hay unas mil entradas bibliográficas al final. De esas mil, quinientas son de 2003 al presente. O sea, hay quinientos nuevos trabajos sobre religión en China que han aparecido en los últimos nueve años. Hay una explosión del interés por la religión en China, la explosión de movimientos religiosos, y esto ha llevado consigo a un mayor interés del estado chino por gestionar esta situación.

Lo que intento apuntar es que, a nivel global, nos encontramos con una crisis fundamental de tener que repensar y reformular, en todas partes, los laicismos y los secularismos. Y no se trata de la vuelta de la religión, de la vuelta a lo tradicional, sino que se trata de repensar el estado moderno, que permita precisamente el tipo de pluralismo cultu-

ral religioso con el que vamos a tener que vivir y convivir a nivel global de ahora en adelante, de una forma en que —sobre todo nosotros los europeos— no éramos conscientes. Creíamos que la religión ya se había controlado y dominado, que el problema de la religión se había solucionado. Habíamos sido capaces ya de crear estados laicos, de privatizar la religión, y creíamos que eso solucionaba los problemas. Está claro que hoy en día la situación no es la que imaginábamos. Todas esas cuestiones se están reabriendo, y habrá que repensar todos estos temas. Y pienso que este seminario, este diálogo, esta discusión, es parte de ese volver a pensar o replantearse la cuestión.

Diálogo con José Casanova

Interviniente: Me parece muy pertinente el análisis que apunta el profesor Casanova, hoy mismo, y en sus escritos y en los artículos, criticando las teorías tradicionales de la secularización. No se puede universalizar el modelo europeo, y tampoco el modelo europeo-americano. Estoy muy de acuerdo en que la religión ha sido siempre, y vuelve a ser, notoriamente, un fenómeno no solamente privado, sino social, público, y por lo tanto tiene implicaciones políticas muy concretas. Pero sin poder hacer ninguna previsión de la evolución de la religión en el futuro, yo me pregunto si cuando hablamos de religión, ¿de qué estamos hablando? Y en ese «¿de qué estamos hablando?», yo creo que la pervivencia de la religión no sucede sin una gran transformación de eso que se ha entendido por religión. De hecho, la religión sigue presente aquí, pero de una manera muy distinta a la presencia social pública de la religión hace cuarenta o cincuenta años. No digamos hace quinientos años. Yo tengo la impresión, no es una idea mía, que el patrón, o el paradigma, sobre el que están construidas las grandes religiones tradicionales, es un patrón, o es un paradigma, básicamente obsoleto en la cultura moderna. No significa que la modernidad vaya a traer consigo la desaparición de la religiosidad, no ha sido así, o la desaparición del fenómeno religioso, se entienda como se entienda. No supone la modernidad la desaparición de una experiencia de transcendencia, con una dimensión de expresión pública. Pero los paradigmas que han servido de base para expresar esa experiencia, ese sentimiento, esa religiosidad, esa espiritualidad, o como se le llame, es un paradigma que ya no tiene vigencia. Eso de situar a Dios allá arriba, un Dios que se revela a quien quiere, que interviene cuando quiere, un Dios ente, un Dios separado. El concepto de *revelación*, el concepto de *pecado y perdón*,

el concepto de *iglesia elegida*, de *pueblo elegido*, el concepto de *salvación*, de *vida en el más allá*. Todo eso, creo que no solamente va a ser no creíble para determinadas élites modernas europeas, ni siquiera americanas, sino que el descrédito de ese paradigma va a ser más universal. ¿La religión del futuro no será muy distinta? No estoy hablando de prever cuál va a ser la religión del futuro. Pero yo abogo por una religión que sea creíble para mí. Y la religión del futuro, para mí, aquella que quiero vivir hoy, y por la que quiero apostar hoy, es una religión muy distinta de la religión, o de las religiones tradicionales, que creo que responden a un paradigma que simplemente ha dejado de ser creíble. Porque no creemos aquello que queremos, sino aquello que podemos creer.

Casanova: Esta es una pregunta muy importante. En los últimos años ha habido una transformación radical en la forma de pensar. El modelo que teníamos era el modelo basado precisamente en la Ilustración y las ciencias de la religión, que estaban basadas en el concepto de que la religión era algo tradicional, o primitivo, que desaparecía con la modernidad. La cuestión es si la religión pervive o, de alguna manera, puede sobrevivir. En los últimos veinte años, dentro de lo que serían las ciencias de la religión, se han puesto a cuestionar el mismo concepto de religión. Prácticamente ellos mismos querrían abandonar, o dicen que habría que abandonar ese concepto, porque es un concepto tan ligado a la experiencia occidental, que no tiene sentido, y que deberíamos abandonar ese concepto. Resulta curioso que los especialistas en ciencias religiosas digan «vamos a dejar de lado un poco el objeto de nuestro estudio». Pero lo interesante es que, en el momento en el que estos científicos de la religión dicen «abandonemos el concepto, porque es inservible, y no útil», es el tiempo en que precisamente la religión, como categoría analítica, organizativa de la sociedad, se ha globalizado. Y hoy en día, en todas las sociedades del mundo, ya hay sistemas, tanto constitucionales, como jurídicos, como políticos, en los que se definen las cosas, y el binomio religioso-secular, se ha globalizado. Ya es muy tarde para intentar quitarlo, deshacernos de él.

La cuestión, en primer lugar, es que la religión significa cosas tan distintas en todas partes. Lo segundo es que precisamente, quizá en los últimos años, hay una nueva orientación, que siguiendo muchas de las discusiones que unen a Taylor y a Habermas, desarrollan el papel de la religión en la evolución de la humanidad. Se basan, sobre todo, en recobrar lo que sería la «edad axial» y las religiones axiales. Es decir, la comprensión de que hay un modelo de religión que es, digamos, el general de todas las sociedades preaxiales, que sería el basado

en lo sagrado y lo profano, que sería el modelo también analizado por Durkheim, mientras que la edad axial introduce un nuevo modelo, que se refiere a todo lo que Usted ha nombrado, ese dios, esa salvación, que son todos conceptos nuevos, que aparecen con la axialidad, con las religiones axiales, pero que precisamente en la modernidad postaxial, que es donde estamos ahora, nos encontramos en una situación global en la que aparecen todos los modelos de todas las religiones, desde la más preaxial, de la más primitiva, a la más axial. Con «axial» quería decir el modelo que distingue entre la religión verdadera y las falsas. Esto es lo que se hace en el *De vera religione*, de San Agustín, que dice lo que es religión y lo que no es religión. Esta diferenciación, que luego introduce el estado confesional, será lo que desaparece en nuestro tiempo. Desaparece la posibilidad de distinguir, tanto por parte del estado como por parte de las ciencias religiosas y de los analistas, entre religiones verdaderas y falsas.

En las grandes urbes globales de hoy en día, desde Sao Paulo a Johannesburgo, desde Kuala Lumpur a Singapur y a Hong Kong, nos encontramos todas las religiones de toda la humanidad, desde la más primitiva a la más modernas, todas conviviendo juntas, y sin poder distinguir las entre la una, más primitiva, y la otra más avanzada. Es decir, esa identidad de estado, de racionalización axial, que luego la modernidad secular la vuelve a usar para distinguirse a sí misma de la religión, que es lo que hace Habermas con la idea de una filosofía postmetafísica, frente a la religión, que todavía es metafísica, y que hoy en día el mismo Habermas ha cuestionado con su propia postura postsecular, significa un reconocimiento de la problematicidad de ese modelo de estadios de desarrollo.

Yo afirmaré que, por una parte, es verdad que cada individuo tiene derecho a encontrar religión donde quiera, y no hay forma de diferenciar, analítica y objetivamente, a las religiones entre sí. Claro que puede haber diferenciaciones tipológicas, todas las que queramos. Pero la idea esa de religión verdadera-falsa, ortodoxia-heterodoxia, una religión más racional-menos racional, todo eso desaparece totalmente en la situación global. Eso por una parte. Y eso lleva, naturalmente a cuestionar todo el modelo de iglesias verdaderas-iglesias falsas. Por lo que respecta al estado, al que se refiere precisamente Taylor, ese estado que ya no se entromete a distinguir. El estado no tiene posibilidad ninguna de distinguir entre religión verdadera y falsa. O cuáles son las que tienen derecho a existir y las que no tienen derecho a existir. Esta situación, que es desde un punto de vista jurídico-político una situación nueva, es también, por parte de la ciencia de la religión, una situa-

ción nueva, y desde el punto de vista incluso también de la teología, una religión nueva.

Las religiones del futuro tendrán la posibilidad de que todas ellas, desde las más prehistóricas a las más postmodernas, todas ellas convivan, y que sean asequibles y viables para los individuos, de la forma en que ellos las quieran incorporar. ¿Qué significa esto para las iglesias que tenían un modelo de una Iglesia Universal para todos? Ese es un problema muy serio que tendrán que asumir. Pero no solo se trata de «mi religión», cuál es mi propia creencia, la única que yo puedo creer, y que tengo derecho a experimentar, pero tengo que reconocer el derecho de cualquier otro individuo a tener la religión que a él le dé la gana, hasta cierto punto. Y esta situación de la religión nos la encontramos hoy en día por tres razones: porque un estado no puede distinguir entre religiones «verdaderas» y «falsas»; porque el estado de libertad religiosa, en principio, dice que sólo el individuo mismo decide lo que es la religión para el individuo, no ninguna otra autoridad; y tercero, porque la situación pluralista global nos fuerza al reconocimiento mutuo de todas las religiones. Eso nos lleva a una nueva situación pluralista, que es totalmente nueva para todos, desde todos los puntos de vista: jurídicos, políticos, teológicos, sociológicos, y también para la ciencia de la religión. Y ya creo que es una situación nueva, que cada vez nos hace más conscientes sobre la necesidad de repensar todas nuestras teorías, acerca de dónde viene la religión, adónde va, etcétera.

Interviniente: Yo quería plantearle dos cuestiones más empíricas. En concreto, cuál es el papel de lo que podríamos llamar los «procesos sociales colaterales», en la cuestión de la secularización, entendida en esas dos vertientes, tanto la cultural como la política. Y en concreto, me estoy refiriendo al papel que juegan en la transmisión religiosa dos instituciones. En concreto la familia. Yo creo que la familia es una institución que en España ha sufrido un cambio espectacular. Yo no sé si a la altura de Estados Unidos o no, pero yo considero que este es un factor, un proceso social de cambio, que está afectando directamente a la cadena de transmisión religiosa, y que por lo tanto tiene su incidencia en la secularización. Me gustaría saber si puedes hacer alguna observación sobre esto. Y en segundo lugar, la capacidad de la institución religiosa para adaptarse a las demandas que plantea la sociedad en sus cambios. Concretamente, me estoy refiriendo aquí al papel, en el caso concreto de España, de la Iglesia —pero puede ser otra institución—, en su doble vertiente, tanto la vertiente de la jerarquía, porque ahí juega un papel, digamos, de comunicación social determinante, como de la sociedad civil eclesial, también en el caso de lo que signi-

fica la participación en la organización, la transmisión pública de la religión, de la fe.

Casanova: La primera pregunta es fundamental. Creo que desde la secularización europea en sus años radicales del siglo xx, finales de los 50, de los 60 en adelante, la secularización está relacionada, precisamente, con el proceso de liberación de la mujer y la transformación de la familia. Es decir, había habido una secularización masculina, de la inteligencia, en el siglo xviii, de la burguesía en el siglo xix, del proletariado en los siglos xix y xx, pero no de la mujer. Entonces, mientras que las mujeres seguían yendo a misa, los niños iban a misa, había Iglesia. En el momento en que la mujer deja de ir a misa, se acabó la Iglesia. Y esto, hablando de forma muy general, es la razón fundamental que a nivel institucional suponga el fin del Cristianismo en Europa. Las mujeres han dejado de ir a misa, por lo que las iglesias están vacías. Y eso es algo que ha sucedido desde los años 60. Entonces, la cuestión claramente es si las iglesias quieren recobrar el camino perdido, tendrán que repensar totalmente el papel de la mujer en la religión y en la Iglesia, de alguna manera, cómo pueden hacer que las mujeres vuelvan a la iglesia. Aquí está la clave para cualquier proceso. Si es que tienen que volver.

Luego me refiero a la cuestión de cómo se adaptan las iglesias a esa nueva realidad. O quizá dejar de ser Iglesias. O sea, el modelo de iglesia es, sociológicamente, como dijo Max Weber, la institución que crea, o que intenta tener una confesionalidad obligatoria territorial. Ese es el modelo. Pero ese modelo se acabó. Por otra parte, la Iglesia Universal quiere ser universal, católica, global. Y lo interesante es que, por una parte, la globalización permite a la iglesia católica adaptarse a formas totalmente nuevas, es decir, la iglesia católica, como iglesia transnacional, global, se ha revitalizado enormemente en los últimos cien años. Piensen ustedes que a principios del siglo xx, cuando la Iglesia ha desembocado en la infalibilidad del papa, había sólo tres estados que reconocían al Vaticano. Si a principios del siglo xx hubiera dicho alguien que el papado iba a existir a finales del siglo xx, la mayoría de la gente hubiera pensado que existían muy pocas posibilidades. Es decir, ha habido un cambio radical en la posición del papa, y el papado, dentro de la Iglesia global católica. En ese sentido, es la globalización la que ha permitido la transnacionalización del catolicismo como algo nuevo. A nivel de iglesias nacionales, están todas perdidas. A nivel global, es algo interesante el que la Iglesia católica haya rejuvenecido. La cuestión es adaptarse. ¿De qué manera? Adaptarse tiene un problema fundamental, entre el modelo de iglesia universal para todos, y el mo-

delo de iglesia solo para los santos, para aquellos que verdaderamente son ortodoxos. Por una parte, en Europa todavía quieren que Europa sea católica, cristiana, quieren una iglesia confesional. Pero por otra parte, sólo dejan que los de dentro conformen una secta. La única posibilidad es crear una comunidad de comunidades. La Iglesia tiene que ser una comunidad en la que las familias, de alguna manera, pertenezcan como familias, como individuos, tienen que ser congregaciones. No pueden ser iglesias, parroquias, confesiones, tienen que ser congregaciones: que la gente se congregate allí porque les dé la gana, porque se lo pasan bien, porque les gusta ir los domingos allí y pasar el tiempo allí. O sea, sólo si verdaderamente las iglesias se convierten en comunidades, a las que la gente quiera pertenecer voluntariamente, la Iglesia tendrá futuro. Pero eso quiere decir que las comunidades no pueden ser de una única forma. Tendrán que ser de la misma forma católica en el tiempo en que había una familia dominicana, franciscana, jesuita, y de todas las formas. Tendrá que haber un pluralismo interno tremendo, para que esa iglesia sea verdaderamente iglesia, en el sentido católico. Si no, será una secta, sólo para los que se consideran ortodoxos.

Este proceso corresponde a los procesos históricos fundamentales en la historia de la humanidad, como es la liberación de la mujer, el fin del patriarcado es una de las transformaciones más fundamentales que ha habido, y como la Iglesia no sepa responder a eso, pues se acabó la Iglesia. Algunos creen que eso es solo un problema de Europa occidental, de las sociedades modernas, pero no es así. Brasil está experimentando un problema muy grave en este sentido. Entonces, sí, es la cuestión de la familia, cómo la familia puede volver a ser una familia que está unida en congregación. No rezando el rosario, pero que de alguna manera está unida en congregación. Es una de las cuestiones interesantes que habrá que trabajar, que habrá que recrear, repensar. Y la otra cuestión es el de nivel de adaptación de la institución, que a nivel global es uno de los desafíos más importantes.

A nivel global, quiere decir, que la Iglesia ha de asumir una postura no de apoyo a los partidos políticos, sino más bien la función de ser *defensor hominis*, defensor de la dignidad humana, pero a todos los niveles, no solo en la cuestión del aborto. Sino dónde sea que haya un ataque a la dignidad humana, que de alguna manera la Iglesia se convierta en defensora a todos los niveles: social, jurídico, etc. Aquí encontramos la posibilidad de asumir una función social. La sociedad civil eclesial tendrá que ser una sociedad muy pluralista, de formas de comunidades cristianas muy distintas, donde haya sitio desde el *Opus Dei* a *Comunión y Liberación*, o a la *Teología de la Liberación* y a todo tipo

de comunidades cristianas. La cuestión es que no deben ser clericales, no pueden ser controladas por los sacerdotes, tendría que haber una mayor libertad dentro de la Iglesia. La cuestión es si la Iglesia puede aceptar esa libertad interna. No lo sé. Hasta ahora, la muestra es que no lo puede aceptar, y por lo tanto es posible que no pueda responder a ese reto.

Interviniente: El problema siempre en una sociedad global y local es reconducir el conflicto a su expresión más humanizable. Si no es así, sería una patología. El camino es civilizar los límites del pluralismo. Hemos hablado aquí de que quizá el término «desconfesionalización» es muy eurocéntrico, y no sirve, pero sí el término «laicidad», entendido como desacralización de toda legitimación del ejercicio del poder, en nombre de instancias que no son asumibles de forma universal. Hablemos de los derechos del individuo, que tiene una dignidad humana que toda religión debe reconocer, y además, aunque sea un poco eurocéntrico lo que voy a decir, desde el paradigma de ese sujeto que tiene una dignidad, porque es sujeto humano, que piensa y que crea moral, y tiene autonomía espiritual. Cuando escuchaba la exposición del libro de Taylor, y se hacía el comentario de que el individuo, dejado a sí mismo, al final tiene esa deriva nihilista, yo me preguntaba desde dónde estamos ya asumiendo ese referente antropológico fundamental que es el sujeto humano, que con su libertad religiosa para creer o no creer, con la libertad del creyente, no con la libertad de las iglesias y de las religiones, tiene que ser el referente. ¿Tenemos posibilidad, a la hora de repensar el estado, o repensar el derecho, me da igual, de ponernos en un mundo tan radicalmente plural, que haya un referente constitucional, que sea nómico, que sea para todos, y que todos aceptemos con un mínimo común denominador? Tú que conoces bien, mejor que nosotros, ese mundo de lo religioso global, yo estaba pensando en el *derecho de gentes* del último Rawls, los problemas que se derivan de poner en el mismo saco sociedades simétricas y sociedades asimétricas. Y con sociedades asimétricas, el tema del género va a ser siempre una piedra de toque, donde las religiones, lejos de permitir la autonomía moral y la dignidad humana, lo que generan es nihilismo moral. Al revés: hay que dar la vuelta al tema. Porque, seguramente, muchas de las religiones, al afirmarse en clave dogmática y fundamentalista, lo que generan es nihilismo moral.

Casanova: Trae de nuevo el tema de la desacralización, que ha sido un tema que ha tratado Iziar Basterretxea, que yo no he tratado, pero que es muy importante: distinguir lo sagrado y lo religioso. Y lo religioso desde el punto de vista axial, y lo religioso secular moderno. Es

decir, claramente, cuando se habla de la «edad axial», lo que se trata es del nuevo tipo religioso que totalmente desacraliza lo que hasta entonces había sido sagrado. El rey sagrado, la matanza sagrada, es decir, el sacrificio, desacralizar el sacrificio, desacralizar el rey, desacralizar lo sagrado. Es un poco lo que hace la religión judía frente a todas las religiones. Y ese modo de desacralización es distinto, pero sabemos que todas esas religiones volvieron a ser resacralizadas, junto con lo político. Claro, la secularidad moderna desacraliza a la religión sacralizando al estado, sacralizando precisamente a una esfera pública estatal, que se llama la «esfera laica», de la cual precisamente se desvinculan ciertas cosas, que se las hace privadas, que no pueden entrar ahí.

Yo realizo un análisis quizá controvertido, que supone que lo sagrado, lo profano, no es necesariamente lo religioso, es decir, lo profano no es necesariamente secular o lo secular no es necesariamente profano, o lo secular puede ser muy sagrado. Hasta el punto de cómo volver a repensar una forma de religión que tiene fundamentalmente la función de desacralizar. Desacralizar precisamente para poder sacralizar solo la dignidad humana, y no sacralizar nada, ninguna otra cosa. Necesitamos encontrar nuevos modelos, totalmente distintos, de comunidad, de comunidades, de cómo pensar también las comunidades políticas, pero eso nos lleva a cuestiones fundamentales de igualdad. ¿Cómo podemos compaginar la igualdad con el pluralismo cultural, con el pluralismo incluso legal, que puede haber en ciertas situaciones que son necesarias para mantener, digamos, la autonomía de ciertas comunidades? ¿Pero cómo son esos modelos de ciertas comunidades, si esas comunidades no le dan autonomía al sujeto, para precisamente ser libres y salirse de su vida? En la India, más que en otra parte, esos problemas han encontrado la forma de aceptar un pluralismo radical, que es casi impensable en cualquier otra sociedad. Es decir, la democracia India es casi impensable que pueda funcionar en cualquier otra parte. Los cientos de idiomas, las cientos de religiones, las cientos de culturas, que de alguna manera han sido capaces de crear un estado que hasta qué punto puede llegar a la igualdad. Ahí hay un modelo radical, de intentar compaginar el pluralismo con la igualdad, y es muy difícil hacerlo.

En Europa sí hemos creado un modelo relativamente satisfactorio de igualdad, y de libertad individual, pero ha sido mucho más difícil crear posibilidades de distintas formas de comunidades, de convivencia, culturales, etc. Pero a nivel global habrá que llegar a eso. Y eso nos llevará, por una parte, sí, a reconocer ciertas formas culturales que han sido fundamentales para llegar al mundo en que estamos. En mis discusiones con Habermas yo siempre digo: es indudable que hacer un

análisis genealógico de lo que hizo posible la secularización, que hizo posible el laicismo moderno, es necesario. Pero una vez se ha creado la función de ese laicismo, no se trata ya de ser postmetafísico o postreligioso, sino precisamente permitir todas las formas de pluralismo cultural y religioso. Y esa es la situación en que nos encontramos hoy día, de cambiar de un modelo genealógico, que era necesario, para poder llegar al estadio en que estamos, pero acabar ya con esa idea de estadios de desarrollo, donde nosotros estamos más arriba que los otros, y que por tanto tenemos que acabar con esas formas de convivencia. Y es un problema muy difícil. No puede haber solo soluciones jurídicas; tendrá que haber soluciones simbólicas. A nivel jurídico, creo que intentar legislar excesivamente esas cuestiones, lleva a problemas conflictivos muy fuertes. El desafío es cómo tener instancias de igualdad legal, de no discriminación, como principio fundamental legal, y poder compaginarlo con formas culturales múltiples, de formas de ser y de vivir. Y ese va a ser uno de los retos de las sociedades globales modernas. Yo no tengo una solución, pero sí está claro que hay que compaginar ambas dimensiones. Al fin y al cabo, lo que llamamos el «sujeto» es algo que también nace con la edad axial, es cuando por primera vez los individuos encuentran paz. Sendas individuales de salvación en que se libran de la comunidad para buscar la salvación personal, y es de alguna manera el origen del individualismo, del sentido de la dignidad de la persona humana. Pero eso, naturalmente, lleva luego a cristianizaciones muy específicas dentro de las sociedades occidentales cristianas. Que luego se globalizan también con formas muy distintas. De alguna manera, creo que cada vez hay una mayor sacralización, a nivel, digamos, de principio, pero ¿cómo se institucionalizan? Va a haber formas culturales muy distintas, y tenemos que ser conscientes de que nuestra forma cultural de institucionalizar esos derechos va a entrar en conflicto con otras formas culturales de cómo entienden ellos la institucionalización de esos derechos. Y no creo que haya una solución muy perfecta para eso; habrá que alcanzar todo tipo de compromisos. Es decir, una legislación absoluta de entrar con los derechos humanos, y llevarlos a rajatabla, a principio absoluto, lleva a toda una serie de conflictos intra-culturales; entonces, habrá que repensar a fondo cómo se compaginan principios con institucionalizaciones culturales.

Interviniente: Todo tipo de religión institucional es una expresión cultural. Es un estilo de vida que refleja una expresión cultural. La Ilustración europea ha querido liberarse del yugo de una expresión cultural concreta. Pero todo proyecto político —también el moderno, el ilustrado— es una expresión cultural. No existe un estado neutro que

supere todas las culturas. Como no existe tampoco un lenguaje de la moral, o de la ética, totalmente neutro, universal. Es decir, existen reflexiones morales desde estilos de vida distintos, legítimos. Esto problematiza las religiones, evidentemente, en su dimensión local, y problematiza también los proyectos políticos, y los problemas culturales. Hace ya tiempo Francis Fiorenza proponía un estudio de cómo los símbolos religiosos cristalizan en proyectos políticos, y suponen la sacralización de muchas dimensiones del estado liberal, o del estado absolutista, o de los derechos humanos, etcétera. ¿Cómo es posible un diálogo, sabiendo que son distintos contextos culturales?

Por otra parte, mi experiencia, en los últimos congresos sobre secularización y sociología de las religiones, ya no se nos impone esa idea francesa de «un diálogo laico», que dejemos el lenguaje religioso aparte, y que hablemos un lenguaje universal. No existe. En todos los congresos ya pueden aparecer creyentes musulmanes, creyentes cristianos, creyentes judíos y dialogar con gente que no es creyente, que es atea. Nos podemos entender. Esa idea que para Francia, por su historia, era muy concreta, de la laicidad como único marco de diálogo, ya se ha roto. Gracias a Dios, ya se ha roto. Pero es posible ese diálogo multicultural desde lenguajes y desde estilos de vida muy condicionados. Es verdad que el mismo Habermas, por ejemplo, que yo creo que en el campo de la filosofía social es un pontífice, pontifica, y antes decía que las religiones, en el ámbito público, y el lenguaje religioso en el ámbito público, tenían que estar marginados, pero ahora ya se ha decretado que no, que ya tiene que ser público, y los fieles de la «iglesia habermasiana» ya aceptan que se puede hablar con las tradiciones religiosas en el ámbito público. Pero, ¿es posible un diálogo? Porque no existe el lenguaje neutral. No existe la ética neutral. Son todos determinismos culturales.

Casanova: Es, naturalmente, la cuestión de universalismo-particularismo: todo universalismo es particular y, por lo tanto, ¿cómo puede ser universal y particular? No creo que haya una solución lógica a eso. Tendrá que ser una solución concreta, particular, local, a la situación global. Es por eso que estoy metido ahora en un proyecto de estudiar a los jesuitas y a la globalización. Porque los jesuitas fueron globalizadores antes de la hegemonía occidental europea cristiana, y estuvieron forzados a una cierta «inculturación». Y me acuerdo siempre de la famosa frase de Valignano, el gran pensador que fue el gran artífice de la misión jesuita en Asia, afirmaba «que nuestra misión no es «portugalizar» a los chinos». Es decir, no es traer la expresión cultural cristiana a los chinos. De la misma forma que Cristo, que pudo ser ju-

dío, se hizo romano, se hizo helénico, se hizo luego europeo. La cuestión es: ¿cómo hacerlo chino? O sea, la idea sería: Cristo sólo puede ser universal si precisamente no tiene una expresión cultural específica, sino que puede tomar expresiones culturales continuamente en todos los sitios, en todos los ámbitos, distintos. Esa es la forma de decir que la universalidad no existe, como expresión particular, o siempre tendrá una expresión particular. Sin embargo, tiene que trascender esa expresión particular. Y un poco es ese el problema fundamental de la edad global. Por una parte están los fundamentalistas, que creen que no es posible trascender la expresión particular. Y esto desemboca en la postmodernidad.

Habermas estaba muy metido en una defensa a ultranza del universalismo frente al postmodernismo, y yo comprendo por qué, pero, aunque pontifica, él es uno de los pontífices que sabe cambiar, y que dice «bueno, yo estaba equivocado, y ahora ya pienso de forma distinta». O sea, en ese sentido es admirable que un pensador, a los ochenta años, cambie radicalmente lo que había sido su posición, y que esté abierto, mientras que los habermasianos se resienten, porque creen que esto era la doctrina pontifical, y que ahora les viene muy difícil aceptarla. Nos encontramos con eso que creíamos como el «universalismo cosmopolita» de la Ilustración, y de la filosofía occidental, pero que hoy viene unida a una necesidad de universalismo global. Sería la idea de la iglesia católica también. Pero está claro que no, que no hay forma de tener una sola iglesia, un solo universalismo, que tendrá que tener formas particulares, locales, muy distintas. ¿Cómo compaginarlo? Creo que no hay una solución filosófica, hegeliana. Hegel confrontó el problema filosóficamente, pero no hay una solución filosófica; hay una solución pragmática, cultural, de reconocimiento de las personas. No son las ideas, las filosofías, que son universales. Cuando se habla de que el pluralismo, el multiculturalismo, lleva al relativismo, sociológicamente no es cierto, las sociedades más pluralistas, religiosamente, no son ni relativistas ni nihilistas. Estados Unidos es una sociedad muy pluralista, también religiosamente, y sin embargo nos encontramos con muchos religiosos fundamentalistas, pero aceptan el derecho de todos los ciudadanos a tener sus propias religiones, y no llevan al nihilismo. En la India sucede lo mismo.

Es una postura muy europea la que cree que la religión, por tener precisamente esa pretensión de verdad absoluta, es incapaz de ser pluralizada. En realidad, sociológicamente, sabemos que eso no es cierto. Que la gente puede, por una parte, defender una verdad que ella considera universal, y al mismo tiempo aceptar que otras personas tengan

una versión diferente de esa verdad universal. Y eso se da de hecho en todas las partes en la convivencia humana. La cuestión es cómo encontrar formas de institucionalizar ese pluralismo que suponga un respeto por lo que llamamos el «dogma moderno» de que todos los hombres —y mujeres— son creados iguales, y que todos ellos tienen derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad. Un poco como fue formulado el modelo de la independencia americana, y que sigue siendo, creo, el modelo moral que está unido a la modernidad laica. Aunque tenga orígenes claramente religiosos, cristianos, protestantes. Pero cómo transformar esta realidad de forma que sea aceptable, y que tenga expresión cultural fuera de las sociedades occidentales, ese es el desafío, para que ayude también a superar las discriminaciones y desigualdades.

Interviniente: Me da la sensación de que estamos hablando de la secularización en el primero de los sentidos de la tesis de la secularización, la autonomía de diferentes ámbitos de la realidad. Acabamos de celebrar el 50 aniversario del *Concilio Vaticano II*, y usted sostiene que el *Concilio Vaticano II*, de alguna manera, significa que el catolicismo acepta la secularización en el primero de los sentidos. Es, digamos, el bautismo del catolicismo a ese concepto, a esa primera tesis de la secularización. La reformulación conservadora del *Concilio Vaticano II*, a la que asistimos ya desde hace tiempo, parece, según algunos, que pone en cuestión eso. Pero no tendría por qué. Y yo entiendo que en sus estudios José Casanova no entiende que eso tenga que ser así. Es decir, se puede ser una religión pública, conservadora, sin poner en cuestión la tesis de la secularización, en el sentido de diferenciación. Ahora, por ejemplo, se ha mencionado el caso de los derechos de la mujer, o del papel de la mujer en la iglesia, eso será una cuestión que tendrán que decidir los católicos, si quieren ser una religión pública, que defienda los derechos de la mujer, o no, o por ejemplo, que la iglesia sea más o menos conservadora en la cuestión del aborto, etc. Esto no supone un regreso a posiciones antimodernas. Podría ser que decidiera el catolicismo un papel público, aceptando la secularización en ese sentido, pero que fuera conservadora. Otra cosa es que eso lleve a la extinción, o a ser una religión minoritaria. Pero eso no parece ponerla en cuestión. Lo formulé más bien como pregunta, para que pueda usted desarrollarla.

Otra cuestión, en su exposición no ha mencionado el caso de España. Y usted, en el libro más conocido suyo, casi lo pone como contraejemplo de una iglesia privatizada. Hay casos en los que la diferenciación puede ir junto con la decadencia. Y yo creo que España es el

caso. Es decir, donde se ha producido todo: la diferenciación, la privatización, la decadencia. Pero usted menciona la idea de que estamos asistiendo en España al final ya de un proceso de «descristianización forzada» que se explicaba por reacción a la dictadura y al papel que tuvo la iglesia católica en la dictadura. ¿Cómo diagnostica usted ahora esa situación de la iglesia en España? Gracias.

Casanova: La primera pregunta sobre el *Concilio Vaticano II* y la Restauración. ¿Es una restauración sólo de significado del Vaticano? ¿O es una restauración que va más allá, y que intenta deshacer lo que supuso el Vaticano II? Yo creo que se pueden hacer lecturas en ambos sentidos. Para mí, lo más claro es el nuevo discurso de la Iglesia, defendiendo la *Libertas ecclesiae*. *Dignitatis Humanae* es la base fundamental de la transformación. La iglesia católica había defendido durante ciento y pico años solamente «la verdad». El derecho a «la verdad»: que la herejía y la falsedad no tenían derechos. Que sólo la verdad tenía derechos, y como la Iglesia era la que tenía guardada esa verdad, era la que defendía lo que era la verdad. La Iglesia siempre había defendido la *Libertas ecclesiae* frente a cualquier estado totalitario, absolutista, etc. Eso sí, pero solo sus intereses eclesiales, su libertad eclesial, y la libertad de los cristianos para seguir a la Iglesia. Pero nunca había defendido la libertad de la persona. Y la transformación vino de la mano de *Dignitatis Humanae*. La lectura teológica que hizo seguramente el gran teólogo americano John Courtney Murray SJ es el paso de la *Libertas ecclesiae* a la *Libertas personae*. Hoy día vemos, que de nuevo, la Iglesia católica está volviendo al discurso de la *Libertas ecclesiae*. El derecho de la Iglesia a defender sus derechos frente al estado que le quita esos derechos. Que algunos son derechos divinos. Y asocia sus propios privilegios institucionales con los derechos de Dios, y cosas así. O sea, estamos en un momento que creo que a la Iglesia, claramente, le gustaría volver a una situación anterior. También el modelo de *Dignitatis Humanae* tiene una lectura ahora, la defensa de la libertad de religión, que creo que no era el principio original. Lo vemos en los discursos de la Iglesia española y de la Iglesia norteamericana. Y lo mismo pasa con *Gaudio et Spes*, con la defensa del *saeculo*, y la necesidad de leer, de alguna manera, como algo positivo. Leer los signos de los tiempos, y que no solamente tenían los problemas del *saeculo*. También venían las soluciones. Porque de alguna manera, en el *saeculo* había una dinámica, que era diferente a la de la Iglesia, de la que la Iglesia tenía que aprender. Eso se acabó. Ha habido una lectura ahora de lo que sería el abuso sexual, dónde la lectura es: los problemas que tuvimos vinieron de fuera, y la solución es alejarnos del mundo, hacernos cada vez más

clericales, más puros, más separados del *saeculo*, más religiosos. Creo que en ese sentido estamos volviendo a una situación previa al *Concilio Vaticano II*. Eso diría, en general.

En cuanto a la Iglesia católica española, precisamente de eso se trata. Yo, cuando escribí el libro, todavía pensaba que verdaderamente se había superado la dinámica clerical-anticlerical. Era el momento en que, de alguna manera, el Partido Socialista había aceptado que todavía había muchos cristianos comprometidos en los partidos de izquierdas, que la derecha todavía no estaba reconstituida. Pero, claramente, hubo luego una reconstitución de la Iglesia, junto a la derecha política, y eso ha llevado, naturalmente, a una nueva dinámica laicista anticlerical que en España es muy fuerte, y veo que lleva, por parte de la Iglesia, a una situación muy problemática. Yo no entiendo la dinámica de la Iglesia católica en España, que es una exageración de lo que es la tendencia de la Iglesia en todas partes. Ese es parte del problema. Si solo fuera la Iglesia española, sería un caso extremo. Si la Iglesia es el pueblo de Dios, los laicos deben estar muy preocupados, y tendrían que levantar la voz y criticar esa forma de entender la Iglesia. Creo que estamos en una situación muy crítica. El problema no es que la Iglesia pueda ser conservadora. La Iglesia no puede ser ni conservadora, ni progresista. La Iglesia tiene que admitir todas las tendencias y creo que tiene que haber dentro de la Iglesia individuos que lo entiendan de una manera y de otra, y que haya posibilidades políticas distintas. La Iglesia no debe identificarse con un partido u otro, y tiene que haber dentro de la Iglesia sitio para todas esas formas de posiciones políticas. La cuestión es cómo defenderlas, y sus relaciones con un compromiso profético del Evangelio.

Sobre la cuestión de la desprivatización, no es sólo que la religión tenga derecho a entrar en la esfera pública. La esfera pública tiene derecho a entrar dentro de la Iglesia, y cuestionar lo que pasa dentro de la Iglesia. O sea, que la Iglesia no puede pedir el derecho a meterse en la esfera pública, y luego que la esfera pública no se meta en su interior. Si usted se mete en la esfera pública, ésta va a responderle, y le va a decir: «Pero ustedes no tiren piedras. Ustedes tienen un tejado de vidrio, por favor...». Se trata de crear una situación en la que esa esfera pública penetre en varias direcciones.

Interviniente: La pregunta es si es posible que una institución con un corte histórico monárquico, sea capaz de aguantar una cultura democrática. Es un problema que tenemos los que nos consideramos todavía dentro de ese club. Yo creo que hay otro añadido, en el que no

se ha hecho hincapié, pero que yo lo pongo, que es la aparición del pluralismo religioso. Yo creo que este es un factor nuevo dentro de lo que hemos estado hablando, que contribuye un poco más a dinamizar el debate. Es evidente que, en los últimos diez años, han aparecido nuevas iglesias, nuevas religiones, que aunque son todavía minoría, son el 3-4 % en la sociedad española, sin embargo, se les oye mucho, y se les nota mucho, sobre todo, yo creo, por el efecto de los grupos islámicos. Esto ha hecho que la conciencia social y no sólo la ciudadanía, sino también la propia Iglesia católica, hayan asumido que ya el monopolio se ha terminado. Yo creo que este es otro elemento nuevo, que obliga a la Iglesia católica, a la jerarquía, a replegarse más sobre sí misma, más que afrontar ese nuevo factor, que yo creo que es evidente en la sociedad española. No sé qué impresión tienes de esto.

Casanova: El reciente pluralismo religioso es todavía muy pequeño. En otros lugares la iglesia católica, dónde era minoría en muchas sociedades protestantes, defendió el modelo de libertad religiosa, de cuestionar, de unirse a la democracia. Todo eso apareció primero en las sociedades en las que los católicos eran minorías, y, claro, querían la libertad religiosa para ellos y para las minorías. Ese cambio tuvo lugar primero en los países protestantes. Ahí es también donde concibieron una Iglesia transnacional no unida al poder. Fueron ellos los primeros denominados como «papistas». Es decir, que defendían la autonomía del papado frente al estado, precisamente como una forma de identidad transnacional. Esta situación era muy diferente a la de los estados católicos, que todavía en el último momento defendían el derecho a instaurar a los obispos, o por lo menos de nominarlos. Es decir, que ese sentido del estado absolutista, que tiene derecho a controlar la religión, primero se acabó en los países protestantes. Y luego en muchos países católicos. En Latinoamérica el pluralismo religioso es un hecho enormemente factible. He hablado de Brasil, pero podría hablar de cualquier país latinoamericano, donde, por lo menos, del 15 % al 20 % de la población hoy día es protestante, aparte de las muchas otras opciones no religiosas o religiosas. Es decir, que esa vivencia del pluralismo como hecho, es una vivencia que la Iglesia católica ha tenido que hacer en todas las partes del mundo. Mucho antes de que por fin tenga que hacerla también incluso en aquellos sitios donde ella se creía que era la dueña territorial de esta parte. Este hecho creo que es sano, si saben hacer la lectura que tienen que hacer.

La forma monárquica de la Iglesia, sí que es uno de los problemas, uno de los problemas de la expresión cultural. Claramente, la Iglesia original no era monárquica en absoluto. El nombre de *eclesia* viene de la

asociación política, pero no tenía ningún modelo previo de organización. Claro, el *constantinismo* llevó un poco a ese modelo monárquico, mucho antes en la Iglesia oriental. Pero, ¿por qué hay que aceptar esos principios? Hay que esperar a que un cardenal Martini se muera para que cuestione esta situación. Hace veinte años, la mayoría de los obispos cuestionaban esto. En público se podía hablar de estas cuestiones. Hoy en día, es que no se puede hablar de estas cosas dentro de la Iglesia. Y solo hablan los obispos de setenta y cinco años cuando se jubilan, o los que ya van a morirse, y dejan un testamento. El problema es el del silencio: que no se puede hablar estas cosas, públicamente, dentro de la Iglesia. Hace veinte y cinco años, un arzobispo norteamericano, escribió una editorial en el *New York Times*, diciendo: «Bueno, es verdad, quizás haya problemas teológicos para consagrar a las mujeres sacerdotes. Todavía no lo tenemos claro, teológicamente. Dejemos eso de lado. Si es verdad que el problema solo es ese. Pero hay muchas formas de dar derechos de igualdad a la mujer dentro de la Iglesia. Los cardenales no tienen que ser sacerdotes; pueden ser laicos. ¿Por qué no hacemos que la mitad del colegio de cardenales sean mujeres, que sean las que elijan al Papa, y que, por lo tanto, dirijan la *Curia*?» Se trata de eso. Y esto lo dijo un arzobispo en la página editorial del *New York Times*, proponiendo una forma de cómo introducir ese tema dentro de la Iglesia. Hoy día sería impensable que cualquier obispo pueda hablar así. Porque, precisamente, una de las condiciones para ser ordenado obispo, es aceptar la ortodoxia totalmente contra el aborto, contra la ordenación de la mujer y contra el casamiento de los curas. Esos son, digamos, los principios dogmáticos para ser obispo hoy día. No tienen que ver nada, precisamente, con lo que es la experiencia del cristianismo. Jesucristo ni habló del aborto ni habló de la ordenación de las mujeres. Sí, estamos metidos en una situación muy crítica, y veremos dónde vamos.

Interviniente: Yo quería manifestar mi extrañeza por que llevemos dos horas hablando de religión, y no ha aparecido el nombre de Dios en todo esto. Si tomamos en serio a Dios, cuando se habla de religión, de diálogo interreligioso, ¿qué pasa con ese nombre? ¿Qué designa para unos, para otros? ¿Qué equivalentes tiene, una, separa?

Casanova: Hay una tradición monoteísta, que es la judeocristiana-musulmana, que está basada en esa noción de Dios: el Dios de la Biblia, el Dios de Abraham, el Dios de la Revelación. El resto de las religiones son politeístas, siendo la relación con Dios totalmente distinta. Esa es una forma de ver ese problema. De alguna manera, es cuando me refiero a la edad axial. Precisamente me he referido a eso, a cómo los profetas de Israel traen una concepción de Dios, que supone la distinción

mosaica: solo hay un Dios verdadero, y todos los demás son ídolos. No son dioses, son ídolos. O sea, existe una desacralización de todos los dioses para que solo haya un solo Dios. Entonces, eso lleva, naturalmente, a un problema cultural, que es el problema del documento *Dominus Iesus*. El problema al que se enfrenta la Iglesia católica en situaciones culturales no cristianas. Y creo que la única forma, teológicamente, de salvarla es por una solución teológica trinitaria, en la que el espíritu de Dios ya estaba en la creación, y es el espíritu pentecostal. De alguna manera, el problema entre las iglesias oriental y occidental, el *filioque*, en realidad, tiene que ver con esto. Si puede ser una concepción de Dios que no solo está unido a que el Espíritu Santo proviene del Padre y del Hijo, o si es, de alguna manera, un Espíritu Santo que precede al Hijo. Es decir, abrir una forma de un espíritu de Dios, que de alguna manera tiene unas formas salvíficas más allá de Jesucristo y del cristianismo. De eso se trata. De alguna manera, cómo podemos compaginar la idea de una revelación en un Jerusalén, o en un Israel, y en una persona de Jesucristo, cuando, de hecho, tenemos que reconocer que ha habido generaciones humanas, miles y millones de años antes, que nunca pudieron tener acceso a esa revelación. Y, de hecho, hoy en día, Asia no va a hacerse cristiana en ese sentido. Entonces, sí lleva a toda una serie de cuestiones sobre cómo entendemos a Dios, el Dios de la revelación, el Dios del espíritu de la creación. Son problemas teológicos muy serios, y la única forma de abordarlos es que hay que abrirse teológicamente a unas posiciones trinitarias, que abran lo que de otro modo es una forma, no sólo cristocéntrica, sino eurocéntrica, de comprensión de ese Dios. Entonces, de la misma forma que el Pentecostés trae todos los idiomas, todas las lenguas, hoy se trata de la forma de traer todas las otras culturas, de introducirlas en la Iglesia. No soy teólogo, pero el punto de vista sociológico me acerca a ello. Para mí, la cuestión es la cuestión del documento *Dominus Iesus*. Y cómo hacer una religión que está unida a un Dios que está —por lo que sea— tan unido a una forma cultural específica. Hay una revelación específica que ha de hacer a Dios universal, que tome expresiones culturales distintas. De eso se trata. Y la única razón pasa por tener una teología trinitaria. De otra forma, ¿para qué necesitamos una teología trinitaria? Para eso necesitamos una teología trinitaria, yo diría. Pero bueno, yo no soy teólogo. Yo, desde el punto de vista sociológico, veo que esta es la cuestión fundamental para un cristianismo occidental que todavía es demasiado «occidental».

Interviniente: Respecto a Dios, un pluralismo tan cabal no cabe. Es decir, no se puede decir: «Pues contigo hasta aquí; contigo un poquito más allá». Dios es indivisible. Es decir, o se cree en un Dios, o en

muchos dioses, o todo viene a ser Dios. Claro que son diálogos que son posibles, pero ya estamos hablando de cosas tan distintas. ¿Se puede llamar a todo eso *religión*? Son religiones todas ellas. Y era la pregunta primera, qué se entiende por religión, que ha quedado por contestar.

Casanova: Usted está dando la respuesta axial. La respuesta de Moisés y la respuesta de san Agustín (*De vera religione*). Solo ésta es la verdadera religión, si es indivisible. Pero la cuestión es si «mi» idea del Dios indivisible es la auténtica. Si yo soy el que es dueño de Dios, y digo lo que Dios es. O si Dios tiene formas de ser que ni yo puedo decir qué es lo que es. Es la idea de que yo tengo el derecho a decir lo que es Dios, es lo que es cuestionable. Y mucho de lo que es la idea de que Dios es indivisible es cuestionable. Es decir, es indivisible, de la forma en que yo entiendo a Dios. De la forma en que los demás entienden a Dios, no es Dios. De eso se trata: de tener un poco de humildad a la hora de decir que nosotros poseemos a Dios, y que los otros no poseen a Dios.

Interviniente: La globalización trae consigo también dos fenómenos importantes. Aparte de una modernización universal, digamos así, y la exportación de un modelo imanentista, de cuño europeo, que se impone vía tecnociencia, sucede a la vez, con la tendencia del pluralismo religioso, pero también con la personalización creciente de las afirmaciones, o de las convicciones religiosas de cada cual. Quiero decir, que la modernización lleva consigo, sobre todo, la personalización. Y la personalización se articula bien con un pluralismo reconocido *ad intra*, pero no *ad extra*. Al final, las ortodoxias tendrían los días contados si realmente la personalización se impone. El debate sería más acerca de la ortopraxis y no acerca de la ortodoxia. Esto, que es una postura elegante de reconocer democráticamente la legitimidad de un pluralismo religioso, al final pasa por el test de validez de que las religiones, cada cual reconocida en su identidad propia, a su vez haga un ejercicio de pluralismo interno, que sea una religión de la pluralidad. Si no es así, la religión está condenada a desaparecer, porque la propia democracia, *ad extra*, lo va a hacer imposible, ya que los individuos van a vivir en sociedades democráticas. Es un argumento complicado. ¿En el futuro va a haber religiones, realmente? La cuestión es el fundamentalismo o no fundamentalismo en sistemas democráticos. Si lo que, como régimen político de futuro, se plantea para cualquier sociedad, justamente como fruto de la modernización, la personalización y la democratización de las sociedades, ¿qué futuro tienen las religiones? Yo, desde luego a los fundamentalistas no les veo ningún futuro. No deberían tenerlo, quiero decir, como prognosis. Ninguno. Y en ese caso, la verdadera secularización se producirá cuando realmente los individuos de-

cidan si quieren ser o no ser religiosos. Quiero decir, que las religiones institucionalizadas no estarían, a su vez teniendo como oportunidad la globalización, pero a la vez como «cebo tramposo», que reconociendo la legitimidad del pluralismo religioso, terminen ellas carmomiéndose por dentro. Los miembros de cada confesión religiosa son a su vez ciudadanos de estados democráticos, y por tanto al final deciden sus convicciones. De hecho, el sincretismo se impone como tendencia, probablemente mucho más que los fundamentalismos. En la medida que las sociedades sean más modernas, lo que es inevitable, son cada vez individualistas. Más individualistas en el sentido de más subjetivistas, o más subjetualistas, o más personalistas, y esto está vinculado con el Dios personal. Desde su perspectiva más global, y conocimiento, evidentemente, de muchas zonas estratégicas del mundo geográficas ¿esto es así o no es así? ¿Puede ser que la propia globalización, a la vez que promete, esté en el futuro quitando legitimidad a todas las religiones del mundo, y por tanto el tema de la verdad sea un tema que desaparezca incluso del discurso religioso?

Desde la propia sociología la globalización provoca el hibridismo, y el hibridismo, probablemente, sí que es lo nuevo. O sea, eso sí que es lo nuevo. No que haya religiones y que haya pluralidad de religiones. Otra cosa es que hayan convivido de un modo u otro. Pero lo verdaderamente novedoso, y lo que probablemente tenga una oportunidad de futuro, es el hibridismo. Y lo que se está imponiendo es el hibridismo. No es una casualidad que en la encuestas que se han hecho sobre la religiosidad en España, la religiosidad que se tiene aquí, creyentes, no creyentes, medio creyentes, más creyentes, menos creyentes, sea sincrética. En realidad, son católicos de tradición, pero son sincréticos en la forma de vivir la religión los que se afirman como creyentes. Hay muy pocos que crean en común ni siquiera en la otra vida, o que crean no sé qué. Dentro de lo que son los marcos habituales de la ortodoxia toda esta situación aparece como un disparate. En ese sentido, ¿no se están desmoronando las propias ortodoxias, y el campo de encuentro sean espacios trasnecuménicos, que no sean ni siquiera lo que las religiones defienden? No sé si esos espacios serían los derechos humanos, que tampoco, ya que son discutidos según las zonas, ideologías, etc. Quizás sea un territorio todavía ignoto, o intuido, donde lo que se juegan sean cuestiones de género, mujer, de igualdad, de justicia, de pobreza. Otras historias que no son estrictamente religiosas.

Casanova: Como fenómeno sociológico, de hecho, los fundamentalismos también están creciendo. También la opción fundamentalista claramente es una opción muy moderna. Y lo vemos en la gente que

se convierte. Por ejemplo, estudiando a los emigrantes judíos, ya secularizados, de la Unión Soviética, tardan mucho en volver a la religiosidad, muchos de ellos no tenían conciencia religiosa ninguna. Pero si se convierten, si verdaderamente se hacen judíos religiosos, se hacen judíos muy ortodoxos. Y lo mismo pasaría hoy día con la gente joven que entra en la Iglesia católica. Esos jóvenes suelen ser muy fundamentalistas. Y lo mismo sucede dentro de las otras religiones. Por una parte, como hecho, es una opción. No solo es el hibridismo. El hibridismo es una opción en nuestra sociedad, donde no existía. Porque existía la ortodoxia. No existía el pluralismo. Pero el hibridismo ha sido la forma de ser de la mayoría de las sociedades orientales politeístas. Si usted le pregunta a un chino: ¿Qué es usted: confuciano, taoísta, budista?». La contestación será: «No, no, ninguno de ellos». Pero es todos ellos. No tienen una identidad religiosa, pero tienen un sincretismo, pero eso no es algo nuevo. Eso es lo que ha sido la historia de la humanidad, de las sociedades, durante siglos. Para nosotros los occidentales, eso es algo muy nuevo y muy postmoderno. Para ellos ha sido lo más tradicional y la forma de ser normal. Con respecto a las religiones puramente personalistas, he tenido mis discusiones con Luckmann. Claro que la opción individual es muy importante. Y hoy día solo las opciones individuales cuentan. Pero la opción individual de buscar la verdad, algunos pueden buscarla y ser un poco todas ellas, hasta que la encuentran, o no la encuentran nunca. Otros piensan que verdaderamente está en todas partes, y quieren ser todas ellas. Pero no en el sentido híbrido. Porque el sentido híbrido, en el que yo soy un poco de aquí, un poco de allá, pero no me tomo nada en serio, tampoco es muy serio, yo no diría que esa es una posición seria religiosa, o laica. A mí lo que me llamó la atención de los datos de las encuestas sobre la religiosidad en España, es que prácticamente no había diferencia ninguna entre religiosos y no religiosos. El ser religioso es totalmente irrelevante. Eso es para mí lo verdaderamente serio. ¿Qué diferencia hay, si soy religioso o no? De eso se trata, si la religión es algo que cuenta. Si sólo cuenta para ser conservador, a la hora de si yo voto PP u otra cosa, pero no cuenta para el resto de mi vida, entonces prácticamente no hay diferencia ninguna. Habría que repensar qué significan esos datos.

El problema es que las teorías que hemos recibido, de lo que era la religión, de por qué se ha transformado todo, y adónde vamos, no nos valen ya. Y tenemos que estar abiertos a un mundo muy diferente, muy complejo, que está siendo transformado. Y yo no tengo un paradigma nuevo, porque precisamente estoy un poco a la búsqueda. La realidad es tan compleja, que todavía no tengo teorías de por dónde

van las cosas. Sé que las teorías que teníamos no nos sirven, o en realidad nos cubren, nos tapan, la realidad compleja en la que no es estamos metiendo.

Interviniente: Yo quería hacer un par de comentarios, y a partir de ahí, pues ver qué podría comentar Usted por su parte. En primer lugar, aquí, cuando hablamos de que, de algún modo, la religión se va personalizando y remitiéndose a la autonomía, etc., entonces, a mí me parece que sería importante, cuando eso sucede, plantearnos cuál es la fenomenología del hecho vivencial religioso. Y entonces, creo que esto aquí no se tiene en cuenta desde una perspectiva claramente sociológica. Yo no soy creyente porque quiera ser, y quiero ser esto y lo otro. De algún modo, hay un algo/alguien, que de cierta manera se me impone, y lo acojo. Entonces, es este el primer momento, y no cojo lo que se me pone en las narices. Acojo aquello que se me impone por la fuerza de la experiencia religiosa. Así como, evidentemente, hay mucha creencia sociologizada, y puramente sociologizada, en el sentido de que yo me hago religioso para ser así conservador, y no sé qué, pero si nosotros vamos hacia esa personalización, pues a partir de ahí nosotros vamos también a esa especie de acogida, en lo cual primero es la receptividad y después es la actividad. Si eso se tuviera en cuenta, a mí me parece que una serie de análisis, aunque yo entiendo que para el sociólogo esta dinámica puede ser complicada, pero es un modo de fenomenología también. Si se está dispuesto a asumir discursos fenomenológicos en la sociología, yo creo que también este discurso sería interesante asumirlo. Y a partir de aquí, haríamos reconsideraciones diferentes respecto a los procesos de secularización. Este es un elemento que a mí me parece interesante, y es para tener en cuenta.

Y el segundo elemento me parece importante. Aquí se ha dicho de alguna forma, ha habido una relación entre modos de secularización y conexiones con el poder. Entonces, si había confesionalización, me quiero liberar de la confesionalización, y acabo al final liberándome de la religión. Y en cambio, si no había confesionalización, pues precisamente eso me hace aumentar las posibilidades de lo religioso. Pero aquí en Europa, en concreto, eso pasó hace ya unos cuantos años. Y, curiosamente, te encuentras a gente joven que todavía dice que «me quiero liberar de no sé quién». Y yo digo: «¿Tú te liberas, de qué? ¿Quién te oprimió a ti? Tú no tienes ni puñetera idea de lo que significó ser oprimido por las instituciones religiosas». Entonces, como que ahí hay una fantasía de discursos sobre una realidad ya no existente. Y desde ese punto de vista, la idea sería decir: «¿Por qué funciona entonces la secularidad en gente que no ha vivido la experiencia que se supone dio

origen a ese modo de secularidad?». Y a partir de ahí, yo no sé si habría otro elemento a tomar en juego para sociedades como la europea, que sería el modo de racionalidad que ha emergido con la secularidad europea. Es una racionalidad marcadamente empírico-pragmática, en el sentido bastante alicorto del término, de cara al cual, determinados modos de experiencia, o de acercamiento a lo religioso, como eso que se te impone para entenderlo, y no como aquello que elijo y no elijo, pues son prácticamente incomprensibles. Entonces, a partir de ahí, a lo mejor la razones actuales de la secularidad dura europea ahora pueden pasar por ese modo de racionalidad que es dominante entre nosotros. Que, curiosamente, esa racionalidad permite a un determinado sector rehacerse religiosamente (entre comillas), a las maneras suavemente budistas y demás. Pero que es impensable que se rehagan a las maneras cristianas. Porque con esa racionalidad, por más que admitas interpretaciones plurales, tú dices *Misterio de la Encarnación*, y esa racionalidad dice «¡Por favor...!»». Yo creo que todo este tipo de elementos también están afectando a estas cuestiones.

Casanova: Los puntos que ha indicado son muy importantes. El primero lo es absolutamente. Es decir, hay un modo fundamental, de entender cierta forma de religiosidad. ¿Qué es la religiosidad? Aquí quizá la persona que más ha insistido en esto es el sociólogo alemán Hans Joas en su obra *Do We need religion?* Y la idea fundamental es que la religión no es una cuestión que tú eliges, sino que, de alguna manera, la fe es una experiencia que te agarra, y que es una experiencia transcendente, y que la tienes o no la tienes. Entonces, es el «estar abierto». La cuestión es que, claro, la posibilidad de tener esa experiencia, fenomenológicamente, puede ser que no sea posible, o es algo muy raro. De eso se trata en Taylor cuando habla de una situación humanista totalmente autoexcluyente. Por lo tanto cree que esa posibilidad de ser, digamos, de sentirse «llamado», o de tener esa experiencia, es imposible «hacerla pensable». Y de eso trata fundamentalmente la última parte del libro de Taylor: abrir agujeros en lo que sería un cuadro inmanente, que no permite la posibilidad de tener esa experiencia. Entonces, es clarísimo que se trata de eso, de la posibilidad de tener esa experiencia. Pero sabemos que esas experiencias, sociológicamente, son, por una parte, muy individuales, pero también son comunitarias. Que, naturalmente, si nos preparan de niños a tenerlas, las tendremos. Si no nos preparan de niños, pues no las tendremos. O sea, que sociológicamente, hay que abrirse a la forma del hecho fenomenológico. Y luego, comprender que la experiencia fenomenológica religiosa de un Dios transcendente, de revelación, es muy distinta a otras culturas en

que la experiencia de la presencia divina de otros dioses es muy diferente, como ocurre en India o en China. O sea, si es que tenemos que hablar fenomenológicamente, entonces hemos de reconocer las distintas formas fenomenológicas de tener esa experiencia de algo distinto.

La relación entre los modos de secularización y modos de poder es interesante, porque esa pregunta yo me la he hecho también. Mis sobrinos todavía creen que están bajo el poder de la Iglesia. Y digo: «Pero, señores, ¿la Iglesia, qué poder tiene en la idea de que te formen a ti, y que te hacen, etc.?». Y es que no existe ya esa influencia eclesial sobre los individuos. Sin embargo, en Europa sí que parece que permanecemos en esa situación. Por eso lo del secularismo epistemológico. Hemos aceptado que la religión es algo premoderno, que es un estadio que hemos superado, y que por lo tanto se hace impensable volver a retroceder a algo que ha sido superado. En ese sentido, el retroceder, o el pensar que eso existe como posibilidad, se convierte precisamente en una autonegación de la libertad, de la autodeterminación. La asociación de autonomía con liberación de la religión se convierte en referente. Aunque hoy en día, la autonomía no es la Iglesia la que nos la impide. Son muchas otras cosas: el poder, los poderes fácticos, mediáticos, de consumismo, todo tipo de poderes existentes. En España quizás todavía la Iglesia tenga algunos poderes, pero en la mayoría de Europa eso desapareció hace tiempo. Pensar que de alguna manera la gente todavía son secularistas, porque reaccionan, no es real. Es simplemente que hemos incorporado el discurso de que ser moderno europeo significa haber dejado atrás la religión. Y por eso, cuando vienen musulmanes y nos recuerdan esas etapas que hemos abandonado, y que, de alguna manera, abren de nuevo toda una serie de cuestiones dramáticas que pensábamos que habíamos ya abandonado, nos hacen sentirnos inciertos. Por eso persiste la secularidad, porque hemos incorporado una teoría de cómo hemos llegado a ser seculares y la hemos incorporado a ser modernos. Precisamente porque ser modernos es ser seculares. No queremos dejar de ser modernos, nadie quiere dejar de ser moderno. Pero por eso para mí es interesante el modelo americano. Porque ellos son muy modernos. Quieren ser muy modernos. Pero la modernidad para ellos significa ser muy religiosos. Entonces, esa experiencia totalmente diferente de lo que significa ser modernos es lo que me llama la atención.

Este modelo de un empirismo experiencial, de una racionalidad empírica, observamos que el modelo americano sería más empirista. Al fin y al cabo, las tradiciones europeas, continentales, todavía no están tan unidas al empirismo radical, al que está unida la

fenomenología americana. Incluso en la religión, por eso la ciencia del creacionismo, que intentan incluso decir que era una ciencia del creacionismo que es empirista, y que puede competir con la ciencia darwinista. Es mucho más radical el empirismo. No es el empirismo en sí el problema. Porque el empirismo en los Estados Unidos estaba muy unido al mantenimiento de una religiosidad muy fuerte. En parte porque el empirismo de la tradición escocesa estaba muy unido a unas formas de ser cristianos.

Epílogo

Manuel Reus SJ

Profesor de Teología,
Universidad de Deusto

Presentamos una breve bibliografía sobre la cuestión debatida en el seminario con José Casanova. Esperamos que pueda servir para los que les interesa el tema y quieran seguir profundizando.

- Casanova, J.V. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid, 2000.
— *Genealogías de la secularización*. Madrid, 2012.
- Asad, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, 1993.
— *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Standford, 2003.
- Banchoff, T., ed. *Democracy and the new religious pluralism*. New York, 2007.
- Berger, P. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington, 1999.
- Berger, Davie y Fokas. *Religious America, Secular Europe: A Theme and Variations*. Aldershot, 2008.
- Bruce, S. *Secularization: in defence of an unfashionable theory*. Oxford, 2011.
- Calhoun, Juergensmeyer y Vanantwerpen. *Rethinking secularism*. New York, 2011.
- Davie, G. *Europe, the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Darton, 2002.
- Gauchet, M., *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Madrid, 2005.
- Gorski, Kim, Torpey y Vanantwerpen. *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York, 2012.
- Habermas, J. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid, 2001.
— *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, 2006.

- Habermas y Ratzinger *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid, 2006.
- Hervieu-Léger, D. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona, 2005.
- *Catholicisme, la fin d'un monde*. París, 2003.
- Leask, I., ed. *The Taylor Effect. Responding to a Secular Age*. Newcastle upon Tyne, 2010.
- Maclure y Taylor. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid, 2010.
- Marramao, G. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, 1998.
- Martin, D. *On secularization. Towards a revised general theory*. Hants, 2005.
- Mendieta y Vananwerpen, eds. *The Power of religion in the public sphere: Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West*. New York, 2011.
- Norris e Inglehart. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, 2004.
- Taylor, C. *A Catholic modernity?* New York, 1999.
- *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona, 2003.
- *A secular Age*. Cambridge, 2007.
- Vries, H. de, ed. *Religion: Beyond the concept*. New York, 2008.
- Warner, Vananwerpen y Calhoun, eds. *Varieties of secularism in a secular age*. Cambridge, 2010.
- Wuthnow, R. *The God problem: expressing faith and being reasonable*. Berkeley, 2012.

Deusto Forum

Secularización, laicidad y religión

Nos encontramos, a nivel global, ante una crisis fundamental de tener que repensar y reformular, en todas partes, los laicismos y los secularismos. Y no se trata de la vuelta de la religión, de la vuelta a lo tradicional, sino que se trata de repensar el estado moderno, que permita precisamente el tipo de pluralismo cultural religioso con el que vamos a tener que vivir y convivir a nivel global de ahora en adelante. Conversación académica mantenida en la Universidad de Deusto con José Casanova.

Laikotasunak eta sekulartasunak leku guztietan birpentsatu eta birformulatu beharrea aurkitzen gara maila globalean. Eta kontua ez da erlijioaren itzulera edo tradizioaren itzulera; aitzitik, estatu modernoaren birpentsatu beharra dago, hain zuzen ere aurrerantzean maila globalean denok auzoan halaberrez izango dugun kultur eta erlijio aniztasun motari lekua egiteko. Deustuko Unibertsitatean José Casanovarekin izandako elkarrizketa akademikoa.