

Secularizaciones múltiples¹

Multiple secularizations

Javier Gil Gimeno

Universidad Pública de Navarra

RESUMEN

El presente artículo cuestiona si podemos usar el apelativo ‘múltiples’ para referirnos a la secularización como hecho social. Para ello, acudimos al trabajo de cinco reconocidos autores -Peter Berger (1967), Larry Shiner (1967), David Martin (1969), José Casanova (2012) y Charles Taylor (2014; 2015) que, desde la segunda mitad del siglo pasado hasta la actualidad, han propuesto diferentes dimensiones de análisis asociadas a la secularización. El estudio de estas dimensiones será el núcleo central de nuestra propuesta. Una vez realizada esta tarea epistemológica por separado llegaremos a la conclusión, en la que se confirmará la hipótesis de partida y en la que también propondremos cuatro dimensiones para estudiar dicho fenómeno. El origen de estas dimensiones lo encontramos en el trabajo realizado previamente con nuestros cinco autores.

PALABRAS CLAVE: Secularizaciones Múltiples, Modernidades Múltiples, Secularización, Sociedad

¹No es nuestra intención apropiarnos del término ‘secularizaciones múltiples’, tampoco defender que hemos sido los primeros en utilizarlo. Son numerosos los autores que lo han sobrevolado, utilizando denominaciones similares como: ‘historias de secularización’ (Martin 2005), ‘historias múltiples’ o ‘Religión y modernidades múltiples’ (Berger 2014). Pero es Casanova (2012) quien recoge en primer lugar el término ‘secularizaciones múltiples’, aunque sin desarrollarlo.

ABSTRACT

This paper asks about the use of the epithet 'multiple' to analyse secularization as a social fact. For making this task we analyse the work of five recognized authors -Peter Berger (1967), Larry Shiner (1967), David Martin (1969), José Casanova (2012) y Charles Taylor (2014, 2015)- that, since the second half of 20th century until now, have proposed several dimensions associates to secularization. The analysis of those dimensions will be the core of our proposal. After making this epistemological job separately, we will arrive to the conclusion where, we'll validate the departure hypothesis and, also, we'll suggest four dimensions to study that phenomenon. The origin of those dimensions is the epistemological job made previously with our five authors.

KEY WORDS: Multiple Secularizations, Multiple Modernities, Secularization, Society

Una tendencia secular simplemente significa una tendencia a largo plazo.

David Martin, *The religious and the secular*

INTRODUCCIÓN

En el año 2000, Shmuel N. Eisenstadt publicó en la revista *Daedalus* un artículo titulado "Multiple Modernities". En él, el sociólogo israelí señalaba que este nuevo concepto "asume que el mejor modo para comprender el mundo actual [...] es verlo como una historia de constante constitución y reconstitución de una multiplicidad de programas culturales" (Eisenstadt 2000:2).

La heterogeneidad de modos, de programas culturales en palabras de Eisenstadt, a los que apunta el concepto de 'modernidades múltiples' impacta directamente contra la línea de flotación de uno de esos programas, el occidental, que durante más de dos siglos se vanaglorió de poseer -con carácter de exclusividad- los 'derechos de autor' de lo moderno. Para Eisenstadt este hecho nos remite más a una pretensión hegemónica y homogeneizadora que a una realidad social constatable en el quehacer cotidiano de las personas y colectivos sociales. Por ello, a pesar de reconocer que "el proyecto occidental constituye el punto de referencia crucial" (2000: 2) para el desarrollo de la modernidad, concluye que lo

moderno “implica muchos y distintos desplazamientos en la concepción de la agencia humana, y del lugar que ocupa en el flujo de los tiempos. Porta una concepción del futuro caracterizada por un número de posibilidades factibles a través de la agencia humana autónoma” (2000: 3).

Como vemos en la cita anterior, es en la capacidad para actuar y elegir del actor social donde Eisenstadt sitúa las bases de los distintos programas culturales modernos y, por lo tanto, de la modernidad en sí misma. Y esto es algo que nos afecta a todos los sujetos -‘universalidad de lo moderno’- pero de distintos modos o formas -‘heterogeneidad de lo moderno’-. Sin duda, ambas realidades son inseparables.

En su obsesión por el orden y por la desaparición de la ambivalencia, tal y como señala Zygmunt Bauman (2005), el ‘programa occidental moderno’ entendió la convivencia entre lo heterogéneo y lo universal como una paradoja, una muesa más de esa ambivalencia contra la que se tenía que luchar. Solamente podía existir un único modo de llevar a cabo la tarea de emancipación del actor social, y ese no era otro que el dictado desde su sede oficial –la occidental- en la que residía la razón social de la empresa.

De la misma forma que les ocurre a las personas que sufren trastornos de tipo obsesivo-compulsivo, las sociedades modernas occidentales aceptaron la imagen que proyectaba la obsesión como si fuese una realidad y, por ese motivo, no fueron capaces de intuir, y mucho menos de tolerar, la heterogeneidad de modos que anunciaba el nuevo orden de las cosas. Como dice Eisenstadt, “quizás la ruptura más crítica, en términos ideológicos y políticos, fue la que separó las visiones universales y pluralistas, entre una visión que aceptaba la existencia de diferentes valores y racionalidades y una visión que fundía diferentes valores y, sobre todo, racionalidades, en un mismo sentido” (2000:7).

Durante décadas, esta separación entre lo plural y lo universal a la que hace referencia el sociólogo judío, jugó a favor de la visión hegemónica del ‘programa occidental moderno’. Ahora bien, debido a ese “potencial para la autocorrección” (Eisenstadt 2000:11) que posee la modernidad, se produjeron un conjunto de sucesos que hicieron entrar en crisis este planteamiento y que rehabilitaron a la pluralidad, permitiéndole obtener resonancia social. Por un lado, acontecieron una serie de experiencias traumáticas achacables directamente al propio ‘programa occidental’: las dos Guerras Mundiales, la terrible *Soah*, el surgimiento y acceso al poder de los totalitarismos, la creación y utilización de las bombas atómicas...; y, por otro lado, se produjo un descubrimiento y una valoración de nuevas formas de ser, pensar y relacionarse, derivadas tanto de esa entrada en

crisis del modelo occidental hegemónico como de procesos macro-sociales asociados a la globalización, al desarrollo científico-tecnológico y a la creación de las sociedades del bienestar.

De este modo, “mientras el punto de partida común fue el programa cultural de la modernidad tal y como fue desarrollado en el Oeste, desarrollos más recientes han advertido una multiplicidad de formaciones sociales y culturales que van más allá de los homogeneizadores aspectos de la versión original” (Eisenstadt 2000: 24). Pero Eisenstadt va aún más allá: “La innegable tendencia a finales del siglo XX es la creciente diversificación de los modos de comprender la modernidad” (2000: 24).

Partiendo de este marco que nos han ofrecido las ‘modernidades múltiples’, el objetivo de este trabajo es analizar si podemos extrapolar el apelativo de ‘múltiples’ a otro de los procesos sociales característicos de la época en la que vivimos: la secularización. ¿Sería descabellado proponer el concepto de ‘secularizaciones múltiples’?, ¿en qué sentido?, ¿en qué términos?

Como ya hemos comprobado en las páginas anteriores, cuando Eisenstadt nos habla de modernidades múltiples hace referencia a la heterogeneidad de programas culturales asociados a lo moderno. Ahora bien, nos podríamos preguntar ¿qué tiene que ver la secularización con lo moderno? Sin duda, la pregunta tiene sentido metodológicamente hablando ya que si ‘modernidad’ y ‘secularización’ no fueran fenómenos comparables, esto es, si no compartieran una serie de características, de rasgos, que nos permitieran establecer nexos de unión entre uno y otro fenómeno, deberíamos abandonar de inmediato el ejercicio que estamos proponiendo. Por lo tanto, debemos dedicar unos párrafos a establecer puentes entre lo moderno y lo secular.

Lo primero que queremos señalar es que ‘modernidad’ y ‘secularización’ son fenómenos coetáneos e interdependientes. Lo coetáneo nos remite a un horizonte temporal compartido, mientras que la interdependencia lo hace a un marco espacio-temporal compartido. Desde el enfoque de análisis que estamos desarrollando no es relevante preguntarnos si la modernidad fue la que produjo la secularización o, si por el contrario, fue la secularización la que puso las bases para el surgimiento de la modernidad. Tratar de responder esta pregunta nos desviaría de nuestro objetivo. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, lo que sí resulta esencial es que ambos fenómenos se han retro-alimentado, consiguiendo su mayor grado de desarrollo en las sociedades posteriores a la Edad Media.

A lo largo de todo el periodo moderno ha existido una clara identificación entre la modernidad y la secularización. Tanta que, en ocasiones, se han llegado a difuminar las fronteras que separan una y otra realidad. A pesar de que, como acabamos de señalar, consideramos que existe una interrelación sólida entre ambos fenómenos, es igualmente importante delinear los límites existentes entre ambos términos. La modernidad nos remite a una época; la secularización a un proceso.

Si alguien quisiera cuestionar la doble afirmación con la que hemos concluido el párrafo anterior podría afirmar que, por un lado, hay autores que han analizado la modernidad como modernización, esto es, como proceso (Beck, Giddens y Lash 2007) y, por otro lado, que existen autores que han estudiado la secularización como época (Taylor 2014). No es nuestro objeto negar que en el seno de la época moderna se producen procesos de modernización; del mismo modo, tampoco lo es refutar que se pueda hablar de una era o época secular, en primer lugar porque el término latino *saeculum* significa literalmente ‘era’ y remite a una realidad espacio-temporal concreta y delimitada, esto es, mundana. Ahora bien, es evidente que no podemos explicar la modernidad en su conjunto a través de la secularización. Del mismo modo, tampoco la secularización se agota en la modernidad. Autores como el ya citado Taylor (2014; 2015), Shiner (1967), David Martin (1969; 2005; 2011) o el propio Max Weber ([1922]1993) señalan, por ejemplo, que el cristianismo nos remite, en sí mismo, a un horizonte de secularización con respecto al quehacer religioso pretérito. “El Cristianismo es, en un importante sentido, una religión secular en la que Dios se ha encarnado a sí mismo en una persona histórica” (Martin 1969: 25).

A pesar de que consideramos como válidas las propuestas de los autores nombrados en el párrafo anterior, nada nos dicen en torno a si la modernidad y la secularización son fenómenos idénticos. Que la modernidad pueda tener una vertiente procesual y que la secularización pueda ser comprendida como una era no justificaría, en ningún caso, que se comprendieran como realidades sinónimas. Ahora bien, como ya advertíamos, esa identificación ha existido y, por lo tanto, es nuestra labor reiterar que modernidad y secularización son realidades diferentes aunque profundamente interconectadas.

Todo lo analizado en los párrafos anteriores nos lleva a afirmar algo que estaba en el origen de esta breve reflexión articulada en los párrafos anteriores: que modernidad y secularización son fenómenos comparables. Esto significa que, en principio, no se puede descartar que aquello que asociamos con la modernidad – en este caso lo múltiple- se pueda aplicar también a la secularización. Ahora

bien, debido a que son fenómenos diferentes, tampoco podemos afirmar rotundamente –aunque se pueda intuir– que ‘múltiples’ sea un epíteto adecuado para describir la secularización.

Del mismo modo, cuando Eisenstadt nos habla de las ‘modernidades múltiples’ viene a decirnos que existen diferentes ‘programas culturales’ asociados a lo moderno y, de hecho, se detiene a analizar alguno de ellos. Debemos apuntar que nuestro objetivo no es analizar los ‘programas culturales’ asociados a la secularización, sino constatar que la propia secularización como fenómeno – independientemente de sus programas culturales², esto es, independientemente de su plasmación en realidades sociales concretas– nos remite a dimensiones epistemológicas múltiples, complejas y heterogéneas. Por lo tanto, lo ‘múltiple’ – en el caso que nos atañe– hace referencia a las diversas acepciones sociológicas, a los múltiples horizontes analíticos desde los que podemos comprender este fenómeno.

Derivado de lo comentado en el párrafo anterior, una de las preguntas fundamentales que guía este trabajo es: ¿sobre qué ejes o puntos de apoyo podemos articular el estudio de la secularización para ofrecer una medida objetiva de su realidad? Nuestra hipótesis es que la secularización es un fenómeno poliédrico y, por lo tanto, para comprenderla necesitamos una multiplicidad de ejes o dimensiones.

Para llevar a cabo nuestra tarea hemos seleccionado las investigaciones de cinco analistas sociales que, desde los años sesenta del siglo pasado, han estudiado esas dimensiones. Son: Peter Berger en su obra *El dosel sagrado* ([1967] 2006), Larry Shiner en su artículo “The concept of secularization in empirical research” (1967), David Martin en *The religious and the secular* (1969), José Casanova en *Genealogías de la secularización* (2012) y Charles Taylor en *La era secular* (2014; 2015). El modo de proceder será la realización de un análisis pormenorizado de cada una de las perspectivas seleccionadas. Una vez desarrollada dicha labor y como consecuencia de ella, en el apartado final presentaremos una propuesta de dimensiones a partir de las cuales podemos estudiar la secularización, confirmando de este modo nuestra hipótesis inicial.

² A este respecto es interesante acercarse a la obra de autores como Robert N. Bellah ([1967] 2007) o, más recientemente, José Casanova (2012), que han analizado exhaustivamente los dos programas secularizadores hegemónicos: el europeo y el estadounidense.

Sin embargo, antes de adentrarnos en el análisis de las propuestas de los diferentes autores debemos establecer un *common ground*, una contextualización socio-histórica que nos permita situar en espacio y tiempo el hecho social ‘secularización’.

ABONANDO EL TERRENO DE LA SECULARIZACIÓN

Para llevar a cabo la tarea de contextualización nos vamos a centrar fundamentalmente en cuatro aspectos: la noción del ‘clero secular’, la ‘reorientación de la mirada social’, el papel de lo ‘sagrado’ y de lo ‘profano’ y, por último, las ‘fases’ del proceso de secularización.

El primer aspecto que vamos a trabajar es *la noción del ‘clero secular’* entendiéndolo como un hito religioso clave para comprender las transformaciones que se producen a escala social posteriormente. El surgimiento de este colectivo nos va a permitir, en primer lugar, reivindicar la naturaleza procesual de la secularización y, a la vez, contextualizarla en el marco de los procesos de cambio social –uno de los objetos de estudio básicos de nuestra disciplina–, aquellos que, como señala Robert Nisbet, podemos definir como “sucesiones de diferencias en el tiempo de una identidad persistente” (1982:294). Como sabemos, el cambio nunca acontece a modo de *tabula rasa*, sino que constantemente bebe de las fuentes del pasado, incluso en los casos en los que el objetivo es romper con ellas. Y es que, como diría José Ortega y Gasset, “el hombre no tiene naturaleza [...] tiene historia” (1971:41).

Como bien explica Weber ([1922] 1993), durante gran parte de la Edad Media la Iglesia era la encargada de establecer una separación entre lo ‘sagrado’ y lo ‘profano’. En este contexto, el clero llevaba a cabo una ‘huida del mundo’. Lo ‘intra-mundano’ se consideraba un espacio de pecado e impureza y, por lo tanto, se evitaba el contacto con él, ya que la contaminación impedía la adquisición del estatus de sagrado. Con el paso del tiempo, la idea del ‘abandono del mundo’ comenzó a compartir espacio³ con la idea de ‘salvación en el mundo’, esto es, se articula la posibilidad de adquirir el estatus sagrado a partir de la labor en este mundo. Este es, sin duda, un hito fundamental para comprender las sociedades

³ Para un estudio exhaustivo de estos aspectos consultar Weber, M. (1993) *Economía y sociedad*, Madrid, FCE, pp. 420-452; Weber, M. (1997), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo y Weber, M. (2004), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

actuales. Aquí aparece el ‘clero secular’ como complemento del ‘clero regular’. El primero sale del monasterio para intervenir ‘en el mundo’ y conseguir la salvación a través de esa intervención, de esa acción; el segundo permanece intra-muros para seguir adquiriendo dicha salvación del modo ‘tradicional’.

Lo que en el fondo se produce es una diversificación, una diferenciación funcional, una especialización de esferas en torno a las dos vertientes religiosas comentadas. Además, a la vez, se genera una apertura de la salvación –de lo sagrado– al día a día de las personas y colectivos. Lo que Weber denomina ‘ascetismo negador del mundo’ y ‘ascetismo intra-mundano’ lo podemos observar de un modo diáfano en estas dos categorías sacerdotales.

Como hemos señalado anteriormente, secularización proviene del latín *saeculum* que significa literalmente una época, una generación. Pero, a pesar de que el significado etimológico nos permite abrir una ventana a partir de la cual podemos empezar a comprender el fenómeno que estamos estudiando, quedarnos exclusivamente en él significaría que lo ponemos por encima de otros acercamientos que nos pueden revelar también aspectos esenciales asociados al mismo.

Afortunadamente, no tenemos que elegir entre la exclusividad o el abandono de la perspectiva etimológica, sino que podemos dialogar con ella adaptándola a nuestra disciplina –la sociológica– y al enfoque metodológico que hemos propuesto en esta investigación. Dicha adaptación nos permite advertir una realidad macro-sociológica –escondida tras la definición etimológica– que es fundamental para comprender tanto el escenario social actual como el fenómeno de la secularización: la posición social de ‘lo intra-mundano’.

La noción de era nos remite a algo, por definición, caduco. A un horizonte delimitado y, a la vez, a otro que queda fuera de estos límites. En definitiva, una época nos remite a ‘lo liminar’. Y lo caduco y lo liminar, como nos recuerda Georg Simmel, son el espacio de acción de “ese ser fronterizo que no tiene ninguna frontera” (1986: 34), aquél que ha asumido, como nos diría Johann W. Goethe, que “en el principio era la acción”. ([1808] 2006: 54).

Es aquí donde encontramos la trascendencia sociológica de la definición etimológica de secularización, ya que ésta nos remite a un horizonte en el que se ha producido una transformación a gran escala en el imaginario colectivo de las sociedades. El actor social ha sustituido a la divinidad y esto supone, según señala Weber ([1922] 1993), una *reorientación* tanto de la religión como *de la mirada social de lo ‘supra-mundano’ hacia lo ‘intra-mundano’*. En este sentido, ‘lo intra-

mundano' cobra un protagonismo que no tenía hasta la fecha. Este es el segundo aspecto que queríamos destacar.

El tercer rasgo tiene que ver con *el papel de lo 'sagrado' y lo 'profano' en el proceso histórico de secularización*. Fue Émile Durkheim el encargado de establecer esta distinción en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*: “Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien. La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso”. ([1912] 2003: 33). Lo primero que debemos señalar a este respecto es que lo 'sagrado' y lo 'profano', en principio, son dos categorías analíticas que nos ayudan a comprender la realidad social. Ahora bien, debemos tener en cuenta que ésta raramente se desarrolla de un modo arquetípico. En segundo lugar y a nivel conceptual, la distinción entre 'sagrado' y 'profano' como elemento característico del pensamiento religioso, según lo define Durkheim, en principio no nos revela nada de la re-orientación de la mirada de lo 'supra-mundano' a lo 'intra-mundano'. Pero si vamos más allá de lo conceptual y nos situamos en el marco de la evolución histórica, la convergencia entre estos dos elementos analíticos nos ofrece un paisaje revelador que nos permite comprender mejor los términos en los que se ha desarrollado –y en los que lo sigue haciendo– el proceso de secularización. Para ello, debemos analizar dicha convergencia a partir de *tres momentos o fases que vamos a denominar: 'proto-secularización', 'primera secularización' y 'segunda secularización'*, cuarto aspecto que queremos trabajar en este epígrafe.

Lo que denominamos *proto-secularización* es una fase que podemos situar en el contexto previo a la re-orientación de la mirada social, esto es, fundamentalmente en la Edad Media. En ella, a nivel de imaginario colectivo, lo 'sagrado' sirve como hilo conductor del sentido y de las interacciones entre los actores y grupos sociales. En esta fase, como señala Taylor, “era virtualmente imposible no creer en Dios” (2014: 23). Sin duda, esta omnipresencia de lo 'sagrado' en la fase de proto-secularización nos ayuda a entender la tendencia posterior a limitar, incluso a hacer desaparecer, su enorme capacidad de influencia. Del mismo modo, puede explicar por qué motivos en los últimos años la mayoría de estudios sobre el tema que nos ocupa han tenido que matizar algunas de las dimensiones –y de las afirmaciones unidas a ellas– que parecían definir objetivamente la secularización sin dejar márgenes a la duda.

Partiendo de lo comentado en la ‘fase proto-secular’, la *primera fase de la secularización* se instrumentaliza como un modo de ser que, como señala Shiner, “busca interpretar y organizar la vida sin el recurso a lo sobrenatural”. (1967: 208). Esto es, pretende tomar distancia con respecto a la fase anterior. Decíamos antes que la reorientación de la mirada, en principio, no tenía por qué significar un abandono de lo religioso o de lo sagrado. Ahora bien, en términos de hecho social, lo cierto es que se produjo en estos términos, y la explicación la podemos encontrar en esa omnipresencia social de lo sagrado en la ‘fase proto-secular’. Así, tanto las circunstancias socio-históricas como la articulación de la realidad a partir de esas circunstancias crearon el caldo de cultivo apropiado para que, en primer lugar, la sociedad identificara ‘lo secular como exclusivamente profano’ y ‘lo religioso como sagrado’ y, en segundo, para que interpretase que lo profano era más deseable que lo sagrado. Sobre la segunda consecuencia no tenemos nada que señalar, ya que la sociedad está legitimada para tomar este tipo de decisiones, pero sobre la primera –y con el objetivo de arrojar un poco de luz sobre el fenómeno que estamos estudiando- sí que debemos decir algo porque, en este sentido, la realidad ha sido tozuda y ha contradicho dicha analogía.

‘Lo secular como exclusivamente profano’ nos remitía a un horizonte que –como desarrollaremos en profundidad posteriormente- preveía o bien la desaparición o bien el arrinconamiento de la religión en espacios sociales residuales. Si bien, la “fe en Dios ya no es axiomática”, como nos dice Taylor (2014: 23) –éste es sin duda el horizonte analítico más sólido del que nos provee la secularización- esto no significa que vayan a desaparecer los desarrollos de tipo religioso sagrado o trascendente, ni tampoco que no vayan a surgir otros orientados hacia lo ‘intra-mundano’.

La última etapa que vamos a analizar o *segunda fase de la secularización* comienza con la entrada en crisis de estos planteamientos característicos de la primera fase del desarrollo histórico del fenómeno que estamos analizando. En la actualidad nos encontramos en esta fase. Se caracteriza, sobre todo a nivel académico, porque la secularización ya no se comprende como una realidad que excluye lo religioso, sino como una en la que ambos aspectos conviven. Ahora bien, a pesar de ello advertimos dos momentos diferentes en esa convivencia: Uno centrado en la idea de la antítesis o de exclusión entre ambos, y otro caracterizado por la hibridación de lo secular con lo religioso.

Así, en el primer momento se reconoce la convivencia, pero no la confluencia entre ambos debido a su naturaleza radicalmente contraria; y en el segundo momento se certifica la existencia de movimientos seculares con trasfondo

religioso o de movimientos religiosos con trasfondo secular. En este último escenario podemos enmarcar los análisis de la ‘Religión Civil’ que describe Robert N. Bellah ([1967] 2007), las ‘Religiones Públicas’ de las que nos habla Casanova (1994) o de la ‘Sacralización de la Persona’ que analiza en su última obra Hans Joas (2014) y que ya esbozó Durkheim en su momento (2003).

Como afirma Wolfgang Schluchter: “La religión y el mundo secular se han reconciliado. Esto no es algo accidental, ya que la cultura y la sociedad modernas pueden tolerar a la religión siempre que esta se circunscriba a su esfera específica. La visión secular del mundo reconoce un pluralismo abierto de ideales de perfección individuales y colectivos, entre los que pueden incluirse objetivos religiosos; la diferenciación funcional como forma principal de diferenciación reconoce una multiplicidad abierta de funciones, entre las que figura la función religiosa”. (2007: 256). O como señala Casanova: “‘Lo secular moderno’ no es un término sinónimo de ‘profano’ ni ‘lo religioso’ es sinónimo de ‘lo sagrado’ moderno [...] A este respecto, la secularización moderna incluye una cierta profanización de la religión a través de su privatización e individualización y una cierta sacralización de las esferas seculares de lo político (nación sagrada, ciudadanía sagrada, constitución sagrada), la ciencia (templos de conocimiento) y la economía (fetichismo de las mercancías)” (2014: 306).

Una vez situada la secularización en su dinámica socio-histórica, podemos desarrollar ya la parte central del presente escrito: El análisis de las dimensiones propuestas por los cinco autores que hemos seleccionado. Este ejercicio lo llevaremos a cabo de un modo cronológico, partiendo de las aportaciones más lejanas en el tiempo –las de Berger, Shiner y Martin, pertenecientes a finales de los años sesenta del siglo pasado- para concluirlo con las más cercanas –las de Casanova y Taylor, elaboradas durante los primeros años del siglo XXI-.

LAS VERTIENTES DE LA SECULARIZACIÓN SEGÚN PETER BERGER

En su obra *El dosel sagrado*, Peter Berger propone un ejercicio de sociología del conocimiento que parte de la consideración de la religión como un objeto social actual y, por lo tanto, como un hecho que debe ser estudiado por nuestra disciplina. En sí mismo, este ejercicio es ya un golpe en la línea de flotación de la secularización entendida desde la perspectiva de la primera fase.

Para llevar a cabo esta tarea propone una estructura que se articula a partir de dos grandes ejes: ‘Elementos sistemáticos’ y ‘Elementos históricos’. Si adaptamos dicha estructura al contenido del presente trabajo, lo primero que debemos

señalar es que sitúa la secularización en el contexto de los elementos históricos. Esto significa que, incluso antes de proponer una serie de ejes o elementos clave sobre los que se sustenta la secularización, ya sitúa a ésta como un proceso que debe ser estudiado ‘en’ y ‘a través de’ la historia de las sociedades.

Una vez situada la secularización como elemento histórico, Berger trata de definirla a través de tres vertientes -o dimensiones-: la vertiente socio-estructural, la vertiente ideológico-cultural y la vertiente subjetiva.

Desde la vertiente *socio-estructural* la secularización nos remite al “progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos”. (Berger, 2006:154). Esta dimensión nos sitúa en el plano macro-sociológico y hace referencia a una serie de movimientos tectónicos y de transformaciones a este nivel –que ya hemos analizado previamente- que provocan un nuevo escenario en el que la religión ya no es la única instancia con potestad para regir los destinos de los actores y colectivos sociales.

Del mismo modo, esta transformación –este ‘progreso’ utilizando sus palabras- nos transporta igualmente a un horizonte de pluralismo, ya sea éste religioso, secular, político, de estilos de vida o de formas de consumo. Gran parte de la obra de Berger gira alrededor de esta multiplicación y pluralización de opciones de elección en términos de sentido provocada por la pérdida de la hegemonía de lo religioso en este terreno. En su última publicación, *The many altars of modernity* (2014), vuelve a retomar el tema (si es que en algún momento lo había dejado aparcado).

Así, “la situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado. En ella las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo” (Berger 2006:198) En las sociedades que se articulan como consecuencia de la situación pluralista de la que nos habla Berger, existe no solo una ‘religiosidad a la carta’ –como nos diría Yves Lambert (2002)- sino en general, se produce una proliferación de ‘opciones de sentido a la carta’.

En lo que respecta a la vertiente *ideológico-cultural*, Berger señala que “cuando hablamos de símbolos y de cultura implicamos que la secularización es algo más que un proceso socio-estructural. Afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo, autónoma y eminentemente secular”. (Berger 2006:155).

La secularización genera una serie de efectos a todos los niveles. En lo que respecta al ideológico-cultural, el doble proceso de, por un lado, pérdida de hegemonía de lo religioso y, por otro, de apertura al pluralismo, provoca una transformación en los contenidos de estas materias, que ya no se circunscriben exclusivamente al terreno de lo pío.

Aunque lo hace de forma implícita, en *El dosel sagrado*, Berger no hace referencia explícita a otro proceso socio-estructural íntimamente relacionado con la pérdida de hegemonía de lo religioso y con la pluralización de las formas de acceso al sentido: la diferenciación de esferas. El arte, la filosofía, las ciencias sociales..., no solo se abrieron a otros modos de comprensión de la realidad, sino que, por un lado, tendieron a abandonar los motivos propiamente religiosos y, por otro, establecieron y delimitaron una serie de parcelas propias y específicas de su saber.

Finalmente, Berger concluye su análisis de las dimensiones de la secularización articulando una tercera vertiente, *la subjetiva*: “Igual que existe una secularización de la sociedad y de la cultura, existe también una secularización de las conciencias. Ello significa simplemente que el Occidente moderno está produciendo incesantemente una cantidad de individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin prevalecerse de las interpretaciones religiosas” (Berger 2006: 155).

Así pues, la secularización tiene una dimensión subjetiva, la que tiene que ver con todos y cada uno de los actores sociales que experimentan simultáneamente dicho fenómeno a nivel socio-estructural e ideológico-cultural. Berger nos dice que cada vez más personas desarrollan sus vidas –y el sentido asociado a ellas– sin la necesidad de interpretaciones o manifestaciones de calado religioso. Pero esta dimensión, como todo lo relacionado con lo social, tiene otra cara, la relacionada con todos aquellos actores sociales que siguen escogiendo el trasfondo religioso como modo de articular el sentido de sus vidas. Éstos, también se ven afectados por la secularización, ya que son parte de ella. Y es que, como señala Taylor, “no podemos evitar mirar de reojo de vez en cuando, y vivir nuestra fe también en un estado de duda e incertidumbre” (2014: 34).

En definitiva, Berger concibe la realidad social articulada a partir de una serie de diferentes niveles interconectados entre sí. Su propuesta a la hora de analizar las dimensiones asociadas a la secularización se centra en cómo ésta genera una serie de consecuencias, de transformaciones en los diferentes niveles señalados.

EL ESTUDIO EMPÍRICO DE LA SECULARIZACIÓN SEGÚN LARRY SHINER

En un artículo publicado en 1967 y titulado “The concept of secularization in empirical research”, Larry Shiner busca definir una serie de dimensiones que permitan al analista social ‘medir’ (utilizando su propia terminología) la secularización. Para ello, parte del análisis de seis lugares comunes desde los que las Ciencias Humanas y Sociales se han acercado a este fenómeno para, finalmente, seleccionar tres de ellos como dimensiones adecuadas para su estudio empírico. Nuestro modo de proceder va a ser el mismo que el que propone el filósofo norteamericano.

La primera de las seis dimensiones que presenta es el *declive de la religión*. “Los símbolos, doctrinas e instituciones previamente aceptadas pierden su prestigio e influencia” (1967: 209). Shiner señala que las propuestas que se centran en esta dimensión de la secularización resaltan esa pérdida de hegemonía de lo religioso de la que nos hablaba Berger. Una pérdida que podemos articular a nivel de la creencia (Hervieu-Léger y Champion 1986), a nivel de la práctica (Davie 1995), o a ambos niveles.

La segunda de las dimensiones a las que hace referencia es *la conformidad con este mundo*. “El grupo religioso o la sociedad instruida religiosamente apartan su atención de lo sobrenatural para estar cada vez más interesados en este mundo” (Shiner 1967: 211). Aquí pone el acento en lo que Weber denomina la reorientación de la mirada del sujeto social hacia el ‘más acá’.

En este sentido, es interesante traer a colación la clásica diferenciación que establece Will Herberg en su trabajo *Protestant, Catholic, Jew* (1960) entre ‘religiones convencionales’ y ‘religiones operativas’. Para Herberg, como señala en un artículo posterior, estas últimas son características de una sociedad que “actualmente proporciona su propio y último contexto de significado y valor”. (1962: 146). Desde esta perspectiva la secularización significaría un abandono de lo supra-mundano con el objetivo de plantear un escenario –ya sea religioso o profano- caracterizado por buscar la salvación, esto es, el sentido de la existencia, en las experiencias de la vida cotidiana.

La tercera dimensión hace referencia a la *desvinculación de la sociedad con respecto a la religión*. “La sociedad se separa a sí misma de la comprensión religiosa en la que había sido previamente instruida con el objeto de constituir por sí misma una realidad autónoma y, consecuentemente, para limitar a la religión a la esfera de la vida privada” (1967: 212). Consideramos que el filósofo estadounidense hace referencia aquí a dos dimensiones que bien podrían haber sido explicadas por separado. La primera es la que comentábamos en la vertiente

ideológica-cultural cuando analizábamos la propuesta de Berger, esto es, la de la diferenciación de esferas religiosas. De hecho, el propio Shiner considera que es más explicativo el término ‘diferenciación’ (*differentiation*) que ‘desvinculación’ (*disengagement*), y así lo propone en su modelo final basado en tres dimensiones. La segunda, nos remite a lo que Thomas Luckmann (1973) y Ulrich Beck (2009) denominan respectivamente ‘religión invisible’ y ‘dios personal’, esto es, a la privatización de la religión o a su marginación en la esfera privada. Ambas ideas las trabajaremos en profundidad en el espacio reservado a los ejes de la secularización que propone Casanova.

La cuarta dimensión hace referencia a la *transposición de creencias religiosas e instituciones*. “El conocimiento, los modelos de comportamiento y los acuerdos institucionales que se entendía estaban fundados en el poder divino, son transformados en fenómenos de creación y responsabilidad puramente humanas” (Shiner 1967: 214). Evidentemente esta dimensión está íntimamente relacionada tanto con la segunda como con la tercera, pero para Shiner tiene un perfil claramente diferenciado ya que nos remite a un horizonte de ‘transposición’ esto es, de transformación de lo ‘religioso supra-mundano’ en lo ‘religioso intra-mundano’. Sin duda, este es el aspecto más novedoso que nos presenta en su análisis. De acuerdo con esta dimensión, la secularización no tendría por objeto eliminar lo religioso, sino todo lo contrario, adaptarlo a una realidad que ya no mira hacia afuera, sino que lo hace hacia adentro. Por lo tanto, y desde esta perspectiva, la vocación de la secularización no sería contra-religiosa, sino todo lo contrario, pro-religiosa.

La quinta dimensión que propone es la *desacralización del mundo*. “El mundo es gradualmente privado de su carácter sagrado y el hombre y la naturaleza se convierten en objeto de explicaciones racionales-causales y de manipulación” (Shiner 1967: 215). Podríamos pensar que esta dimensión comparte escenario interpretativo con la primera –con el declive de lo religioso-. Desde luego existe una relación entre ambas, pero la desacralización nos remite a un horizonte de progresiva desaparición de lo religioso. En este sentido, lo religioso ya no se ‘transpone’, como ocurría en la dimensión anterior, sino que se encuentra en proceso de despedida debido a la también progresiva racionalización de la sociedad. En este sentido, la secularización tendría la finalidad de convertir la realidad social en un espacio racional en el que no habría lugar para lo sobrenatural o para lo misterioso *tremendum et fascinans* tal y como lo presenta Rudolf Otto (2012).

Sin duda, aquí Shiner hace referencia a las versiones seculares proféticas características de la modernidad del siglo XIX –coetánea de la primera fase de la secularización –, que entendían tanto la evolución social como la propia evolución de la secularización de un modo progresivo y estadal. De este modo, y siguiendo sus postulados, en los estadios ulteriores del desarrollo el actor social se habría liberado de todo pensamiento de tipo religioso o supersticioso, y orientaría su destino basándose en la elección puramente racional. Evidentemente, esto afectaría también a los pensamientos de tipo mítico y simbólico.

La sexta y última dimensión hace referencia a lo que el filósofo norteamericano denomina el *movimiento de una sociedad sagrada a otra secular*. “Es una teoría general del cambio social más que una teoría específica del cambio religioso” (Shiner 1967: 217). Lo que Shiner denomina aquí ‘dimensión’ es más la constatación del cambio que se ha producido que una dimensión en sí misma, ya que no nos dirige a ningún horizonte concreto de este cambio, motivo por el cual no nos vamos a detener más en ella.

Una vez realizado este recorrido por las seis dimensiones, el autor selecciona tres de ellas como elementos que realmente nos permiten estudiar científicamente la secularización. Como él mismo señala: “Tres de los procesos discutidos más arriba podrían ser aprovechados para el análisis del término secularización [...]: desacralización, diferenciación y transposición” (1967: 219). O lo que es lo mismo, las dimensiones número tres (en su vertiente de diferenciación más que de desvinculación), cuatro y cinco. A pesar de que ya las hemos analizado en su versión hexa-dimensional, detengámonos brevemente en ellas.

En primer lugar, la secularización tiene una *dimensión de desacralización o desencantamiento del mundo*, esto es, de una pérdida constatable tanto de la hegemonía a la hora de articular las opciones de sentido, como de peso específico a la hora de otorgar una explicación de carácter religioso a la realidad; En segundo lugar, posee una *dimensión de diferenciación funcional de esferas religiosas y seculares*. En su materialización socio-histórica (sobre todo durante esa primera fase de la secularización), la tendencia mayoritaria ha sido la de trasladar lo religioso a la esfera de lo íntimo, de lo personal, de lo privado y a separarlo de otros modos seculares de comprender el papel que desempeñan los actores en la vida social. Pero, en tercer lugar, la secularización –según Shiner– también posee una *dimensión de transposición*, esto es, de adaptación de lo religioso a un contexto en el que la mirada se ha reorientado hacia el más acá. Es esta una dimensión que los analistas comenzaron a defender a partir de la

segunda fase de la secularización, una vez observaron que las profecías que anunciaban bien el fin de las religiones con la llegada de la modernidad, o bien la retirada de éstas a la esfera privada, no se habían producido en los términos anunciados. Paralelo a ese incumplimiento o retraso de la profecía, en numerosos lugares del mundo se producía un doble proceso: aparecían nuevos movimientos religiosos y algunos de ellos tenían una vocación y carácter decididamente públicos, como nos explica Casanova (1994).

LAS ESFERAS DE LA SECULARIZACIÓN SEGÚN DAVID MARTIN

David Martin es, sin duda, uno de los mayores especialistas en la actualidad de sociología de la secularización. Para desarrollar este apartado vamos a trabajar a partir de una de sus obras más clásicas: *The religious and the secular* (1969), en la que aborda epistemológicamente el concepto de secularización. Posteriormente ha escrito obras que son nodales para comprender este fenómeno desde la perspectiva de nuestra disciplina y de las que queremos dejar constancia en este momento (citamos las más actuales): *On secularization. Towards a revised general theory* (2005), en la que nos habla de las ‘múltiples historias’ asociadas a la secularización muy en la línea de lo que estamos afirmando en este artículo, y *The future of Christianity* (2011).

Debemos señalar también que *The religious and the secular* es una de las primeras obras que pone en entredicho la concepción clásica de la secularización y, por lo tanto, tiene una gran influencia en el paso a lo que hemos denominado segunda fase de la secularización.

En su estudio, Martin parte de dos ‘extensas áreas’ que se articulan alrededor del fenómeno de la secularización: el área de las ‘instituciones religiosas y de las costumbres’ y el área del ‘pensamiento y de la actitud’. A su vez, éstas se despliegan en cuatro esferas que son las que el sociólogo inglés se detiene a analizar: las instituciones eclesíásticas, las costumbres, prácticas y rituales religiosos, la dimensión intelectual y, finalmente, las actitudes.

En lo que respecta a las *instituciones eclesíásticas*, Martin señala que lo que específicamente se ha producido es un “declive de su poder, opulencia, capacidad de control y prestigio” (1969: 48). Evidentemente, esta dimensión está relacionada con la desacralización de la que nos hablaba Shiner y con las cuestiones que nos planteaba Berger. Pero Martin va más allá, analizando dos ‘áreas’ –dos instituciones-fundamentales de la vida moderna en las que se vislumbra ese declive de la influencia religiosa: el estado y la enseñanza.

En lo que respecta al estado, Martin señala que “la iglesia puede ser separada del estado, y la mayoría social puede repudiar cualquier asociación explícita con un cuerpo religioso particular o con una religión” (1969: 49). En este sentido, aúna las dimensiones de la diferenciación y de la desacralización en una sola. En lo que respecta a la enseñanza, Martin nos dice que se produce una “laicización de las profesiones, especialmente de la enseñanza. El resultado de estos cambios es generalmente el reemplazo de la legitimación religiosa por la legitimación social” (1969: 49). Aquí, es importante señalar que las instituciones eclesiásticas pierden la hegemonía en un aspecto esencial relativo a la vida de las sociedades y al desarrollo de los sujetos y colectivos: la socialización, esto es, en la transmisión y en la inserción del actor social en la realidad cotidiana, y por lo tanto, pierden capacidad de control social.

La segunda esfera es la relativa a la secularización de las *costumbres, prácticas y rituales religiosos*. Como señala el propio autor, “generalmente esto significa disminución en su frecuencia, número e intensidad, y en la estimación de su importancia y eficacia” (Martin 1969: 50). La clave de esta dimensión la encontramos en la disminución de la frecuencia. Y es que Martin no dice que la costumbre, la práctica y el ritual desaparezcan, sino que se produce una disminución de la frecuencia en ellos.

Del mismo modo, en su texto apunta a otra cuestión que no se suele tener en cuenta: cómo afecta esta disminución de la frecuencia a la propia institución. “Se produce un descenso del número de personal religioso disponible para la población, para conducir ceremonias, solemnidades y ritos de paso” (Martin 1969: 50). Esto se produce por dos razones fundamentales: porque hay una disminución de la frecuencia (tal y como señalábamos un poco más arriba) y, por lo tanto, no hay tanta necesidad de ‘especialistas’; y por la fragmentación en lo que respecta a la socialización de la que hablábamos en la dimensión anterior. Menor control sobre las formas de socialización significa menor influencia y, por lo tanto, menor número de vocaciones religiosas.

La tercera esfera hace referencia a la dimensión *intelectual* de la secularización. Nos dice Martin que esta esfera es muy importante “simplemente porque muchas nociones de secularización son artefactos de la historia de las ideas” (1969: 52). Cómo pensamos la secularización y cómo nos posicionamos a partir de ese modo de pensarla son cuestiones esenciales no solo para comprender el fenómeno que estamos estudiando, sino cualquier hecho social. “La adopción de un punto de vista racionalista, empírico o escéptico es visto generalmente como una tendencia secular” (Martin 1969: 52). Para el sociólogo inglés esta aseveración

dificulta la comprensión de la secularización, ya que la historia nos ofrece una gran cantidad de ejemplos de racionalismo, empirismo y escepticismo pre-secular y, por ende, de carácter religioso. Pero, independientemente de la afirmación que acabamos de señalar, el lugar común nos dice que existe una asociación directa entre lo racional, lo empírico, lo escéptico y la secularización, entendida ésta como una realidad contraria a lo religioso. Y en la realidad social, como sabemos, el lugar común se experimenta tan cierto como la verdad científica. Ahora bien, debemos señalar que la dimensión de la transposición a la que hacía referencia Shiner, ha erosionado de alguna manera esta vinculación.

La cuarta y última esfera es la relativa a las *actitudes*. Como señala: “en particular la secularización implica el incremento de una actitud que rechaza lo reverencial, o que es indiferente al atractivo carismático, al efecto de las aureolas, al temor reverencial o a lo numinoso” (1969: 54). Este rechazo o indiferencia hacia lo que se definía como sagrado en sociedades pretéritas esconde –para Martin- una paradoja que pasamos a desarrollar brevemente: “La definición de las necesidades y de las actividades humanas apropiadas se hace en términos de algún concepto de lo natural. O nada es natural, lo que incluye a la religión, o solo ciertas cosas son naturales, lo que, como no puede ser probado empíricamente, implica preferencia metafísica [...] Estas actitudes seculares o proponen una definición metafísicamente privilegiada de lo natural o niegan el concepto en toda su amplitud” (Martin 1969: 55). Se entiende que lo natural está asociado con lo físico –sin duda, una consecuencia de la reorientación de la mirada de la que nos hablaba Weber-. Lo empírico se basa en el descubrimiento de esas leyes físicas –no ya metafísicas- que gobiernan los destinos de la existencia. Entonces, como bien señala Martin, o no hay nada natural –es decir, esas leyes nos remiten a contingencias imposibles de resolver- o lo natural es aquello que está relacionado con nuestra existencia material y con las cuestiones que podemos plantearnos y resolver desde una perspectiva racional –lo que supone la existencia de un orden regulador, de un motor inmóvil como diría Aristóteles, que seremos capaces de descifrar en el futuro-. Para llevar a la práctica este segundo planteamiento, se necesita un grado de confianza –aunque éste sea mínimo-, de esperanza, de fe en que en el futuro seremos capaces de realizar cosas que nos podemos hacer en el presente. Lo que nos lleva una vez más a la dimensión de la transposición.

LAS TRES SUB-TESIS DE LA SECULARIZACIÓN SEGÚN JOSÉ CASANOVA

Genealogías de la secularización (2012) es una selección de textos a través de los que el lector puede acercarse al trabajo del sociólogo de la religión norteamericano José Casanova, que ha desarrollado una dilatada carrera centrada en dos grandes líneas de investigación: la secularización y las religiones públicas.

En lo que respecta al tema que nos ocupa este volumen presenta un artículo titulado “Secularización”, publicado previamente en 2001 bajo el mismo título (“Secularization”) en *The International Encyclopaedia of Social and Behavioral Sciences*. En el mismo, Casanova dedica un epígrafe a lo que denomina las “tres sub-tesis de la teoría de la secularización” (2012: 23), que coinciden con las tres dimensiones que vamos a trabajar a partir de este momento.

La primera de esas sub-tesis es *la diferenciación y la secularización de la sociedad*. “La esfera religiosa, por su parte, se convierte en una esfera menos importante y especialmente reducida dentro del nuevo sistema secular; pero también se diferencia internamente, especializándose en ‘su propia’ función religiosa y perdiendo muchas otras funciones ‘no religiosas’” (Casanova 2012: 24). Es notoria –él mismo la cita- la influencia de Niklas Luhmann (1990) a la hora de traer a colación el doble proceso de diferenciación que se produce en el seno de las sociedades. En primer lugar, en el plano ‘inter’, esto es, entre las esferas religiosas y las seculares, y, en segundo lugar, en el plano ‘intra’, o en el seno de la propia esfera religiosa. Antes de continuar, queremos dejar constancia de una idea: si entendemos –como lo hacen tanto Casanova como Luhmann- que la dinámica de diferenciación que se produce en el plano ‘intra’ es característica de la secularización, no podemos excluir lo religioso de lo secular.

Una vez señalado lo anterior, Casanova se pregunta cómo se desencadenan los procesos de diferenciación, llegando a la conclusión de que éstos no se entienden si no atendemos al “rol que juegan cuatro desarrollos paralelos y relacionados con el socavamiento del sistema religioso medieval de clasificación: la Reforma Protestante, la formación de los Estados modernos, el crecimiento del capitalismo moderno y la revolución científico moderna temprana” (Casanova 2012: 24).

La segunda sub-tesis es la relativa al *declive de la religión*. Lo primero que señala Casanova a este respecto es que éste ha sido el “postulado dominante de la teoría de la secularización” (2012: 27), pero que, a la vez (y quizás por este motivo), “es la que se ha probado como patentemente equivocada” (2012: 27). El sociólogo norteamericano se apoya en el trabajo editado por F. Wahling (1987) para justificar lo que define como ‘patentemente equivocada’ en relación con esta sub-

tesis: “A pesar de todo, uno puede, con cierta prudencia, afirmar que desde la Segunda Guerra Mundial, a pesar de los incrementos rápidos en la industrialización, en la urbanización y en la educación, la mayoría de las tradiciones religiosas en la mayor parte del mundo han experimentado algún crecimiento o bien han mantenido su vitalidad” (Casanova 2012: 27).

La afirmación anterior nos pone sobre la pista de algunas cuestiones relativas a la secularización: El caso europeo ¿es la excepción o la norma? (Casanova 2012; Berger 2014; Pérez Agote 2012) ¿es la secularización un fenómeno propiamente europeo o global?, ¿es extrapolable el modelo europeo al resto del mundo?, ¿lo religioso tiene o no cabida en un mundo secularizado? Sin duda, detrás de la respuesta a estas preguntas hay razones para confirmar la existencia de secularizaciones múltiples en el sentido de diferentes programas culturales, tal y como lo señalaba Eisenstadt en términos de modernidad. Ahora bien, recordemos una vez más que nuestro objetivo no es indagar en torno a la pertinencia de articular la idea de las secularizaciones múltiples en términos de sus diversos programas culturales, sino que nuestra labor se desarrolla en un plano epistemológico.

Para Casanova la secularización es un fenómeno que afecta de manera global a las sociedades actuales, por lo que extrapolar la casuística europea al resto de contextos sería cometer un error de abstracción. Así partiendo de las palabras del sociólogo norteamericano, quizás la excepción sea el declive religioso que se produjo en Europa tras la pérdida de hegemonía que analizábamos con Berger y el posterior proceso de diferenciación de esferas seculares y religiosas. Quizás el problema haya sido convertir esta circunstancia concreta en paradigma de lo secular. Quizás también, después de ese proceso de ajuste, la situación de lo religioso se estabilizó, dando lugar a caídas y recuperaciones asociadas a contextos y realidades concretas. Sin duda, dar respuesta a estas cuestiones nos aleja del objetivo del presente escrito y a pesar de que simplemente las dejamos esbozadas, reconocemos que son capitales para seguir profundizando en la realidad de la secularización.

Antes de abandonar la segunda sub-tesis, Casanova propone un análisis del declive de lo religioso que profundiza en lo comentado: “A diferencia de esto, allá donde la religión aceptaba, quizás incluso fomentaba, la diferenciación funcional de las esferas seculares de la esfera religiosa, la ilustración radical y su crítica de la religión se hicieron superfluas. En otras palabras, cuanto más resisten las religiones al proceso de diferenciación, esto es, a la secularización en el primer sentido, más tienden estas religiones a largo plazo a experimentar un

declive, esto es, la secularización en el segundo sentido” (Casanova 2012: 29). Sin duda otro elemento a tener en cuenta que nos devuelve a las preguntas que surgían en el párrafo anterior.

La tercera sub-tesis es la de la *privatización de la religión*. Casanova la entiende como “una consecuencia de la tesis de la diferenciación, la separación Iglesia-Estado comporta una privatización de la religión” (2012: 29-30). Ahora bien, por un lado, ‘diferenciación’ no significa ‘privatización’ y, por otro, para que haya una separación entre Iglesia y Estado, previamente estas instituciones han tenido que estar juntas. Esto es algo que ha ocurrido en Europa pero no en otros lugares. Así que, si volvemos a utilizar al ‘Viejo Continente’ como único modelo de secularización válido, nos encontraremos con problemas similares a los que analizábamos en la dimensión anterior. Como señala Casanova: “La tesis funcionalista de la privatización se vuelve problemática cuando en lugar de ser una teoría empírica falsable de tendencias históricas dominantes, se convierte en una teoría normativa prescriptiva de cómo las instituciones religiosas deben actuar en el mundo moderno” (2012: 30).

La sub-tesis de la privatización hace que confluyan las dos líneas de investigación básicas del sociólogo norteamericano de las que hablábamos al comienzo de este epígrafe: la secularización y las religiones públicas. Por este motivo señala que: “La teoría de la secularización debiera liberarse de tales sesgos ideológicos liberales y admitir que pudieran existir formas legítimas de religión <<pública>> en el mundo moderno, que no son necesariamente reacciones fundamentalistas antimodernas y que no precisan poner en peligro ni a las libertades individuales ni a las estructuras diferenciadas modernas” (Casanova 2012: 31).

LOS SENTIDOS DE LA SECULARIZACIÓN SEGÚN CHARLES TAYLOR

El filósofo canadiense Charles Taylor publicó en el año 2007⁴ una obra titulada *A secular age*. En ella lleva a cabo un exhaustivo análisis de la secularización que parte de la siguiente pregunta: “¿Por qué en nuestra sociedad occidental era virtualmente imposible no creer en Dios en el año 1500, por ejemplo, mientras que en el 2000 eso no sólo no es fácil para muchos de nosotros?” (2014: 55).

⁴ En este artículo estamos manejando la versión castellana, publicada en dos volúmenes el primero en 2014 y el segundo en 2015 por la editorial barcelonesa, Gedisa.

La respuesta a la pregunta anterior orienta su trabajo hacia el terreno de la dimensión de la creencia. Sin duda, este es el horizonte de estudio de *La era secular*. Ahora bien, en la introducción, el autor de *Las fuentes del yo* (2006), hace un breve análisis de las dimensiones asociadas a la secularización. Lo hace porque “no resulta del todo claro en qué consiste esa secularidad” (Taylor 2014: 19). Son tres los ‘sentidos’ –como él mismo los denomina– que nos permiten comprender mejor el fenómeno que estamos analizando.

El primero de ellos es el que tiene que ver con las *instituciones y prácticas comunes*. “La diferencia entonces consistiría en que, mientras que la organización política de las sociedades premodernas de alguna forma estaba conectada a cierta fe en Dios o a una adhesión a Dios o a alguna noción de realidad última, en la que se basaban y de las que obtenían su garantía, el Estado occidental moderno está desprovisto de esta conexión. Las iglesias actualmente están separadas de las estructuras políticas [...] La religión o su ausencia es, en gran medida, un asunto privado. Se considera que la sociedad política está conformada por creyentes (de todos los colores) y de no creyentes por igual” (Taylor 2014: 19-20).

Como se desprende de la cita, Taylor aúna en esta dimensión dos de los principales ejes señalados por la mayoría de los autores que hemos analizado: el de la diferenciación de las esferas religiosas con respecto a las seculares –entendiendo estas como profanas o no religiosas– y el de la privatización de la religión, o la reclusión de ésta en la esfera íntima.

El segundo sentido, es el relativo al *declive de la creencia y prácticas religiosas* “en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia. La mayoría de los países de Europa occidental, incluso aquéllos que conservan vestigios de una referencia pública a Dios en el espacio público, se han vuelto seculares en este sentido” (Taylor 2014: 22).

La segunda dimensión vuelve ser un lugar común de la secularización en términos de los autores que estamos analizando en el presente escrito: el declive de la creencia y práctica religiosa. Ahora bien, en el final de la cita seleccionada Taylor trae a colación el matiz de la excepcionalidad europea, de cuyo debate dejábamos constancia en el epígrafe anterior, cuando tratábamos esta misma cuestión desde el enfoque propuesto por Casanova.

Pero, como ya hemos señalado, el *leitmotiv* que mueve *La era secular* es otro. Ésta es la razón por la que después de realizar un breve análisis de las dimensiones anteriores, Taylor señala lo siguiente: “Ahora bien, creo que vale la pena examinar la secularidad de esta época en un tercer sentido, estrechamente

relacionado con el segundo, y que no carece de conexión con el primero. Éste se refiere al *estado de la fe*⁵. La instalación de la secularidad en este sentido consiste, entre otras cosas, en el paso de una sociedad en el que la fe en Dios era incuestionable y, en verdad, estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras, y con frecuencia no la más fácil de adoptar” (2014: 22).

Para Taylor la secularización tiene esta tercera dimensión. Considera que a lo largo de los últimos siglos no se le ha prestado demasiada atención debido al considerable peso que han tenido los otros dos ejes analizados. La dimensión de la diferenciación de esferas, la de la privatización de lo religioso y la del declive de la creencia y de la práctica en su vertiente profético-moderna -la que pregonaba la desaparición de lo religioso- han ocultado una dimensión que Simmel (2012) consideraba propia de lo humano independientemente del contexto concreto que estemos analizando. Ésta no es otra que la de la religiosidad⁶ (en términos del propio Simmel) o de la espiritualidad (en términos de Taylor). “La secularidad en este sentido se refiere a todo el contexto intelectual en el que tiene lugar nuestra experiencia y nuestra búsqueda moral, espiritual o religiosa” (Taylor 2014: 23). En este sentido, una sociedad sería secular o no “en virtud del estado de la experiencia y de la búsqueda de lo espiritual” (Taylor 2014: 23).

En la era secular –y éste es uno de los aspectos esenciales de la obra del filósofo canadiense-, el estado de la experiencia y de la búsqueda espiritual se desarrolla en el contexto de lo que define como ‘marco inmanente’ que “constituye un orden natural que se diferencia de otro sobrenatural” (Taylor 2015: 386). Si recuerdan, esto es algo que ya analizamos con Martin.

⁵ La cursiva la hemos aplicado nosotros con el objetivo de destacar esta tercera dimensión –de la misma forma que hemos hecho con el resto de dimensiones trabajadas hasta el momento- y, a la vez, de no interrumpir el ritmo narrativo tanto de la cita como del propio artículo.

⁶ Simmel (2012) establece una conocida diferenciación entre religiosidad y religión. Para el sociólogo alemán, la segunda sería la concreción en espacio y tiempo de esa capacidad inherentemente asociada a lo humano.

SECULARIZACIONES MÚLTIPLES

Lo que está en juego, en última instancia, es el reconocimiento de la pluralidad inevitable de los universalismos y la multiplicidad de modernidades, es decir, de que todo universalismo y toda modernidad es particularista.

José Casanova, "La religión en la modernidad como desafío global"

En la introducción del presente escrito aludíamos al concepto de 'modernidades múltiples', acuñado por Eisenstadt en el año 2000 para alertar sobre la existencia de múltiples programas culturales asociados a lo moderno.

Una vez explicado dicho concepto, nos surgía una cuestión que está en el fondo de lo que hemos analizado en las páginas anteriores: Si, como ha demostrado Eisenstadt, podemos aplicar a la modernidad el apelativo de múltiple, ¿lo podemos hacer también con la noción de secularización? Y, si es así, ¿en qué términos?

Nuestra hipótesis de partida ofrecía una respuesta afirmativa a la primera cuestión y se deslindaba de la visión del sociólogo israelí en la segunda. Señalábamos que en este trabajo no íbamos a analizar la secularización desde la perspectiva de la diversidad de programas culturales asociados a ella. A pesar de que reconocemos dicha multiplicidad –ampliamente analizada desde sus dos focos principales: el europeo y el norteamericano–, nuestro objetivo no está encaminado en esa dirección, sino en la relativa a la multiplicidad de dimensiones que pululan alrededor de este fenómeno y que nos permiten comprenderlo y, por tanto, delimitar sus márgenes de acción e influencia. Como ya hemos señalado varias veces en el presente escrito, la tarea que nos proponíamos en este escrito era fundamentalmente de carácter epistemológico.

Las 'secularizaciones múltiples' a las que hacemos referencia en este escrito son las que se desprenden de la pluralidad de dimensiones que se deben tener en cuenta para analizar dicho fenómeno en toda su amplitud. Para ello hemos llevado a cabo un ejercicio de selección y estudio de las propuestas de cinco reconocidos autores que, desde los años sesenta del siglo pasado han analizado epistemológicamente la secularización desde la perspectiva de las Ciencias Humanas y Sociales. Estos han sido: Peter Berger, Larry Shiner, David Martin, José Casanova y Charles Taylor. Todos ellos coinciden en señalar que la secularización no puede ser definida a partir de una única dimensión y,

partiendo de ello, ofrecen diferentes modelos basados en la pluralidad o multiplicidad de ejes.

A pesar de esa heterogeneidad que anunciamos en el párrafo anterior y que nos permite confirmar la hipótesis inicial de nuestro trabajo, los cinco convergen en tres rasgos o dimensiones fundamentales que entienden como característicos de la secularización: *la desacralización*, cimentada en el declive de la capacidad de influencia de las instituciones religiosas sobre los sujetos y colectivos y, derivado de ella, un declive de la creencia y de la práctica religiosa; *la diferenciación entre las esferas religiosas y las seculares*; y, finalmente *la privatización de lo religioso*. Estas tres dimensiones coinciden absolutamente con el planteamiento realizado por Casanova (2012), analizado en cuarto lugar.

Coincidimos en señalar estas tres dimensiones como ejes a partir de los cuales llevar a cabo un análisis sociológico de la secularización, pero si nos lo permiten, y con el objetivo de completar nuestro modelo, nos gustaría añadir una más, extraída del análisis de Shiner (1967): *la transposición*, esto es, de cómo lo religioso se ha secularizado y se ha adaptado al contexto del ‘marco inmanente’ del que nos habla Taylor. Como hemos señalado, esta última dimensión está de fondo en los estudios de la ‘Religión Civil’ de Bellah ([1967] 2007), de las ‘Religiones Públicas’ de Casanova (1994), de la ‘Sacralización de la Persona’ de Joas (2014) o de los ‘Cultos Revolucionarios’ de Albert Mathiez (2012), entre otros.

Si aceptamos la dimensión de la transposición, esto es, si consideramos que, en el fondo, lo religioso y lo secular no son ni incompatibles, ni excluyentes, quizás tengamos que replantear los cimientos sobre los que se ha erigido el ‘paradigma de la post-secularidad’ como una nueva ‘era’ que rompe con los presupuestos de la anterior. Desde este punto de vista y de este modo, el *revival* de lo religioso no respondería al fin de una época –la secular– sino que sería un rasgo característico de la misma. Entonces, lo ‘post-secular’ se identificaría con los desarrollos más actuales de la segunda fase de la secularización que definíamos anteriormente.

Para concluir, nos gustaría citar una vez más a Casanova: “Al liberarnos a nosotros mismos de los supuestos teleológicos contruidos en las teorías homólogas de la modernización como secularización y de la secularización como modernización se crean las condiciones para el análisis histórico comparativo absolutamente necesario de patrones diferentes de secularización dentro del Occidente cristiano y post-cristiano y para un análisis comparativo global menos eurocéntrico. El segundo desafío planteado por la evidencia de la vitalidad religiosa a lo largo del mundo tiene que ver con la necesidad de repensar

nuestras categorías en las que los procesos de secularización y los procesos de resurgimiento religioso pueden observarse como complementarios más que como mutuamente excluyentes entre sí” (Casanova 2014: 295).

La labor realizada nos devuelve un horizonte de heterogeneidad y pluralidad que se aleja de explicaciones mono-causales, como diría Durkheim: el de las ‘secularizaciones múltiples’. Es decir, nos devuelve el reflejo de una realidad compleja que permite el surgimiento de diferentes formas de ser y de presentarse ante la sociedad. Sin duda, la secularización tiene mucho más que ver con ese horizonte en el que cada actor social es quien debe tomar las decisiones relacionadas con el sentido de su existencia en un contexto de ‘opciones de sentido a la carta’, ya sean estas sagradas o profanas, racionales o irracionales, intra-mundanas o extra-mundanas que con aquéllos otros que nos ofrecen una visión de la realidad cerrada, con unas normas de juego previamente pautadas y/o unos desenlaces escritos de antemano.

Lo crucial en este sentido es la capacidad electiva del actor social convertida en “destino inescapable” (Melucci 2001: 17). Un punto de confluencia más entre modernidad y secularización.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z. (2002): *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE.
- BAUMAN, Z. (2005): *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos.
- BECK, U., GIDDENS, A. y LASH, S. (2001): *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza.
- BECK, U. (2009): *El dios personal*, Barcelona Paidós.
- BELLAH, R. N. (2007): “Religión Civil en América”, en *Las contradicciones culturales de la modernidad*, coordinado por Josetxo Beriain y Maya Aguiluz, Barcelona, Anthropos, pp. 114-138.
- BERGER, P. (2006): *El dosel sagrado*, Barcelona, Kairos.
- BERGER, P. (2014): *The many altars of modernity*, Boston, De Gruyter.
- CASANOVA, J.V. (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- CASANOVA, J. V. (2012): *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos.

- CASANOVA, J. V. (2014): “La religión en la modernidad como desafío global”, en *El dinamismo de los valores*, coordinado por Celso Sánchez Capdequí, Barcelona, Anthropos, pp. 293-312.
- DAVIE, G. (1995): *Religion in Great Britain since 1945: believing without belonging*, Oxford, Blackwell.
- DURKHEIM, E. (2003): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- EISENSTADT, S. N. (2000). “Multiple modernities”. *Daedalus* 129: 1-29.
- GOETHE, J. W. (2006): *Fausto*, Madrid, Alianza.
- HERBERG, W. (1960): *Protestant-Catholic-Jew*, New York, Anchor.
- HERBERG, W. (1962). “Religion in a secularized society: The new shape of religion in America”. *Review of religious research* 3: pp.145-158.
- HERVIEU-LÉGER, D, y CHAMPION, F., (1986) : *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Les Éditions du Cerf
- LAMBERT, Y., (2002): “Religion: L’Europe à un tournant”. *Revue futuribles* 277:129-159.
- LUCKMANN, T. (1973): *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca, Sígueme.
- LUHMANN, N. (1990): “Society, meaning and religion”, en *Essays on self-reference*, 1º edición, New York, University of Columbia Press, pp. 144-164.
- MARTIN, D. (1969): *The religious and the secular*, London, Routledge.
- MARTIN, D. (2005): *On secularization. Towards a revised general theory*, Aldershot, Ashgate.
- MARTIN, D. (2011): *The future of Christianity*, Aldershot, Ashgate.
- MATHIEZ, A. (2012): *El origen de los cultos revolucionarios*, Madrid, CIS.
- MELUCCI, A. (2001): *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Madrid, Trotta.
- NISBET, R. A. (1982): *Introducción a la sociología*, Barcelona, Vicens Universidad.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1971): *Historia como sistema*, Madrid, Austral.
- OTTO, R. (2012): *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza.

- PÉREZ-AGOTE, A. (2012): *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*, Madrid, CIS.
- SCHLUCHTER, W. (2007): “El futuro de la religión”, en *Las contradicciones culturales de la modernidad*, coordinado por Josetxo Beriain y Maya Aguiluz, Barcelona, Anthropos, pp. 236-259.
- SIMMEL, G. (1986): *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península.
- SIMMEL, G. (2012): *La religión*, Barcelona, Gedisa.
- SHINER, L. (1967): “The concept of Secularization in Empirical Research”. *Journal for the scientific study of religion*, Vol. 6, No. 2: 207-220
- SMELSER, N. J. y BALTES, P. B. (2001): *The International Encyclopaedia of Social and Behavioral Sciences*, Elsevier, Oxford.
- TAYLOR, CH. (2006): *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós.
- TAYLOR, CH. (2014): *La era secular* (vol. 1), Barcelona, Gedisa.
- TAYLOR, CH. (2015): *La era secular* (vol. 2), Barcelona, Gedisa.
- WAHLING, F. (Ed.) (1987): *Religion in Today's World*, Edimburg, Clark.
- WEBER, M. (1993): *Economía y sociedad*, Madrid, FCE.

Recibido: 14 de septiembre de 2015

Aceptado: 21 de enero de 2016

Javier Gil Gimeno es profesor del departamento de Sociología de la UPNA. Sus líneas de investigación principales son la sociología del hecho religioso, la sociología cultural y la teoría sociológica, con especial énfasis en los modos en los que se articula la religiosidad en el contexto actual y en el análisis de sus formas sociales extremas. Su tesis doctoral, *Suicidio: Morir o matar. Un estudio de sociología* fue publicada por EAE en 2012 y ha publicado artículos en revistas especializadas como REIS, Papers, Estudios Filosóficos, Anthropos, Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas, y Sociológica (México). fcojavier.gil@unavarra.es

