

¿Un mundo postsecular? Miradas desde la sociología

Javier Elzo

Catedrático Emérito de Sociología
Universidad de Deusto (País Vasco)
E-mail: javierelzo@telefonica.net

Recibido: 21 de julio de 2016
Aceptado: 5 de agosto de 2016

RESUMEN: Con la obra de Charles Taylor, *La era secular*, se retoman cuestiones en lo que toca a la relación entre la fe y la secularidad, especialmente, en el occidente europeo. Las sociedades, desde su diversidad de ámbitos, no pueden obviar el fenómeno religioso. En algunos casos, su tratamiento versará en la exclusión; en otros, en el silencio; y en algún caso como el de España, en su enfoque burlesco. Ante una de las cuestiones de fondo, ¿existe una mirada positiva al término “laicidad”, aparecerían una laicidad cívica, de reconocimiento y de colaboración como las tres dimensiones que trillan el horizonte de comprensión y de buen entendimiento entre la fe y la secularidad.

PALABRAS CLAVE: estado, exclusión, inclusión, laicidad, laicismo, público, privado, religión, secularidad.

1. Introducción: tres voces cualificadas

El gran sociólogo vienés afincado en los EE.UU., Peter Berger, uno de los pioneros de la tesis de la secularización en la segunda mitad del siglo xx, dirigió el año 1999 un trabajo colectivo en el que se desdecía de gran parte de sus análisis precedentes¹. En este párrafo

encontramos formulada con claridad su nueva tesis central:

«La idea según la cual vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones que mostraré más adelante, es tan furiosamente religioso como siempre lo ha sido; incluso lo es en mayor medida en determinados lugares. Esto significa que todo un conjunto de trabajos estampillados por los historiadores y los sociólogos como «teoría de la secularización» son, en lo esencial, erróneos. Yo he contribuido a

¹ P. BERGER, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids MI, 15.

esta literatura en mis anteriores investigaciones. Estaba en buena compañía pues la mayor parte de los sociólogos de la religión profesaban estas ideas y había buenas razones para ello. Un cierto número de nuestros trabajos todavía son leídos [...]. Aunque el concepto de «secularización» reenvía a trabajos de los años 1950 y 1960, el corazón de la teoría remonta, de hecho, a la Ilustración. La idea es simple: la modernización conduce de forma ineluctable al ocaso de la religión, tanto en la sociedad como en la conciencia de los individuos. Pues bien, es esta idea clave la que se ha revelado errónea»².

Las dos excepciones son, según Peter Berger, en primer lugar, Europa Occidental, aunque señala que en muchos países de Europa en realidad es más la desafección hacia las Iglesias oficiales que una secularización en toda regla, pues diferentes indicadores muestran la fuerza de la presencia de la religiosidad, cristiana, en la población. La distribución planetaria de la cristiandad (aproximadamente 2.200 millones de cristianos en el mundo, 1.100 millones de católicos en 2010) muestra, en los últimos cien años, el desplazamiento estadístico de la proporción del

número de cristianos de Europa hacia las Américas (aunque la desafección también debe estar afectando recientemente a EE.UU.) y el continente africano. Añadamos que la proporción de cristianos sobre el total de habitantes del planeta fue similar a lo largo de la última centuria. Aproximadamente algo menos del tercio de habitantes se decía cristiano tanto en 1910 como en 2010. Pero si el año 1910, el 66,3% de los cristianos, esto es dos de cada tres, estaban en Europa, cien años después, esta proporción se había reducido al 25,9%, prácticamente uno de cada cuatro³.

La otra excepción esgrimida por Peter Berger y a la que da incluso más consistencia que a la anterior la refiere así:

«Existe una sub-cultura internacional, la compuesta por personas que han recibido una educación superior occidental, y en particular en humanidades y en ciencias sociales que, en efecto, se ha secularizado. Esta sub cultura es el principal vector de las creencias y de los valores progresistas heredados del Siglo de las Luces. Aunque sus miembros no son muy numerosos, son muy

² Cf. ID., *Le réenchantent du monde*, Bayard, Paris 2001.

³ Fuente: *Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, Pew Research Center, diciembre 2011.

influyentes y controlan las instituciones que producen las definiciones «oficiales» de la realidad, en el sistema educativo, en los medios de comunicación de masas y en la cúpula del Estado. Se parecen, de forma llamativa, en el mundo entero, como se ha comprobado desde hace mucho tiempo (aunque, los protagonistas de esta cultura apenas se encuentran en el mundo musulmán). No soy capaz de explicar porqué aquellos que han recibido este tipo de educación son tan accesibles a la secularización. No puedo sino subrayar que lo que observamos aquí es la cultura de una *élite globalizada*»⁴.

Estos tres últimos años he tenido ocasión de entrar en contacto con el extraordinario libro de Charles Taylor *A Secular Age*, del que me ocuparé más adelante⁵. Taylor

⁴ P. BERGER, *Le réenchantement du monde*, 26.

⁵ El texto original de Charles Taylor lleva por título *A Secular Age* (2007, Belknap Press of Harvard University Press). Yo he trabajado con la traducción francesa *L'âge séculier* (Seuil, 2011). En esta última edición, Taylor aborda la "excepción de Europea occidental" y su comparación con América del Norte, especialmente EEUU. Existe una traducción española editada como *La era secular* (Gedisa, 2 vols., 2014 y 2015). Me remito también a la excelente presentación del libro realizada por Manuel Reus, SJ., y rotulada como "Lectura teológica de *A Secular*

piensa lo mismo que Berger y a pie de página, muestra su incapacidad para dar una explicación completa del hecho de que

«las sociedades europeas tienden a seguir las culturas de sus élites en mayor grado que los americanos. De hecho el movimiento de la secularización ha sido enteramente producido por las elites europeas, con las consecuencias que han emergido recientemente en los referendos en diferentes estados del continente»⁶.

Otra aportación sumamente interesante al tema la ofrece el sociólogo aragonés, José Casanova, profesor en la Georgetown University. Escribe:

«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

Age de Charles Taylor", en *Secularización, laicidad y religión* (Deusto Forum, Bilbao 2014). También véase la presentación que le hace Jean-Louis Schegel en *Esprit* (junio 2011), 136-146. De aquí en adelante, las referencias a la obra de Taylor serán de la edición francesa.

⁶ CH. TAYLOR, *L'âge séculier*, Seuil, París 2011, 903-904, nota 1. El autor recuerda que se había rechazado la mención de Dios en la nueva Constitución Europea.

Estados Unidos se da como algo unido al otro, y esa es la diferencia fundamental". Y añade a continuación, la idea siguiente: "yo creo que para comprender la secularización en Europa es muy importante comprender primero el proceso de confesionalización"⁷.

Creo que esta valoración es clave, particularmente cuando se piensa en España. No se puede entender la fuerte presencia en España del laicismo integrista excluyente de lo religioso en la vida pública, con pretensiones de reducirlo al ámbito privado, y mejor si es oculto, si no se tiene suficiente perspectiva histórica, no tan lejana en el tiempo, cuando la religión católica era, de facto, la religión del Estado Español. La confesionalidad del Estado Español forma parte de la memoria histórica de los ciudadanos. Los que tenemos más de setenta años lo hemos vivido.

2. La dimensión religiosa en el mundo occidental actual

Desde un mundo postsecular, aunque *resacralizado* en dioses se-

culares como el dinero, el bienestar, el fútbol o la moda, los ídolos de la canción etc., donde la religión del cuerpo ha suplantado a la religión de espíritu (gimnasios llenos e iglesias vacías), la pregunta que se le plantea hoy a la Iglesia católica (pues desde ella y pensando en ella escribimos), tanto a su jerarquía, como a sus fieles, sin olvidar a sus pensadores, es la de saber qué adviene en un régimen de laicidad pública que parece querer cantonarla en su vida interior, a lo sumo en el interior de sus templos, sin inmiscuirse en la "*res pública*". Basta ver, por ejemplo, el debate sobre la clase de religión y el de las capillas en la escuela pública, o el del IBI en las finanzas. Los cristianos a la sacristía o a la intimidad de los hogares es la idea dominante en gran parte de la sociedad española actual.

Esta situación, además, sucede en un régimen democrático de libertades públicas, donde se llama a la participación de los ciudadanos en la esfera pública, según las convenciones de cada uno (debates sociales y públicos). Es evidente que los cristianos se encuentran como en un callejón sin salida ante este contexto. Como ciudadanos se les pide que participen en la cosa pública pero, como cristianos, deben permanecer en sus sacristías. Al

⁷ J. CASANOVA, "Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparado global", en AA.VV, *Secularización, laicidad y religión*, Deusto Forum, Bilbao 2014, 113.

final esto conduce a la aporía de Poulat:

«La cuestión que se le plantea hoy a la Iglesia (católica), a su jerarquía, a sus fieles es la de saber que adviene en un régimen de laicidad pública que parece cantonarla en su vida interior, régimen de libertades públicas que, a la inversa, llama a la participación en la cosa pública según las convicciones de cada uno es. Nadie parece tener respuesta a esta aporía»⁸.

Dicha aporía, él mismo la superaría como veremos más adelante. En este contexto de modernidad avanzada y de postsecularización, los cristianos, especialmente en el mundo europeo occidental, se encuentran en una situación nueva en la historia. Apenas tienen capacidad de influir en su curso. Tampoco son objeto de debate, salvo en cuestiones de bioética, del comienzo y del final de la vida y, de forma ya muy amortiguada, en las cuestiones de ámbito sexual (procreación y la cuestión homosexual). Al respecto, de nuevo Poulat propugna:

«[...] Los cristianos no tienen que condenar ni adoptar la “modernidad”, sino, en su crisol, pasar

la prueba radical que la modernidad les impone, inédita en la historia de la humanidad. La mayor parte se encuentran cómodos y, aunque críticos con ella, saben aprovecharla aún sin aceptarla con satisfacción. Menos aún producirla. Se han aculturado sin lograr esa inculturación de la que hablan frecuentemente. La sirven y se sirven de ella; no la dirigen y no influyen en su curso»⁹.

La reflexión es lúcida, pertinente y muy importante. En medio de la distinción entre aculturación (de los cristianos en el mundo actual, preciso yo) y de la pretensión de inculturación (de los cristianos al mundo moderno, de nuevo preciso yo) se juega el futuro del cristianismo en general y del catolicismo en particular. La aculturación de los cristianos supone, como poco, dar por buena, sin más, la actual cultura moderna en un intento de acomodación del mensaje cristiano al lenguaje y a los valores y estilos de vida de actuales. Por su parte, la inculturación de la cultura de esa sociedad por los cristianos, (en realidad la pretensión o el objetivo de inculturar la sociedad actual por el cristianismo) supone, por el contrario, que esa sociedad y esa cultura, precisarían de la sabia cristiana siendo, deja-

⁸ E. POULAT, *France chrétienne, France laïque. Entretiens avec Danièle Masson*, Desclée de Brouwer, París 2008, 14.

⁹ *Ibid.*, 187.

das a sí mismas, intrínsecamente, si no perversas, sí al menos, radicalmente imperfectas.

Las dos posturas parecen criticables y responden, al límite, a dos tentaciones del catolicismo actual, a dos riesgos mayores, que inspirándonos en un estudio de Jean Pierre Denis¹⁰, denominamos como el riesgo de la dilución en el mundo moderno y el riesgo del gueto, gueto que, en algunos supuestos, puede llevar al *cruzadismo* ante la lectura del mundo actual como radicalmente perverso.

3. Pero, ¿qué entender por religión?

Taylor hace suya la definición de David Martin:

«Por *religioso* yo designo el reconocimiento de un nivel de realidad que sobrepasa el mundo observable que es conocido por la ciencia, nivel de realidad al que son asignados significaciones e intenciones que completan y trascienden las que provienen del reino puramente humano»¹¹.

Bastante más adelante Taylor arguye que “todo este libro es una tentativa para estudiar el destino de la religión en el Occidente moderno, de la fe religiosa en su sentido fuerte, que responde, a su juicio a un doble criterio: la creencia en una realidad trascendente por un lado, y la aspiración a una transformación que vaya más allá del desarrollo o plenitud humana ordinaria, por el otro”.

Con el término “plenitud ordinaria” se postula su carácter insuficiente. Citando bibliografía americana Taylor propugna que «en un sentido muy concreto, el desarrollo de sí mismo se convierte en una trampa: tal insistencia sobre su persona, mantener el “sí mismo” como postulado de plenitud, se convierte en una carga pesada, una crisis psicológica provocada por sus propias ilusiones sobre sí mismo»¹². Esta idea sobre la trampa del inmanentismo de la plenitud humana recuerda la reflexión de Newman a propósito de la *sola fides*¹³. Al respecto, el cardenal Honoré comenta: “La sola fe acaba por encerrar al creyente en sí mismo, replegándolo en la subjetividad de su yo, en lugar de abrirlo y proyectarlo, por el olvi-

¹⁰ Cf. J. P. DENIS, *Pourquoi le christianisme fait scandale*, Seuil, París 2010.

¹¹ D. MARTIN, *A General Theory of Secularization*, Harper, New York 1978, 12. Citado en: CH. TAYLOR, *op. cit.*, 735.

¹² *Ibid.*, 868.

¹³ Cf. J. ELZO, *Los cristianos, ¿en la sacristía o tras la pancarta?*, PPC, Madrid 2013, 106-107.

do de sí, hacia la persona de Cristo Salvador". De no hacerlo así, "es el hombre pecador el que deviene el centro de su propia justificación; la obra de la salvación pierde la significación profunda de que proviene del Señor y de El solo". Y Honoré concluye con estas palabras: "Paradójicamente, la acusación protestante a los católicos de contar más sobre sus obras que sobre Cristo para la salvación puede igualmente ser imputable a los discípulos de Lutero". El mismo cardenal trae a colación el texto de Newman escrito en 1840: "Se pone más el acento en el ejercicio de la fe que en el objeto de la fe; en la seguridad y fuerza persuasivas de la doctrina que en la propia doctrina. Así la religión acaba siendo una contemplación de sí mismo y no de Cristo"¹⁴.

Añadiría ahora, en el tema que nos ocupa, que estaríamos ante una secularización *avant la lettre*, esto es –si la vale la expresión–, una secularización desde una concepción de lo religioso que no sería sino la *autorespuesta* a una demanda personal de trascendencia y que no pasaría de ser una construcción exclusivamente humana sin aper-

tura al Misterio de lo absolutamente Otro.

4. Lo impensado en la secularización

Hay, sin duda, diversos aspectos en la secularización. A las seis acepciones clásicas que recogía Larry Shiner en *The Concept of Secularization in Empirical Research*¹⁵, ha seguido el planteamiento más sintético de Taylor (y en parte de Juan Casanova) con sus tres ideas: a) La retirada de lo religioso de la esfera pública, sea en forma de privatización, sea en forma de marginación; b) La disminución o el ocaso de la creencia y de la práctica religiosa; c) El cambio en las condiciones de la creencia. Este tercer aspecto va unido a la formación de una alternativa humanista, encerrada en el inmanentismo. Este tema parece clave y exige adentrarse en el universo de lo impensado, de lo explícitamente impensado, más allá incluso de lo implícitamente reprimido.

Lo impensado formaría un sustrato, no necesaria o suficientemente consciente en nuestro pensamiento, que regiría de alguna manera nuestra concepción de lo religioso.

¹⁴ Cf. J. H. NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, Rivington 1840, 368-369. Citado en: J. HONORÉ, *La pensée de John Henry Newman: une introduction*, Ad Solem, París 2010, 116-117.

¹⁵ Véase en: *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967).

Taylor lo explicita de la siguiente manera:

«Un impensado potente juega en la secularización: la idea que sostiene que la religión debe necesariamente declinar sea: *a*) porque es falsa y la ciencia lo demuestra, *b*) porque es cada vez menos importante ahora que tenemos remedios, (por ejemplo para curar nuestras enfermedades o dolencias); *c*) porque la religión está fundada en la autoridad y que las sociedades modernas conceden una importancia creciente a la autonomía individual, o las tres a la vez»¹⁶.

Detengámonos un poco en estos aspectos de lo impensado, especialmente el tercero. En primer lugar, la ciencia y el progreso científico se han presentado a menudo como supletorios de la religión¹⁷. En segundo lugar, existe un retroceso de las creencias que rozan el mundo de lo supersticioso o mágico. Así las rogativas para que llueva en periodo de sequía todavía mantienen alguna actualidad, afortunadamente menguante, pero que alimenta, también, el “impensado anti o arreligioso”¹⁸. Final-

mente, es sabido que, en muchos ámbitos, secularización rima con individualismo. El individualismo secular equivaldría a una liberación, a una *autonomización* de una autoridad, religiosa en este caso, que dictara lo que está bien y lo que está mal, lo correcto y lo incorrecto y que limitara la libre opción personal en lo que a las consideradas como verdades fundamentales, los valores básicos, concierne. Desde esta perspectiva, la lectura de la religión como algo que venga del “más allá”, que se imponga a la libre determinación y decisión del individuo, de cada uno de nosotros, resulta intelectualmente insostenible. Por ello, particularmente entre los intelectuales europeos, la secularización adquiere más peso y desde su tribuna de pensadores oficialmente reconocidos lo divulgan. Este tema parece clave y esencial a la hora de entender la secularización que no es sino manifestación de una religión laica, excluyente de lo religioso.

Este triple impensado es perfectamente constatable, entre nosotros, tanto en la población en general como en el mundo académico o intelectual con su traslado correlativo en los medios de comunicación social. En España los libros

¹⁶ Cf. CH. TAYLOR, *op. cit.*, 734.

¹⁷ Véase por ejemplo los trabajos de la revista digital *Tendencias21* donde a menudo se aborda esta cuestión: www.tendencias21.net

¹⁸ Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement*

du monde. Une histoire politique de la religion, Gallimard, París 1985.

dedicados al fenómeno religioso, elaborados con criterios científicos, se cuentan con los dedos de una mano. La información religiosa seria y ponderada, ni apologética, ni desdeñosa, en los medios de comunicación social es prácticamente inexistente. Lo que prima es la anécdota negativa de algún comportamiento reprochable de un eclesiástico o algún pronunciamiento, más que trasnochado de un miembro de la jerarquía eclesiástica¹⁹.

5. El debate de lo religioso en nuestros días

Llegados a este punto queremos remarcar, sin embargo, la convicción de que, quizás, estemos entrando en Europa Occidental, en la era post-secular, no tanto en un sentido de regreso a las prácticas religiosas al modo de antaño (misa dominical, confesión personal de pecados, por ejemplo) o de modos de presencia religiosa donde, habitualmente, hubiera colisión entre lo político y lo religioso.

Ahora bien: a) Ante la insuficiencia de la respuesta secular –más aún secularista como forma inma-

nente de religión–; b) Ante la innegable demanda de espiritualidad, se abre el camino a una presencia de lo religioso que solo puede tener sentido desde la búsqueda personal (o social, si no comunitaria) tanto de sentido de la vida, como de plenitud humana. En la tradición cristiana esto exige una superación del autismo de plenitud (el que se busca se perderá) y el reconocimiento que la plenitud viene del “otro”, del Otro por excelencia que es Dios, y la multitud de “otros” en quienes hemos de reconocer no solamente a nuestros hermanos sino al rostro mismo de Dios (cf. Mt 25, 31-46). Aquí entramos en el núcleo de la presencia de lo religioso en el mundo de hoy. Al respecto, conviene recordar las palabras de Poulat:

«Todas las previsiones sobre la situación religiosa en torno al año 2000 emitidas alrededor de los años 1980 por publicaciones prestigiosas o por organismos oficiales, no se han cumplido. Procedían de proyecciones de tendencias observadas, olvidando que la historia está hecha de surgimientos inesperados. Nadie sospechó el fin del mundo comunista, el restablecimiento de la Iglesia Ortodoxa en el Este, el mantenimiento global en proporción estadística de la Iglesia católica, la potente subida de un Islam dividido contra sí mismo, la expansión en América Latina y

¹⁹ Me remito al primer de capítulo de: J. Elzo, *¿Quién manda en la Iglesia? Notas para una sociología del poder en la Iglesia católica del siglo XXI*, PPC, Madrid 2016.

en otras partes de las corrientes evangélicas»²⁰.

Escribiendo estas líneas en julio de 2016 y consultando la literatura especializada emitiría, pensando en Europa, la hipótesis de que nos encontramos ante un renacimiento del interés por la cuestión religiosa entre parte de su intelectualidad (más en países como Francia que en otros como España) mientras que todavía, entre el pueblo llano, el impensado de la secularización, siguiendo el análisis de Taylor, sigue siendo potente, excepto en gran parte de la Europea exsoviética donde se vive una era post-atea. Así se expresa, por ejemplo, Constantin Sigov:

«En Europa estos últimos años se oye hablar cada vez más de un nuevo pensamiento post-secular. Pero tan importante es comprender el papel que tiene la experiencia post-atea en ese pensamiento. Es posible que el nuevo vector de la discusión sobre el cristianismo post-constantiniano sea la toma en conciencia de un gran hecho histórico que, por ahora, parece seguir en silencio: el ateísmo después de Stalin [...] Se trata de un fenómeno histórico-político del imperio ateo, (imperio) que teniendo un comienzo y un final»²¹.

²⁰ E. POULAT, *op. cit.*, 270.

²¹ C. SIGOV, "Les frontières de la culture post-athée et ses transgresseurs", en

En efecto, desde España o el occidente europeo, se constata que las iglesias están vacías, el escaso eco de lo religioso en los medios de comunicación y que cuando aparece una noticia de signo religioso, en la mayoría de los medios, es tratado de forma displicente, burlona o negativamente. La religión cristiana, muy mayoritariamente católica en España, es vista como cosa del pasado, la musulmana como signo de intolerancia y las demás son mediáticamente inexistentes.

Sin embargo, desde Francia, Jean Birnbaum, director de *Le Monde des livres*, en una publicación reciente escribe a propósito de la *yihad*:

«Vivimos una ceguera profunda que concierne a las relaciones que muchos, más allá de sus ideologías, entretienen con la religión: es la reticencia a contemplar la creencia religiosa como causalidad específica y como fuerza política: nos adherimos a explicaciones sociales, económicas o psicológicas (para explicar la *yihad*) pero no a la fe»²².

J. D. DURAND (dir.), *Cultures religieuses, Eglise et Europe. Actes du Colloque de Lyon 8-10 Juin 2006*, Parole et Silence, París 2008, 39. Igualmente, véase: J. ELZO – F. TORRALBA – J. M. MARGENAT, *Cristianos en el mundo. Una presencia activa*, Pagès, Lleida 2011, 17-61.

²² J. BIRNBAUM, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Seuil, París 2016, 23.

En el mismo contexto es sumamente instructiva otra publicación francesa de 2015 de la que retiramos esta afirmación:

«Salvo algunos filósofos y muy raros sociólogos, las ciencias sociales desde hace cincuenta años han ignorado en Francia, en razón de la exculturación religiosa de nuestras sociedades contemporáneas, la fuerza de lo religioso en una sociedad; en razón también de que lo religioso ha sido declarado un vestigio residual del pasado, ignorando la vitalidad religiosa de otros continentes y de otras religiones que el cristianismo. Sin embargo, ¡la Revolución iraní tiene ya cerca de treinta y seis años!»²³.

Cabe pensar que, teniendo en cuenta que Francia está viviendo desde enero de 2015 el azote del *yihadismo*, algunos intelectuales estén más sensibilizados ante lo que, muy gráfica y correctamente, a nuestro juicio, se denomina la *exculturación* social de lo religioso. Pero en España este proceso es todavía más notable que en Francia. Es prácticamente imposible citar un texto, un comentario, una reflexión, no diré positiva sino simplemente neutra en los medios

de comunicación sobre lo religioso en España donde, por el contrario, abunda el desdén, la burla, la mofa cuando no el insulto a determinados discursos trasnochados de algunos obispos o prácticas deleznable de algún clérigo, cuestiones, estas últimas, que copan la mayor parte de la información religiosa, con algunas excepciones.

No obstante, en España, hace ya varios años el profesor Ignacio Sotelo profesó: «El pensamiento ilustrado diagnosticó el futuro de la religión: su desaparición. El análisis sociológico actual y los análisis de otras ciencias sociales han demostrado el incumplimiento de este pronóstico»²⁴. En este orden de cosas no me resisto a traer aquí unos párrafos de un debate sumamente sugerente entre un periodista creyente y un filósofo ateo:

“André Comte-Sponville: Régis Debray solamente habla de religión, Benny Levy se ha convertido casi en una caricatura, Bernard-Henri Lévy está fascinado por el anterior, Luc Ferry, por muy agnóstico que sea, está cada vez más fascinado por la tradición cristiana. Cuando yo era estudiante, la cuestión religiosa era

²³ D. CREUZET – J. M LE GALL, *Au péril des guerres des religions*, PUF, París 2015, 17-18.

²⁴ I. SOTELO, “La persistencia de la religión en el mundo moderno, en R. Díaz-Salazar – S. Giner – F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid 1994, 38-54.

de mal gusto [...] Pero hay un retorno a lo religioso que explica, por otra parte, que a los ateos se les pide que retomen el tema [...] El retorno de lo religioso es tal que los ateos deben despertar y explicarse.

Jean-Claude Guillebaud: Atención a la expresión 'retorno de lo religioso'. Hay un retorno crispado a la religión como identidad que se constata hoy en el cristianismo, en el Islam, en todas partes. Este retorno crispado de la identidad religiosa es, para mí, la cosa más aterradora que puede existir. Sin embargo, el término también abarca el reconocimiento de la espiritualidad como una dimensión fundamental del ser humano. Hace treinta años, la cuestión religiosa era considerada cosa caduca, que sería enviada a la papelera de la historia por el progreso del conocimiento. Ahora todo el mundo se da cuenta de que la religión no está detrás sino delante de nosotros. Por lo tanto, no hemos terminado con los asuntos espirituales y, desde el 11 de septiembre de 2001, con la cuestión del mal.

André Comte-Sponville: Hemos dejado de creer que Marx y Freud cambiaron todo. La vida espiritual es parte de la condición humana. La cuestión metafísica permanece completamente abierta. La paradoja es que en la década de 1960, ningún intelectu-

al un poco de moda, o algo leído, hablaba de Dios: Emmanuel Lévinas no era leído como lo es ahora, ni Vladimir Jankélévitch o Paul Ricoeur. Hoy Dios ha vuelto a ser un tema en la moda intelectual"²⁵.

Este tipo de debates son relativamente frecuentes en Francia y en otros países occidentales. No creo que, desgraciadamente, podamos decir lo mismo en España.

6. Laicidad, pero ¿qué laicidad?

El pluralismo religioso existente en la sociedad exige, por ejemplo, que la justicia sea independiente de los planteamientos religiosos de los ciudadanos. Lo cual es evidente pues nuestra sociedad participa de ciudadanos que tienen diferentes planteamientos religiosos. La cohesión social exige que haya una cierta neutralidad o equidistancia entre las diferentes confesiones religiosas. Es lo que supone la laicidad que no dé pábulo al laicismo excluyente de lo religioso en toda manifestación pública. Que es lo que a veces sucede.

²⁵ Cf. "Un chrétien convaincu (Jean-Claude Guillebaud) et un athée spirituel (André Comte-Sponville) débattent de la foi", en *Dossier de La Croix* (25/05/2007).

Pero, por otro lado, el discurso religioso está llamado a extenderse en la sociedad pues la democracia exige de cada ciudadano o grupo de ciudadanos que participe en el debate público utilizando el lenguaje que le es propio y que da sentido a sus comportamientos. En realidad, vivimos el final del *constantinismo*, del estado de cristiandad pero también, pienso yo, los estertores del *post-constantinismo* en determinadas zonas de Europa. El sentimiento de vivir en estado de cristiandad se diluye pero también la exigencia del laicismo excluyente de lo religioso que quisiera crear un estado laico en el que las convicciones religiosas deben quedar en el ámbito estrictamente privado.

Grace Davies en su exquisito *Religion in Britain*²⁶ muestra cómo, después del gran retroceso social y religioso de los años 60, algunos obispos anglicanos comenzaron a intervenir públicamente contra determinadas posturas del gobierno ultraliberal de Margaret Thatcher. Algo similar cabría decir de parte del episcopado español en contra de determinadas posturas de los gobiernos socialistas en España en temas relacionados con la

familia y el aborto, sin olvidar la cuestión de la unidad de España con las reacciones consabidas de los episcopados vasco y catalán.

Pero todo lo anterior podría leerse como manifestaciones negativas, manifestaciones a la contra, manifestaciones para contrarrestar, sea el declive de la presencia religiosa en el ámbito público, sea, más frecuentemente, para oponerse a determinadas actitudes y proyectos que, en nombre del laicismo, se han impuesto en determinadas decisiones gubernamentales con la aquiescencia de los grandes medios de comunicación social (prensa escrita, radiada y televisada) que han calado muy fuerte en el inconsciente evidente, en el impensado que diría Taylor, en el *humus*, según la expresión de Berger.

Pero el Estado laico y la laicidad puede tener diferentes resultantes en diferentes contextos históricos y geográficos concretos; tipos ideales siguiendo la clásica denominación de Max Weber y que los autores Jean Bauberot y Micheline Milot²⁷ resumen en seis no necesariamente solapadas pues son acentuaciones de esta o aquella dimensión, y que yo traslado, con mis propios subrayados, de la siguiente manera:

²⁶ Cf. G. DAVIES, *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*, Blackwell, Oxford 1994, 149 y ss.

²⁷ J. BAUBEROT – M. MILOT, *Laïcités sans frontières*, Seuil, París 2011.

- a) Laicidad separatista, cuando la separación entre lo religioso y lo político de medio se convierte en un fin, como si de dos compartimentos estancos fueran en la unicidad de cada persona;
 - b) Laicidad autoritaria, que creo que no necesita mayor explicación como tampoco la necesita;
 - c) La laicidad anticlerical
 - d) Laicidad de fe cívica (exigencia de unos valores universales exigibles a todos los ciudadanos que no veo incompatible con la fe religiosa);
 - e) Laicidad de reconocimiento de la autonomía moral de la conciencia individual en un contexto de justicia social, lo que
- tampoco veo incompatible con la fe religiosa;
- f) La laicidad de colaboración con organismos religiosos aun en la independencia, separación y autonomía de sus decisiones.

Personalmente, comparto las tres últimas acentuaciones o modalidades de laicidad, que denominaría laicismo inclusivo de lo religioso pero no las tres primeras (laicidad separatista, autoritaria y anticlerical) que incluiría en el capítulo del laicismo fundamentalista y excluyente de lo religioso y que, a veces, parece ser el imperante en sectores importantes de nuestra sociedad. Y ahí está el debate en este momento, si no en la sociedad española, sí en su *intelligentsia*. ■