

# EL PROBLEMA DE DIOS EN EL SIGLO XXI: VIGENCIA DE LA RELIGIÓN Y SECULARISMO

Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti\*

## **ABSTRACT:**

*The failure of the prophecy that claimed the loss of social importance of religion will be the issue that'll take care of this Section, which aims to provide a context for discussing the three ways in which philosophers have you approached the topic: opposed to the religion, favorable to them and those whose arguments could be used for an approach to religion, because it is not radically opposed to it, although not fully accepted it. Those philosophers, especially those of the first group, moderately Kant and rabidly Feuerbach, Marx, some phenomenologists and philosophers of language, raised discrimination of religion, especially the loss of validity of it in our secularized societies. Reflecting on this work on secularization and secularism, then invite a reinterpretation of the role of religion in the work of the named authors.*

## **KEY WORDS:**

*Secularization, Secularism, Sacredization, History of Mentalities, Philosophy of Religion*

---

\* (Doctor en Ciencias Sociales, Sociólogo, Folklorólogo, Filósofo, Teólogo, Locutor, Profesor Titular de la UCV, de la Facultad de Teología de la UCAB y del Instituto de Teología para Religiosos-ITER.

-Co-Creador y Coordinador General -desde 1991- de la ONG Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela-CISCUVE.

-Co-Creador y Coordinador -desde 1998- del Sistema de Líneas de Investigación Universitaria (SiLIU) sobre Sociología, Cultura, Historia, Etnia, Religión y Territorio en América Latina La Grande.

-Co-Creador y Coordinador -desde 2011- de la Página Web de CISCUVE: [www.ciscuve.org](http://www.ciscuve.org)

-Para contactarnos: [ciscuve@gmail.com](mailto:ciscuve@gmail.com); @ciscuve; ciscuve-Facebook; @enagor; enagor2@gmail.com; Skype: enrique.gonzalez35

-Si desea conocer otros Artículos, Audios y Videos de Enrique Alí González Ordosgoitti, entre en la siguiente URL: <http://ciscuve.org/?cat=4203>)

## INTRODUCCIÓN

Hemos intitulado este trabajo: “El problema de Dios en el siglo XXI: Vigencia de la religión y secularismo”<sup>1</sup>. ¿Por qué el título? Podríamos comenzar a responder diciendo que este título no hubiese tenido sentido hace apenas treinta años, ¿por qué? Porque hace tres décadas no se hubiese considerado que la Religión era un problema, en el sentido del conocimiento científico, entre otras cosas porque había perdido vigencia e importancia luego de siglos de secularismo. ¿Por qué es un problema? Desde el punto de vista de la ciencia, algo es un problema cuando se ha transformado en una pregunta que necesita de una respuesta que ha de ser buscada de manera perentoria pero sistemática y con apego a las formas científicas. Pero tal condición no era reunida por los asuntos religiosos hace tres décadas, al menos para las corrientes dominantes de las ciencias sociales y humanísticas, las cuales daban por supuesto que las principales cuestiones sobre los asuntos religiosos o habían sido resueltas de una vez por todas, por el avance de la modernidad y de la secularización habido entre los siglos XIX y XX, o las que aun podían esperar por solución eran tan pocas y en definitiva, de una importancia tan marginal para el desenvolvimiento de las sociedades actuales, que bien podían ser obviadas o simplemente confinadas a los estrechos marcos de las reflexiones confesionales, pues ya no tenían un gran interés público.

Esa posición era la herencia occidental de dos siglos continuos de dominio de las explicaciones surgidas del campo científico, convertido en el nuevo saber oficial, en contra del viejo saber oficial detentado por el cristianismo en los siglos precedentes, especialmente a través de las sistematizaciones de la disciplina teológica<sup>2</sup>. Tal herencia llevó a que pudiesen

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado inicialmente (“Planteamiento de un problema: vigencia de la religión y el secularismo”), como requisito final para la aprobación de la Asignatura Filosofía de la Religión II, dictada por el Profesor Eduardo Cantera, en el Segundo Año, de la Sección de Filosofía, de la Escuela de Teología, del Instituto de Teología para Religiosos (ITER)-Facultad de Teología, de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), en julio de 2003. Luego como Ponencia (El problema de Dios en el siglo XXI: Vigencia de la religión y secularismo) en las Jornadas de Investigación, organizadas por el Seminario Mayor Santa Rosa en El Hatillo, Estado Miranda, los días 15 y 16 de mayo de 2007

<sup>2</sup> Cuya cima fue alcanzada por la escolástica en la monumental obra de Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, entrando en decadencia la misma a partir de los repetitivos seguidores del aquinatense, con la sola excepción de la llamada escolástica renovada española:

“Un apartado especial merece la llamada Escolástica española, dada la importancia del movimiento. Es sabido que la escolástica había llegado a fines del siglo XV a un estado de decadencia y degeneración muy difícil de superar. Inútiles sutilezas y disquisiciones estúpidas ocupaban el tiempo de las explicaciones en las cátedras universitarias, bajo fórmulas que repetían la disputa sobre los universales y la analogía de nombres, cuando no caían en ridiculeces como la de: “Cuántos ángeles caben en una cabeza de alfiler?”. La situación se salvo gracias a los grandes teólogos y filósofos españoles del siglo XVI, que volvieron a elevar la escolástica a una de sus cumbres; en dicha renovación adquirieron especial protagonismo las órdenes religiosas de dominicos y jesuitas, aunque con diferente sentido en unos y otros. En la orden de

producirse expresiones triunfalistas, como la de que las religiones habían dejado de ser importantes para la definición de los rumbos societales, que había sido expulsada de la esfera pública, arrinconada al mundo privado del ciudadano.

Las tres grandes profecías sociales del siglo XIX:

- eliminación de los nacionalismos en favor de un internacionalismo-cosmopolitismo-universalismo;

- eliminación de los particularismos étnicos en favor de la construcción de un hombre más universal, que condensara en sí mismo el prototipo de la humanidad

- y la reducción del papel de la religión hasta convertirla en algo privado, costumbrista, reliquia premoderna,

- se basaban en la nueva escatología del mito del progreso infinito y sus verdades conseguidas (al contrario de las verdades reveladas), soportadas en las ciencias y en las tecnologías.

Tanto las tres profecías sociales como la nueva escatología rezumaban optimismo desbordado, cualidad anímica que no tiene en qué soportarse actualmente. El mito del progreso infinito -después de dos guerras mundiales, Hiroshima, Gulags, Pol Pot y el experimento camboyano- se ha convertido en parte del anecdotario de una historia de las ideas.

La futura desaparición de los particularismos étnicos, contrasta con las definiciones cada vez creciente de la importancia de la multietnicidad y la aceptación de muchas naciones como pluriétnicas, presionadas por sus conflictos internos represados anteriormente.

La profecía sobre la atenuación de los nacionalismos, ha dado paso a la existencia de un mayor número de naciones que las existentes en el siglo XIX, producto fundamentalmente de la descolonización de América, Asia y África y los implantes europeos en Oceanía.

Del fracaso de la profecía que aseguraba la pérdida de peso social de la religión será el tema del que me ocupare en este Artículo, el cual pretende servir de contexto para discutir las tres maneras como los filósofos se han acercado al tema: los opuestos a la religión, los favorables a las mismas y aquellos cuyos

Predicadores recayó sobre todo, la función evangelizadora en el Nuevo Mundo, lo que la llevó a afrontar problemas fundamentales sobre el derecho español al dominio americano, los fundamentos jurídicos de la expansión y colonización sobre las nuevas tierras, así como cuestiones antropológicas de primer orden sobre la naturaleza y derechos de los indígenas...Por el contrario, la Compañía de Jesús -jesuitas- dirigió sus esfuerzos al frente que tenía la religión católica en Europa: la expansión del protestantismo. Desde este punto de vista, el acontecimiento decisivo fue la convocatoria y desarrollo del concilio de Trento (1545-1563), en el que los teólogos españoles de origen jesuítico ejercieron una influencia decisiva". (Abellán, 1992: 164-165)

argumentos podían ser utilizados para un acercamiento a la religión, debido a que no se oponían radicalmente a ella, aunque tampoco la aceptaban completamente. Esos filósofos, especialmente los del primer grupo, moderadamente Kant y rabiosamente Fierbach, Marx, algunos fenomenólogos y filósofos del lenguaje, planteaban la discriminación de la religión, especialmente por la pérdida de vigencia de la misma en nuestras sociedades secularizadas. Al reflexionar en este trabajo sobre la secularización y el secularismo, invitamos luego a una relectura acerca del papel de la religión en la obra de los autores nombrados.

## 1.-La Religión como eje importante de la sociedad actual

Un camino corto para colocar de relieve la importancia actual de las religiones nos lo refleja el Cuadro n° 1: **Población Mundial por Religiones (1998)**, en el cual se afirma que de 5.603.545.000 habitantes del planeta Tierra, sólo el 2% (146.406.000) se define como ateo. Por lo que se recomienda que si Ud. conoce a alguien ateo, trátelo con muchísimo cariño pues se trata de una especie en extinción, como el ornitorrinco. Incluso se ha pensado recurrir a la UNESCO para que decrete el Año de Protección a los Ateos, antes de que sea tarde y se acaben por completo. ¡Quién en el siglo XIX y hasta mediados de los setenta del siglo XX podía imaginarse tal situación de resurgimiento de las religiones! Dos por ciento de ateos, 13% de personas que no tienen religión y 85% de personas que se definen como miembros de alguna religión. Estos números dan un mentís rotundo a la profecía decimonónica sobre la pérdida progresiva del peso social de las religiones. Para decirlo en términos de la sabiduría tropical: la religión no estaba muerta, estaba de parranda.

Ese creciente peso de la religión en la sociedad se expresará de manera muy nítida:

- en su papel estelar en la definición étnica de las naciones;
- en la conformación de la sociedad civil transnacional en la etapa de la globalización;
- en su papel en los conflictos mundiales
- y en el nuevo rol que comienza a jugar en la esfera del conocimiento.

Podemos afirmar sin temor a exagerar, que la religión se ha convertido en uno de los principales centros de definición de direcciones de las sociedades actuales, por supuesto no en el único centro, pues se da por reconocido el carácter heterogéneo e hipercomplejo de las sociedades, en donde conviven en forma de redes, diferentes soles con distintas vías lácteas, donde ninguna

determina por completo a las demás, pero donde todas se interrelacionan, influyéndose mutuamente en alguna medida.

Esa hipercomplejidad social nos muestra a la religión como un saber y una acción social imprescindible. Saber y acción social igualmente múltiple y diversificada que hace imposible que podamos esbozar todos sus elementos, por lo que nos limitaremos a un área esencial: la religión y su relación con la sociedad, en la cual destacaremos el punto sobre la modernidad y la secularización.

Comencemos con los procesos de secularización, pues ¿no y qué la secularización había acabado con la capacidad “mitificadora de la religión? ¿y si la secularización de verdad fue la tendencia dominante de los últimos dos siglos, cómo explicar el resurgimiento religioso?.

## **2.-Legitimación social: sacralización y secularización**

Para abordar el problema de la llamada secularización de las sociedades actuales, hemos considerado conveniente colocar dicha discusión en un marco más amplio que pudiera rozar cuestiones filosóficas, antropológicas y teológicas, de manera tal que los simples datos empíricos no nos resulten suficientes, así partamos de la baja participación de la población en los cultos públicos, algo fácilmente de constatar:

“Ha sido corriente que los sociólogos abordasen el proceso de secularización –y ello resulta comprensible y no del todo injustificable- en términos, sobre todo, de una baja en la adhesión a la Iglesia institucional”. (Laeyendecker, 1969: 11)

Pensamos que ese marco más amplio de reflexión pudiera ser el de los conceptos de: sentido de la vida, legitimación social e infraestructura social. El sentido de la vida se refiere a las orientaciones que norman y regulan los diversos aspectos de nuestra vida y que constituyen el fondo que determina la razón o sin razón de lo que hacemos:

“Nuestras maneras de pensar y actuar, socialmente prescritas, experimentadas y mantenidas como capaces de sentido, están referidas a todas las esferas de la vida. Su duración y su vigencia pueden ser limitada, o bien prolongada y fundamental. En este último caso se centran, principalmente, en torno a los aspectos clave de la vida humana: nacimiento, muerte, educación, suerte y destino del hombre. Entre todos estos momentos se da una multiplicidad de grados y matices”. (Laeyendecker, 1969: 13)

Este sentido de la vida tiende a expresarse y condensarse en instituciones a través de la acción de la legitimación social:

“El proceso de institucionalización incluye la legitimación, entendida como explicación y justificación de la actividad institucional...Este proceso de legitimación contiene elementos cognitivos y normativos, ideas acerca de lo que es y de lo que debe ser, que implican, por consiguiente, una determinada definición de la realidad que puede ser referida a sectores particulares o a todo el conjunto de la realidad”. (Laeyendecker, 1969: 13-14)

Estas acciones de legitimación social se presentan en cuatro niveles:

“Aquí podemos distinguir diferentes niveles. Un principio de este proceso de legitimación lo hallamos en el sistema de objetivación lingüística; a este nivel corresponde el “esto se hace así”. Un segundo nivel presenta unas afirmaciones teóricas de grado rudimentario, en forma de proverbios, leyendas y sabiduría popular. Un tercer nivel podría ser el que abarca diversos conjuntos más especializados de conocimiento formulados en relación con los sectores institucionales. En el más alto nivel hallamos una serie de puntos de vista o filosofías de la vida que abarcan toda la actividad humana y apuntan hacia los más amplios panoramas”. (Laeyendecker, 1969: 13-14)

Las acciones de legitimación social toman cuerpo y encarnan:

“(…) realmente en el pensamiento y en la actividad de los individuos. Y esto sólo es posible cuando estos sistemas de legitimación tienen sentido para quienes están afectados por ellos dentro de su situación concreta en la vida. Dicho más sencillamente: una norma será acatada en tanto en cuanto tenga sentido. Cuando lo pierde, es abandonada y carece en delante de toda vigencia social”. (Laeyendecker, 1969: 14)

Estas acciones de legitimación encarnan en lo llamado por Berger y Luckmann la infraestructura social:

“Los sistemas de legitimación, por tanto, presuponen la existencia de personas, grupos, relaciones y procesos. Berger y Luckmann llaman a todo esto la infraestructura social, que, en un cierto sentido, funciona al mismo tiempo como estructura de credibilidad de un sistema”. (Laeyendecker, 1989: 14-15)

Como las acciones de legitimación social se enraízan en una determinada infraestructura social, es lógico pensar que si esta infraestructura cambia, igual cambio ocurrirá en las acciones de legitimación social. Pretendemos en este aparte, discutir si en la actualidad ha ocurrido un cambio en el cuarto nivel de legitimidad social, relacionado con la “filosofía de la vida” dadora de sentido a la sociedad, especialmente en el paso de una cristianización de la sociedad occidental los primeros 1.500 años de nuestra era, a una descristianización de la misma comenzada en el Renacimiento y culminada “exitosamente” en el siglo XX de nuestra era. Este proceso también ha sido llamado secularización.

Debatiríamos así sobre dos hechos que parecen –al menos como hipótesis- objetivos: la cristianización y luego secularización de occidente como dos “filosofías de la vida” alternas. Estamos entendiendo que la cristianización significaba que:

“(…) la confesión de fe cristiana, como sistema de legitimación, iba muy estrechamente ligada a las estructuras sociales en que era experimentada como dotada de sentido. Por una parte, esta confesión específica era “portada” y mantenida por las estructuras sociales, y la confesión, a su vez, legitimaba estas mismas estructuras, de forma que el acento recaía inevitablemente en el aspecto sancionador y estabilizador de aquella legitimación. Dado que esta interpretación (cognitiva y normativa) se remitía a una realidad supraempírica, intangible y modélica, y en la medida en que ello era así, la realidad social participaba también de todas estas cualidades. Nos tenemos que enfrentar aquí con dos cuestiones muy serias. La primera es cómo, por qué y bajo qué condiciones surgió por vez primera esta legitimación supraempírica y se mantiene viva todavía. La segunda es cómo, por qué y bajo qué condiciones desaparece de hecho”. (Laeyendecker, 1969: 16-17)

Si la cristianización significo que la infraestructura social aceptara esa visión supraempírica como legitimación social, el cambio de dicha infraestructura social traería aparejado el rechazo de la visión del cristianismo, la descristianización de la sociedad y su sustitución por otra visión supraempírica, la cual se ha dado en llamar –aunque suene paradójico-secularización. A continuación trataremos de historiar ese proceso sintetizándolo en tres grandes momentos: Primer Milenio, Edad Moderna y la Actualidad.

## **2.1.-Secularización y Sacralización en el Primer Milenio**

Secularización y sacralización son dos procesos permanentes de lucha por el control de la legitimación social, que se efectúan en todas las sociedades:

“Considero que secularización y sacralización son dos aspectos de todo cambio radical que se produce en la religión. Cuando una religión, o una forma distinta de la misma religión, se impone sobre otra o se infiltra en un área donde otra predominaba, es puesto en tela de juicio el valor de la práctica religiosa tradicional”. (Every, 1969: 28)

En este aparte queremos dar cuenta de como tales procesos sucedieron en el primer milenio de nuestra era, para dicha tarea seguiremos a Every:

“Este tipo de secularización se dio ya en el mundo helenístico y en el Imperio romano, tal como hoy está ocurriendo en todas partes. Al mismo

tiempo, su influjo se entrelaza con el de otro tipo de secularización, debido directamente a la actitud que el cristianismo y el judaísmo mantienen frente a la idolatría, que se intensifica aún más en el Islam. Lo mismo que en Asia y África la tradición religiosa viene siendo socavada por la urbanización y por el reto de las misiones, también la religiosidad griega tardía sufrió el efecto corrosivo de la civilización urbana y el asalto de la Iglesia.” (Every, 1969: 28)

La infraestructura social de la antigüedad (personas, grupos, relaciones y procesos) comenzó a resquebrajarse significativamente:

“Podría establecerse un paralelo entre el moderno desplazamiento de los trabajadores pobres, que marchan desde los pueblos a los barrios bajos de las ciudades, y la dispersión de los esclavos y hombres libres ocurrida en los tiempos antiguos. Muchos de éstos fueron indudablemente recogidos, en calidad de esclavos, por dueños que contaban con servidumbres más numerosas... Eran personas desplazadas, dispuestas a emprender cualquier movimiento radical, secularizadas en el sentido de que carecían de todo sentimiento de lealtad hacia una divinidad tutelar, si bien sentían temor hacia muchas de éstas.” (Every, 1969: 28-29)

La lucha entre la secularización y la sacralización en el mundo antiguo se libraba en todas las esferas de la vida cotidiana, como por ejemplo en la comida. Para los paganos, judíos y musulmanes, las carnes de animales que se podían comer eran sólo aquellas obtenidas mediante rituales de sacrificio:

“Normalmente, en Grecia y en la sociedad oriental, como todavía en muchas partes del mundo, comer la carne comprada en la carnicería era una ocasión sacrificial que exigía una bendición ritual. Desde este punto de vista, muy normal entre los gentiles, la degollación según la costumbre judía era una especie de sacrificio, puesto que la sangre era derramada según normas rituales. Lo mismo podría decirse de los animales degollados entre los musulmanes, de acuerdo con unas prescripciones rituales”. (Every, 1969: 29)

Como respuesta a esas características, los cristianos intentaron secularizar las carnes de animales que se mataban para el consumo, eliminándoles el sentido de ritual sacrificial que le otorgaban tanto los paganos como los judíos (la comida kosher):

“Hubo (cristianos) que se singularizaron comiendo una carne cualquiera, sin preocuparse de más cuestiones rituales, como no fuese una sencilla acción de gracias. Pero como esta costumbre singular es probable que resultase más barata, terminó por extenderse...” (Every, 1969: 29-30)

Pero como a todo proceso de desacralización/secularización, le corresponde otro de desecularización/sacralización, veremos como la

secularización de la matanza de animales es respondida con la sacralización de la mesa por parte de los cristianos:

“Los cristianos, por su parte, compensarían la secularización de los manjares con una sacralización de sus comidas. Entre el creciente número de familias cristianas de los siglos II y III, la reunión semanal de la iglesia local para celebrar la eucaristía tenía menos importancia que la comunión diaria, para la que servían los elementos consagrados que se reservaban en las casas y se escondían, probablemente en el dormitorio”. (Every, 1969: 30)

Igualmente se dieron procesos de continuidad de la sacralización ya ejercida por una religión y simplemente resemantizada por otra religión recién llegada, como sucedió con los lugares de culto judíos (sinagogas) y cristianos (iglesias):

“Hay otro tipo de sacralización, que corresponde a los lugares santos cristianos... Las semejanzas existentes entre las sinagogas judías y las primitivas iglesias cristianas, de las que quedan algunos restos antiguos, hacen pensar que debió de establecerse un modelo corriente en algún momento determinado del siglo II o III. Las características comunes incluyen la existencia de dos lugares santos: uno para el arca de los libros sagrados, generalmente oculta tras un velo, y el espacio sagrado, situado con frecuencia en un ábside, que en las sinagogas señalaban la orientación hacia el templo de Jerusalén... En las iglesias cristianas, este lugar quedó reservado para situar en él la mesa santa en que se celebraba la eucaristía, pero se orientó no hacia la Jerusalén terrena, sino mirando al sol naciente, en cuya dirección habría de venir el Hijo del hombre”. (Every, 1969: 31-32).

Se sacralizaron aspectos seculares relacionados con el tiempo, vinculándolos con las nuevas fiestas cristianas:

“(…) la Pascua cristiana es algo más que la conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo, y... en cierto sentido, es también una fiesta de primavera y una celebración anual de la primera creación... Esto mismo puede verse en el desarrollo que obtuvo otra fiesta, la Epifanía, al lado de la Pascua y Pentecostés. En algunos sitios aquella fiesta era la ocasión para bendecir las cisternas que habrían de guardar el agua procedente de las lluvias invernales... Es probable que el Adviento empezase por ser una preparación para el bautismo recibido en Epifanía, al igual que la Cuaresma empezó siendo un tiempo de preparación para el bautismo de Pascua. Ambos tiempos tienen relación con el año agrícola; la Cuaresma, con el tiempo de escasez que precede a toda nueva recolección: la Epifanía, con las lluvias invernales”. (Every, 1969: 33-34)

La sacralización de la secularidad de la sociedad romana-pagana continuó avanzando, con el surgimiento de la clase clerical dentro de la estructura eclesial, en la medida que la Iglesia fue siendo incorporada al Imperio como una de sus principales instituciones, especialmente a partir de la reforma constantina en el siglo IV:

“En la Europa occidental, el clero cristiano emergió, generalmente, como una clase con categoría social, fuera de las pequeñas comunidades que formaba, como consecuencia de las exenciones que les fueron concedidas en 312 por Constantino, y en el tiempo subsiguiente por los últimos emperadores cristianos. Estas exenciones no se extendieron de modo general a Oriente hasta la victoria de Constantino sobre Licinio en 323, y sus efectos fueron muy diferentes”. (Every, 1969: 35)

El poder político fue secularizado en medida inversamente proporcional en que el Imperio Romano decaía y la Iglesia ascendía:

“El hecho cierto es que el triunfo de la Iglesia iba acompañado del colapso completo del gobierno instituido. Lo que aún quedaba de la civilización, en el sentido de educación a base de un cuerpo de conocimientos en que se incluían la ley y las letras, sólo pudo salvarse mediante su sacralización. El establecimiento del poder temporal de los papas es sólo un ejemplo sobresaliente... de lo que ocurrió en muchas ciudades de Italia en los siglos VI y VII”. (Every, 1969: 38)

Ese poder sacralizado por la acción de la Iglesia tenía su principal manera de reproducirse, en el control que ejercían los clérigos sobre la educación:

“Conforme el Estado se paralizaba, la Iglesia iba asumiendo aquellas funciones de gobierno para cuyo ejercicio se requiere una clase instruida. Aun cuando estas funciones fueran ejercidas en nombre del rey o del emperador, sus titulares eran clérigos, que por definición, eran primariamente miembros del clero. Como la educación llegó a constituir un monopolio de los clérigos, los instrumentos aplicados a aquella tarea quedaron en tal medida sacralizados, que hasta los clásicos paganos, incluidos los libros de texto de matemáticas o astrología, eran tratados como si fuesen libros sagrados, susceptibles de una interpretación mística”. (Every, 1969: 38)

Fue tan eficaz esta sacralización de la educación, que la clase encargada de la misma es decir los clérigos, fueron asimilados y resemantizados en la mentalidad popular con personajes provenientes de su cultura tradicional como los bardos y los druidas:

“En Occidente, los objetos, los tiempos y los lugares se consideraban santos porque eran administrados y guardados por una clase santa, que había

recibido una enseñanza misteriosa, asimilada por la mente popular a los bardos, que guardaban el saber tradicional en los hogares de Gales e Irlanda, a la manera de los druidas, los brahmanes y los chamanes siberianos”. (Every, 1969: 38)

Sacralización a la que los clérigos adicionalmente contribuyeron, asumiendo una apariencia física que los diferenciara del resto de los miembros de la sociedad, como fue la tonsura:

“Su extraño corte de pelo, la tonsura, era la señal de su especial carácter sagrado. Su forma exacta había sido objeto de controversia entre los que procedían de Roma, centro entonces de la civilización, y los que dependían de las enseñanzas procedentes de los monasterios irlandeses, pero en resumidas cuentas la tonsura se convirtió en el signo de ingreso no sólo en un monasterio, sino en la clase, más amplia, de los letrados, cuyos dirigentes eran célibes (al menos en teoría), aunque su gente de tropa estuviese integrada por clérigos casados, y hasta podía ocurrir que algunos de éstos alcanzasen posiciones normalmente reservadas a los célibes cuando no se podía disponer de éstos en número suficiente”. (Every, 1969: 38-39)

Vimos así como una sociedad pagana fue secularizada y sacralizada por la acción del cristianismo en el seno del antiguo imperio romano.

## **2.2.-Secularización y Sacralización en la Edad Moderna**

La sacralización cristiana occidental se acentuará durante la Edad Media pero al final de esta época, asistiremos a un proceso de desmontaje de la sacralidad cristiana a manos de una secularización basada en la razón instrumental, la ciencia y la técnica, elementos que serán centrales para la caracterización de la llamada Edad Moderna europea y que tendrá su corolario con la actual Edad Contemporánea signada por la modernidad, la posmodernidad y la globalización. Veamos en detalle algunos de los términos generales que indujeron el cambio hacia la secularización:

“Estos términos generales, que en definitiva dan menos luz de lo que parece, son entre otras cosas, el desarrollo de la economía monetaria, del comercio, la quiebra de actitudes feudales con respecto a la autoridad, la industrialización, la emigración y la urbanización, la democratización de la enseñanza, el incremento de la movilidad social vertical, el desarrollo de los modernos medios de comunicación.” (Laeyendecker, 1969: 18)

Esos factores quebrantan la unidad de la infraestructura social, segmentando a la sociedad, creando un pluralismo de sectores sociales que ya no se sentirán identificados con la explicación general de la sociedad

prevaliente, vinculada con el cristianismo. Este perderá legitimidad como explicación del mundo, generando que estas esferas explicativas se descristianicen y se secularicen, tal como nos lo explica Laeyendecker:

“Todos éstos son aspectos de un proceso que puede describirse en términos todavía más generales, como el desarrollo de una sociedad altamente diferenciada que destruye la unidad de la infraestructura social. Contemplamos cómo se está produciendo una segmentación social y una pluralidad de sociedades. Esto hace que inevitablemente resulte imposible seguir manteniendo una definición particular de la realidad como vehículo exclusivo de salvación. Las personas viven en mundos sociales diferentes, con orientaciones absolutamente distintas en lo cognitivo y normativo, que entrarán en conflicto unas con otras o, al menos, pondrán de relieve el carácter relativo de todas ellas. Más aún, la tradicional definición de la realidad cada vez va teniendo menos sentido con respecto a una situación existencial que ha sido fundamentalmente modificada, y así, por decirlo de otro modo, está perdiendo su vigencia social”. (Laeyendecker, 1969: 18)

La descristianización de la sociedad occidental será posible, gracias en lo fundamental a dos procesos: uno cognitivo, relacionado con los saberes producidos por las ciencias<sup>3</sup> y el otro, por la desacralización del Estado a través de la autonomía de éste en relación con la Iglesia. En relación con el primero, hay que distinguir los efectos producidos por las ciencias naturales de los realizados por las ciencias sociales y humanas:

“Conviene distinguir aquí entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre. El desarrollo de las ciencias naturales lleva a una reducción de la esfera de las causas no físicas y a la autonomía de los procesos naturales. En este terreno ha habido una fuerte resistencia (Galileo, Darwin), pero en la actualidad se admite ampliamente esta autonomía de las interpretaciones científicas del mundo físico. El caso de las ciencias del hombre es mucho más problemático debido a que estas ciencias tienen implicaciones directas en cuanto a la manera de definir al hombre, con lo que se hace inevitable y penosa la confrontación con la imagen tradicional cristiana del mismo... En este avance son de gran importancia los descubrimientos científicos relativos a la gran diferenciación cultural, la maleabilidad fundamental del individuo recién nacido y la forma en que se desarrollan las normatividades”. (Laeyendecker, 1969: 19)

---

<sup>3</sup> Para profundizar en el papel de la ciencia como factor secularizador recomendamos la lectura de Enrique Dussel (1969).-“De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el Renacimiento a la Ilustración”. *Concilium*, (España) 47: 91-114 y Enrique Ali González Ordosgoiti (2001).-“Los imaginarios colectivos de occidente”. *Revista ITER-UCAB* (Venezuela) 26: 73-124 (especialmente 103 ss), septiembre-diciembre

El otro gran proceso fue el de la secularización del Estado con el surgimiento de los Estados Nacionales, los cuales, a partir de su multiplicidad se encargaban de evidenciar la falsedad de la idea de un mundo cristiano homogéneo, de una supuesta Europa cristiana, más bien eran productos de la división entre el poder espiritual del Papa y el poder temporal del Emperador:

“El Estado moderno nació en el norte de Italia, donde fue bautizado, en el siglo XV, con el nombre de *stato*... Los primeros pequeños estados puramente seculares se formaron dentro de la cristiandad, aprovechando el vacío creado por las luchas medievales entre el papa y el emperador. Sus príncipes no eran ungidos con el óleo sagrado como prenda de su posición y sus mutuas relaciones no estaban determinadas por la consagración jerárquica y feudal”. (Bornewasser, 1969: 71)

En la fundamentación sagrada cristiana del Estado, el mismo era dirigido por un Príncipe quien ejercía el poder en nombre de Dios:

“(...) el príncipe representaba a Dios en el terreno de lo político y constituía el punto cumbre de una estructura política idealmente organizada. La doctrina sobre el comportamiento político venía formando parte de la enseñanza filosófica y teológica de la escolástica, que tenía como punto de partida una supuesta realidad ideal radicada en la ordenación divina. En efecto, según San Pablo, toda potestad viene de Dios. En consecuencia, el príncipe, en calidad de portador de la potestad secular, tendría que cumplir su tarea como designado por Dios y responsable ante Dios” (Bornewasser, 1969: 72)

Para Maquiavelo, quien desarrollará una teoría secular del Estado, el Príncipe no ejercía el poder en nombre de Dios sino de lo que luego recibirá el nombre de “razón de Estado”:

“Según él, la fundamentación tradicional, teológica y filosófica, del Estado, que había sido aportada desde fuera, en adelante debería dar paso a una fundamentación empírica y racional desde dentro. La fuerza principal de esta teoría habría de consistir en la *esperienza delle cose*, la realidad de las cosas tal como éstas son en sí mismas. Fue el primero en reunir los elementos de una teoría puramente secular del Estado. El resultado, por consiguiente, habría de ser no tanto una doctrina perfectamente ordenada cuanto un abigarrado conjunto de observaciones y máximas prácticas”. (Bornewasser, 1969: 73)

La necesidad de la fundamentación empírica para la toma de las decisiones políticas del príncipe, esgrimida por Maquiavelo, será continuada por Bacon:

“La influencia de Francis Bacon (m. 1626), fundador del moderno empirismo, tuvo importancia decisiva en este terreno. Al igual que en el resto de

su obra, su pensamiento político se muestra preocupado por realizar un análisis objetivo de la situación, fundándose en numerosos casos concretos. Su interés por las cifras de población, las estadísticas comerciales, los resultados financieros, etc., tiene un aire verdaderamente moderno...Así fue afirmándose la convicción de que la política no debe guiarse por unos ideales abstractos afirmados por la teología y la filosofía, sino tal como lo exijan las necesidades concretas del país en cuestión. Esta posición pragmática y funcional, deliberadamente secular en el sentido de que pretende ser independiente de consideraciones religiosas por lo que respecta a las cuestiones internacionales, sería la mejor expresión de aquella política práctica instaurada por Richelieu". (Bornewasser, 1969: 77)

Esas interpretaciones teóricas se realizarán al calor de los procesos históricos de secularización del Estado, los cuales comienzan al final de la Edad Media y enfrentarán la última resistencia en el siglo XVI con Carlos V:

"A fines de la Edad Media, la imagen políticamente preconcebida de la cristiandad había perdido todo su esplendor. Se había debilitado por la aparición de unos estados nacionales separados, siendo sustituida por la idea, mucho más vaga, de un vínculo religioso entre todos los estados cristianos europeos. El emperador Habsburgo del Sacro Imperio romano ya no era primariamente más que un rival dinástico de los demás príncipes. La tradicional función del emperador, al que correspondía asegurar la paz y la justicia dentro de toda la cristiandad occidental, había sido relegada al pasado. Durante el reinado de Carlos V (1519-1555) lanzó sus últimos destellos la idea de un "imperio de cristianos"". (Bornewasser, 1969: 74)

Pero esto no significa que la religión perdiera importancia social, antes bien es pensada como un importante instrumento del Príncipe para consolidar su dominio:

"No quiere esto decir que en el sistema de Maquiavelo no quedase lugar alguno para la religión. Por el contrario, ésta constituía un arma muy poderosa para el control de las fuerzas sociales. Pero el príncipe tendría que emplearla únicamente como un medio para conseguir sus propios fines: la más poderosa confirmación de los intereses independientes y seculares del Estado". (Bornewasser, 1969: 73)

### **2.3.-Secularización y Sacralización en la Actualidad**

La persistencia actual de las religiones, expresada en el dato de que el 85% de la población se considera perteneciente a alguna religión, mientras sólo el 2% se declara ateo (ver Cuadro nº 1), no podría explicarse sólo por la función

legitimadora ideológica que le asignaba Maquiavelo, debido a que dicha función es cumplida en mejor grado por las ideologías políticas surgidas desde finales del siglo XVIII, lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿cómo es posible tal persistencia del fenómeno religioso después de varios siglos de secularización? ¿o es verdad que hubo tal proceso de secularización?

Conviene iniciar las respuestas, indagando por la relación que los teóricos sociales establecieron entre modernidad y secularización:

“La teoría social clásica entendió la modernidad como paso de la religión a otra cosa que venía a superarla: la teoría de los estadios en Comte, la demagificación (*Entzauberung*) y racionalización de Weber, el núcleo moral de los derechos humanos en Durkheim. En todos estos casos, y en muchos otros, la religión era cosa del pasado. Nosotros estamos muy lejos de compartir ese optimismo; la muerte de la religión laica marxista es contemporánea del renacimiento de fundamentalismos de todo tipo, el árabe, por supuesto, el más conocido y temible para nosotros, pero también el hinduista o el de la derecha americana con sus predicadores televisivos.”

(González Noriega, 1993: 138)

Análisis más rigurosos sobre la condición secular de la sociedad moderna han comenzado a mostrar una serie de dudas sobre tal cualidad, expresadas desde el propio concepto de qué entender por secularización. Profundizando el análisis, autores como Brothers (1973), han llamado a una vigilancia epistemológica acerca de tres de los supuestos básicos de los que se parten para demostrar la secularidad de las sociedades modernas:

“Existen tres puntos de partida desde los que podemos proceder a criticar los empleos sociológicos del concepto de secularización, para poner en discusión su valor de captación de lo que acontece en la sociedad. Los presupuestos son: 1.-Que es posible delimitar claramente el campo de lo sagrado del de lo profano. 2.-Que las culturas primitivas suelen ser religiosas, mientras que las culturas industrializadas están secularizadas. 3.-Que la experiencia religiosa se identifica con la participación en la religión institucionalizada.” (Brothers, 1973: 49)

El primer supuesto es el de la existencia de una nítida separación entre lo sagrado y lo profano, si esto fuese así:

“Está implícito en el uso de esta tipología el presupuesto de que existiendo dos áreas distintas de la vida, es posible que se infiltre la una en la otra. Dado que los teólogos cristianos afirman que lo sagrado debe impregnar al área profana, los otros pensadores piensan con frecuencia que el área de lo sagrado terminará por ser derrumbada por el avance del conocimiento

científico. Cada vez penetramos mejor en el mecanismo de la dimensión profana de la vida, argumentan; de ahí que cada vez tengamos menos necesidad de apelar a las explicaciones religiosas.” (Brothers, 1973: 49)

Esta separación tajante entre lo sagrado y lo profano es negada por filósofos que investigan el papel de lo religioso en la conformación de las sociedades:

“(…) mientras que para nosotros lo sagrado es algo que tiene que impregnar progresivamente a su otro: lo profano, lo cotidiano, elevándolo a su dignidad o desdramatizándose a sí mismo, para la concepción tradicional de lo sagrado su carácter sacro se manifiesta precisamente en el corte abismal que lo separa de su otro. Este corte, esta distancia infranqueable se enfatizará diciendo que las cosas sagradas “son absolutamente distintas” de las profanas, “están infinitamente por encima de ellas”, son divinas o, al menos manifiestan lo divino en lo sensible...lo sagrado, pues, es algo *separado, prohibido, inviolable*, y algo idéntico a las “cosas religiosas”. ” (González Noriega, 1993: 136-137)

Pero este supuesto de la diferencia permanente de dos dimensiones de lo social, lo sagrado y lo profano ha sido negado también por antropólogos tan importantes como Evans-Pritchard y Godfrey Lienhardt. Evans-Pritchard afirma:

“Nunca he observado que la dicotomía de lo sagrado y lo profano fuera de alguna utilidad para uno de los dos fines”. (Brothers, 1973: 51)

Lienhardt ejemplifica esta no separación entre lo profano y lo sagrado aludiendo a lo que sucede con la etnia de los Dinka:

“Señala el autor que los Dinka no esperan que el sacrificio produzca ningún resultado específico con la certeza que proporciona un procedimiento técnico ya experimentado. Por eso aceptan la ayuda médica al mismo tiempo que preparan sacrificios para que el enfermo se recobre. La medicina no es una alternativa del sacrificio o de la oración, sino que puede complementarlos.” (Brothers, 1973: 51)

A la negación del primer supuesto que exigía la separación entre lo sagrado y lo profano, se le sumará la igual negación del segundo supuesto que postula:

“(…) la equiparación de la actitud religiosa (con las sociedades primitivas y el escepticismo con las sociedades complejas e industrializadas...En cierta medida, esta clase de supuesto se apoya en un anhelo: la esperanza de que, con el progreso científico, el hombre superará las cuestiones religiosas. Sin embargo, los movimientos secularizadores que ofrecen soluciones alternativas a

las presentadas por la religión tradicional no han conseguido reemplazar la religión organizada, sino que coexisten con ella.” (Brothers, 1973: 52)

Antropólogos como Mary Douglas impugnarán esta concepción de asociar el secularismo con la industrialización, dándole la característica de ser una propiedad del escepticismo ante lo sobre empírico presente en diversas sociedades:

“Mary Douglas...pone en relación el secularismo no con la industrialización o cualquier otro aspecto relativamente reciente, sino con “una determinada experiencia social, que no tiene nada que ver con la vida urbana o la sociedad moderna”. El secularismo dista mucho de ser el producto de la industrialización... El secularismo no es socialmente un producto de la ciudad. Existen culturas tribales seculares... Así, pues, algunas sociedades primitivas poseen sistemas religiosos complejos, como en el caso de los Núer. Unas son estrictas en sus prácticas religiosas y otras escépticas o con prácticas causales. La norma no es el grado de industrialización, y no es posible llevar a cabo generalizaciones basadas en este supuesto.” (Brothers, 1973: 52)

En la misma línea de Douglas de negar la supuesta relación directa entre sociedad preindustrial-sacralización y sociedad industrial-secularización profana, acude Comblin desde el campo de la historia, denunciando tal supuesto como algo mítico, en el sentido de falsa conciencia:

“Porque de mito se trata si se pretende presentar la desacralización como resultado de una lucha de lo profano que se esfuerza por emanciparse de lo sagrado, como si el mundo primitivo hubiera estado en otro tiempo totalmente inmerso en lo sagrado y como si la historia hubiera consistido en una lucha continua de lo profano para ir quitando a lo sagrado, uno por uno, todos los campos de la realidad. Pero lo cierto es que jamás ha existido un mundo totalmente sacralizado y nada prueba que jamás pueda haber un mundo totalmente desacralizado. Igualmente se puede decir que nunca ha habido una mentalidad primitiva pura y nunca habrá una mentalidad racional pura.” (Comblin, 1969: 122)

Profundizando en la crítica conceptual, Comblin plantea que la relación sacralización-secularización profana, es algo presente como un par dialéctico en todas las sociedades, tal como puede observarse en una lectura atenta de la Biblia:

“En modo alguno se ve claro cómo o por qué podrían la industrialización y la urbanización dar de por sí este paso de lo sagrado total a un vacío de lo sagrado. En realidad, actualmente, como en cualquier otro giro brusco de la civilización, se está produciendo un desplazamiento de lo sagrado y de lo

profano. Lo sagrado cambia en cuanto a sus puntos de aplicación. Por lo que se refiere a la Biblia, ésta nos muestra con toda claridad cómo la revelación implica un cierto número de desacralizaciones con relación a las antiguas religiones del Próximo Oriente... Pero la Biblia nada absolutamente nos dice de una humanidad que, en sus orígenes, hubiera estado totalmente sacralizada, cuya historia consistiera en una lucha permanente por conseguir su propia desacralización. Por el contrario, el hombre, ya desde sus orígenes, se muestra a la vez religioso y profano” (Comblin, 1969: 122-123)

Negados los dos primeros supuestos, ya que no es posible delimitar claramente el campo de lo sagrado del de lo profano, ni tampoco las culturas “primitivas” suelen ser sólo religiosas, ni las culturas industrializadas suelen ser sólo seculares. Veamos el tercero que nos dice que la experiencia religiosa se identifica con la participación en la religión institucionalizada. De entrada deberíamos aclarar qué entender por experiencia religiosa, pues:

“Es particularmente difícil definir el carácter de la experiencia religiosa. Lo que es devoción para un hombre es para otro superstición. Lo esencial para algunos es periférico para otros.” (Brothers, 1973: 54)

En su densa y abundante producción, Mircea Eliade nos ha dado abundantes ejemplos de las hierofanías y cratofanías a lo largo de la historia en numerosas sociedades, de lo cual se deriva la limitación de considerar experiencia religiosa, sólo a la realizada en el marco de una institución religiosa formal, tal como lo han hecho teólogos y sociólogos:

“Es difícil erradicar el legalismo entre teólogos; lo mismo sucede con el positivismo de los sociólogos. Si la religión o la experiencia religiosa no fuera más que la afiliación formal a una Iglesia, la participación y cosas similares, los sociólogos como Bryan Wilson tendrían razón al afirmar la declinación de la religión en sociedades como las de Gran Bretaña y Estados Unidos.” (Brothers, 1973: 54)

De acuerdo a Eliade, no existe posibilidad de medir con la estadística de los grandes números, el grado de experiencia religiosa que se vive en las complejas sociedades modernas, por lo que no es posible afirmar cual es el grado que hubo, hay o habrá de secularismo. Y si, tomando en cuenta ese criterio estadístico de participación en experiencias religiosas institucionales, quisiéramos encontrar pruebas empíricas de la secularización en la “descristianización” de las sociedades modernas, Comblin nos alerta:

“Por lo que se refiere a la descristianización, en que se pretende ver la prueba de la secularización, bien sabido es hasta qué punto son discutibles los hechos. Los sociólogos americanos, en general, ponen en duda los llamados

hechos de descristianización. Las comparaciones que se hacen sobre la base de la práctica o de la influencia de la fe en la vida resultan edificantes. Así, por ejemplo, no parece en absoluto que durante la Edad Media la práctica sacramental haya sido superior a la de nuestros días. También en este punto es posible observar diversas variaciones, pero de ningún modo se puede hablar de un cambio en el sentido de que se haya pasado de una adhesión a la Iglesia a una falta completa de adhesión (*Entkirchlichung*). Ciertamente, las Iglesias, cuya muerte se viene anunciando desde hace mucho tiempo, parecen estar muy sanas.” (Comblin, 1969: 124)

Ante esa imposibilidad de medición de las experiencias religiosas, cabe la caracterización que realiza el sociólogo Martin apartándose del errado lugar común de la secularización:

“(…) ”nuestra cultura, lejos de ser secular, se debate entre un cristianismo parcialmente absorbido y una inclinación hacia el confort, la búsqueda de seguridad, las creencias en el destino, la suerte y la autoridad moral unidas entre sí sin proporción fija”.” (Brothers, 1973: 47)

La teoría de la secularización de las sociedades occidentales queda así descubierta como una doctrina ideológica, descrita por David Martin como:

“(…) “un instrumento de las ideologías antirreligiosas que identifican el factor ‘real’ de la religión con fines polémicos y lo relacionan arbitrariamente con la idea de un proceso unitario e irreversible, en parte por la satisfacción estética que encuentran en tales ideas y en parte como asistencia psicológica a los movimientos con que están asociados”.” (Brothers, 1973: 54)

Comblin (1969) sostiene que estas ideologías antirreligiosas –formuladas por autores como H. Cox y Gogarten- son herederas del idealismo filosófico del siglo XIX. Veamos el caso de H. Cox:

“Es curioso contemplar cómo los grandes sistemas idealistas de comienzos del siglo XIX siguen dominando nuestras concepciones del mundo. Mientras H. Cox define la secularización como advenimiento de la era pragmática, que elimina el pensamiento religioso y el metafísico, no hace sino reasumir la ley de los tres estadios de Comte. Cuando afirma, siguiendo a Gogarten, que la secularización pone la responsabilidad de forjar los valores humanos en las manos del hombre mismo, reconocemos ahí la voz de Fichte y de Hegel. El éxito de la secularización, será algo más que un tardío descubrimiento, por parte de los ambientes cristianos tradicionales, de la seducción que ejercen las filosofías idealistas?” (Comblin, 1969: 119-120)

Sigamos con el principal teórico de la secularización, Gogarten:

“La inversión “copernicana” de Gogarten se funda en una identificación sospechosa. Gogarten identifica los tres atributos de la fe auténtica según la teología dialéctica con las tres tesis fundamentales de la filosofía idealista de Fichte y de Hegel. De esta forma, se consigue identificar el cristianismo de Barth y de Bonhoeffer con el de Hegel. Por una parte, se nos invita a reconocer, siguiendo a Lutero –reinterpretado por Barth y por Bonhoeffer-, que el cristianismo auténtico es: 1., fe sin religión (sin experiencia religiosa y sin pietismo); 2., debilidad de Dios (sin cristiandad y sin orden establecido), y 3., mundanidad (*Weltlichkeit*) del mundo (sin clericalismo ni sacralización). Se declara que este cristianismo auténtico se identifica con los tres componentes del idealismo: 1., desmitificación (*Entmythologisierung*); 2., advenimiento del reino del Espíritu sin la Ley, y 3., historicización (*Vergeschiedtlichung*) del hombre, creador de su destino... El término secularización sirve para designar a un mismo tiempo el movimiento de la historia descrito por los filósofos idealistas y la formación de la fe auténtica”. (Comblin, 1969: 120)

La teoría de la secularización de las sociedades modernas y el consiguiente arrinconamiento de las experiencias religiosas, no han sido más que un sueño de los militantes antirreligiosos, ateos reducidos a un 2% patético. Un sueño, que como ya decía Calderón de la Barca: “los sueños, sueños son”. Desde el extremo de esa teoría, que da por sentada una secularización total de la sociedad, cómo explicar que el 85% de la humanidad actual se sienta parte de alguna experiencia religiosa institucional?

Podría quizás afirmarse que el cuarto nivel de legitimación social, el que Laeyendecker (1969) llama el de la “filosofía de la vida”, no está sustentado en la explicación sobre empírica vinculada al cristianismo, pudiéndose hablar en este sentido de descristianización. Pero por una parte, tal condición –en caso de aceptar su existencia- no implicó la desaparición de las religiones institucionalizadas, pues éstas siguen teniendo un peso importante sobre el devenir social, lo cual nos indica que el papel social de la religión es mucho más complejo que el de sólo servir para la legitimación social, de ideologizadora (en el sentido de falsa conciencia) que los filósofos de la izquierda hegeliana y marxista siempre le han atribuido.

Por otra parte, de aceptar la teoría de Comblin de que siempre existe la necesidad de una “filosofía de la vida” para la legitimación social y agregamos nosotros, que esta “filosofía de la vida” por su carácter general y omniabarcante, tiende a estar constituida por elementos sobre empíricos, podemos preguntarnos; cuál es la teoría que en la actualidad le da soporte sobre empírico a esa “filosofía de la vida”, la razón instrumental y la ciencia podría responderse enseguida, la cual vista desde lo sobre empírico –a pesar de que ambas tiendan a

rechazarlo- nos llevaría a ver el papel de los mitos que la razón y la ciencia se han encargado de divulgar, entre ellos el más importante, el mito del progreso infinito.

Lo que nos conduce a la aparente paradoja de haber sustituido una explicación sobre empírica cristiana por otra mítica proveniente de la razón instrumental. Repitiendo así el combate del cristianismo contra el paganismo (recordar manjares versus comida), ahora de la ciencia contra el cristianismo, simple cambio de la cualidad de lo sacro, secularización de algo sagrado y sacralización de algo secular (la razón).

### PARA FINALIZAR

El título de este Trabajo es el de “El problema de Dios en el siglo XXI. Vigencia de la religión y secularismo”. Nosotros nos detuvimos a presentar someramente el problema, lo que ni de lejos agota el universo posible de reflexión. Comenzamos con la pregunta de si aún está vigente la religión luego de siglos de secularismo y sabemos que la respuesta dada nos ha mantenido sólo en un marco introductorio, debido a las limitaciones de espacio implícitas en este trabajo, pero también –y es lo más importante- a las grandes limitaciones que exhibe sin mucho orgullo el autor de estas líneas. El camino es prometedor, al menos así lo veo y me atrevo a decir, que la búsqueda del conocimiento a través del saber religioso (como filosofía, sociología, antropología, fenomenología), es una de las aventuras más fascinantes para los intelectuales del siglo XXI.

### BIBLIOGRAFÍA.

- AGUIRRE Ángel (Ed) (1982).-**Los 60 conceptos clave de la Antropología Cultural**. España. Daimón. pp. 256.
- AVELLÁN José Luis (1992).-“Pensamiento Renacentista en España y América” en: Laureano Robles (Editor).-**Filosofía Iberoamericana en la época del Encuentro**. Madrid. Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Quinto Centenario, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 1. pp. 420 (pags.155-191)
- BORNEWASSER H. (1969).-“Estado y política desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa”. Concilium, (España) 47: 71-90.
- BROTHERS J (1973).-”Secularización: ¿realidad o fantasía?”. Concilium, (España) 81: 45-57.

- COMBLIN J. (1969).-“Secularización: mitos, realidades, problemas”. Concilium, (España) 47: 115-126.
- DUSSEL Enrique (1969).-“De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el Renacimiento a la Ilustración”. Concilium (España) 47: 91-114.
- ELIADE Mircea (1981).-**Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado**. España, Ediciones Cristiandad, Academia Cristiana, 13, pp 474.
- EVERY G. (1969).-“Sacralización y secularización en Oriente y Occidente durante el primer milenio cristiano”. Concilium, (España) 47: 28-40.
- GONZÁLEZ Noguera Santiago (1993).-“Lo sagrado en las sociedades secularizadas”. Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía (España) 8: 132-150, octubre.
- GONZÁLEZ O. Enrique Alí (1997-a).-”Tradición-Modernidad: Un par de múltiples significados”. Venezuela Cultural, Año 2, nº 1, <http://www.ven-icis.com>, septiembre.
- \_\_\_\_\_, (1997-b).-**Diez Ensayos de Cultura Venezolana**. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Asociación Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela (CISCUVE) ([www.ciscuve.org](http://www.ciscuve.org)), Dirección de Desarrollo Regional del Consejo Nacional de la Cultura (CONAC). pp. 176
- \_\_\_\_\_, (1998).-**Mosaico Cultural Venezolano**. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Asociación Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela (CISCUVE) ([www.ciscuve.org](http://www.ciscuve.org)), Dirección de Desarrollo Regional del Consejo Nacional de la Cultura (CONAC). pp. 263
- \_\_\_\_\_, (2001).-“Los imaginarios colectivos de occidente”. Revista ITER (Venezuela) 26: 73-124, septiembre-diciembre.
- LAEYENDECKER L. (1969).-“El punto de vista sociológico en el problema de la secularización”. Concilium, (España) 47: 11-21.
- SFEIR Antoine (1994).-**Atlas des religions**, Plon-Mame, 1994, citado en: El Correo de la UNESCO. Francia. diciembre 1994, Pág. 32.
- SMART Ninian, Editor (2000).-**Atlas Mundial de las Religiones**. Alemania. Könnemann. pp.240

STEEMANN Th. (1967).-“Aspectos psicológicos y sociológicos del ateísmo moderno”. Concilium (España) 23: 422-428, marzo.

## CUADROS:

**Cuadro nº 1.-Población Mundial por Religiones (1998).** Tomado de Ninian Smart (2000).-**Atlas Mundial de las Religiones.** Könnemann, Alemania, página 13. (La casilla de “Total” y la columna de “Porcentajes” son añadidos del autor de este trabajo)

Religión.	Población.	
Cristianos.	1.965.993.000	35
Musulmanes.	1.179.326.000	21
Hinduistas.	767.424.000	13
Sin Religión.	766.672.000	13
Budistas.	356.875.000	6
Religiones Tribales.	244.164.000	4
Ateos.	146.406.000	2
Nuevas Religiones.	99.191.000	1,7
Sijs.	22.874.000	0,4
Taoístas.	20.050.000	0,3
Judíos.	15.050.000	0,2
Bahaíes.	6.251.000	0,1
Confucianos.	5.067.000	0,09
Jainas.	4.152.000	0,07
Sintoístas.	3.571.000	0,06
Parsis(zoroástricos)	479.000	0,008
Total.	5.603.545.000	100.