

Juan Ochagavía, S.J.

## EL PROCESO DE SECULARIZACION: LUCES Y SOMBRAS

**E**l Sínodo arquidiocesano de Santiago, tanto en la etapa de recolección de datos como en el decurso de la primera asamblea sinodal (9 al 17 de septiembre de 1967), se encontró con el problema de la secularización. En el documento "Iglesia y mundo de Santiago", uno de los cuatro documentos de base para la discusión del Sínodo, se reconocen en varias partes las numerosas ponencias que aluden a este tema. Citamos, a continuación, algunos de los párrafos más significativos:

"El cambio cultural en la capital repercute en muchos sectores, sobre todo en los de clase media e intelectuales, como estimulante al proceso de secularización. Disminuye la sensibilidad a lo sobrenatural y el sentido religioso —connatural a todo hombre— se vuelca en nuevos moldes de expresión... El laicismo, fenómeno típico de generaciones pasadas, ha perdido mucho de su virulencia antirreligiosa, pero ha sido reemplazado en vastos círculos por la indiferencia del secularismo" (A. 30).

Dentro de otro contexto, el de la Iglesia peregrina, vuelve a parecer en forma ligeramente diferente el mismo fenómeno:

"Respecto a la esperanza en el Reino, varias ponencias expresan preocupación por lo que se puede llamar un nuevo "temporalismo" o naturalismo de ciertos grupos católicos, sobre todo profesionales jóvenes y universitarios. Se advierte en muchos la tendencia a identificar totalmente el Reino de Dios con la sociedad renovada, deteniéndose así su esperanza en lo intramundano" (A. 264).

En otro sitio se afirma que "la indiferencia creciente del hombre moderno por todo lo que sea trascendental, por el pecado y por Dios, ... parece ser la consecuencia inevitable de una civilización predominantemente científica y tecnológica que de por sí tiende a *secularizar* al hombre" (A. 79). Ante la gravedad del proceso de secularización, las vías de renovación hablan de que "es necesario y urgente estudiarlo a fondo, constatar su real magnitud en Santiago y en Chile, analizar sus causas, precisar sus contenidos, ver si no oculta una cierta religiosidad que busca explicitación, prever sus efectos, idear modos positivos de enfrentarlo" (A. 78).

Estos textos, al ser sometidos a votación, fueron aprobados por 207 votos positivos y 186 con modificaciones. Entre éstas, muchas criticaban la idea demasiado

negativa del proceso de secularización. Para algunos la secularización es un fenómeno positivo: la preocupación legítima del hombre moderno por las inquietudes temporales, algo que está en el plan de Dios. Otros estiman que no hay razón para equiparar la secularización a la indiferencia religiosa. Muchos piensan que es falso que la cultura científica y tecnológica tienda de por sí a secularizar al hombre. Tres sinodales opinan que la secularización es un fenómeno característico de todas las épocas y que reviste diversidad de grados y matices. Otros piden que se distinga entre secularización y secularismo. Varios achacan a la Iglesia este proceso por haberse ella alejado del mundo, por no enseñar a los hombres a encontrar a Dios donde El está, es decir, en el mundo.

Del hecho de que la votación se haya repartido casi por partes iguales en votos positivos y votos con modificaciones se desprende claramente que el concepto de secularización encierra dificultad y ambigüedad para los sinodales. Esta conclusión se acrecienta al comparar la diversidad de sentidos y matices con que se lo emplea en las modificaciones. No es raro que esto sea así, siendo que estos últimos años presenciaron un debate al nivel de grandes especialistas del mundo entero sobre la definición y el significado del proceso en cuestión. Sin poder ahora hacer un estudio sobre la extensión, los contenidos, los matices, las causas y los efectos del proceso de secularización como se da *entre nosotros*, estas páginas pretenden contribuir a clarificar algo el fondo mismo del problema. Para esto será necesario: I. Precisar sus principales modalidades en el pasado, II. Hoy día y III. Señalar ciertas conclusiones y proyecciones que surgen del estudio histórico. Con esto queda indicada la estructuración de este trabajo juntamente con sus límites.

## I. LA SECULARIZACION A TRAVES DE LA HISTORIA

Una rápida mirada a los orígenes del término *secularización* nos ayuda a comprender mejor su sentido. *Secularización* proviene del latín *saeculum*: "siglo, tiempo, edad, vida, generación". El adjetivo *saecularis* indica aquello que es "de este siglo", "de este tiempo", "de esta vida o generación". En el contacto con la mentalidad cristiana, el término latino cambió, por lo menos en ciertos casos, su significado original, usándose para referirse a lo profano, por oposición a la vida de la Iglesia; a la vida de los monjes, por oposición a la de los *saeculares*, es decir, seglares. Así por ejemplo, Tertuliano habla de *saecularia exempla*, "ejemplos profanos", que no son los de la Iglesia; Jerónimo se refiere a *homines saeculares* —"hombres del mundo"— y Prudencio proviene de "las ataduras del mundo" (*vincula saeculi*).

Harvey Cox, en su famoso bestseller *The Secular City*, sostiene que este sentido peyorativo de *secular* significa "un peligroso apartarse de las categorías bíblicas" (1). En realidad, esta afirmación carece de base sólida; por lo mismo, debilita en parte la construcción posterior que el autor sobre ella hace. En efecto, la Biblia,

---

(1) *The Secular City* (3) (1965), 18.

juntamente con afirmar la bondad de la creación (Gen. 1, 31) y su belleza (Prov. 8, 22-31; Job 28, 25), sostiene que el mundo está trastocado por el pecado (Gen. 3, 17 ss.) y que participa en el destino de castigo y de salvación de la humanidad (Jer. 4, 23-26; Is. 24, 19; Joel 2, 10; Is. 65, 17, etc.). Esta concepción veterotestamentaria, que ve al mundo y al tiempo ligado al destino de culpa y de redención del hombre, se perfila con mayor claridad en la literatura apocalíptica del siglo I anterior a Cristo, con su distinción entre "este mundo" y "el mundo futuro". "Este mundo" es la era del mundo material, imperfecto y pecador. En "el mundo futuro", en cambio, no existirá ni el pecado ni el dolor. El Nuevo Testamento conoce esta misma distinción. "Este *kosmos*" y "este siglo" —que pese a H. Cox son para San Pablo y Juan términos equivalentes: 1 Cor. 1, 20; 2, 6; 3, 19; Jn. 8, 23; 9, 39; 11, 9 ss, etc.— pertenecen a la esfera de lo terrestre, del pecado y de la corrupción (Luc. 16, 8; Rom. 12, 2; 1 Cor. 3, 18); están bajo el dominio del Maligno (Rom. 5, 12; Jn. 3, 18 s; 7, 7; 15, 18 s; 17, 9, 14) que es "el dios de este siglo" (2 Cor. 4, 4). "El mundo futuro" es el tiempo del perdón, de las bendiciones y de la gracia. Su presencia ya está en cierto modo en "este mundo" por la Cruz y la Resurrección de Cristo (Jn. 12, 31; 16, 33; Col. 1, 15-20; Gal. 1, 4; Hebr. 6, 5), pero espera su renovación y plena transfiguración en la Parusía del Señor (Rom. 8, 19 ss; Apoc. 21, 4 ss).

El sentido ambivalente, positivo y negativo, del concepto bíblico del mundo y de lo secular se perpetúa en la Iglesia hasta la Edad Media. Contra toda suerte de cosmovisiones dualistas —llámense gnosticismo, maniqueísmo o albigenses— la Iglesia defiende la bondad radical del mundo proveniente de un solo Creador bueno. Pero sostiene al mismo tiempo la presencia del pecado en el mundo y su necesidad de redención. Este aspecto negativo es el que predomina en la espiritualidad cristiana del medioevo. La literatura espiritual *De contemptu mundi* prevalece y arroja una nube sombría sobre la "vida en el mundo", es decir, la vida fuera de los conventos (2). El arte también refleja este mismo pesimismo y desconfianza. Sus temas predilectos son las figuras de María Magdalena solitaria y penitente, San Antonio Abad, Juan Bautista y San Jerónimo.

La Edad Media mira el mundo como "imagen" o "espejo" de Dios. Su marcada sensibilidad a los símbolos le permitía descubrir en todo reflejos de lo divino y flechas apuntando al cielo. Fue espléndida en poner las creaturas al servicio de Dios: arte y técnicas, filosofía y teología (Summas), Papado e Imperio ("Dos espadas": Denz. 870). Pero esto mismo, que constituye su nota de grandeza, entraña al mismo tiempo una limitación. En su impaciencia por someter y llevar todo inmediatamente a lo divino, la Edad Media pasa demasiado rápida por lo temporal y humano, no se detiene lo bastante a comprenderlo y valorarlo. Se esfuerza por *con-*

(2) Cf. J. Leclercq, F. Vanderbroucke y L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Age*, Paris (1961), 81-84; 334; 573-579. Evidentemente, para comprender el *contemptus mundi* del medioevo es necesario situarlo en el contexto global de su época. Ver a este propósito: *Revue d'Ascétique et Mystique*, 41 (1965), todo el fascículo 3º que se dedica a este tema. Sin embargo, como tendencia *predominante* —que admite por supuesto tendencias opuestas—, creemos poder detectar en períodos y representantes importantes de la Edad Media los rasgos que aquí señalamos.

*templar* el universo —es decir, transformarlo en un templo o recinto sagrado— pero sin que su afán totalizante le permita ver y gozarse en las mismas piedras. De aquí que valga decir de ella que, si bien ortodoxa en el dogma, fue de *tendencia monofisita* en su acción y espiritualidad. Las catedrales góticas son el monumento pétreo de lo que con esto se quiere decir.

Toda época de la historia comulga con las del pasado y las del futuro: no existen ni la continuidad absoluta ni las rupturas absolutas. Las nuevas épocas presuponen en las anteriores una *abertura* para nuevos fenómenos; presuponen en la etapa anterior la presencia de ideas y fuerzas —casi imperceptibles al comienzo— que actúan como cuerpos extraños y que, a medida que toman envergadura, ponen en cuestión hasta hacer estallar la cosmovisión antigua (2a). Los gérmenes de la Edad Moderna se cultivaban ya en la Edad Media. Desde el siglo XII aparece ya la primera punta de lanza: la introducción del aristotelismo de Averroes. Más tarde vendrá el nominalismo, con su solución negativa al problema de los universales y la teoría de la “doble verdad” y con la consiguiente atención a las ciencias empíricas.

El Renacimiento inaugura la Edad Moderna, de la cual deriva en línea directa nuestro secularismo. El humanismo del Renacimiento se siente y se piensa centro del mundo. Los descubrimientos geográficos, las nacientes ciencias naturales, el arte, el comercio, el dominio creciente sobre la naturaleza le dan la conciencia de poseer la llave del progreso. El siglo XV inauguró una era de “gozo del mundo” y de “descubrir el mundo”, por oposición al desprecio del mundo y al tendencial monofisismo del medioevo. Y en esta tarea constructora el hombre del Renacimiento siente que él va al timón, marcando el rumbo al avance de la historia. De tal concepción “surgieron las grandes Utopías del Renacimiento, es decir, la anticipación de una realidad —*outopos*— que no tiene lugar en la historia, pero que sin embargo es esperada. Desde entonces, y hasta el siglo XX, tales Utopías han sido siempre reescritas: la idea del tercer estadio de la historia, la era de la razón en la sociedad burguesa, la sociedad sin clases en los movimientos de las clases trabajadoras” (3). El gran descubrimiento del Renacimiento es hacer al hombre la medida de todas las cosas, incluso de la religión; su gran impulso creador, la mística del progreso intramundano; su gran principio epistemológico, la ciencia empírica.

La ilustración de los siglos diecisiete y dieciocho —*la Aufklärung*— sistematiza doctrinalmente los principios del Renacimiento y da comienzo a la tarea de estructurar conforme a ellos la sociedad y la cultura. El humanismo tiende cada vez más a convertirse en un sistema autosuficiente, cerrado por principio a lo religioso. Los monarcas absolutos metódicamente entablan una lucha contra el poder de la Iglesia. Es este el tiempo en que por primera vez se acuña el término “*secularización*”. Los delegados franceses al Tratado de Paz de Westfalia (8 de abril de 1646) lo emplearon para referirse a la confiscación por el Estado de los bienes eclesiásticos, contra la voluntad de la Iglesia, a fin de aplicarlos a fines profanos. Así, por ejemplo, se hablaba de la secularización de monasterios, templos, escuelas, hospitales y de los mismos derechos y privilegios del clero. La Revolución Francesa fue el golpe

(2a) B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg (1965), 119-120.

(3) P. Tillich, *The Future of Religions*, New York (1966), 68.

decisivo que lanzó por toda Europa una reacción en cadena de secularizaciones, según la definición aquí expuesta. El 2 de noviembre de 1789, por encargo de Talleyrand, todos los bienes de la Iglesia fueron declarados propiedad nacional. A esto siguieron iniciativas similares en Prusia, Austria, Italia (1870), Rusia (1918) y los países comunistas de Europa oriental (después de 1945). En varios países de América latina, incluso en Chile, estos procesos de secularización —llamados también de “laicización”— ocuparon buena parte de la segunda mitad del siglo XIX.

Pero el término “secularización” pronto rebasó este sentido técnico de confiscación de bienes y derechos eclesiásticos y se empleó, en un sentido mucho más amplio, para designar el proceso mediante el cual se llega al “secularismo”, es decir, a aquella actitud y concepción filosófica que pretendió explicar el hombre, el mundo y la historia mediante principios exclusivamente intramundanos. Así, por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XIX surgió el grupo de los “Secularists”, organización de libre-pensadores que difundieron profusamente escritos contra la fe en Dios y la creencia en la otra vida. A partir de 1858 la *London Secular Society*, con su presidente Charles Bradlaugh, se lanzó abiertamente en una campaña aún más radical contra el cristianismo, y la Biblia y en favor del ateísmo y las teorías de Malthus. Lo irónico del caso es que hayan creado todo un ritual secular para sus fiestas, entierros y bautizos, calcado de los ritos religiosos (4).

Las ciencias positivas del siglo XIX hicieron surgir la técnica a gran escala y los procesos que de ella derivan: industrialización, urbanización, socialización. Debido a estos fenómenos, el secularismo de la segunda mitad del siglo XIX alcanzó un grado de profundidad y de extensión que lo sitúan por encima de sus otras concreciones del pasado. Si tomamos en cuenta la fuerza del racionalismo, el fanatismo religioso y el hecho de que las Iglesias cristianas se sintieran mortalmente amenazadas, retirándose a escondrijos de mera subsistencia, tenemos derecho a pensar que el secularismo del siglo XIX, aunque con menor base popular, ha sido más virulento que el de nuestros días. Karl Barth, haciendo obra de historiador, señala cómo la misma teología evangélica cedió al hechizo de lo secular: “Los teólogos tenían sus ojos fijos en el mundo...; la confrontación con la época contemporánea fue su preocupación decisiva y primaria... La teología decimonónica otorgó un carácter normativo a las ideas del mundo ambiente. Consiguientemente, se vio forzada a hacer recortes y simplificaciones excesivas y a caer en olvidos y descuidos en el tratamiento de temas capitales para la conciencia cristiana... Errores fatales se adentraron en la Iglesia... que lejos de ser tan sólo tolerados, obtuvieron carta de ciudadanía y aun autoridad” (5). El teólogo de Basilea denuncia una secuela aun más lamentable de este antropocentrismo religioso que acoje indiscriminadamente todas las cosmovisiones:

“... cuando el Evangelio de Cristo, pasó a convertirse en una enseñanza, en una religión acerca de la conciencia de sí de los cristianos, se perdió de vista al Dios que en su soberanía se enfrenta al

---

(4) C. H. Ratschow, art. “Saekularismus”, en *RGG* (3) V, col. 1288.

(5) K. Barth, “Evangelical Theology in the 19th. Century”, en *The Humanity of God*, Richmond, Virginia (1960), 18-19.

hombre, lo llama a rendir cuentas y trata con él como el Señor. Esta pérdida perturbó también las miradas en un plano horizontal. Los cristianos fueron condenados a una sujeción ingenua e irresponsable a los moldes, fuerzas y movimientos de la historia y civilización humanas. La experiencia interna del hombre no ofrecía una base suficientemente fuerte para resistir a estos fenómenos. Desprovisto de un principio conductor, el hombre podía voltearse a cualquier parte. Fue fatal para la Iglesia Evangélica y para el cristianismo del siglo diecinueve el que la teología, en último término, no tuviese más que ofrecer sino lo "humano", el misterio "religioso" y sus "proposiciones" descomprometidas, dejando a los fieles abandonados a aquellas impresiones o influencias de fuera que aparecían más poderosas" (6).

La teología católica del siglo pasado pudo resistir al embate de la secularización ambiental encerrándose en los bastiones medievales de un retorno al tomismo. Sin embargo, esta solución a la larga no podía mostrarse satisfactoria porque el teólogo tenía la mala conciencia de no estar respondiendo a su imperativo vocacional de reflexionar a la luz de su fe acerca de las situaciones reales del mundo. Y cuando, en la portada de este siglo, algunos pensadores católicos lo hicieron, el resultado no fue mucho más feliz que el de sus colegas evangélicos y se ha denominado hasta hoy la "Crisis del Modernismo".

En su libro "El Ocaso de la Edad Moderna" (1950), Romano Guardini analizó las características de esta edad que comenzó con el Renacimiento y señaló cómo todo lo más propio suyo estaba terminando. En su lugar veía él surgir otra edad —aún innominada— cuyos rasgos al menos en parte se aventuraba a delinear. Por oposición al hombre de la Edad Moderna, el hombre actual ha perdido su fe ingenua en el progreso humano en los diferentes niveles: la ciencia, la sociedad, la cultura, la técnica... Busca el progreso y sabe que no puede no buscarlo. Pero se siente al mismo tiempo amenazado por sus logros. La naturaleza transformada por la técnica bajo algunos aspectos lo aprisiona, lo disminuye, lo esclaviza a las exigencias del automatismo, lo despersonaliza, lo masifica.

Entre tanto, una conciencia más acendrada de la dimensión social del hombre poco a poco ha ido desalojando el ideal renacentista de esculpir la propia individualidad como meta de autorrealización. De este modo se desmorona el ya cuatro veces secular "individualismo" de la Edad Moderna, dando lugar a un mundo más solidario, más socializado, más consciente de su vocación de planetización.

También se ha producido un cambio importante en lo referente a Dios y a la religión. En Occidente el secularismo ha perdido mucho de su virulencia anti-religiosa, transformándose en una actitud de profundo interés por la vida humana de "este mundo" y de desinterés "práctico y efectivo" por los grandes interrogantes metafísicos: Dios, el más allá de la muerte, el sentido último y trascendente de la existencia. A esto ha contribuido una mejor intelección de las limitaciones de las ciencias empíricas y de la consiguiente relativización de sus diversos métodos. El

---

(6) *Ibid.*, 17.

hombre de la Edad Post-moderna está marcado hasta su médula más honda por este relativismo. De aquí su abandono de los dogmas del positivismo confesional y teórico. Por eso mismo está menos dispuesto a rechazar por principio la religión y el Misterio divino. Sin embargo, este no-rechazo teórico está muy lejos de significar una aceptación de ellos y se armoniza perfectamente con el desinterés y la concentración exclusivista en los dominios y problemas del hombre.

## II. LA TEOLOGIA SECULAR DE HOY

Se dijo al comienzo de estas páginas que el problema de la secularización es tema privilegiado de especialistas en estos últimos años. Este debate se inspira en tres grandes figuras de la teología alemana: Rudolf Bultmann (nacido en 1884) y su programa de "demitización" basado en el análisis existencial de Martin Heidegger; Paul Tillich (1886-1965) y su esfuerzo por lograr que la fe cristiana signifique algo para el hombre de hoy; y Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), con su constatación de que el mundo ha alcanzado "su mayoría de edad" y su llamada a desarrollar un "cristianismo no religioso".

En torno a estos nombres han surgido la Teología Secular y la Teología Radical, etiquetas que agrupan a un conjunto de teólogos que apenas tienen algo de común, excepto la radicalización del deseo de tomar en serio al mundo y de hablar al hombre contemporáneo sobre Dios en un lenguaje que le resulte existencialmente significativo. Aquí cabría nombrar, entre otros, al obispo anglicano John A. Robinson (*Honest to God*, 1963; *Christian Morals Today*, 1964; *The New Reformation*, 1965); a los norteamericanos Paul van Buren (*The Secular Meaning of the Gospel*, 1963), Harvey Cox (*The Secular City*, 1965; *The Secular City Debate*, 1966), Schubert M. Ogden (*Christ Without Myth*, 1961; "The Temporality of God", en *Zeit und Geschichte*, 1964), Gabriel Vahanian (*The Death of God*, 1961; *Wait Without Idols*, 1964), Joseph Fletcher (*Situation Ethics. The New Morality*, 1966), Thomas J. J. Altizer (*Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, 1963; *The Gospel of Christian Atheism*, 1966), y William Hamilton (*Radical Theology and the Death of God*, 1966, escrito junto con Altizer), al holandés J. C. Hoekendijk (*De Kerk Binnenste Buiten*, 1964; *The Church Inside Out*, 1966) y al alemán Friedrich Cogarten, que en cierta manera anticipó todos estos planteamientos (*Die Verkündigung Iesu Christi*, 1948); *Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953; *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, 1956).

Reunir a estos autores bajo el rótulo "Teólogos de la Muerte de Dios" sería un error tan craso como el de pretender —cosa que algunos de ellos hacen— que Bonhoeffer haya sido el promotor de un nuevo ateísmo al lanzar su llamada en pro de un cristianismo no religioso. Existen por lo menos diez sentidos diferentes según los cuales se puede hablar de "muerte de Dios" y los teólogos radicales discrepan fuertemente entre sí en el sentido que asignan a esa expresión. Hamilton y Altizer enumeran los siguientes posibles significados:

1. Que Dios no existe y que jamás ha existido. Esta posición es el ateísmo tradicional de tipo anticuado. Es difícil ver cómo se pueda conciliarlo, a no ser de

manera muy infundada, con el cristianismo o con cualquiera de las religiones occidentales.

2. Que una vez hubo un Dios a quien era propio, posible y aún necesario rendir adoración, alabanza y confianza, pero que ahora ese Dios no existe. Esta es la posición de la teología de la muerte de Dios o teología radical. Es una posición atea, pero con una diferencia. Si existió un Dios y si ahora no existe, debería ser posible señalar por qué hubo este cambio, cuándo sucedió y quién es responsable por él.

3. Que la idea de Dios y la misma palabra "Dios" requieren una reformulación radical. Tal vez se necesitan palabras totalmente nuevas; quizás se deba guardar un silencio decoroso acerca de Dios. Sin embargo, cabe esperar en último término un nuevo modo de tratar la idea y la palabra, por muy inesperados y sorprendentes que puedan ser los resultados.

4. Que nuestro lenguaje litúrgico y teológico tradicional necesita una completa revisión. La realidad permanece, pese a que las categorías clásicas de pensamiento y las formas de lenguaje se hayan hecho vacías.

5. Que el relato cristiano ya no es más una historia salvífica o de salud. Puede ser que logre subsistir como un relato iluminador, instructivo u orientador, pero ya no realiza sus clásicas funciones de salvación o redención. De esta forma puede servirnos para luchar con los demonios, pero sin poder abolirlos.

6. Que debemos acabar con ciertos conceptos de Dios, identificados a menudo en el pasado con la doctrina clásica cristiana de Dios. Por ejemplo, Dios como el que resuelve problemas, como el poder absoluto, como el ser necesario, como el objeto de nuestra solicitud fundamental (*ultimate concern*).

7. Que los hombres hoy día no experimentan a Dios sino como el Ser escondido, ausente, silencioso. Vivimos, por así decirlo, en el tiempo de la muerte de Dios, aunque este tiempo sin duda pasará.

8. Que los dioses fabricados por los hombres por su pensamiento y acción —dioses falsos o ídolos, en otras palabras— siempre deben morir a fin de que el verdadero objeto del pensar y del actuar, el Dios verdadero, pueda surgir, venir a la vida, nacer de nuevo.

9. El sentido místico: Dios debe morir en el mundo a fin de poder nacer en nosotros. En muchas especies de misticismo la muerte de Jesús en la Cruz es el tiempo de esta muerte en el mundo. Esta es una idea medieval que influyó a Martín Lutero...

10. Por último, que nuestro lenguaje acerca de Dios es siempre inadecuado e imperfecto (7).

Si Hamilton y Altizer piensan que la teología radical se sitúa en el significado de la proposición segunda, muchos otros teólogos que se sienten tanto o más radicales que ellos no concordarán con tal identificación. Aquí se aplica quizás más que nunca el dicho latino: *tot sententiae, quot capita*.

---

(7) Thomas J. J. Altizer y William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis (1966), X y XI.

Todo esto incide directamente sobre el concepto de secularización de los teólogos radicales o teólogos de la secularidad. Confesamos haber fracasado en el intento —producto de un primer entusiasmo de sistematización— de encontrar un factor común en el empleo de la noción de secularización de los autores arriba citados. La única otra vía posible sería adentrarse en un análisis a fondo de cada uno de ellos y de las corrientes de pensamiento que expresan. Pero ante la imposibilidad de realizar esta tarea en las actuales condiciones de tiempo y de disponibilidad de espacio, contentémonos con recoger los grandes temas generales de la actual reflexión sobre la secularización.

### 1. MAYORIA DE EDAD DEL MUNDO.

El hecho fundamental y a su vez el punto de partida de la teología de la secularización es que el mundo ha alcanzado su mayoría de edad. Bonhoeffer lo declara en varias de sus *Cartas desde la Prisión* y los demás en esto lo siguen:

“El movimiento iniciado alrededor del siglo XIII (no voy a entrar en una discusión acerca de la fecha exacta) por la autonomía del hombre (entendiendo por esto el descubrimiento de las leyes por las que el mundo vive y opera en el campo de las ciencias, de lo social y político, del arte, la ética y la religión) en nuestro tiempo ha alcanzado una cierta compleción. El hombre ha aprendido a enfrentarse a todos los problemas de importancia sin tener que recurrir a la hipótesis de Dios. En materia de ciencia, arte y aún ética esto es algo adquirido que apenas ya nadie se atreve a discutir. Pero en los últimos cien años o algo así, lo mismo está sucediendo cada vez más con los asuntos religiosos: se está haciendo evidente que todo marcha sin “Dios”, y tan bien como antes. Al igual que en el terreno científico, también en general en los asuntos humanos lo que llamamos “Dios” está siendo relegado cada vez más fuera de la vida, está perdiendo más y más terreno” (8).

Bonhoeffer reconoce que existen aún ciertos problemas fundamentales —la culpa, la muerte— cuya respuesta sólo puede ser Dios y que son la razón por la cual aún el hombre necesita de Dios, de la Iglesia y de los ministros sagrados. Pero se pregunta: “¿Qué sucedería si un día ya no se plantearan en esa forma, si también ellos pudiesen ser resueltos sin “Dios”?” (9). La teología secular cree que de hecho “Dios” se está retirando a líneas de defensa cada vez más alejadas de la experiencia del hombre contemporáneo hasta que llegará algún día a hacerse superfluo. Critica fuertemente a aquella apologética que está al acecho de las miserias y debilidades humanas para engarfiar allí la necesidad de Dios. En palabras de Bonhoeffer, difundidas hoy por todas partes:

(8) D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, New York (1966), 194-195.

(9) *Ibid.*, 196.

“Considero que el ataque de la apologética cristiana a la mayoría de edad del mundo es, en primer lugar, inútil; segundo, no es algo noble; y tercero, no es cristiano. Es inútil porque me parece como un esfuerzo por hacer retroceder a un adulto a la adolescencia; es decir, trata de hacerlo depender de cosas de las cuales de hecho ya no depende, lo hace retroceder a un círculo de problemas que ya no son tales para él. Es innoble en cuanto implica explotar la debilidad del hombre en vista de objetivos ajenos a él y no libremente aceptados. No es cristiano en cuanto sustituye al mismo Cristo por una etapa particular de la religiosidad humana, es decir, por una ley humana” (10).

Junto con la afirmación de la mayoría de edad del hombre y su mundo, la teología secular respira una atmósfera de franco optimismo respecto al mundo y a las posibilidades de hacerlo cada vez más humano. No se advierte en ella nada de la actitud medieval de la “huida del mundo” o del “desprecio del mundo”. Igualmente, le falta la doctrina bíblica de la radical ambigüedad del mundo: campo de lucha entre los poderes del mal y la fuerza salvadora de Dios; desgarrado por gérmenes de corrupción y atravesado al mismo tiempo por el dinamismo victorioso del Resucitado.

## 2. AUSENCIA DE DIOS.

La mayoría de edad del mundo tiene como contrapartida la ausencia, la desaparición, el silencio, la muerte de Dios. Este tema impregna toda la teología secular. Sabemos ya que este diagnóstico admite diversos significados, según sea lo que se entienda por silencio, ausencia o muerte de Dios. Los teólogos de la secularidad, que no admiten un ateísmo tradicional, desean tomar muy en serio esta experiencia actual sin recurrir a artificios baratos de resacralizar lo que la cultura contemporánea para siempre ha desacralizado.

Todos hacen suya la siguiente afirmación de Bonhoeffer: “La honradez exige reconocer que debemos vivir en el mundo como si Dios no existiese... Dios mismo nos impulsa a caer en la cuenta de esto. Dios nos hace saber que debemos vivir como hombres capaces de arreglárselas sin El... Estamos continuamente en presencia del Dios que nos hace vivir en el mundo sin la “hipótesis de Dios”.” (11)

De aquí la conclusión de la teología secular: si Dios está ausente del mundo, se debe dejar de lado la pretendida ilusión religiosa y volcarse al mundo para allí encontrar a Dios. En palabras de C. van Ouwerkerk: “... la esperanza es la situación en la que nace una ética secular como la única realidad de fe posible en este período de espera. En él no se debe hablar de una realidad de Dios que aún no existe; hay que contentarse con esperar, y este período de espera crea la posibilidad y la necesidad de vivir, al mismo tiempo que nos prepara para ese futuro por una actividad ética que se ejerce sobre el mundo” (12).

(10) *Ibid.*, 196-197.

(11) E. L. Mascall, *The Secularization of Christianity*, New York (1965), 41.

(12) “Secularidad y ética cristiana”, en *Concilium* 25 (1967), 310.

### 3. CRISTIANISMO NO-RELIGIOSO.

El punto anterior lleva a las preguntas formuladas por Bonhoeffer: "¿Cómo podemos hablar de Dios de una manera secular?" "¿Cómo puede Cristo llegar a ser el Señor, aun de aquellos sin religión?" "¿Qué es el cristianismo sin religión?".

La teología secular se ha lanzado decididamente en favor de la superación de la religión y de la religiosidad, entendidas éstas en el sentido de Karl Barth, cuando afirma que "la revelación de Dios es la superación de la religión". Querer hablar de Dios sin religión equivale para Bonhoeffer —y con diversos matices también para Tillich, Robinson y otros— no apoyarse en los presupuestos de "la interioridad de la conciencia", de los razonamientos metafísicos, de las angustias y anhelos humanos de salvación individual. Todos estos puntos de apoyo meramente humanos o han sido ya superados o están en vías de pronta superación. Por eso la urgencia de encontrar un lenguaje no-religioso para expresar el misterio de Cristo.

### 4. REDUCCION DE LA FE A LA ETICA.

Bonhoeffer no nos dejó sino unos bosquejos de respuesta a sus preguntas. Lo que él no alcanzó a realizar, por su muerte prematura en una prisión de Berlín, lo están intentando hacer los teólogos seculares de hoy: Robinson, Altizer, Van Buren, Hamilton y otros. La respuesta al cómo hablar de Dios de una manera secular —como quedó insinuado en el punto tercero— es sencillamente ésta: No hablemos de Dios sino que actuemos. Es pues, en el fondo, la reducción de la fe cristiana a la ética.

Varios han notado que conviene leer el librito de Robinson *Honest to God* comenzando por el final, es decir, por el capítulo titulado "La Nueva Moral". La razón es que los demás capítulos parecen ser más bien un intento por fundamentar dogmáticamente la ética allí propuesta. Cosa semejante vale también de los demás, punto que aparece con especial evidencia si se tiene en cuenta que para la mayoría de los teólogos seculares el papel de Cristo se reduce al de un modelo: "The man for others" . . . , "el hombre para los demás". C. van Ouwkerk comenta a este propósito:

"En Robinson como en Bonhoeffer y en otros pensadores es extraño ver cómo se acepta sin la menor dificultad una nueva forma de vida que procede de Cristo. Lo problemático no es tanto el hecho de que esta realidad nueva pueda ser definida en términos de ética como el hecho de "ser para los demás", cuanto el origen mismo de esa realidad. Ogletree pregunta con razón si se puede hablar aún de una forma nueva de realidad que no tenga su origen en el hombre mismo y en el mundo después que se ha rechazado toda trascendencia (toda trascendencia vertical). Pero, una vez más, Bonhoeffer y Robinson están demasiado atados a la tradición teológica como para no ser tributarios de la misma; de esa tradición adoptan, sin ponerlas en tela de juicio, la gracia y la unión con Cristo, y se limitan, tal vez sin

saberlo, a rechazar la terminología de la cristología tradicional, en este punto intentando reinterpretarla" (13).

### III. CONCLUSIONES Y PREGUNTAS

El cuadro diseñado en estas páginas acerca de la secularización a través de la historia y en la teología de nuestros días dista mucho de ser completo. Conscientes plenamente de sus limitaciones, creemos, sin embargo, que puede servir de base para algunas reflexiones que orienten en este problema. Lo haremos mediante breves observaciones escritas a manera de conclusiones y planteando algunas preguntas que abren campo para ulteriores estudios.

#### 1. SUGERENCIA DE NOMENCLATURA.

Vimos al comienzo la confusión reinante en el Sínodo de Santiago respecto al significado de la secularización. Algunos propusieron que se distinga entre "secularización" y "secularismo", atribuyéndose a la primera una connotación religiosa positiva y al segundo un significado peyorativo. Esta distinción terminológica se debe a Gogarten, para quien el secularismo es una ideología inaceptable a la fe cristiana porque excluye toda trascendencia; la secularización, en cambio, es fruto de ella y postula una actitud de respeto y creatividad frente al mundo sin querer entremezclar en la actividad temporal datos de la fe(14). La misma distinción ha sido popularizada por H. Cox, en *The Secular City* (15).

Tal distinción, sin embargo, nos parece inadecuada por un doble motivo: el primero, lexicográfico y el segundo, conceptual. Los derivados verbales en "ción" tienen, según el diccionario, un sentido o activo o pasivo; indican o bien una *acción* y un *proceso*, mediante el cual se llega a un estado o efecto estable, o bien, el *efecto* o el *término* estable de dicha acción o proceso. Si esto es así, no se ve en qué base lexicográfica se pueda fundar la atribución de un sentido positivo a la palabra "secularización" y uno peyorativo a "secularismo". Es verdad que a menudo las palabras terminadas en "ismo" han adquirido un significado peyorativo; pero esto no sucede en razón de tal terminación, mirada en sí, sino por otros motivos, generalmente convencionales o producto de costumbre. Mirándolas en sí mismas, las palabras terminadas en "ismo" no tienen por qué indicar algo peyorativo, sino sólo un movimiento inspirado de una determinada visión de la realidad: cristianismo, catolicismo, comunismo.

El motivo conceptual consiste en que la secularización (sea como proceso sea como término), y el movimiento que ella inspira (es decir, el secularismo), no tiene por qué involucrar en principio una relación peyorativa a la religión. Aunque históricamente el proceso de secularización haya tenido esta mentalidad negativa,

(13) *Ibid.*, 308.

(14) C. H. Ratschow, *art. cit.*, cols. 1294-1295.

(15) *Op. cit.*, 20-21.

esto no se debe atribuir al proceso en sí, que ya desde el comienzo incluía valores positivos junto con los negativos, sino a elementos ajenos a él.

Ahora bien, si *por convención* se quiere reservar un sentido peyorativo al término "secularismo" (y por consiguiente a "secularización", ya que no se ve en qué se pueda apoyar, lexicográficamente hablando, una diferencia), proponemos —también por convención— reservar el nombre de *secularidad* para indicar la actitud de espíritu de tomar en serio, dentro de la fe, al hombre y al mundo en su valor propio (16). La secularidad sería, pues, algo eminentemente positivo para la fe cristiana y que, al mismo tiempo, tomaría en cuenta el dato revelado de la presencia del mal y del pecado en el hombre y su mundo.

## 2. NOVEDAD DEL FENOMENO.

La primera parte de este trabajo nos mostró que el fenómeno de la secularización no es privativo de estas últimas décadas, sino que sus raíces se hunden muy atrás en la historia. Gerhard von Rad descubre en la Historia religiosa de Israel diversas etapas de secularización, culminando con la literatura bíblica sapiencial (17). La frase del Señor: "Dad al César lo que es del César" es ciertamente la Carta Magna de la secularidad cristiana. Por otra parte, Paul Radin, en su estudio sobre las religiones primitivas, muestra cómo la secularización ha acompañado a las religiones primitivas desde sus comienzos, fenómeno que él atribuye a que siempre han existido hombres de estructura mental más racionalista e impermeables a la experiencia de lo Sagrado (18). Vistas en esta perspectiva histórica más realista, el secularismo de nuestros días readquiere sus justas proporciones y es entonces posible trazar diagnósticos y soluciones pastorales más adecuadas.

## 3. SECULARIZACION Y CULTURA CIENTIFICO-TECNICA.

Históricamente, el secularismo de Occidente —en el sentido arriba definido— alcanzó su mayor desarrollo en intensidad y extensión bajo el impacto de la cultura científico-técnica. No se puede, sin embargo, afirmar sin más un lazo causal necesario entre ambos, ya que la cultura científico-técnica bien pudo haber llevado a la secularidad y no al secularismo. El que el proceso no hubiese tomado este rumbo se debe atribuir, al menos en parte, a que la Iglesia no supo tomar una actitud más positiva frente al mundo y a que se identificó excesivamente con ciertas formas particulares de lo Sagrado. La Iglesia del Vaticano II, sobre todo en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, marca un cambio notable en este sentido, propiciando una actitud positiva y respetuosa de los valores temporales. Se puede decir que el encastillamiento y desconfianza frente al mundo es algo ya superado, al menos en principio, por la Iglesia de hoy. Pero esta actitud positiva no equivale a una secularidad ingenua. La Iglesia reconoce que el mundo secular, al igual que el hombre,

(16) C. van Ouwerkerk, *Concilium* 25, art. cit., 274.

(17) G. von Rad, *Old Testament Theology*, tomo II, New York (1965), 342-345.

(18) Paul Radin, *Primitive Religion*, New York (1957), 9-14.

necesita ser sanado y robustecido por la gracia de Cristo para que sea verdaderamente mundo.

#### 4. LO POSITIVO DEL SECULARISMO.

El secularismo, en cuanto en grados diferentes implica la secularidad, tiene muchos valores positivos. Es fruto de la fe cristiana en la creación. Sin ésta no puede explicarse el secularismo ni la secularidad. "El panteísmo de la antigüedad jamás pudo hacer que el mundo fuese suficientemente secular porque jamás pudo hacer a Dios suficientemente divino" (19).

Contra todo latente monofisismo o minoría de edad medieval, el secularismo nos ha enseñado a tomar en serio la realidad del mundo, valorándolo en su contenido y respetando sus leyes. Esto significa en concreto el término de las confusiones entre Iglesia y Estado, entre apologética y ciencias, entre psicología y fe.

La profanización del mundo ha servido para barrer con los ídolos que sin querer el hombre tiende a traer a la tierra. Esto ha traído consigo "el silencio de Dios". Pero hay razones para esperar que este silencio sea algo transitorio y que cesará cuando logremos concebir a Dios como el *Deus semper maior*, como el Ser siempre mayor que todas nuestras experiencias mundanales.

También es positivo el concepto del mundo del hombre secular. El mundo ya no es para él un escenario preyacente donde se juega el destino de los humanos —conforme a la visión estática de los antiguos griegos— sino es una tarea confiada al hombre para que lo domine y transforme (cf. Gen., 1).

#### 5. LO NEGATIVO DEL SECULARISMO.

El secularismo —por muchos valores positivos que posea— es una verdad parcial frente a la cual no podemos echar en olvido la totalidad de la verdad cristiana. E. Schillebeeckx comenta a este propósito:

"Cualquier evidencia nueva, intensa y existencialmente vivida —como es la secularidad en nuestros días—, no puede volvernos ciegos con respecto a evidencias más antiguas: las cuales, para ser vividas también auténticamente, han de ser "reactivadas" a partir de su misma experiencia original; es decir, han de ser "redescubiertas". Si la modernidad exige una profunda conversión de nuestra vida cristiana, hemos de ejercitar también esta *conversión* a nivel aún más profundo con respecto a aquellas verdades antiguas que no pueden ser olvidadas por nosotros, ya que responden a esta misma autenticidad cristiana a la que nos fuerza la misma orientación *secular* de nuestros días" (20).

(19) Alfons Auer, "Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses", en *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, vol. I, Freiburg (1964), 344.

(20) "La Secularidad Cristiana", en *Selecciones de Teología* (1967), Nº 22, págs. 174-175.

¿Cuáles son las principales de esas evidencias más antiguas opacadas u olvidadas en el secularismo actual, que Schillebeeckx llama "secularidad"?

Nos parece, en primer lugar, que la teología secular lleva demasiado lejos la afirmación, tradicional en el cristianismo, de que Dios está siempre más allá de todas las representaciones y experiencias religiosas del hombre. Esta es sin duda una verdad tradicional: "porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza", como enseña el Concilio Ecuménico Lateranense IV (D 432). De aquí que continuamente debamos purificar y engrandecer nuestras representaciones de Dios, sin jamás pretender identificar a Dios, Misterio insondable, con nuestros propios conceptos y experiencias. Pero es imprescindible evitar al mismo tiempo "caer en el vacío de la anulación de toda representación —si no queremos volver a las sombras del *pseudomisticismo* de otros tiempos" (21). Siempre que afirmamos un predicado de Dios —ser, vida, causa, persona—, lo afirmado debe ser eminentemente trascendido, si no quiere reducir a Dios a la dimensión de un ídolo creado. Es el momento de negación de la teología católica: Dios es ser, pero *no* como nosotros; Dios es persona, pero *no* como nosotros. Sin embargo, al negar, estamos al mismo tiempo afirmando algo de Dios. De esto se encarga espontáneamente nuestra misma capacidad cognoscitiva, ya que el dinamismo de nuestro entendimiento y voluntad hacia el Ser ilimitado y hacia el Bien absoluto no se detiene en lo enunciado sino que alcanza a la realidad misma afirmada.

Este último punto toca otro reparo importante que merece la teología secular: es el no tomar bastante en serio el *punto de inserción* que debe darse en el hombre para que Dios pueda dirigirle una Palabra salvadora y hacer caer sobre él su gracia liberatriz. Para que Dios pueda hablar al hombre, el hombre debe ser *capaz* de escuchar esta palabra de Dios; para que el Infinito pueda autocomunicarse al ser finito invitándolo a una comunión personal de conocimiento y amor, el ser finito debe tener en él la capacidad de recibir la autocomunicación divina y de participar en ese diálogo y comunión con Dios. Esto es lo que entendemos por punto de inserción. Ahora bien, este punto de inserción constituye el fondo mismo del ser humano: el hombre es abertura hacia Dios. Por esto se dice que el hombre se define como "un animal religioso". La crítica de la teología secular a la religión y a la religiosidad y sus pronósticos de que estamos entrando en una era de "cristianismo sin religión", desconocen esta realidad fundamental del ser humano, aunque uno se siente inclinado a pensar de que no es este fondo religioso lo que ellos rechazan, sino formas empobrecidas o degradadas de la religión. Como dice Schillebeeckx, una vez más: "El progreso económico-social y el desarrollo técnico de la vida colectiva vacían necesariamente de sentido una "religiosidad" tomada como recurso a un Dios-comodín, solución subjetiva a nuestras dificultades y desilusiones. Claro está que semejante "religiosidad" ha de llamarse, en sana teología, y sencillamente, una *pseudo-religiosidad*, una falsa y deformada interpretación del cristianismo" (22). Esta pseudo-religión se puede con toda razón oponer a la fe cristiana.

---

(21) *Ibid.*, 175.

(22) *Ibid.*, 175.

Esta es la que puede ser “explotadora de nuestras debilidades”, analgésico de nuestros dolores y punto de evasión para nuestras ilusiones insatisfechas. Aunque de hecho haya habido en el cristianismo este tipo de deformaciones religiosas y, en menor o mayor medida, las haya todavía —cada uno sabe que él siempre está siendo tentado a ceder en esta dirección—, no es a esto a que lleva la tendencia religiosa humana. No se ve pues por qué haya que oponer fe y religión ni cómo podrá el hombre recibir una palabra de Dios que no se inserte en ésta su tendencia religiosa.

Sin duda se debe valorar como algo positivo la preocupación ética que sopla a través de las páginas de los teólogos seculares como asimismo su insistencia en ver a Cristo como el modelo que el creyente ha de seguir en sus compromisos seculares. Es cierto que Cristo es “el hombre para los demás”, pero El es precisamente el que puede entregarse “por todos” porque nos representa a todos, porque es el Mediador entre Dios y los hombres. La ética cristiana fluye y se apoya en una cristología —la del “verdaderamente Dios y verdaderamente hombre” de Calcedonia— si es que no quiere caer en el moralismo eternamente renaciente de los pelagianos. Es cierto también que el cristianismo encuentra a Dios en el prójimo y que el amor a Dios es inseparable del amor al prójimo. Pero no es menos cierto que el amor al prójimo no nace de nosotros ni se detiene en el prójimo sino que se alimenta de Dios y en El descansa. El encuentro y compromiso con el prójimo —cuando se lo vive a fondo— es siempre un encuentro último con Dios.

\* \* \*

Es difícil predecir hacia dónde va el proceso de secularización: ¿hacia un secularismo radical o hacia una teología de la secularidad dictada por la fe cristiana en la Encarnación y en el llamado de todas las cosas a ser recapituladas en Cristo, sin perder por ello su propia consistencia y autonomía relativa? Será tarea de los estudios socio-religiosos, iluminados por la historia y las experiencias del pasado, el dilucidar estas interrogantes.