

# VALORES RELIGIOSOS Y DEMOCRACIA: ESPAÑA, 1975-2010<sup>1</sup>

JUAN CARLOS JIMÉNEZ REDONDO

Universidad CEU San Pablo

[jcjimenez.fhum@ceu.es](mailto:jcjimenez.fhum@ceu.es)

**RESUMEN:** Tradicionalmente, la literatura científica siempre ha considerado que la secularización era una manifestación esencial de los procesos de modernización de una sociedad. El caso español parece demostrarlo, pues desde la muerte de Franco es perceptible un cambio acelerado de valores cuya manifestación más sobresaliente es la pérdida de centralidad del hecho religioso. Con todo, la sociedad española sigue conservando una arraigada religiosidad, ya que el catolicismo impregna de forma intensa la cultura y las prácticas sociales de la mayor parte de los españoles. En definitiva, la transición y el proceso de cambio político trajeron una indudable pérdida de peso político y social de la Iglesia Católica, pero ésta todavía conserva una enorme capacidad de influencia y prestigio social.

**PALABRAS CLAVE:** Secularización – transición – consolidación democrática – modernización – Iglesia Católica – religiosidad

**ABSTRACT:** Traditionally, the scientific literature always has thought that the secularization was an essential manifestation of the processes of modernization. The Spanish case seems to demonstrate it, since from Franco's death there is perceptible an intensive change of values which mainly manifestation is the loss of centralized of the religious fact. With everything, the Spanish society continues preserving a deep-rooted religiousness, because the catholicism impregnates the culture and the social practices of most of the Spanish people. In fact, the political transition and the process of political change brought an undoubted loss of political and social weight of the Catholic Church, but this one still yet preserves an enormous capacity of influence and social prestige.

**KEYWORDS:** Secularization – Political Transition – Democratic Consolidation – Modernization – Catholic Church – Religiousness

---

*Juan Carlos Jiménez Redondo es Doctor en Historia Contemporánea, Doctor en Ciencias Políticas y Sociología y Diploma de Estudios Avanzados en Derecho Público. Profesor Titular (acreditado) de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales en la Universidad CEU San Pablo. Comentarista político de la Cadena SER.*

---

<sup>1</sup> Este trabajo es fruto del proyecto de investigación, "Factor religioso y cambio político. Una perspectiva comparada", financiado por la Universidad CEU-San Pablo, Ref: 02/2006.

## SECULARIZACIÓN, MODERNIZACIÓN Y POSMODERNIDAD: CONCEPTOS CRÍTICOS Y CRÍTICA DE LOS CONCEPTOS

La secularización se ha considerado tradicionalmente una consecuencia del proceso de modernización de la sociedad. Por ello, la mayor parte de la literatura científica ha mantenido la idea de que la influencia social de la religión y su centralidad en la vida social decaían a medida que avanzaba una modernidad cifrada en parámetros de racionalidad, avance científico y extensión de la sociedad industrial. Como ha señalado José Casanova, el concepto de secularización comporta tres acepciones diferentes. La primera es la que entiende como tal la decadencia de las prácticas y creencias religiosas. La segunda hace referencia a la privatización de la religión como precondition para la política democrática liberal moderna. Finalmente, la última acepción se centra en la diferenciación de las esferas seculares y a su emancipación de las normas e instituciones religiosas<sup>2</sup>. Esta distinción es importante pues permite diferenciar lo que es un factor cualitativo de desacralización o pérdida de importancia de la religión en los procesos de toma de las grandes decisiones de tipo político, económico, jurídico, social o cultural y de fijación de las grandes referencias morales de una sociedad, de los procesos de tendencia más cuantitativa referidos a la disminución progresiva del número de personas que practican o viven sus vidas de acuerdo a su fe religiosa. La diferencia es significativa ya que ambos procesos pueden o no coincidir.

La secularización es un proceso muy complejo, variable en profundidad e intensidad y no siempre lineal. Pero igual de complejo es definir la modernización como proceso de cambio social, por eso Casanova se adscribe convincentemente al concepto de modernidades múltiples, pues como explica este autor, aunque parece claro que existen algunos rasgos comunes que permiten caracterizar una sociedad como moderna y diferenciarla básicamente de una sociedad tradicional o premoderna, estos rasgos adquieren formas múltiples e institucionalizaciones variadas<sup>3</sup>.

A pesar de las matizaciones de Casanova, lo cierto es que la idea de que la secularización es un proceso irremediable asociado a la modernización, a la vez que su condición social y cultural básica. En concreto, esta línea interpretativa mantiene que la secularización supone, a la vez que conlleva, un proceso de desarrollo basado en tres condiciones necesarias para el cambio social<sup>4</sup>. La primera es la que prima la acción electiva frente a la acción prescriptiva. Esto es,

2 J. Casanova (2007): "Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial". *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. Nº. 7, novo. UAM-AEDRI. disponible en [www.relacionesinternacionales.info](http://www.relacionesinternacionales.info)

3 *Ibidem*: 8.

4 González-Anleo presenta de forma muy clara estos tres componentes que extrae del análisis del argentino Gino Germani. J. González-Anleo (2000): *Para comprender la sociología*. Estella, Verbo Divino: 304.

en las sociedades modernas el actor social puede elegir de forma esencialmente racional entre opciones diversas, por lo que no está determinado por las pautas normativas impuestas culturalmente e interiorizadas subjetivamente.

Partiendo de esta base, se puede concluir que el proceso modernizador lleva en esencia a una sociedad más individualista, pluralista y atomizada en la que los grandes sistemas de valores, especialmente los religiosos, ceden protagonismo y fuerza frente a unas referencias axiológicas más adaptativas y fragmentadas. La religión tendería de esta forma a transitar hacia la esfera privada, perdiendo peso cualitativo y presencia en la vida pública.

A medida, por tanto, que la sociedad moderna se hace más plural y diversa, las visiones del mundo se multiplican y más que relacionarse en términos de jerarquía lo hacen sobre la base de un modelo más horizontal y de coexistencia compleja. Ello conlleva la extensión de un proceso de creciente relativismo en las creencias, pues todas las existentes en ese espacio social cada vez más diversificado y complejo tienden a ser consideradas desde una perspectiva de igualdad básica. En el mundo del relativismo todas las creencias parecen tener similar valor, pues no quiere reconocerse la existencia de ninguna verdad universalmente válida. Este impulso del relativismo se traduce en la idea de que las verdades absolutas tienden a desaparecer, mientras que la dificultad en alcanzar consensos sociales fuertes para el establecimiento de una jerarquía de valores hace perder peso a la religión como depositaria de la verdad única, al tiempo que permite el afloramiento de una nueva verdad socialmente aceptable, la científico-racional, considerada más neutra al basarse en criterios empíricos positivos supuestamente incontrovertibles, lo que le permite ser ampliamente compartida por un número extenso de personas.

Así presentada, la ciencia parece que pasa a ser el único medio a través del cual descubrir la verdad y, sobre todo, la gran responsable de introducir cosmovisiones alternativas y contradictorias respecto de las religiosas. La ciencia sería, de esta forma, un motor de racionalización de la sociedad, lo que supone la diferenciación institucional de la sociedad y la creación de sistemas normativos y axiológicos específicos. Max Weber expresó mejor que nadie este argumento cuando mostró su convicción de que la cosmovisión científica y racionalista podría acabar con las explicaciones del mundo basadas en lo sobrenatural<sup>5</sup>. Por eso, para él, la secularización era tanto el proceso como el resultado de una doble e inseparable tendencia de racionalización y desmitificación<sup>6</sup>. Según Weber, la racionalización devendría de ese nuevo paisaje externo provocado por el desarrollo capitalista moderno, pero también de las tensiones endógenas de

---

5 M. Weber (1969): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península

6 V. Esteban (2006): "Flujo y reflujo de la secularización. La revisión de un clásico de la teoría sociológica". Versión electrónica disponible en [www.ifs.csic.es](http://www.ifs.csic.es)

carácter adaptativo que en ese contexto experimentaban las propias religiones. Estas se veían abocadas, según el sociólogo alemán, a un proceso de racionalización de sus propias creencias que acababa por debilitar su esencia, haciéndolas cada vez más innecesarias<sup>7</sup>. Muchos años después, Peter Berger retomó esta tesis del declive de lo religioso debido a un proceso interno de racionalización, constatando la creciente ampliación existente entre el ámbito de lo profano y de lo sagrado, según la clásica distinción enunciada por Durkheim. El resultado de este proceso, según Berger, es que un número cada vez mayor de planos de la actividad humana se desacralizan y pasan a formar parte de lo profano<sup>8</sup>.

La antítesis ciencia/religión remite, en última instancia, a la clásica dicotomía ilustrada razón/fe. El poderoso ataque de los filósofos a la Iglesia Católica, tanto en términos institucionales como dogmáticos, acabó generando una forma ilustrada de ver y comprender el mundo que informa sustancialmente el concepto de modernidad. Por eso la idea de modernidad es tan frecuentemente identificada con la secularización, hasta el extremo de confundirse con ella. En realidad, la Ilustración crea una nueva tradición de carácter totalizador que pretende competir y acabar con esa otra tradición que representaba la religión católica. En otras palabras, la Ilustración y el pensamiento ilustrado no serían meramente una anti-tradición, sino una tradición en sí misma, diferente y alternativa a la tradición religiosa y especialmente a la tradición católica. Por eso las ideologías que se presentan como progresistas y herederas del pensamiento ilustrado asumen la contradicción básica entre modernidad y creencia religiosa. Ésta sólo sería, para estos sectores, un componente de lo individual sin ninguna expresión pública, pues piensan que en una sociedad de religiosidades múltiples y concepciones morales diferenciadas, el espacio público debe construir su propia moralidad libre de cualquier enfoque religioso<sup>9</sup>.

Desde esta perspectiva puramente ideológica, una segunda gran consecuencia cultural de la modernización es la visión positiva e incluso deseable del factor cambio como elemento indisoluble del concepto progreso. En el fondo de este segundo argumento está la idea de que la religión -y especialmente la católica como ya señalara Weber- es un componente estructural del tradicionalismo, en el sentido de que mantiene el mito de un ideal pasado, remarca los criterios tradicionales de autoridad y la continuidad de los principales lineamientos identificativos y de reconocimiento de los creyentes. Por el contrario, la sociedad moderna enfatiza-

7 M. Weber (1996): *El político y el científico*. Madrid, Alianza Editorial, especialmente, pp. 200 y ss. M. Weber (1980): *Economía y Sociedad*. México, FCE,

8 P. Berger, (2004): *El dosel sagrado*, Barcelona, Kairós

9 Dicotomía complementaria y no contradictoria como exponen Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio* de 1998 o el Papa Benedicto XVI en su discurso en la Universidad de Ratisbona de septiembre de 2007. Resulta muy esclarecedor el diálogo recogido en J. Ratzinger y J. Habermas (2006), *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid, Ediciones Encuentro.

ría las tendencias de cambio, aunque encauzadas por medio de procedimientos organizativos e institucionales pautados, esto es, racionalizados y burocratizados.

La idea de progreso tiende así a ser percibida por amplias capas de la población como contradictoria e incluso antitética a lo religioso. Para estas personas, lo religioso se integra en el universo político, social, mental e ideológico de la reacción. Deviene una referencia esencial del conservadurismo y como tal, un enemigo de aquellas ideologías que se intitulan a sí mismas como progresistas y se presentan como alternativas y contrarias a aquellas. Por eso, cuando estas fuerzas políticas, ideológicas y sociales alcanzan suficiente protagonismo y poder social, se convierten en instrumentos y motores de la secularización. En resumen, ésta no sería únicamente la consecuencia neutra e inexorable de los procesos de desarrollo económico y cambio social, sino fruto también de la acción de unos agentes de secularización que refuerzan, estimulan y propagan la desaparición de lo religioso de la vida pública y su reducción al ámbito de lo estrictamente privado del individuo.

Por último, hay que señalar la dimensión institucional, según la cual la sociedad moderna se definiría por la diferenciación institucional, esto es, por el proceso según el cual cada una de las instituciones sociales tiende a realizar sus funciones de forma cada vez más independiente y según sus propios procedimientos, criterios y valores. En este marco social moderno, la religión devendría una institución más, que se vería desprovista progresivamente de su anterior carácter transversal y totalizador. Estas diferentes esferas institucionales tenderían a cumplir, muy especialmente el sistema legal diferenciado –sobre todo el nacido de un marco de legitimidad democrática-, no sólo funciones especializadas, sino a crear sistemas normativos y axiológicos propios, lo que contrastaría con el carácter global que la religión trasladaba a todos los aspectos de la vida.

En otros términos, las sociedades más tradicionales se comportarían, según el esquema clásico descrito por Ferdinand Tönnies, como grupos de naturaleza comunitaria, esto es, institucionalmente indiferenciados, por lo que ese carácter global de la religión podía fácilmente penetrar todas las esferas vitales de los individuos y de la colectividad<sup>10</sup>. Sin embargo, en un esquema moderno de tipo asociativo, en el que se impone la diferenciación, la religión pasa a ser una institución más, encargada de asumir unas funciones específicas y delimitadas, en coexistencia, la mayor parte de las veces competitiva, con otras instituciones sociales encargadas de cumplir otras funciones sociales relevantes<sup>11</sup>. De hecho,

---

10 Vid. la clásica pero todavía interesante obra de F. Tönnies (s.f.) *Comunidad y asociación*. Barcelona, Edicions 62.

11 La constitución “*Glaudie et Spes*” admite el hecho secularizador en tanto en cuanto señala que la sociedad goza de sus propias leyes y valores. Lo que combate es la idea de que esa realidad social creada sea independiente de Dios. Esta idea es repetida por el Cardenal Cañizares cuando afirma que el fenómeno de la secularización asume en varios países la forma de un laicismo más o menos oficial que parece actuar como si Dios no existiera, reduciendo la fe a la esfera de lo privado. Ver el documento, (2007), *Cristianismo y secularización. Retos para la Iglesia y para Europa*. Disponible en [www.architoledo.org/arzobispo/Cartas/2007](http://www.architoledo.org/arzobispo/Cartas/2007). También Juan Pablo II

estas funciones –jurídicas, educativas, económicas, políticas o de intermediación social- tienden a ser cada vez más importantes en un escenario durkheimiano de solidaridad orgánica y weberiano de creciente racionalización y burocratización de la vida social. En realidad, el argumento expuesto remite a la visión funcionalista de Durkheim, para quien lo religioso sobreviviría mientras desempeñara su papel de mantenimiento de las creencias comunes, aunque consideraba que, invariablemente, esta función tendería a difuminarse en sociedades cada vez más complejas y tendencialmente anómicas<sup>12</sup>.

En definitiva, las formas de entender y percibir el factor religioso en las sociedades modernas son múltiples y se hayan, en muchos casos, profundamente determinadas por las ideologías, remitiendo, en esencia, a la clásica dicotomía que diferencia entre lo “moderno” y lo “tradicional”, establecida como estructura discursiva y valorativa de la contradicción entre lo “viejo”, lo “atrasado”, y lo “nuevo” entendido como sinónimo de modernidad y progreso. Las líneas básicas de la teoría de la secularización derivan de un haz de distintas aportaciones ancladas, aunque sólo sea referencialmente, en el viejo positivismo de raíz comtiana según el cual las sociedades evolucionarían desde lo antiguo a lo moderno, desde lo simple a lo complejo, en una línea recta inexorable, determinista, que hace que la evolución social, el cambio social, suponga siempre desprenderse de lo que no es moderno. Y como la religión ha sido considerada tradicionalmente como núcleo esencial de lo premoderno o tradicional, la modernización conllevaría siempre un proceso paralelo de secularización, esto es, un declinar de lo sagrado que le haría perder progresivamente centralidad en la vida cotidiana de las personas.

Sin embargo, el propio Comte establecía el carácter contradictorio de ese evolucionismo superficial al afirmar la imposibilidad de una sociedad sin religión. En su opinión, la religión constituía un irremplazable mecanismo de control social, por lo que abogaba por crear una nueva religión de la humanidad con una función básica de socialización, esto es, capaz de reforzar los criterios de identidad, lealtad y compromiso del individuo respecto de su grupo social.

El marxismo afianzó esta línea interpretativa, aunque añadiendo a la religión la connotación ideológica de falsa conciencia y de instrumento de alienación, ya que si por un lado servía para ofrecer un cierto alivio –aunque según Marx,

---

denunció con fuerza esa secularización al afirmar que negar a Dios significaba privar de fundamento a la persona, lo que supone prescindir de la dignidad y responsabilidad de la persona cuando se intenta construir el orden social al margen de la idea de Dios. Aunque sin duda es el Papa Benedicto XVI el que de forma más reiterada y profunda ha advertido sobre esta laicidad de exclusión. En este sentido, aunque asume que la sociedad justa debe ser obra de la política y no de la Iglesia, considera que esa labor debe abrirse a las exigencias del bien emanadas de la doctrina católica. Los documentos esenciales son las encíclicas de Juan Pablo II *Centesimus Annus* y de Benedicto XVI *Deus caritas est* y el discurso pronunciado por éste último en la Universidad de Ratisbona en septiembre de 2007.

12 E. Durkheim (2003): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial.

absolutamente irreal- a las clases dominadas, por otro legitimaba los esquemas de dominación burguesa. Por eso, según el ideario mítico del marxismo, la religión no tendría sentido ni finalidad en la sociedad comunista, lo que volvía a remarcar la secularización como tendencia inexorable de la evolución social.

Pero el problema del determinismo marxista, así como el de la ingenuidad positivista, es que no parece claro que ese proceso sea tan continuo y definitivo como se creía. Lo normal es que lo tradicional conviva con los elementos modernos, por lo que las tradiciones –sí es que podemos considerar a la religión, y en especial a la religión católica como un simple elemento tradicional- siguen ocupando hoy una posición social relevante.

Dicho de otra forma, parecen existir pocas dudas de que en las sociedades modernas determinadas instituciones y determinados sistemas de creencias continúan jugando un papel de extraordinaria importancia en la vida social, pues en general, para millones de personas siguen constituyendo la verdad y siguen configurando esquemas interpretativos que permiten la comprensión del mundo en su dimensión más profunda y trascendente. La religión sigue desempeñando funciones sociales tan básicas como las de integración, identidad, pertenencia y reconocimiento, por lo que esas previsiones acerca de su inevitable ocaso parecen muy lejos de cumplirse. Lo religioso entendido como aspiración a lo absoluto y como búsqueda de lo trascendente está lejos de desaparecer. Lo que sin embargo camina hacia su fin es la persistencia de una visión del mundo estructurada de forma completa y absoluta por lo religioso y la concepción de que lo religioso impregna todos los ámbitos de la vida pública y privada<sup>13</sup>.

En todo caso, mientras muchos de los grandes dogmas de la modernidad son hoy seriamente cuestionados en el marco de unas sociedades occidentales avanzadas, posindustriales, que transitan hacia, o se inscriben decididamente en el posmodernismo, lo religioso sigue ocupando un papel central en la vida social<sup>14</sup>. Lo que ocurre es que esta revitalización, marcada por la pérdida de peso de los grandes relatos totalizadores y de las utopías políticas que pretendían hacer de sus principios informadores verdades universales y absolutas –el marxismo, en esencia-, parece definirse en las sociedades occidentales más que por un regreso de las grandes religiones institucionalizadas al centro de la vida cotidiana de las personas por la aparición de nuevas formas de religiosidad de marcado carácter individualista, de escaso compromiso para quienes las practican y poco estructuradas e institucionalizadas.

El pensamiento posmoderno también cuestiona esa idea moderna del disfrute de una vida libre de necesidades. La llamada nueva sociedad del riesgo

---

13 L. Ferry y M. Gauchet (2007), *Lo religioso después de la religión*. Madrid, Anthropos: 1.

14 Vid. El excelente artículo publicado por R. Darherdorf en *La Vanguardia*, 10 de diciembre de 2006 titulado “¿el fin del secularismo?” en el que vincula la vuelta de lo religioso al fracaso de los grandes tópicos heredados de la Ilustración.

o sociedad líquida basada en la incertidumbre, la fragilidad, el miedo y los referentes efímeros<sup>15</sup>, sin duda ha reavivado sentimientos religiosos y deseos de trascendencia. Del mismo modo, el descenso de la confianza en una idea lineal de progreso y el afianzamiento de la creencia de que la ciencia no tiene respuesta a todas las preguntas posibles han estimulado nuevas tendencias de dimensión espiritual. Pero lo han hecho en el sentido antes apuntado, de avance de una religiosidad de baja intensidad y descenso del papel social de las Iglesias institucionalizadas, en especial de las iglesias cristianas. En el mundo occidental y muy especialmente en el continente europeo, éstas siguen con graves dificultades para influir en las grandes opciones culturales, morales y políticas, pues lo que parece afianzarse es un creer genérico pero sin rígidos compromisos ni profundos sentimientos de pertenencia.

Como han puesto de relieve varios autores, un creer sin pertenecer<sup>16</sup> que se mezcla con el auge del fundamentalismo en amplias zonas del globo, la expansión de nuevos movimientos religiosos o pseudo-religiosos<sup>17</sup> y de alternativas laicas al fenómeno religioso como es el nuevo humanitarismo global<sup>18</sup>.

El nuevo contexto de la posmodernidad combina por tanto una difusa sed de espiritualidad con el rechazo de la religión formal, siendo cada vez más evidente la separación entre ambos ámbitos. Ello seguramente deriva de la erosión del universo socio-religioso configurado por las Iglesias institucionalizadas y la permanente demanda de novedades y adaptaciones que la nueva sociedad líquida exige y que éstas son incapaces de satisfacer salvo que acepten una desnaturalización de sus elementos fundacionales.

En este marco de demandas imposibles de cumplir, las Iglesias tradicionales tienden a cerrarse sobre sí mismas y sobre los círculos que aceptan una identidad permanente y totalizadora de su función social y moral. Pero en un tiempo en el que los individuos se decantan por valores flexibles y adaptables a las circunstancias y en el que se pueden elegir alternativas morales, políticas, ideológicas y religiosas superpuestas, esas demandas de compromiso radical son cada vez menos atendidas. En otras palabras, en un contexto de elecciones

---

15 U. Beck (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós; Z. Bauman (2007), *Tiempos líquidos*. Barcelona, Tusquets. G. Lipovetsky (2006), *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona, Anagrama.

16 G. Davie, (1994): *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell. De la misma autora, (2001), «Europe, l'exception qui confirme la règle. En P. Berger (dir), *Le réencharnement du monde*, Paris, Bayard.: 99-128. D. Hervieu-Léger (1993): *La Religion pour memoire*. Paris, Cerf.

17 Este es el sentido del concepto de delicadeza como expresión de nuevas pulsiones de religiosidad que utiliza Mary Douglas. M. Douglas (1998), *Estilos de pensar*. Barcelona, Gedisa: 38.

18 B. Hours (1998) : "L'idéologie humanitaire ou la globalisation morale". *L'Homme et la Société*. n°. 129-3. Monográfico: *Regards sur l'humanitaire*. 47-55. D. Klingberg (1998): «Le sans-frontiérisme et l'intégration planétaire». *L'Homme et la Société*. n°. 129-3. monográfico: *Regards sur l'humanitaire*. pp. 29-46. De forma general, D. Hervieu-Léger, (2005), *La religión, hilo de memoria*. Barcelona, Herder.



múltiples y dependientes de la maximización de la satisfacción personal, de códigos morales contradictorios, el sentido de obligación que llevaba a aceptar de forma integral lo dicho y ofrecido por una Iglesia empieza a evaporarse de forma irreversible<sup>19</sup>.

## LA SECULARIZACIÓN EN EUROPA: LA CONFIGURACIÓN DE COSMOVISIONES ALTERNATIVAS Y CONTRADICTORIAS

La identificación entre modernización y secularización ha sido objeto de numerosas objeciones basadas, en su mayoría, en un criterio de diferenciación geográfico que invalidaría las pretensiones universalistas de los teóricos de la secularización. Estas visiones críticas remarcan la existencia de sociedades modernas, especialmente la de los Estados Unidos o Japón, en las que esa marginación de lo religioso de la vida pública parece menos evidente que lo observable en los países de la Europa continental<sup>20</sup>. Del mismo modo, añaden estos teóricos, tampoco parece infrecuente la irrupción en las modernas sociedades occidentales de nuevos movimientos espirituales o grupos sectarios de ropaje religioso que aspiran a jugar el papel que anteriormente tenía la Iglesia Católica.

Parece poco discutible que en el mundo anglosajón la presencia de la religión en el escenario público es notablemente más significativa que en el ámbito continental europeo, aunque ello no suponga que en las primeras no sean observables nítidas tendencias secularizadoras<sup>21</sup>. Las causas de esta divergencia son complejas. Por ejemplo, los teóricos de la elección racional relacionan esta mayor religiosidad con el pluralismo y la libertad religiosa. En su opinión, en Estados Unidos nunca existió una Iglesia dominante que monopolizara el mercado religioso por lo que las distintas confesiones debieron esforzarse por ser competitivas en un mercado caracterizado por un volumen de demanda relativamente constante pero con un alto nivel de oferta. Dado que los gustos individuales varían, cada persona demanda un tipo diferente de compromiso

19 C. Dykstra, (2000), "La Iglesia en una cultura en transición". disponible en [www.cisoc.cl](http://www.cisoc.cl)

20 Vid. el conjunto heterogéneo pero globalmente interesante recopilado y editado por Christian Smith (2003): *The Secular Revolution: Power, Interest and Conflict in the Secularization of American Public Life*. University of California Press.

21 La pertenencia e identidad religiosa parece haber entrado en Estados Unidos en una fase de inestabilidad. De hecho, el 40% de la población ha cambiado la afiliación religiosa que tenía en la infancia mientras siguen aumentando las religiones minoritarias frente a una disminución significativa de las Iglesias protestantes. *The Washington Post*, 26 de febrero de 2008. En concreto, los que dicen ser cristianos han pasado de constituir el 86% de la población en 1990 al 76%. Los que no declaran religión alguna han pasado en igual periodo del 8,2% al 15%. Los católicos se mantienen estables gracias al flujo de inmigrantes latinoamericanos. Eran el 26,2% en 1990 y son ahora el 25,1%. El porcentaje de judíos y mormones permanece estable mientras que el número de musulmanes crece. Los datos se pueden consultar en *La Vanguardia*, 11 de marzo de 2009.

religioso, lo que obliga a las diferentes instituciones religiosas a adaptar su producto a las necesidades y peticiones cambiantes del consumidor.

Sin embargo, en los países confesionalmente homogéneos, la religión monopolista no ha tenido incentivos de adaptación a esas demandas variables, lo que ha acabado alejando a muchas personas de esas Iglesias oficiales o semioficiales. Ello no significa que los individuos hayan dejado de tener una creencia religiosa más o menos profunda, sino que no encuentran estímulos de pertenencia suficientes. De ahí que el “mercado religioso” acabe propiciando la aparición de nuevos grupos –muchos de ellos sectarios– capaces de satisfacer esas nuevas demandas sentidas por una parte de la población.

Así se explicarían las diferencias entre la importancia de la religión en países tradicionalmente pluralistas y competitivos como Estados Unidos y países cuya tradición religiosa se ha basado en la existencia de una Iglesia monopolista. La apatía observable en estos últimos sería, en definitiva, el resultado de cientos de años de regulación del mercado religioso. El principio de competencia sería, pues, el elemento decisivo que ha permitido satisfacer las múltiples demandas existentes en una sociedad atomizada y pluralista<sup>22</sup>.

Estas teorías de base económica pueden resultar muy sugerentes, pero no acaban de dar respuesta a supuestos que parecen desmentir su pretensión de asepsia racionalista. Por ejemplo, países como Polonia, Lituania o Irlanda han vivido bajo el monopolio secular de la Iglesia Católica y su nivel de secularización es notablemente inferior a otros países de tradición pluralista. Aunque en estos casos, ese alto nivel de religiosidad guarda estrecha relación con fuertes criterios de identidad nacional. De esta forma, en los dos primeros casos, tal persistencia se relaciona con el profundo aunque soterrado rechazo social que existió hacia los regímenes comunistas. Mientras que en el caso irlandés hay una correlación básica entre la identidad católica y la presión genérica que ha ejercido históricamente la protestante Gran Bretaña y su dominio sobre el norte del territorio. Incluso parece que en estos casos el avance secularizador que se está produciendo en la actualidad está más relacionado con la diversificación de estas sociedades que con el monopolio religioso. En realidad, ese comportamiento racional sería más observable en sociedades ampliamente secularizadas que en aquellas otras de fuerte anclaje religioso<sup>23</sup>.

Por ello, la capacidad explicativa de estas teorías parece menos potente que aquellas perspectivas, seguramente más tradicionales por discursivas, que plantean la posibilidad de rastrear esa divergencia en los diferentes contextos

---

22 R. Stark, (2006), “An Economic of Religion”, en R. Segal (ed), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Malden, Blackwell. Del mismo autor, (2006), *The Victory of Reason: How Christianity, Freedom and Capitalism Led to Western Success*. New York, Random House.

23 S. Bruce, (1998), *Religion and Modernization. Sociologist and Historian Debate the Secularization Thesis*. Oxford, Clarendon Press.

histórico-ideológicos en los que se han desarrollado estas sociedades<sup>24</sup>. De esta forma, el factor diferenciador esencial sería la distinta raíz de la Ilustración Francesa y anglosajona, pues mientras la primera se basó en la hipertrofia de la razón y en la incompatibilidad aparentemente manifiesta entre razón y fe –o cuánto menos así presentada por una poderosa corriente de pensamiento que se apropia de esa expresión de la razón–; la segunda se articuló sobre el concepto de virtud, del que deriva una potencial compatibilidad entre ambas. Sólo, como apuntara John Locke, se debía desechar la fe tradicional cuando contradijera radicalmente los principios de la razón y de la experiencia.

Esta base hizo que el conflicto entre fe y razón asumiera en Europa una dimensión fuertemente ideológica, pues mientras la primera se asoció sin matices a la defensa y mantenimiento del Antiguo Régimen, la otra pasó a convertirse en piedra angular del nuevo orden emanado de la Revolución Francesa. En definitiva, en Europa surgió una permanente tensión entre las fuerzas de esa modernidad emanada de la Revolución y que se auto titularon como progresistas y la religión –o mejor dicho la Iglesia y en especial la Católica– como estandarte de ese orden tradicional que ellas querían derribar.

Las consecuencias del pensamiento revolucionario fueron esenciales en el orden jurídico europeo. La idea de soberanía del pueblo apareció como corolario básico de ese modelo racionalista que asumió un principio de radicalidad laicista. El pueblo pasó a ser el sujeto primero y último de la soberanía, por lo que no conocía superior ni límites efectivos, mucho menos aquellos provenientes del ámbito de la trascendencia. En otros términos el pueblo soberano tenía su expresión a través de la ilimitada voluntad popular, lo que facultaba al Estado a extender su poder, tendencialmente monopolizador, a todos los ámbitos sociales básicos: educación, relaciones de familia, beneficencia, etc.<sup>25</sup>

Esta polarización, presente en todo el conflictivo proceso de introducción, asentamiento y expansión de la revolución liberal-burguesa, se extremó cuando irrumpió el marxismo y se amoldó definitivamente un pensamiento rígidamente laico dentro de un molde genéricamente de “izquierda”. La izquierda europea, revolucionaria o reformista, discrepó en numerosos temas, pero no en el de un potente anticlericalismo tamizado en muchas ocasiones de una no menos potente anti religiosidad. Por eso no es extraño que cuando estas corrientes alcanzaron el poder político y se afianzaron en posiciones de liderazgo ideológico y cultural se convirtieran en fuerzas sociales de irradiación de una fuerte secularización.

---

24 H. MacLeod (2007), *Secularization in Western Europe, 1848-1914*. London, MacMillan.

25 A. M<sup>a</sup>. Rouco Varela, (2008), “Las relaciones Iglesia-Estado. Perspectivas actuales”. Disertación del Emmo. y Rvmo. Sr. Cardenal-Arzbispo de Madrid. Discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores. Madrid, 25 de junio de 2008. disponible en [www.archimadrid.es](http://www.archimadrid.es)

En contraste con el devenir de Europa, la configuración histórica de los Estados Unidos se desarrolló ausente de esta polarización básica, lo que ha hecho que el laicismo siga caminos alejados de la beligerancia antirreligiosa que caracteriza el proceso continental europeo. También vive ausente de esa tensión entre Iglesia y Estado característica de este último, pues allí el proceso de asentamiento y expansión del poder estatal no tuvo que realizarse de forma competitiva como en Europa. En definitiva, el laicismo continental europeo es un laicismo fuertemente ideologizado, lo que hace que el proceso secularizador no sea sólo una consecuencia neutra de un proceso de desarrollo económico, sino el componente básico de un proyecto de imposición de una cosmovisión “moderna”, entendiendo por tal, una cosmovisión alternativa a la visión religiosa del mundo tradicionalmente diseñada por el universo ideológico y moral del cristianismo. Por eso el laicismo continental europeo se caracteriza por ser claramente antirreligioso y, más en concreto, fuertemente anticlerical.

En todo caso, lo significativo es que Europa asiste a un fenómeno extenso y profundo de secularización, que ha llevado a un autor tan vehemente como explícito a hablar de la tercera muerte de Dios en referencia a la indiferencia frente a lo trascendente que demuestra una parte muy importante de europeos en su vida cotidiana<sup>26</sup>. La excepción europea no se refiere tanto a la creencia, pues sigue siendo relativamente alto el porcentaje de europeos que afirman creer en Dios, como a que esa creencia se canalice a través de los cauces institucionalizados tradicionales. Lo que verdaderamente está en crisis en Europa desde los años sesenta es la idea de pertenencia. Lo característico del continente europeo es la debilidad del sentimiento religioso y la extensión y profundidad alcanzada por la secularización.

Sin embargo, la secularización de Europa también encuentra ritmos y profundidades muy diferentes. En términos generales, el proceso es mucho más intenso y extenso en la Europa protestante que en la católica, aunque con la excepción fundamental y decisiva de Francia, que es a todos los niveles una sociedad extraordinariamente secularizada. Austria y Bélgica son países de tradición católica altamente secularizados, mientras que Polonia, Irlanda y en menor grado –y con otras características estructurales diferenciales- Italia y Portugal son países donde la religión sigue siendo un factor de identidad social fuerte y persistente, pues en buena medida las identidades religiosas se funden y entrelazan con las identidades políticas e incluso nacionales<sup>27</sup>.

Dentro de este entorno general de fuerte secularización, España constituye un caso específico, aunque no por el grado de secularización alcanzado, pues es

<sup>26</sup> A. Gluksmann (2001), *La tercera muerte de Dios*. Barcelona, Kairós.

<sup>27</sup> M. Arroyo Menéndez, (2006): “La religión de los europeos. Tres libros significativos”. *Iglesia Viva*, nº. 222; pp. 117-124. A. M. Jaime (2007): *Religión y orientaciones de valor en Europa en la encuesta social europea*. Doc. Trabajo S2007/04 Centro de Estudios Andaluces.

similar al de otros países de su entorno inmediato o de pasado católico como Austria o Bélgica, sino por la rapidez con la que el proceso se ha desarrollado y por la profundidad que ha alcanzado. Además, otro rasgo característico es que el fenómeno parece todavía en marcha, pues el número de personas que se declaran irreligiosas continúa en aumento, mientras que los que afirman tener un sentimiento religioso arraigado constituyen una minoría cada vez más reducida. El proceso español se caracteriza, por tanto, por una religiosidad centrífuga<sup>28</sup> que hace que cada vez un mayor número de ciudadanos se sitúe al margen de la Iglesia, tanto aquellos que olvidan su identidad católica como aquellos que la siguen teniendo presente<sup>29</sup>. En realidad, lo que se ha producido en España es la europeización acelerada de los valores y tradiciones culturales fruto de un proceso de inserción internacional definitivamente asentado.

De todas maneras, el caso europeo remarca como la secularización responde a un conjunto amplio y complejo de factores. Unos, relacionados con los procesos de racionalización de la sociedad, el aumento del individualismo y la pérdida de influencia social de las instituciones religiosas tradicionales; otros, derivados de una competencia ideológica entre cosmovisiones que se consideran incompatibles entre sí. En otros términos, dado que existe una divergencia básica –real o percibida– entre modernización cultural y religión, la secularización adopta caracteres más conflictivos pues lo que está en juego es la preeminencia social de una determinada cosmovisión informadora de los principios, valores y creencias básicas de esa sociedad. España sería ejemplo evidente de ambos supuestos.

Pero lo verdaderamente fundamental de esta divergencia es que afirma la complejidad de la relación entre modernización y secularización. La modernidad reduce cuantitativa y cualitativamente el ámbito social de lo sagrado, pero no acarrea siempre y en todos los ámbitos geográficos su decadencia drástica y definitiva. Este es un fenómeno oscilante salvo en la Europa occidental, donde sí parece afirmarse con toda intensidad tanto por un declive importante de la asistencia a las Iglesias como en la falta de compromiso con los preceptos morales emanados de las mismas<sup>30</sup>.

El resultado de este proceso no es necesariamente el ateísmo pero sí el agudo declive del poder, prestigio y popularidad de la religión. Por eso, lo que ocurre

---

28 M. Arroyo (2005), “Religiosidad centrífuga: ¿un catolicismo sin Iglesia?”. *Iglesia Viva*, nº. 222; pp. 111-119.

29 M. Arroyo, (2005), “La fuerza de la religión y la secularización en Europa”. *Iglesia Viva*, nº. 224; p. 99-106. A. Matabosch (2005), “La presencia de la fe en la sociedad española: el modelo aconfesional y algunas pautas de desarrollo”. *Cuadernos del Instituto Social León XIII*, nº. 4, pp. 157-174.

30 P. Berger, (2005), “Pluralismo global y religión”. *Revista de Estudios Públicos*, nº. 98: 5-18. P. Berger (2004: 7-8). Por eso Scola propone el concepto de nueva laicidad para conseguir que los valores religiosos vuelvan a ser considerados parte esencial en la construcción del bien común de las sociedades europeas. A. Scola (2007), *Una nueva laicidad*. Madrid, Ediciones Encuentro/CEU Ediciones.

en la mayor parte de la Europa continental puede describirse como el abandono silencioso de la religión por parte de muy amplios grupos de la población<sup>31</sup>. Y en esto España no constituye excepción alguna. Al contrario, lo que parece ejemplificar el caso español es que a pesar de todas las matizaciones que se puedan introducir, la clásica asimilación entre secularización y modernización sigue teniendo una alta capacidad explicativa.

El caso español parece demostrar como la cosmovisión religiosa ha ido cediendo protagonismo a medida que el crecimiento económico ha propiciado un cambio social extremadamente rápido y profundo, y también a medida que la sociedad española ha devenido más plural y heterogénea. Ello no supone que la religión no siga siendo fundamental para un número amplio de personas, o que haya dejado de ser necesaria para el buen funcionamiento del sistema social, pues la salida del proceso no tiene por qué ser el ateísmo. Pero, en todo caso, sí parece evidente que su influencia social es cada vez más reducida y que ha perdido gran parte de su capacidad para marcar de forma completa e integral las preferencias morales de las personas.

En resumen, la base sustantiva de las teorías de la secularización es la suposición de que a medida que mejoran las condiciones materiales de vida el espacio que el hombre dedica a lo espiritual, a lo sagrado, tiende a disminuir, pues en un mundo presidido por nuevas y poderosas expectativas de realización material, las preocupaciones espirituales se limitan o, cuanto más, se sustituyen por un humanitarismo racionalista y laico que obliga a las Iglesias a un proceso de desmitificación, es decir, de adaptación a una nueva realidad que prima su dimensión social frente a su dimensión dogmática o trascendental<sup>32</sup>.

Este proceso acaba desplazando el papel de las Iglesias institucionalizadas como referente moral de la sociedad, lo que se traduce en una tendencia de privatización del hecho religioso, de pérdida de centralidad en la vida cotidiana de las personas y, en última instancia, en una quiebra de su dimensión simbólica y representativa en orden a la conformación de las identidades colectivas. Desde esta perspectiva, la consecuencia esencial de la secularización es romper la unidad moral de la sociedad que anteriormente sostenía la Iglesia.

De esta forma, la teoría de la secularización clásica parte de la base de que existe una relación directa y mensurable entre el desarrollo económico, el cambio político y el cambio cultural<sup>33</sup>. O dicho de forma más exacta, que los cam-

31 Ll. Oviedo (1990), *La secularización como problema. Análisis de la relación entre fe cristiana y mundo moderno*. Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer.

32 D. Bonhoeffer (1969): *Resistencia y sumisión*, Barcelona, Ariel. H. Cox (1968), *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*. Barcelona, Península.

33 R. Inglehart (1999), *Modernización y posmodernización: el cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. (Madrid, CIS): 3-4; R. Dahl (1971), *Polyarchy Participation and Opposition*, (New Haven Yale University Press): 77.

bios en los sistemas de creencias de masas tienen consecuencias sociales, políticas y económicas y viceversa. En consecuencia, las relaciones entre los valores, la economía y la política son recíprocas. En tanto que ligados por criterios de interrelación e interdependencia, lo interesante de este argumento es, precisamente, su insistencia en las condiciones de reciprocidad y en la dinámica multidimensional del cambio, lo que conlleva un cierto grado de causalidad inevitable. Es decir, los cambios materiales influyen en variables múltiples que llevan a las personas a modificar su forma de ver y enfrentarse al mundo. A un cambio cultural, en definitiva.

Las transformaciones económicas inciden en las motivaciones y en el cambio de valores que transitan, primero, desde valores tradicionales -en los que la religión ocupa un lugar central- a los valores secular-rationales propios de las sociedades industriales modernas y, en un proceso posterior, la primacía de estos valores materiales va cediendo paso a valores más propios de la expresión de la personalidad individual, algo característico de las sociedades posindustriales o posmateriales. En consecuencia, a medida que se gana en seguridad material, el recurso a la religión como factor de seguridad personal y colectiva y de identidad tiende a remitir y/o a trasladarse a otros ámbitos. La sociedad del bienestar es una sociedad crecientemente secularizada pues cada vez es más reacia a aceptar criterios de autoridad tradicionales, pero también es una sociedad crecientemente individualista, pues tiende igualmente a distanciarse de la autoridad legal-razional. Según Inglehart y Norris, la secularización es un fenómeno asociado claramente a la percepción de vulnerabilidad de las personas, por lo que cuanto más protegidas están por el Estado y más seguras parecen por su situación de bienestar, más tienden a perder las referencias religiosas. Por tanto, en una sociedad donde la seguridad se da por supuesta, concluyen estos autores, se quita importancia a la autoridad tanto secular como tradicional<sup>34</sup>.

De acuerdo con estos planteamientos, el cambio económico acaecido en España habría generado inevitablemente una serie multidimensional de transformaciones políticas, sociales y culturales que finalmente habrían dado lugar a un cambio cultural profundo en el sentido de una rápida asunción de los valores materiales y su abandono posterior por una parte sustantiva de la población, -la generación de la democracia- hoy ya claramente situada en el ámbito de los valores posmateriales.

La liberalización económica emprendida a partir del Plan de Estabilización de 1959 y el fuerte desarrollo experimentado desde entonces por la economía española fueron condición necesaria del cambio político y del cambio social y

---

<sup>34</sup> Inglehart y Norris mantienen que a pesar de todas las críticas recibidas, la concepción tradicional de la secularización como un fenómeno asociado a la modernización es evidente. R. Inglehart; P. Norris (2004), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, Cambridge University Press: 2.

cultural que permitió la implantación de la democracia y la aparición de una sociedad moderna, en el sentido de una sociedad homologable en términos materiales y de mentalidad colectiva al resto de sociedades europeas occidentales<sup>35</sup>. El desarrollo económico posterior habría seguido sustentando este cambio hasta crear esa sociedad netamente posmaterial que caracteriza a la España actual. Por tanto, el desarrollo económico acabó socavando la autoridad tradicional que representaban tanto el régimen político autoritario como otras instituciones sociales como la Iglesia Católica, sometida desde los años sesenta a un fuerte proceso de auto-racionalización, dando paso a una expansión alternativa y competitiva de esa autoridad legal-racional representada por el Estado del bienestar que también acabaría erosionándose al aumentar los procesos de individualización, atomización y pluralismo de la sociedad.

En este sentido, el caso español parece confirmar de forma general la tesis tradicional de que la secularización es un factor a la vez que una consecuencia de la modernización de las estructuras económicas y sociales de un país. Lo específico del caso español, es una vez más, el grado de intensidad alcanzado y la rapidez con la que se ha desarrollado, aspectos que pueden guardar relación con dos variables fundamentales: la intensidad del proceso de auto-racionalización y de desmitificación que experimentó la Iglesia española para adaptarse al nuevo contexto socio-cultural de los años sesenta y setenta y la acción aceleradora de unos agentes políticos e ideológicos de secularización de muy fuerte implantación social.

## FACTOR RELIGIOSO Y CAMBIO POLÍTICO EN ESPAÑA

Cuando en una obra ya clásica Samuel Huntington plantea el estudio de los factores básicos que pueden explicar esa tercera ola de democratización que se desarrolló a mediados de los años setenta, no duda en señalar entre los principales

“los sorprendentes cambios en la doctrina y en las actividades de la Iglesia Católica, manifiestos en el Concilio Vaticano Segundo, en 1963-65, y la transformación de las iglesias nacionales, de una postura de defensoras del status quo a otra de oposición al autoritarismo y defensoras de reformas sociales, económicas y políticas”<sup>36</sup>.

Según Huntington, las iglesias nacionales habían asumido antes del Concilio funciones de mantenimiento del *status quo* político y de legitimación de los

35 M. Requena y J.J. González (2008, 2ª. ed.), *Tres décadas de cambio social en España*. Madrid, Alianza.

36 S. Huntington (1994), *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*. Barcelona, Paidós: 53.



regímenes autoritarios. Así había sucedido en España donde a cambio de una garantía política de fuerte preeminencia institucional, jurídica, social y cultural, el régimen no sólo había utilizado el factor religioso como condición de legitimación interna y externa, sino también como poderoso instrumento de control y orden social. La relación se mantuvo en tanto en cuanto el recuerdo de la guerra civil y de la persecución religiosa sufrida desde la implantación de la Segunda República siguió constituyendo la base argumental de un discurso religioso-político germinado en el marco de la confesionalidad del Estado y de la relación fuertemente simbiótica que representaba el Concordato de 1953, pero dejó de tener efecto cuando ese recuerdo comenzó a difuminarse, lo que permitió que se abrieran paso nuevas personas, nuevas ideas, nuevas preocupaciones y, también, nuevos factores legitimadores del régimen político vigente<sup>37</sup>.

El Concilio Vaticano II pintó, efectivamente, el paisaje en el que se desarrolló este cambio, presidido no ya por la idea de mantenimiento de la confesionalidad del Estado, sino por la inquietud por abrirse a los problemas de una nueva sociedad y la aceptación del diálogo con el mundo moderno. Novedad para la que, como escribe Vicente Cárcel Ortí, la Iglesia española parecía no estar muy bien preparada, “al considerar peligrosa la modernidad y adoptar ante ella una actitud de recelo, casi de condenación al creer que podía desvirtuar las esencias más íntimas de la tradición secular española”<sup>38</sup>.

Sin embargo, los intentos de apertura a los problemas de una sociedad moderna y, especialmente, a los problemas que representaban las nuevas masas de trabajadores que fluían a las ciudades no eran algo nuevo, ni siquiera bajo el manto del autoritarismo franquista. Desde finales de los años cuarenta se habían multiplicado las iniciativas de apostolado católico dirigidas al mundo obrero, lo que permite suponer que la Iglesia española se encontraba en una situación de cambio anterior a la influencia conciliar<sup>39</sup>. Sin embargo, el Concilio Vaticano II y también la personalidad del papa Pablo VI canalizaron esas manifestaciones y esas pulsiones transformadoras, permitiendo además su plasmación en la línea oficial de una Iglesia que comenzó a vivir una fuerte renovación de personas –que dio lugar a la aparición de una nueva generación de obispos jóvenes sin relación directa con la guerra civil-; ideas –libertad religiosa, derechos humanos de tradición liberal, nueva consideración de la democracia- y estructuras –aparición de la Conferencia Episcopal Española<sup>40</sup>.

---

37 P. Martín de Santa Olalla (2005), *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*. Madrid, Dilex.

38 V. Cárcel Ortí (2003), *La Iglesia y la transición española*. Valencia, Edicep: 12

39 V. Pérez Díaz, (1993), *La primacía de la sociedad civil*. Madrid, Alianza: 145-146.

40 Este momento esencial de la Iglesia se analiza en J.M<sup>a</sup>. Laboa (2001), “La Asamblea Conjunta. La transición de la Iglesia española”. *XX Siglos*, nº. 50, 4-33.

La influencia del Concilio Vaticano II fue tan profunda en España y desbordó ampliamente los márgenes de lo puramente religioso porque se imbricó en un proceso específico de repolitización y reideologización de una parte muy importante de la sociedad y, por ende, de la Iglesia y del mundo católico. Un proceso de signo ideológico contrario, alternativo y conflictivo a la politización e ideologización experimentada durante los años de la República y la guerra civil. De ahí la profundidad que alcanzó el llamado diálogo cristiano-marxista y la intensidad del apoyo a las posiciones nacionalistas que comenzaron a ser decisivas en Cataluña y el País Vasco. Una poderosa ideologización que tuvo en España una expresión tan específica y sorprendente como fue el alto número de personas que abandonaron el sacerdocio entre finales de los sesenta y finales de los setenta, muchas de ellas para integrarse en organizaciones obreras o en organizaciones políticas de la izquierda radical<sup>41</sup>.

En todo caso, lo fundamental es que estos nuevos alineamientos de amplios sectores católicos y de una parte significativa de la propia Iglesia alimentó ese proceso general apuntado por Huntington de evolución de la Iglesia desde posiciones de apoyo y legitimación del régimen político autoritario a posiciones de distanciamiento e incluso de abierta oposición a la dictadura. En definitiva, encuentros y desencuentros que llevaron a numerosos sectores católicos a integrarse en movimientos críticos y aún de abierta oposición al franquismo.

El Concilio invitaba a una profunda reflexión acerca de la interacción entre las dimensiones religiosa, social y política del hombre, pero dio lugar a una verdadera explosión de ideas y posiciones diferentes que provocó en el seno de la Iglesia Católica lecturas diferenciadas e incluso divergentes acerca de la realidad y del papel social que incumbía a sus miembros. Estos aires renovadores calaron de forma tan profunda porque, en realidad, eran una expresión más del cambio socioeconómico, cultural y generacional que estaba viviendo la España de mediados de los años sesenta. La creciente ola emancipadora que arrastró a la juventud española, la crítica a todas las formas de autoridad social o familiar, el cuestionamiento del sistema económico capitalista realizado desde el incipiente pero ya real bienestar propiciado por la sociedad de consumo, la lucha por la extensión de los derechos civiles, el mito de la revolución de los desheredados del Tercer Mundo, y otras expresiones similares, no podían pasar sin ejercer influencia no sólo sobre la Iglesia sino también en la propia Iglesia, sobre todo en un país donde el autoritarismo encarnaba en el universo simbólico representativo de esa juventud reivindicativa todo aquello que debía ser abandonado por atrasado y premoderno.

---

<sup>41</sup> Un buen ejemplo de estas posiciones “progresistas”, abiertas al diálogo con el marxismo y proclives a la Teología de la Liberación, es la obra de J.M<sup>a</sup>. Piñol (1999), *La transición democrática de la Iglesia española*. Madrid, Trotta. En términos más científicos, H. Ragner (2006), *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*. Barcelona, Península.

El cambio generó la división en el seno de la Iglesia. Los sectores renovadores acabaron imponiéndose a los sectores más tradicionales que continuaban aferrados al principio de la confesionalidad y a mantener la proximidad política con el régimen de Franco, al considerar que constituían la mejor garantía para preservar la influencia social y cultural de la Iglesia. Y con el triunfo del sector renovador, la Iglesia dejó de ejercer la función de legitimación básica del autoritarismo<sup>42</sup>. Esta división acabó generando un curioso proceso polarizador. Por un lado, una parte del mundo católico abandonó la Iglesia al considerarla un mero apéndice del régimen autoritario; otros, sin embargo, se distanciaron de ella ya que consideraron que no defendía suficientemente un régimen político bajo cuyo amparo había logrado mantener un alto grado de poder social. En el fondo, ambos opuestos expresaban la primacía que a finales del régimen de Franco había alcanzado la dimensión ideológica frente a la dimensión religiosa, lo que sin duda suponía una expresión novedosa de secularización.

Frente a los extremos, se abrió paso una línea de centralidad que acabó siendo fundamental para el cambio político. Porque la indudable renovación que vivió el mundo católico del tardo-franquismo no significó en todos los casos una ruptura total con la dictadura, sino un progresivo desenganche del mundo católico con el compromiso de mantenimiento de las estructuras autoritarias tras la muerte de Franco. De hecho la importancia de ese mundo católico en la naturaleza consensuada, pactista y evolucionista de la transición española fue fundamental. La mayor parte de esta renovación del mundo católico se orientó a encontrar fórmulas consensuadas de transición a la democracia, y a que el catolicismo tuviera un carácter políticamente transversal, es decir, de renuncia a constituir un partido católico o que tan siquiera utilizara el calificativo de cristiano.

La jerarquía católica evitó crear un bloque político-ideológico monolítico, optando por la generación de un pluralismo que permitiera a muchos católicos apoyar electoralmente opciones políticas de centro y de izquierda, tanto socialista como comunista, e incluso militar en ellas sin considerar que existiera contradicción irreversible entre la adscripción política y religiosa. Precisamente, esta idea de transversalidad fue decisiva en la consolidación de las posiciones evolucionistas porque hicieron creíble y más previsible el proceso político de cambio. Además, hizo que la Iglesia como tal no tuviera que jugar un papel directo en el proceso de transición política. Su verdadero papel fue el de velar por la preservación de los fundamentos morales de la sociedad democrática según

---

<sup>42</sup> Entre los documentos esenciales de ese proceso de progresivo distanciamiento cabe citar los siguientes: "La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio" de 29 de junio de 1966, publicado en *Ecclesia*, II-1966: 973-983; "Sobre la libertad religiosa" de 22 de enero de 1968, publicado en *Ecclesia*, I-1968: 163-170; "Sobre la Iglesia y la comunidad política", de 27 de enero de 1973, publicado en *Ecclesia* I-1973: 129-145.

el ideario católico: la indisolubilidad del matrimonio, la oposición al aborto, la lucha por mantener una educación religiosa, etc.

Esta actuación hizo que a la altura de 1975-1978 la Iglesia fuera socialmente considerada como una institución inequívocamente favorable al cambio político. Es más, el fuerte protagonismo de los sectores católicos dentro de los movimientos sindicales e incluso políticos de oposición al franquismo le granjeó abundantes simpatías en esa España en cambio que renunció a exigirle declaraciones de arrepentimiento o perdón por su anterior posición de apoyo a la dictadura. Exactamente igual que sucedió con otras instituciones básicas del Estado como el Ejército, la magistratura o las propias elites políticas del franquismo que ahora quedaban incorporadas a un proceso de transición inclusivo y abierto a todos. La Iglesia reconocida como agente de democratización no era ya esa Iglesia de la guerra civil, igual que los partidos nacionalistas o de izquierda tampoco lo eran, sino un grupo de acción colectiva protector de la democracia y las libertades cívicas, que prestaba una ayuda indirecta pero eficaz al proceso de cambio social y de transición política<sup>43</sup>.

Sin embargo, treinta años después las cosas son muy diferentes y ese papel central del universo católico en la transición democrática es en la actualidad muy poco valorado socialmente. La democracia ha generado una especie de contra memoria histórica que ha acabado por eclipsar el recuerdo social de la Transición para reubicarlo en un contexto más ideológico y del presente que en su sustrato histórico propio. De hecho, una significativa encuesta publicada por el diario conservador *ABC* en 2007 arrojaba sorprendentes datos sobre el recuerdo percibido del periodo del cambio político. Treinta años después de la muerte de Franco, la Iglesia aparecía como la institución social o el actor social y político que menos había colaborado en favor de la democracia con una puntuación que suponía la mitad de la otorgada a la Corona y con una valoración muy inferior a otros agentes como la ciudadanía, el movimiento obrero, la prensa y los medios de comunicación, el movimiento estudiantil o los intelectuales. También aparecía muy por debajo de todos los políticos significativos del momento y de los principales partidos políticos que existían en aquellos años.

Otra encuesta realizada por un diario menos proclive a la Iglesia Católica pero en absoluto hostil a ella como *El Mundo* refrendaba ampliamente estos resultados. Lo más llamativo volvía a ser la enorme proporción de encuestados que consideraban que la Iglesia Católica había dificultado más que ayudado a la introducción de la democracia en España, siendo especialmente relevante el

---

43 X.L. Barreiro Rivas, (1998), "La ruptura del discurso eclesial de la Transición: claves para una interpretación del actual marco de relaciones Iglesia-Estado". *RIPS*, nº. 2: 35-49. La cita en p. 35. ver también, J.I. Calleja Sáez de Navarrete, (1988), *Discurso eclesial para la transición democrática, 1975-1982*. Vitoria, ESET.

hecho de que este alto porcentaje crecía aún más entre los jóvenes (el 65% de los de entre 18 y 29 años) y entre aquellos que se adscribían ideológicamente a la izquierda (62% de los votantes del Partido Socialista Obrero Español y el 74,6% de los de Izquierda Unida). Aunque también entre los votantes del Partido Popular, supuestamente más proclives a la Iglesia, los porcentajes son sorprendentes: el 25,5% mantenía la visión de una Iglesia contraria al éxito de la democracia, el 23,4 se desmarcaba hacia una posición de indefinición al considerar que ni dificultó ni favoreció la democracia y sólo un 26,4% de los encuestados votantes del Partido Popular pensaban que efectivamente favoreció la introducción de la democracia en España<sup>44</sup>.

Esta percepción social tan negativa no puede esconder factores esenciales como el fundamental manto legitimador que la Iglesia concedió al proceso democratizador, expresado en hechos tan decisivos como la célebre homilía pronunciada por el Cardenal Vicente Enrique y Tarancón el 27 de noviembre de 1975 durante la Coronación de los reyes de España, basada en esos dos conceptos básicos de la no confesionalidad del Estado y la colaboración y el respeto mutuos, o la aceptación genérica que la Iglesia prestó a la legalización del Partido Comunista de España. Pero sí debería servir para reflexionar sobre la percepción cada vez más ideologizada con la que se mira hacia la Transición y la creciente identificación que se está realizando entre ciertas instituciones sociales tradicionales con una derecha extrema sociológica heredera del franquismo.

Esta relectura social negativa del papel de la Iglesia en el cambio político refleja el tradicional conflicto que la cuestión religiosa ha representado en España, al ser uno de los factores que más han afectado a la configuración social y política del país<sup>45</sup>. Pero, además, no deja de expresar la tradicional lectura fuertemente ideologizada que una parte sustancial de la intelectualidad española ha realizado acerca del papel de la Iglesia y del factor religioso en la historia de España y que, en buena medida, ha sido reproducido por el grueso de la literatura científica nacional, creando una serie de tópicos socializados que, finalmente, han alimentado una forma determinada y ampliamente compartida de ver y comprender este problema.

## LA (DES)MEMORIA HISTÓRICA Y LA CREACIÓN DE IDEAS-FUERZA

Las características básicas del discurso histórico-político español han estado basadas durante demasiados años en la dualidad y la polarización. De esta forma, se ha ido construyendo una historia de opuestos que ha plasmado una forma

---

<sup>44</sup> *El Mundo*, 21 de agosto de 2008.

<sup>45</sup> M. López Alarcón (2004), "La cuestión religiosa como tema clave de la transición política española. Su expresión jurídica". *Anales de Derecho de la Universidad de Murcia*. nº, 22, pp. 281-292.

tópica y generalmente superficial de comprender la realidad histórica del país y las raíces esenciales de esa indudable primacía del conflicto interno que asoma como factor esencial del proceso histórico español, especialmente desde la introducción de la revolución liberal y más tarde del pensamiento socialista.

Lógicamente, dentro de esta perspectiva básica, el factor religioso ha ocupado un lugar esencial en los criterios de identidad ideológica tanto de la derecha como de la izquierda. La primera, por cuanto ha tendido a definirse tanto desde una asimilación radical entre política y religión como, por lo menos hasta los años cincuenta, desde una perspectiva de clase. La segunda, al asentarse sobre una visión profundamente maniquea que equiparaba la religión y, en especial, la Iglesia Católica, con el Antiguo Régimen y la acusaba de ser la gran responsable del atraso del país. Por tanto, el progreso sólo podía basarse en la destrucción del poder y la influencia de la Iglesia a través de la introducción de una radicalidad reformista basada en el dominio del Estado. En otras palabras, desde esta perspectiva, sólo una política anticlerical fuerte y decidida podría acabar de verdad con esa percibida alianza “oscura” conformada por conservadores y católicos que a ojos del izquierdismo cultural, estético y simbólico español han sido históricamente los responsables de lo que ellos han considerado siempre como la negativa excepcionalidad española.

Esta lectura polarizada y sin matices ha sido imprescindible para la generación de grandes tópicos sociales de fuerte vigencia actual, ya que siguen conformando pilares básicos de una memoria histórica superficial y de baja calidad. Sin embargo, esos matices olvidados son importantes a la hora de redefinir el proceso de secularización español y esa tradicional y acrítica identificación ideológica vigente. Así, por ejemplo, se puede afirmar que a pesar de la formal confesionalidad de los monarcas absolutos y de la existencia de áreas reservadas para la actuación pública de la Iglesia como la educación o la beneficencia, el proceso de secularización de la sociedad española había avanzado notablemente a lo largo del siglo XVIII, al mismo tiempo que el potente regalismo del despotismo ilustrado había permitido al Estado controlar buena parte de las estructuras y de la organización de la Iglesia.

La situación a principios del siglo XIX, por tanto, no era de dominio de la Iglesia sobre el Estado, más bien, la realidad apuntaba a una interdependencia basada en la confusión de planos. Pero lo fundamental es que el proceso de estatalización del factor religioso era un hecho antes de la irrupción de la Revolución Francesa y del liberalismo decimonónico. Lo que éste hizo fue ahondar en esa tendencia de sometimiento de la Iglesia a la plena autonomía del Estado y extender la presencia de lo público a esos ámbitos anteriormente reservados a la acción eclesial.

El liberalismo español tuvo que transitar por un camino difícil que combinó el mantenimiento de la confesionalidad oficial tradicional, algo por otra parte sin

duda popular, con sus principios básicos en materia de autonomía individual, creación de un mercado económico eficiente y transformación del régimen jurídico de la propiedad. Desde este punto de vista, algunas de sus propuestas básicas fueron inevitablemente contradictorias respecto de los intereses de la Iglesia. Así ocurrió, sobre todo, con la política desamortizadora que más que una expresión de rígido anticlericalismo hay que entenderla como un instrumento juzgado necesario para la conformación de un mercado nacional real, como un mecanismo de saneamiento de la hacienda pública y como un procedimiento para la creación de una masa de propietarios afines al régimen liberal.

Aunque el grueso del liberalismo español trató de asumir una posición reformista moderada que tuviera en cuenta los equilibrios básicos del orden social tradicional, no dejaron de producirse medidas que la Iglesia consideró como una pura agresión a sus posiciones tradicionales. La amenaza percibida de las ideas ilustradas y la práctica del liberalismo gobernante, con medidas como la desamortización, la eliminación de la Compañía de Jesús o la supresión de la mayoría de los monasterios de las órdenes, alimentó un alineamiento decidido de la Iglesia con los sectores del absolutismo que durante tanto tiempo habían garantizado su estatus social y jurídico. Lo curioso es que este proceso de desafección alimentó la radicalización anticlerical de una parte del liberalismo, el exaltado, que acabó convirtiendo ese factor en una indeleble seña de identidad.

En todo caso, en modo alguno se puede afirmar que el liberalismo español, incluso aquel más progresista, fuera anticatólico. Como ha escrito Manuel Álvarez Tardío, nunca pretendió acabar con la religión sino organizar una Iglesia nacional sumisa y controlada políticamente por el Estado<sup>46</sup>. Por eso, la vía que finalmente se impuso después del convulso periodo de los años treinta del siglo XIX fue la del acuerdo expresado en la salvaguardia de la confesionalidad del Estado a cambio de la aceptación resignada por parte de ésta de la política de desamortización.

La Revolución de 1868 expresó en este ámbito la amplitud del proceso de secularización de una parte de la sociedad española, el potente giro anticlerical experimentado por el liberalismo progresista y la definitiva caracterización anticlerical del pequeño pero influyente republicanismo y del pensamiento socialista<sup>47</sup>. La reivindicación de la separación de la Iglesia y el Estado acabó cristalizando constitucionalmente en el principio de libertad religiosa. Por primera vez en la historia del constitucionalismo español un texto reconocía el derecho de los españoles a practicar pública o privadamente otra religión distinta de la Católica, lo que escandalizó a los elementos más conservadores que seguían

46 M. Álvarez Tardío (1999), "La izquierda española y la libertad religiosa", en *La Ilustración Liberal* nº. 5. Disponible en [www.libertaddigital.com/ilustracion\\_liberal/articulo.php/99](http://www.libertaddigital.com/ilustracion_liberal/articulo.php/99)

47 M. Revuelta González (2007), *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas: especialmente cap. 3.

defendiendo el mantenimiento de la confesionalidad del Estado y de la unidad católica de España. Sin embargo, el texto de 1869 no dejaba de asumir ese peso social extraordinario de la Iglesia Católica, por lo que establecía la obligación estatal del mantenimiento del culto y clero. Precepto que los republicanos vieron con especial alarma, ya que mantuvieron una intransigente posición en favor de la separación total entre la Iglesia y el Estado, y que consiguieron introducir en el proyecto constitucional de 1873. Aunque nunca vio la luz, demostraba el intento permanente de este sector ideológico por controlar la religión desde el Estado y por limitar la libertad de asociación de los religiosos. En definitiva, era la afirmación de esa pretensión tópica de romper la unidad católica del país, al considerar que la revolución religiosa era una condición necesaria para la revolución política<sup>48</sup>.

El desastre de la primera experiencia republicana llevó a la Restauración monárquica, y con ella volvió a abrirse la senda de la conciliación entre un proyecto reformista de liberalismo templado y las instituciones de orden social tradicional como la Iglesia. La nueva transacción se basó en un regreso a la confesionalidad del Estado a cambio de la ruptura definitiva del monopolio educativo de la Iglesia, esencialmente en el ámbito de la enseñanza primaria. La ruptura del principio de libertad religiosa constituyó una cesión del liberalismo moderado para conseguir integrar a la Iglesia en el modelo socio-político vigente. La vinculación de la mayoría del clero con el derrotado carlismo intentó ser combatida con una política de asimilación que rompiera la persistente correlación que el mundo eclesiástico seguía estableciendo entre el liberalismo y el anticlericalismo. La contrapartida fue que todos los sectores políticos e ideológicos contrarios al sistema de la Restauración acabaron asumiendo una identificación primaria entre la Iglesia y el mantenimiento del *status quo* que alimentaba la Monarquía, por lo que más que nunca se afianzó ese tópico de afinidad entre la revolución religiosa y la revolución política.

La Segunda República acabó por delimitar de forma permanente esos grandes tópicos ideológicos que la izquierda política y sociológica mantiene hasta hoy. En primer lugar, la idea de que la religión católica constituye un pilar esencial de la España tradicional, por lo que no hay avance social posible si no se mina la unidad católica del país. En segundo término, la seguridad de que sólo una fuerte y potente secularización dirigida por el Estado puede acabar con el peso social y la trascendencia cultural de la Iglesia Católica. En tercer lugar, la afirmación de que la religión pertenece a la esfera privada del individuo y, por tanto, no puede tener ninguna trascendencia a la hora de conformar los valores o la moral pública. En este sentido, sólo el Estado está legitimado para regular intereses colectivos. En cuarto término, que la Iglesia Católica es uno

---

48 M. Álvarez Tardío (1999).



de los grandes soportes que aguantan las estructuras de poder y de clases tradicionales, y, en consecuencia, un pilar esencial de las fuerzas de la reacción, lo que convierte al anticlericalismo en una expresión más de la lógica de la lucha de clases. El laicismo no es más que un instrumento imprescindible para luchar contra esas fuerzas que desde su óptica han mantenido a España en el atraso y la incultura en comparación a Europa. En conclusión, el laicismo es la base de una política de modernización y transformación de una sociedad atrasada no sólo en términos políticos, sino sobre todo, en términos sociales y culturales, por lo que sólo se puede avanzar políticamente extirpando la influencia paralizante y reaccionaria de la Iglesia.

Curiosamente, los políticos republicanos justificaron su política de radicalismo laicista sobre la base de la libertad, al considerar que ni la sociedad era libre bajo la imposición de una moral única ni el individuo lo era al ser víctima del poder social y cultural de la Iglesia. Lo curioso es que esta apelación a la libertad se hizo sobre apriorismos y juicios de valor nunca contrastados. En el fondo, nunca aceptaron que hubiera millones de personas para quienes la Iglesia constituía parte fundamental de su visión del mundo y que esa elección era tan libre, por lo menos, como la posición librepensadora que ellos mantenían. En realidad, fue una posición de arrogancia moral que llevó a descalificar a millones de españoles como incultos y atrasados y a utilizar al Estado como una maquina de imposición tendencialmente totalitaria cuyo objetivo final fue la generación de un nuevo modelo de ciudadano “moderno” que muchos españoles, simplemente, no aceptaron.

Este proyecto llevó al republicanismo a la exclusión ideológica de aquellos sectores que ellos mismos catalogaron como incompatibles con el nuevo régimen. Bien es cierto que gran parte de la derecha sociológica fue extraordinariamente reticente a la República al permanecer anclada en un monarquismo vinculado también a una posición de clase. Pero no toda la derecha actuó así. El problema es que ni siquiera esa derecha posibilista fue admitida y reconocida como integrante real y legítima del nuevo régimen republicano.

En el caso de la Iglesia, esta tendencia de exclusión tuvo su primera manifestación con la explosión anticlerical de mayo de 1931 en diversas ciudades con la quema indiscriminada de iglesias y conventos ante la pasividad del gobierno y de las fuerzas de orden público. Pero lo más grave fue que el anticlericalismo se convirtió en una especie de política de Estado cuyo fin esencial fue servir de amalgama al bloque de izquierdas al ofrecer un potente factor simbólico de revolución cultural y social. Por ello fue una tendencia que alcanzó rango constitucional.

En efecto, la Constitución de 1931 creó un Estado aconfesional con plena libertad religiosa y de culto<sup>49</sup>. Pero lo que en principio debía ser una ade-

---

49 J. Ferreiro Galgues (2005), *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República española*. Barcelona, Atelier.

cuación constitucional a los principios de libertad religiosa y de conciencia acabó degenerando por la presión radical de la minoría socialista en un anticlericalismo excluyente que impidió cualquier vía de acuerdo posible. De esta forma, la legislación republicana prohibió la ayuda oficial a las asociaciones o instituciones religiosas, decretó la supresión en dos años del presupuesto dedicado al mantenimiento del clero, disolvió la Compañía de Jesús y nacionalizó sus bienes. Además secularizó los cementerios, admitió el divorcio, estipuló la prohibición de las órdenes religiosas para dedicarse a la enseñanza y prohibió a los altos funcionarios civiles y militares participar como tales en actos religiosos públicos. En definitiva, la República afianzó la idea básica presente en toda la izquierda española de que la Iglesia era una fuerza de la reacción y de que la modernidad consistía, entre otros elementos básicos, en acabar con la influencia social y cultural que la Iglesia mantenía en la sociedad española. El Estado se convirtió en el principal instrumento de esa política activa de radicalidad laicista cuyo objetivo final era sustituir la considerada vieja y trasnochada moral católica por una nueva moral pública basada en la pluralidad y el relativismo<sup>50</sup>.

La Iglesia se abrazó a los sublevados de julio de 1936 por reacción, por afinidad ideológico-cultural y porque el movimiento militar le aseguraba la restauración de la influencia social y cultural y de su tradicional estatus jurídico y político. La persecución religiosa desatada en el bando republicano, con más de 10.000 religiosos asesinados por su mera condición de creencia hipertrofiada de forma definitiva esa tendencia<sup>51</sup>. El problema es que esta identidad básica entre la Iglesia y el emergente franquismo acabó por socializar la imagen de una Iglesia sustentadora del régimen autoritario. Evidentemente la Iglesia asumió las funciones de legitimación del régimen franquista, de socialización de la cosmovisión autoritaria a través esencialmente de la educación, y de control social, utilizando para ello entre otros instrumentos, la extensión y el mantenimiento de unos valores morales que articulaban un cuerpo totalizador de moral pública. A cambio, el franquismo se adscribió a la estricta confesionalidad del Estado y a garantizar a la Iglesia un dominio absoluto en la esfera cultural, educativa y en la conformación de la moral colectiva<sup>52</sup>.

50 Sobre el periodo ver, M. Álvarez Tardío (2002), *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

51 V. Cárcel Ortí (2001), *La gran persecución. España, 1931-1939*. Barcelona, Planeta. Del mismo autor (2008), *Pío XI entre la República y Franco: angustia del Papa ante la tragedia*. Madrid, BAC.; J. Alberti (2007), *El silencio de las campanas. La persecución religiosa durante la guerra civil*. Barcelona, Proa; J. F. Guijarro (2006), *Persecución religiosa y guerra civil. La Iglesia en Madrid, 1931-1939*. Madrid, La Esfera de los Libros; H. Ragner (2001), *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la guerra civil*. Barcelona, Península.

52 Una lectura crítica con la Iglesia que reproduce los esquemas mentales de la izquierda española sobre la misma en J. Casanova (2005), *La Iglesia de Franco*. Barcelona, Crítica.

Sin embargo, la Iglesia no fue un actor monolítico en su apoyo al autoritarismo, especialmente a partir de finales de los años cincuenta y sobre todo en la década de los sesenta como consecuencia de las diferentes lecturas que se realizaron del Concilio Vaticano II. Desde entonces una parte muy significativa de los católicos no sólo comenzaron a cuestionar la legitimidad del régimen político, sino que pasaron a posiciones de activa oposición al mismo. Un nutrido grupo de católicos interpretó la idea conciliar de abrirse a la cuestión social como un giro ideológico hacia las clases obreras explicitado, en ocasiones, en la asunción de un diálogo con las clásicas posiciones de base marxista.

En realidad, el Concilio Vaticano II intentó recoger la necesidad de la Iglesia de responder a los retos de una nueva sociedad porque, verdaderamente, lo que ocurrió en los años sesenta fue la irrupción de una nueva sociedad mucho más secularizada y que arrumbaba en buena medida los valores, las creencias, las costumbres, los hábitos y los comportamientos sociales y, en general, las formas de ver y comprender el mundo propios de las sociedades de autoridad de los años cuarenta y cincuenta. El potente cambio social influyó no sólo en la relación de la Iglesia Católica con el mundo que la rodeaba, sino que también lo hizo, y de forma poderosa, entre los miembros de la propia Iglesia<sup>53</sup>.

Estos factores globales de cambio convivieron con otros elementos más específicos que, sin duda, fueron todavía más esenciales para romper esa dinámica de identificación político-religiosa que había caracterizado el transcurrir del régimen franquista. El principal de ellos fue, sin duda, el nacionalismo, o más concretamente, la creciente posición favorable de una parte significativa la Iglesia en Cataluña y el País Vasco –especialmente de sus elementos más jóvenes- en favor de las reivindicaciones políticas de signo nacionalista. En todo caso, lo esencial es que la identificación radical entre Iglesia y dictadura es cuestionable, igual que lo es ese tópico de inercia social y cultural que se supone a esa asociación. La sociedad española vivió incluso en los años de mayor rigidez e influencia del nacional-catolicismo un evidente proceso de secularización que estalló con toda su intensidad en la década de los sesenta. No tanto porque la población española no siguiera reconociéndose como mayoritariamente católica, sino por el profundo cambio de valores y prácticas sociales experimentado especialmente entre los jóvenes, que incluía el rechazo de las tradicionales instituciones de autoridad moral, más aún si éstas se identificaban con el autoritarismo político. Además, el proceso de repolitización general y de revalorización de las propuestas revolucionarias y por el socialismo, arraigó también en muchos ámbitos del mundo eclesiástico y en

---

53 G. Tejerina Arias (2008), *Concilio Vaticano III: acontecimientos y recepción: sobre el Vaticano II a los cuarenta años de su clausura*. Salamanca, Universidad Pontificia.

general cristiano, creando una polarización cada vez más evidente entre un sector conservador y otro más abierto a estas nuevas influencias y corrientes<sup>54</sup>.

En definitiva, a finales de los sesenta y comienzos de los setenta el mundo católico era extremadamente plural y en su mayoría proclive a la democracia, aunque existía un núcleo rígido fuertemente incrustado en el corazón del régimen dictatorial. Pero muchos de ellos, entre ellos los más influyentes en términos políticos, habían asumido la democracia como destino final de España tras la muerte de Franco, delimitando un camino de transición por consenso que finalmente se impuso. La Iglesia adoptó así una función básica de deslegitimación de las estructuras del autoritarismo y de legitimación del nuevo Estado democrático y de los principales actores de la transición política. Para ello contó con el apoyo de fuerzas políticas tradicionalmente hostiles como el Partido Comunista, que frente a las reticencias permanentes demostradas por el Partido Socialista fue, finalmente, el que más apoyó el nuevo régimen de libertad religiosa y reconocimiento del papel social de la Iglesia Católica que finalmente se plasmó en la Constitución de 1978.

La Transición constituyó, en fin, un nuevo escenario en el que interpretar el hecho religioso desde la moderación y el consenso. Es decir, desde la aceptación de la obligación de encontrar una nueva vía de acuerdo que permitiera definir una salida aceptable y flexible entre los tradicionales maximalismos de la alianza entre el Altar y el Trono y los radicalismos laicistas. De esta forma, el abandono del principio de confesionalidad permitió edificar un nuevo marco de relaciones Iglesia-Estado basado en el principio de libertad religiosa, aunque matizado por el reconocimiento jurídico de la especial posición histórica, social y cultural de la Iglesia Católica en la sociedad española. La constitucionalización de esta nueva fórmula fue, indudablemente, fundamental para que la cuestión religiosa adoptara, por primera vez en muchos años, una dimensión positiva y esencial para la consolidación de la democracia en España.

## FACTOR RELIGIOSO Y CONSOLIDACIÓN DEMOCRÁTICA

La consolidación de la democracia se realizó en España bajo la fórmula de la aconfesionalidad del Estado, principio incardinado a los valores de libertad y pluralismo político, y el principio de colaboración mutua y pacífica entre el poder del Estado y el poder espiritual de la Iglesia. Aun dentro de este marco de neutralidad del Estado frente a cualquier tipo de creencia, la Constitución de 1978 parte de una percepción positiva del hecho religioso, por lo que establece la obligación del Estado de cooperar con las confesiones religiosas presentes

---

<sup>54</sup> S. Rouxel Dolivet (2004), *Espagne. La transformation des relations Église-État. Du Concilie Vatican II a l'arrivée au puouvoir du PSOE*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

en la sociedad, reconociendo, además, la incuestionable preeminencia social de la Iglesia Católica. Dicho con otros términos, la Constitución supone el reconocimiento de la religión como un bien de interés general a pesar de que exista un número amplio de personas que se muestran irreligiosas. Del mismo modo, el apoyo que el Estado debe prestar a las distintas confesiones debe estar modelado por el principio de relevancia social, que es el que asienta el especial trato, aunque nunca discriminatorio respecto a las demás, que se otorga a la Iglesia Católica.

En este marco de consolidación democrática, el factor religioso tendió a alejarse de la contienda política y a iniciar un importante proceso de privatización. Esta era, precisamente, la idea defendida por los partidos políticos de izquierda, en especial el Partido Socialista Obrero Español. Aunque en sus filas había numerosos militantes y líderes que se reconocían como católicos y a pesar, también, de que una parte relativamente importante de su electorado también lo era, la idea predominante fue que la religión debía salir del espacio público y tener una dimensión netamente privada. Esto es, marcaban una diferencia sustantiva entre el mundo de las creencias –individual, privado y sin trascendencia pública– y el mundo de la ideología, la política y las leyes, que era aquel que debía asentar en exclusiva los cimientos del nuevo escenario de lo público.

Esta idea de privatización de la religión fue ampliamente compartida por todos los partidos políticos, pues aunque los partidos de derecha se reivindicaban como partícipes en la herencia cultural del humanismo cristiano, nunca estuvieron dispuestos a que el factor religioso fuera un elemento de disenso político grave. La idea de emancipación de cualquier tutela religiosa fue, pues, preeminente, así como también lo fue la idea de que la democracia debía constituirse en el nuevo marco creador de las principales referencias axiológicas comunitarias<sup>55</sup>.

De hecho, este proceso de privatización del factor religioso refleja, en el fondo, la imposición por parte de los principales actores sociales y políticos del país de la idea de que los derechos humanos del mundo democrático debían sustituir como límite a la voluntad del legislador al acatamiento a la Ley de Dios según la Doctrina de la Iglesia Católica<sup>56</sup>. En otros términos, la democracia asentó la idea de primacía legislativa sólo limitada por los propios preceptos constitucionales positivizados y por la inserción del Estado en el marco normativo del derecho internacional, por lo que desaparece esa clásica subordinación del derecho positivo frente a un derecho natural emanado de Dios según la doctrina aquilatada por la Iglesia Católica.

---

<sup>55</sup> La reivindicación de lo religioso como elemento esencial de la sociedad civil en las sociedades democráticas en J. Casanova (2000), *Religión pública en el mundo moderno*. Madrid, PPC.

<sup>56</sup> La idea se apunta en M. López Alarcón, (2004:284-285).

Esta concepción abrió de forma definitiva dos interpretaciones contrapuestas. Para unos, el poder político no encuentra más límites que los previamente aceptados en orden a legislar sobre cualquier aspecto de la vida, incluso aquellos propios de la esfera moral o de autonomía individual de las personas; para otros, el legislador tiene siempre una barrera infranqueable y efectiva para su acción emanada de la Ley natural querida por Dios. Para los primeros, esta primacía se traduce en una separación radical de esferas de actuación pues la Iglesia sólo debería ocuparse de los aspectos puramente espirituales, sin intervención alguna ni opinión en las funciones legislativas propias del poder político. Para los segundos, la Iglesia tiene la obligación de velar por la edificación de una sociedad basada en la defensa de la dignidad integral de la persona y en la preservación de los bienes morales definidos por Dios a través del magisterio de la Iglesia Católica, por tanto, tiene plena facultad para actuar en la esfera pública expresando opciones de obligado cumplimiento para sus fieles.

En este nuevo marco polarizado, la relación Iglesia-Estado no ha podido dejar de ser conflictiva, especialmente desde 1989 cuando la democracia estaba ya asentada y el poder político comenzó a expandir de forma amplia y visible su influencia en prácticamente todos los ámbitos del quehacer humano, incluidos aspectos éticos y morales.

Estas nuevas circunstancias supusieron para la Iglesia Católica la obligación de asumir un nuevo estatus social y político en un marco de pluralismo religioso y axiológico propio de una sociedad en constante y rápida evolución. Este proceso de ajuste y cambio ha acabado consolidando de forma socialmente extensa la idea de que la Iglesia ya no debe marcar las referencias morales globales de la sociedad, pues esta función debe ser asumida por el propio Estado a través de los órganos de representación democrática. Ello ha supuesto, adaptando palabras del Cardenal Tarcisio Bertone, la emancipación radical de la esfera política con respecto a la religiosa en un proceso que parece marcar el restablecimiento de la razón y de lo que es razonable. Siguiendo a Bertone, para amplios sectores de la sociedad española, separando los valores del cristianismo, privatizando la fe y considerando la moral autónoma de la religión, se han puesto las bases para construir una humanidad auténticamente libre y digna. Una especie de “mesianismo sin mesías” encaminado a construir un nuevo modelo de ciudadano libre de las cadenas de la moral y las obligaciones del catolicismo<sup>57</sup>.

Como apunta el cardenal Cañizares, esta voluntad de prescindir de la tradición católica en la visión y valoración del mundo, en la imagen que el hombre

---

57 (2007) Intervención del Cardenal Tarcisio Bertone en un Congreso organizado por la Universidad Europea de Roma sobre “*Cristianismo y secularización. Desafíos para la Iglesia y para Europa*”. Disponible en [www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/card-bertone/2007/documents/rc...](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2007/documents/rc...)

tiene de sí mismo, del origen y término de su existencia y de las normas y los objetivos o fines de sus actividades personales y sociales<sup>58</sup>, ha intentado ser combatida por la Iglesia Católica procurando que su voz fuera oída en aquellos temas que ha considerado esenciales en la conformación de una sociedad de inspiración católica. De ahí que el proceso de consolidación democrática española haya transcurrido por cauces simultáneos y tendencialmente contradictorios de entendimiento y conflicto. Si bien se ha encontrado un cauce de relación relativamente satisfactorio en asuntos como la financiación de la Iglesia, en otras materias tales como la política familiar, con la aprobación del divorcio y sobre todo, con la introducción de la ley de despenalización del aborto, y en materia de educación incluida, evidentemente, la enseñanza de la religión, la relación se ha acercado mucho más a lo segundo que a lo primero, aunque, bien es verdad que en este último campo se ha conseguido establecer un sistema de concierto que ha permitido asegurar la viabilidad económica de los centros privados católicos y, con ello, la importancia de la enseñanza privada en el sistema educativo español.

Este proceso de cambio en el estatus jurídico, político, social y cultural ocupado por la Iglesia Católica ha sido inseparable de las transformaciones sociales que ha experimentado el país desde 1975, sobre todo en orden a tres procesos esenciales. El primero, la ruptura de la fuerte homogeneidad y del significativo aislamiento que ha caracterizado hasta hace escasos años a la sociedad española. Ésta es cada vez más diversa y compleja y esta mayor heterogeneidad y pluralidad se ha traducido en un fuerte relativismo mediante la aceptación de una profunda diversidad moral. El segundo proceso básico de cambio ha sido la tendencia de crecimiento imparable de la intervención del Estado a prácticamente todos los órdenes de la vida, por lo que su capacidad de regulación en cada vez más aspectos de la conducta humana ha generado una dinámica de sustitución y en algunos casos de expulsión de otras instituciones sociales tradicionalmente actuantes en esas materias anteriormente adscritas a la esfera de autonomía de los individuos. La concurrencia estatal en ámbitos como la familia, el matrimonio o el mundo educativo y cultural se ha basado en una legitimidad democrática que parece incuestionable e irrenunciable, lo que ha permitido al poder público generar categorías ético-jurídicas generales asentadas en una base estatista que amenaza con constituirse en un monopolio de los campos preferentes del pensamiento y de la acción política. El Estado se ha convertido, pues, en un actor competitivo frente a otras instituciones de producción de referencias axiológicas para la sociedad, y su identificación con la idea de interés general le ha encumbrado como legítimo representante de la

---

<sup>58</sup> Palabras del cardenal Cañizares recogidas en, (2007), *Cristianismo y secularización. Retos para la Iglesia y para Europa*.

sociedad en su conjunto. Precisamente, esto es lo que ha dado lugar al tercer proceso de cambio señalado: la imposición de una concepción laicista de la naturaleza y finalidad del orden político y del Estado que lo encarna y que hace de la neutralidad religiosa del Estado una vía hacia el relativismo moral<sup>59</sup>.

La potencia secularizadora del poder político, especialmente a partir de la llegada al poder del Partido Socialista Obrero Español en 1982, motivó una significativa y progresiva inflexión en la posición que la Iglesia Católica y una seria reflexión acerca del papel que ésta debía ocupar en la vida pública. El rapidísimo decaimiento de su influencia social y la extensión enorme de costumbres, valores y prácticas sociales contrarias a los postulados básicos mantenidos por la Iglesia, llevaron a la jerarquía eclesial a la convicción de que era necesario incrementar la presencia de los católicos en el espacio público, especialmente a través de sus medios de comunicación y una posición de mayor beligerancia respecto a las políticas consideradas laicistas del gobierno socialista. La fuerte preeminencia política del PSOE y la dificultad del sistema de partidos para propiciar una alternativa viable fueron consideradas por amplios sectores de la Iglesia como causas aceleradoras fundamentales de la secularización que experimentaba el país. Tanto es así que incluso comenzó a hablarse de la necesidad de una nueva evangelización de la sociedad española, apelando sobre todo a una mayor presencia del mundo seglar católico en el ámbito activo de la política<sup>60</sup>.

Además, el avance de la secularización había demostrado que la tradicional idea de la transversalidad política no había dado resultados significativos, pues la inmensa mayoría de políticos católicos presentes en los partidos de izquierda actuaron más por razones de ideología que de creencia. Es decir, la inmensa mayoría de ellos había renunciado a defender las posiciones morales emanadas de la Iglesia, asumiendo las posturas relativistas de sus correligionarios de partido que hacían expresa declaración de irreligiosidad. En consecuencia, a pesar de sus indudables efectos positivos, la idea de transversalidad desincentivó la participación política de los católicos y diluyó su posible influencia al ser incapaces de intervenir desde sus valores en la agenda política general. Además, al no existir un partido confesional que aglutinara el voto católico o los articulara políticamente, este voto tendió a difuminarse y a dejar de estar condicionado a la defensa de los criterios morales de la Iglesia. El resultado fue la desaparición absoluta de la necesidad de legitimación religiosa de la política.

En razón de estos factores, la jerarquía católica experimentó a partir de 1989 un apreciable giro hacia posiciones de abierta oposición al gobierno socialista y de aproximación al principal partido nacional de oposición, el Partido

59 A.M<sup>a</sup>. Rouco Varela, (2008).

60 (1990), Plan de Acción Pastoral para el trienio 1990-1993. CXXXIX Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Impulsar una nueva evangelización*. Madrid, 4-6- julio, 1990.



Popular, pues su naturaleza conservadora le hacía, por lo menos potencialmente, mucho más abierto y favorable al universo axiológico de la Iglesia. En realidad, este giro lo que indicaba era la toma de conciencia acerca de la necesaria implicación de los católicos en la marcha de la comunidad política en la que se inscribían, su conexión con los sectores ideológicos que creían más afines a los valores defendidos por la Iglesia y su negativa a que ésta fuera considerada una especie de organización de caridad y beneficencia pero sin voz en los grandes debates sociales, que era, exactamente, lo que pretendía la izquierda política, sociológica y mediática española.

Este giro respondió también a la asunción por parte de la Iglesia del cambio definitivo que había experimentado el escenario social español, pues aunque la mayoría de españoles seguían identificándose como católicos, eran muchísimos menos los que permanecían fieles a las orientaciones morales de la Iglesia. Ésta asumió el pluralismo de la sociedad española y el carácter competitivo que esa heterogeneidad y pluralidad conllevaban en un contexto peculiar, pues dada la ausencia de otras confesiones socialmente relevantes, la competencia se establecía con el socialismo, considerado una ideología totalizadora e integradora de un proyecto político y moral alternativo y contradictorio al mantenido por la Iglesia.

No era, pues, un problema de colisión dogmática sino de defensa de la relevancia social y de la pervivencia de los criterios morales definidos por la Iglesia para su grupo de creyentes en un marco de relativismo axiológico estructurado por el poder político, social, cultural y mediático del socialismo gobernante. En otras palabras, la Iglesia tuvo que asumir de forma definitiva que ya no representaba a la sociedad en su conjunto ni podía pretender actuar con carácter general. Su reducida influencia le obligó a delimitar sus mensajes hacia sectores sociales particulares, intentando al mismo tiempo acercarse a esos círculos ideológica y políticamente considerados más afines, creyendo que así iba a ser posible recuperar influencia en las agendas gubernamentales.

En definitiva, el giro de 1989 se explica por la necesidad percibida por la Iglesia Católica de encontrar una estrategia que le permitiera ampliar su capacidad de influencia sobre los principales actores sociales, políticos, culturales, intelectuales y mediáticos del país, cuya actuación era cada vez más autónoma de la Iglesia y más indiferente respecto de su magisterio. La imposibilidad percibida de poder retomar su antigua posición de monopolio de las referencias axiológicas de la sociedad española sólo podía superarse a través de una concreción de sus mensajes tanto en términos de sus contenidos como, especialmente, de sus destinatarios. En el fondo, lo que expresaba, y es algo que se confirmará más adelante, es la indudable crisis en el modelo tradicional de relación seguido por la Iglesia con sus fieles, pues incluso una parte significativa de ellos eran cada vez menos proclives a aceptar y seguir las prescripciones morales mantenidas por la jerarquía eclesiástica.

En realidad, el análisis en el que se basó ese giro estratégico de 1989 era parcialmente incorrecto ya que el proceso secularizador respondía a causas más estructurales que coyunturales. El prolongado gobierno del Partido Socialista pudo actuar como acelerador del mismo, pero no fue su impulsor ni su único responsable. De haber sido así, el proceso hubiera entrado en fase de reflujo a partir de 1996 con el gobierno del Partido Popular, pero no sólo no ocurrió de esa forma sino que la secularización de la sociedad española se hizo cualitativamente más intensa, pues dejó de basarse en los tradicionales parámetros del anticlericalismo militante para asentarse en los de indiferencia ante el mismo hecho religioso<sup>61</sup>.

En resumen, desde los años sesenta el cambio económico se había entrelazado con el cambio cultural y político. Lo que hizo la transición a la democracia fue acelerar definitivamente el cambio de valores de la sociedad española. De nuevo en un tiempo extraordinariamente corto la sociedad española dejó mayoritariamente atrás los típicos valores materiales de seguridad para absorber con toda intensidad nuevos valores posmateriales de autorrealización basados en una moral plenamente subjetivista y adaptativa, cada vez más alejada de la práctica que mandaba la Iglesia Católica<sup>62</sup>.

## LA SECULARIZACIÓN DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA

El proceso de secularización de la sociedad española no es en modo alguno un fenómeno nuevo, pues ya desde en los tiempos de la Revolución Francesa es perceptible una fuerte tendencia secularizadora expresada en un amplio anticlericalismo y en una baja calidad en la práctica religiosa de muchos españoles. A pesar de que los criterios de identidad y pertenencia de la inmensa mayoría de los españoles decimonónicos estaban profundamente imbricados en los valores católicos, la mentalidad liberal-burguesa comenzó a impregnarse de criterios laicistas al expandirse una instrucción pública de Estado crecientemente independiente de la educación religiosa. De hecho, fue en el ámbito educativo en el que empezó a ser más evidente la contradicción creciente entre unos grupos cuya realidad y comprensión del mundo siguió estando inseparablemente unida a la tradición católica y unos sectores ideológicos que amparados en el valor referencial de la ciencia moderna no sólo negaban la cosmovisión católica, sino que comenzaron a definirla como contraria al progreso y a la modernidad.

61 A. Pérez-Argote (2003), "Sociología histórica del nacional-catolicismo español". *Historia Contemporánea*, nº. 26; 207-237.

62 J.A. Gallego y otros (1999), *La Iglesia en la España contemporánea*. Madrid, Ediciones Encuentro: 254. De forma general, Instrucción Pastoral de la LXXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española. *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II*. Madrid, 30 de marzo de 2006.

La polarización creciente de la sociedad española tuvo su lógico reflejo en una solidificación de esta dicotomía básica. Por eso la secularización fue inseparable de la acción de unos poderosos agentes políticos e intelectuales, adquiriendo por ello un carácter eminentemente negativo, es decir, de oposición y lucha contra la religión y contra la Iglesia que la representaba. La Segunda República marcó el momento de oposición más potente entre estos imaginarios colectivos cada vez más antagónicos<sup>63</sup>. El universo simbólico de los republicanos pasó a concebirse, a pesar de que muchos de ellos eran estructuralmente católicos, en términos de un anticlericalismo militante que alimentó tendencias sociales de frustración y expectativas revolucionarias que acabaron estallando de forma violenta contra la Iglesia. El mito revolucionario y la identificación de la Iglesia con la antimodernidad alimentaron el proyecto político-ideológico de generar una identidad social no católica, de exclusión social de la religión, proyecto que acabó enfrentado a otro alternativo y competitivo basado en la preservación radical del catolicismo como base de la verdadera identidad nacional del país.

Ambos proyectos pasaron rápidamente a ser absorbidos por la antítesis radicalizada derecha-izquierda que sustentó el conflicto civil, lo que hizo que éste adquiriera en un caso el sentido de “cruzada” y en otro el de “lucha contra la España negra” representada por el universo católico. Pero lo importante no fue tanto la afirmación del mito, como su socialización y su fuerte penetración en la mentalidad colectiva de quienes lucharon en uno u otro bando durante la guerra civil.

El franquismo fusionó el autoritarismo político con una cultura religiosa que moldeó en todos sus aspectos el imaginario simbólico y representativo de la sociedad española. Pero ni el autoritarismo tuvo fuerza totalizadora ni el universo católico fue absolutamente monolítico y estático. Desde mediados de los años cincuenta comenzaron a surgir nuevas expresiones religiosas que abrieron el camino a una nueva religiosidad que acabó teniendo un fuerte impacto social. Como hemos señalado, este proceso no hubiera sido posible sin el efecto interno del Concilio Vaticano II y su impacto en la sociedad española y sobre todo en la propia Iglesia española, que se hizo más plural, compleja y diversa, comenzando a extenderse una religiosidad de sentido más “social”. Esta religiosidad nueva le permitió expandirse por sectores político-ideológicos nuevos, pues acabó impregnado a una parte importante de la izquierda y de los sectores de oposición a la dictadura, pero también dio paso a un proceso acelerado de desmitificación, es decir, de adaptación a una nueva realidad que primó esa dimensión social y política frente a su dimensión dogmática o trascendental<sup>64</sup>.

---

63 J. de la Cueva Merino (2007), *La secularización conflictiva. España 1898-1931*. Madrid, Biblioteca Nueva.

64 Ver los estudios de A. Pérez Argote, “Altar y trono: sociología histórica de las relaciones Iglesia-Estado en España” y “La secularización de los españoles”, ambos en A. Pérez Argote y J. Santiago (eds), (2008) *Religión y política en la sociedad actual*. Madrid, Editorial Complutense/Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pero de nuevo fueron la aceleración del desarrollo económico y el consiguiente proceso modernizador los que generaron lo que Alfonso Pérez-Argote ha llamado la segunda gran oleada secularizadora de la sociedad española<sup>65</sup>. Según este autor, el proceso secularizador de los años sesenta no sólo fue cuantitativamente significativo, sino también en términos cualitativos, pues dejó de estar caracterizado por la tradicional dimensión de reacción para adoptar posiciones de pasividad y desinterés respecto de la religión y de la Iglesia Católica. El cambio religioso fue una consecuencia más de lo que varios autores han denominado la “trampa de la modernización” que afrontó la dictadura en estos momentos. La modernización era imprescindible para garantizar la viabilidad del régimen, pero al mismo tiempo suponía la aceleración de un proceso multidimensional de cambio que necesariamente acabaría rompiendo los equilibrios sociales, políticos y culturales básicos sobre los que éste se asentaba.

Bien es cierto que esta teoría tiene una virtualidad más descriptiva que prescriptiva, pues no siempre es posible aceptar una relación causal lineal entre modernización y fin del autoritarismo, ya que no es cierto que un régimen autoritario no pueda sobrevivir a un proceso modernizador por muy intenso y extenso que éste sea, pues su capacidad de adaptación puede ser notablemente elevada. Pero sí parece posible sostener que el proceso modernizador genera cambios estructurales tan profundos y diversos que predisponen al abandono del autoritarismo y a la generación de una mentalidad social más plural, individualista y atomizada. Esto es, menos dependiente de criterios de autoridad tradicional y más proclive a valores de tipo secular-racional. La modernización es un factor de racionalización de la sociedad, lo que acelera los procesos de diferenciación institucional y la concreción de sistemas normativos y axiológicos específicos cada vez menos influidos por la Iglesia.

En definitiva, lo fundamental del proceso es que en un marco político de confesionalidad, la secularización de la sociedad acabó acelerándose, haciéndolo además en un sentido de desconexión inédito hasta entonces, tanto desde un punto de vista extensivo, -esto es, por el número de personas implicado- como intensivo, -pues la religión dejó de ocupar posiciones de centralidad para un número muy amplio de personas.

El proceso secularizador coincidió también con la fase más activa de desideologización del régimen autoritario. La burocratización y racionalización relativas del mismo influyeron en una desacralización de la vida social y en una pérdida de influencia de la Iglesia Católica, aunque no dejó por ello de seguir siendo el gran referente moral de los españoles y el factor informador básico de su cultura. A pesar de que una parte significativa de la sociedad española dejó

---

65 A. Pérez Argote, (2007), “El proceso de secularización en la sociedad española”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 77; 65-82

de asistir a las prácticas religiosas y comenzó a desvincularse de las directrices morales emanadas de la Iglesia, en términos generales España siguió siendo una sociedad que no cuestionaba de forma significativa los fundamentos morales básicos del catolicismo y mucho menos los elementos trascendentes y de creencia en Dios.

De todos modos, ya a finales del autoritarismo era claramente perceptible la pérdida del papel social de la Iglesia y de su capacidad para marcar decisivamente las orientaciones morales y vitales de las personas, pero no puede hablarse de un cuestionamiento apreciable de las verdades de la fe católica ni una pérdida masiva de religiosidad. Prueba de ello es que según los datos aportados por Pérez Argote, en la última década de la dictadura la autodefinición religiosa, esto es el número de españoles que se definía como católico, descendió 10 puntos (del 98% en 1965 al 88% en 1975) mientras que el número de no creyentes o de otras religiones no presentaba variaciones significativas, lo que indica que la secularización no había avanzado por un proceso de diversificación social sino por un apreciable efecto salida de la Iglesia Católica.

Estos porcentajes son coherentes con un suave decaimiento de la práctica religiosa, aunque en 1973 el número de personas que decía asistir a misa una vez o más de una vez a la semana era todavía del 68% , mientras que el porcentaje de personas que afirmaba no asistir nunca a la Iglesia apenas alcanzaba el 13%. En realidad, la ola secularizadora iniciada en los años sesenta fue limitada y compatible con altos niveles de creencia y práctica religiosa. El valor social de determinados sacramentos siguió siendo muy importante, al igual que lo eran muchas expresiones de religiosidad popular. En general, como concluye Pérez-Argote, se puede decir que aunque la Iglesia perdió peso social, la cultura de los españoles siguió fuertemente anclada en los pilares del catolicismo. Lo que se abrió en esos momentos fue un principio de desinstitucionalización. España empezó a dejar de ser un país de religión católica para pasar a convertirse en un país de cultura católica en el que, a pesar de todo, la religión seguía siendo decisiva a la hora de conformar los criterios de identidad y el conjunto de representaciones colectivas de la sociedad española.

La transición a la democracia acentuó notablemente las tendencias secularizadoras. Aunque en 1982 el porcentaje de autodefinición como católico permanecía estable, e incluso había aumentado un punto, pasando al 89%, el número de personas que se declaraban no creyentes había aumentado muy significativamente al pasar de un casi despreciable 2% a un llamativo 9%. Pero lo más importante fue el descenso vertiginoso de españoles que declaraban ser católicos practicantes: si en 1964 eran el 79,1 en 1974 sólo decían serlo el 61,2; en 1978 se definían así el 58,3 y en 1982 el 51,3%. De igual modo, siguiendo una tendencia claramente homogénea, el número de católicos no practicantes también aumentó sin cesar: del 14,9 de 1974 se pasó al 29,4 en 1978, al 30,9

en 1979 y al 37% en 1982. Si en 1973 el número de personas que decía asistir a misa una vez o más a la semana llegaba al 68%, en 1981 había descendido al 41%, mientras que los que decían no asistir nunca a la Iglesia había pasado del 13% en 1973 al 31% en 1981.

En resumen, a mediados de los años ochenta la situación de homogeneidad religiosa que presentaba la sociedad española treinta años antes había variado notablemente. La nueva sociedad española contaba ahora con una cuarta parte de católicos practicantes, dos terceras partes de católicos poco practicantes y alrededor de un 15% de personas no creyentes o de otras religiones. Pero lo más sorprendente era el perfil básico de los individuos integrantes de cada uno de estos grupos. Así, el núcleo básico del segmento de católicos practicantes lo constituían las mujeres, los mayores de 50 años, jubilados, las amas de casa, personas residenciadas en un hábitat rural y mayoritariamente situadas en posiciones ideológicas de derecha. Por su parte, el perfil de los no practicantes o no creyentes era el de un hombre menor de 29 años, de estatus medio, ámbito urbano y metropolitano y claramente situado en posiciones políticas de izquierda y centro-izquierda<sup>66</sup>.

Los datos vuelven a indicar que el proceso de secularización de la sociedad española es un proceso de salida y no de creencia, confirmando el clásico punto de vista del creer sin pertenecer típico de la secularización europea. Por eso no es de extrañar que aunque a mediados de los años ochenta el porcentaje de agnósticos, indiferentes, ateos y no creyentes había crecido en términos relativos de forma significativa, las cifras absolutas seguían siendo escasamente llamativas. En 1974 la no identificación religiosa alcanzaba a un 5,2% de la población, en 1979 se llegaba al 7,9 y en 1982 al 9,8%.

El caso español parece corroborar la correlación existente entre cambio político, cambio social y cambio cultural, una de cuyas manifestaciones esenciales es la aceleración del proceso secularizador. Éste alcanza todos los significados referidos anteriormente. Es decir, alude a una decadencia en las prácticas y en las creencias religiosas, se sustancia en un proceso de privatización del factor religioso y también en la diferenciación de esferas seculares y su creciente emancipación respecto de las normas e instituciones religiosas. Refleja también el aumento del pluralismo y de la atomización de los grandes sistemas de valores en una sociedad en evolución permanente, así como la profundización de los instrumentos de diferenciación institucional y de creación de universos de legitimidad propios y alternativos a los religiosos.

Este proceso de desacralización creciente de la sociedad española tiene también un carácter ideológico, sustanciado en la imposición creciente de una cosmovisión no religiosa asociada a una idea específica del concepto de progreso.

---

66 J. Díez Nicolás, (1985), "La religiosidad de los españoles". *Cuenta y Razón*, nº. 20; pp. 79-85.

Una forma de ver y entender la vida en la que los mecanismos de seguridad social creados por el Estado también han acabado generando una percepción de seguridad material que ha disminuido la necesidad de seguridad espiritual que proporciona la religión. Pero, sobre todo, ha marcado una tendencia esencial de diferenciación entre moral y religión. Las formas morales de vida propugnadas por la Iglesia no son ya impugnadas, sino que una amplísima parte de la población simplemente las ignora en su vida cotidiana.

El proceso secularizador parece transitar, por tanto, desde esas posiciones de marginación de lo religioso a un ámbito meramente privado a posiciones de intrascendencia e ignorancia para una parte amplia de la sociedad española.

### DEMOCRACIA Y SECULARIZACIÓN: ¿UNA CRISIS RELATIVA O ABSOLUTA DE RELIGIOSIDAD?

Es indudable que el proceso de secularización vivido por la sociedad española ha alcanzado una profundidad y una intensidad muy notables. Según datos de 2008<sup>67</sup> la gran mayoría de españoles (españoles como única nacionalidad) siguen definiéndose como católicos (73,5%) frente a un muy minoritario 1,6% que se adscribe a otras confesiones. Pero lo que más llama la atención es que frente a estas identidades religiosas, un importante 14,5% se declara no creyente y un 9,6% se define como indiferente. En definitiva, un ya importante porcentaje de la población (24,1%) niega una identidad religiosa explícita, lo que supone prácticamente el doble de quienes hace 25 años se ubicaban en esta categoría. Pero incluso entre quienes se autodefinen como católicos, el grado de práctica religiosa es muy limitado. El 45,8 se considera no practicante. Sólo un 4,7 dice asistir a misa más de una vez a la semana y un 15,2% afirma asistir casi todos los domingos y festivos. Por el contrario, el 46,7% mantiene que no asiste nunca a un oficio religioso.

Prácticamente una quinta parte de españoles (21,1%) ha dejado de creer en Dios o expresa que no sabe si Dios existe pero tampoco cree que haya que saberlo. Esto hace que el porcentaje de creyentes sin fisuras se sitúe en el 37,9%, existiendo un apreciable 16,5% con un creencia condicionada. Y en todos los casos en que se pregunta por la realidad de conceptos como el de vida después de la muerte, el cielo, el paraíso, el infierno, el pecado o la reencarnación, el porcentaje de quienes dicen no creer en absoluto en ellos es bastante superior al de quienes afirman lo contrario. Sólo es mayoritaria la creencia en la existencia del alma.

La religiosidad de los extranjeros y ciudadanos con doble nacionalidad es, sin embargo, más acentuada. De esta forma, el 85,9% dicen pertenecer a una

---

67 CIS, Estudio nº. 2752. 2008.

religión mientras que sólo el 14,1 se muestran irreligiosos. De los primeros, el 56,1 se reconoce católico, el 15,2 musulmán y el 14% ortodoxo. De este grupo, el 12,9% asiste a oficios religiosos varias veces por semana, el 22,2% una vez por semana y sólo el 22,8% admite no asistir nunca a ningún acto religioso.

Resulta pues evidente el reforzamiento religioso propiciado por la llegada de inmigrantes, aunque una mayoría de ellos reconoce practicar menos su religión en España que en su país de origen.

La pérdida de centralidad de la religión no es visible únicamente en términos cuantitativos o de identidad, también ha calado en la valoración cualitativa del hecho religioso como factor esencial de la vida de las personas. De esta forma, un amplio 21,7% de los encuestados declara que la religión no tiene ninguna importancia para su vida y un 10,4% admite que poca o muy poca. Por el contrario, un 19,1% considera que la religión tiene mucha importancia en sus vidas. En contraste, el bienestar económico es considerado prioritario por el 45,5% y apenas un insignificante 0,9% dice no darle importancia alguna o solo muy poca. Además, apenas el 7,1% declara verse muy influido por sus creencias religiosas en la toma de las decisiones fundamentales de su vida, mientras que para el 18,2% ejerce bastante influencia. Frente a estos porcentajes, el 27,8% reconoce estar poco influido por sus creencias religiosas y un 45% nada influido por ellas.

El grado de compromiso hacia las propias creencias religiosas es limitado, pues únicamente el 15,9% de los encuestados dice estar dispuesto a sacrificarlo todo por Dios o la religión, menos de quienes lo harían por la democracia y mucho más de la mitad de los que así actuarían en defensa de su familia o por salvar la vida de otra persona. Sólo la movilización patriótica es inferior a la religiosa, ya que el porcentaje de personas dispuesto a sacrificarlo todo por su país roza un sorprendente y raquítico 13%.

También es apreciable un alto grado de insatisfacción hacia la función social y espiritual de la Iglesia Católica, ya que existe una mayoría de encuestado que piensa que en la actualidad esta institución no es capaz de dar respuesta adecuada a problemas como las necesidades espirituales de la gente (52,5% frente a 32,8% que piensan que sí) o a los problemas de la vida familiar (61% frente a 26,2% que afirman lo contrario).

Aunque la Iglesia española ha sufrido una evidente pérdida de poder social, resulta curioso comprobar que todavía el 72% de los encuestados piensa que conserva mucha o bastante influencia. Seguramente, es una opinión basada más en prejuicios ideológicos que en una realidad social clara y objetiva, pues la Iglesia actual está muy lejos de esa visión estereotipada de riqueza, poder e influencia que sigue siendo compartida por muchos. Si se comparara a la Iglesia española con una empresa privada, sus ingresos la situarían en un término medio, algo por encima de algunos de los principales clubes de fútbol y a una



distancia sideral de la facturación de grandes empresas energéticas, de distribución o de telecomunicaciones. Ello por no hablar de las asignaciones mensuales de sus miembros, enormemente bajas si se comparan con las que perciben la mayoría de directivos de instituciones con las que la Iglesia podría tener alguna similitud como son las organizaciones no gubernamentales.

Esta opinión apriorística, estereotipada y polarizada también aparece cuando se intenta evaluar la confianza social en la Iglesia, pues aunque se mantiene en un nivel medio (un 38% afirma tener bastante o mucha confianza en ella), sigue habiendo una amplia mayoría claramente situada frente a la Iglesia. En concreto, el 59% de los encuestados mantiene poca o ninguna confianza en ella, de los cuales el 25% declara no tener absolutamente ninguna confianza. Sólo las instituciones políticas, incluido el Parlamento reciben una valoración de confianza más reducida, lo que es coherente con la muy negativa visión que la sociedad española tiene de la política en general y de los políticos en particular. Pero si se compara el nivel de confianza que despierta la Iglesia con el de las ONGs, la situación es netamente desfavorable a la primera ya que a pesar de que hay un porcentaje importante de personas que desconfían de estas organizaciones (366%), el número de quienes le otorgan una valoración positiva o muy positiva es muy elevado, (57,4%).

Una encuesta aparecida en el diario *El Mundo* concordaba con esta percepción social negativa del papel público de la Iglesia. De esta forma, una mayoría muy apreciable de encuestados (63%) se mostraba en desacuerdo con la idea de que la Iglesia convocara manifestaciones contra decisiones del Gobierno o que se mezclara en las luchas partidarias. Sólo un 29% apoyaba acciones de este tipo, siendo las personas mayores las más favorables a las mismas. Incluso el 45% de los votantes del Partido Popular se mostraba reacio a admitir la conveniencia de que la Iglesia movilizara a sus fieles contra el Gobierno, lo que es especialmente significativo en el contexto de la lucha política extraordinariamente dura que caracterizó la legislatura 2004-2008.

Esta encuesta muestra también que existe una percepción difusa acerca del volumen de ayuda económica que el Estado presta a la Iglesia Católica, aunque en todo caso, como también se muestra en el estudio del Centro de Estudios Sociológicos, existe una sólida mayoría (48,4%) que considera que no debería existir ayuda económica del Estado a ninguna confesión religiosa<sup>68</sup>.

La amplitud alcanzada por el proceso de relativismo experimentado por las creencias religiosas en España se refleja en el escaso volumen (20,2%) de quienes están convencidos de que existe una única religión verdadera. Por su parte, el 50,5% mantiene que existen verdades básicas en muchas religiones, aunque lo más significativo es que el 21% de los encuestados afirma que hay

68 *El Mundo*, 21 de agosto de 2008.

muy poco de verdad en cualquier religión. Un porcentaje también muy amplio de españoles (49,1%) están de acuerdo en la afirmación de que la felicidad de la humanidad depende más de la ciencia que de la religión, aunque un 29,5% se muestra en desacuerdo con esta afirmación. También conforman una reducida minoría quienes están de acuerdo con la idea de que las creencias religiosas son cada día más necesarias.

Estos datos reafirman el criterio expresado por el Arzobispo de Vitoria y Obispo de Tudela de que la amplísima secularización de la sociedad española ha alcanzado plenamente al seguimiento de las enseñanzas de la Iglesia en materias doctrinales y sobre todo en criterios morales. El problema básico, afirma Fernando Sebastián, es que la sociedad parece demandar a la Iglesia una moral mudable, cuando ésta por esencia ofrece una moral permanente. La adaptación moral que una parte cada vez más mayoritaria de la sociedad exige a la Iglesia es imposible a menos que ésta asuma un criterio de racionalización que acabe desvirtuando de forma radical su propia esencia dogmática y, sobre todo, sus prescripciones morales<sup>69</sup>. Al no poder ser así, la Iglesia aparece cada vez más desubicada y alejada de la nueva sociedad posmaterial española, cada vez más privatizada y socialmente cada vez más silenciada y arrinconada como una expresión de inmovilismo y anti-modernidad<sup>70</sup>.

Alfonso Pérez Argote ha señalado el sustancial cambio cualitativo que el proceso de secularización ha experimentado desde la década de los noventa del siglo pasado. Según este autor, la secularización ya no avanza por la senda del anticlericalismo o del rechazo simple de la Iglesia, sino por el mucho más problemático de la indiferencia respecto a la idea misma de religiosidad. No es que ya una parte sustancial de la sociedad española se ubique en posiciones contrarias a la Iglesia Católica, que también lo hace, sino que en buena medida prescinde absolutamente de la religión como referencia moral y de la Iglesia como institución de valor social. Por eso, como afirma Pérez-Argote, se puede concluir que la cultura española está dejando de sustentarse en sus tradicionales raíces católicas<sup>71</sup>.

Este proceso secularizador de expulsión de la religión institucionalizada es especialmente perceptible en el ámbito de los jóvenes. Este acelerado proceso de descristianización de la juventud española ha hecho que en apenas una dé-

---

69 De hecho en el Estudio nº 2.602 correspondiente a abril de 2005 se puede comprobar que una amplia mayoría de encuestados creía que una de las máximas prioridades del nuevo Papa Benedicto XVI era estar al servicio de los pobres (56%) y abrirse a los cambios y al progreso (42,1%). De forma chocante, apenas una minoría consideraba que entre las prioridades del nuevo pontificado estuviera extender las creencias católicas por el mundo (14,1%) o defender reglas morales muy estrictas (4,7%).

70 Conclusiones señaladas por Mons. Fernando Sebastián Aguilar, Arzobispo de Pamplona y Obispo de Tudela. "Situación actual de la Iglesia. Algunas orientaciones prácticas". 17 de marzo de 2007, disponible en [www.iglesianavarra.org](http://www.iglesianavarra.org).

71 A. Pérez Argote (2007) y (2008).

cada el porcentaje de población entre 15 y 24 años que se declaran católicos haya pasado del 77% al 55%. Para los jóvenes su vida depende muy poco de la religión, lo que hace que la Iglesia Católica sea una institución escasamente valorada. Con todo, la creencia en Dios es relativamente significativa aunque también ha experimentado un descenso notable (10 puntos desde 1999), destacando el amplio número (28%) que niegan ya la misma existencia de Dios, lo que representa casi siete puntos más que cuando la muestra recoge a la población general española<sup>72</sup>.

De hecho, la juventud española puede ser segmentada atendiendo a la variable religiosidad en tres grupos bien diferenciados. El primero, que comprende más o menos al 10% del total, se ubica dentro de la categoría de católicos fieles. Sus miembros siguen ampliamente identificados con la práctica religiosa aunque tienden a rechazar ciertos preceptos morales emanados de la Iglesia Católica. Lo más llamativo es que en apenas una década, de 1994 a 2005, este grupo se ha reducido en ocho puntos. Un segundo grupo es un amplio conglomerado en el que se incluye un 39% de jóvenes que formalmente se declaran católicos pero su grado de compromiso es mínimo. Es una identificación muy débil, más tradicional que real y más genérica que efectiva. Tanto es así que en muchas de sus actitudes y valores están más próximos al grupo de los indiferentes religiosos que al de católicos practicantes. También es un grupo en rápida disminución ya que del 59% que se declaraban no practicantes en 1994 se ha pasado a ese 39% señalado.

Finalmente, el grupo mayoritario aglutina aproximadamente a la mitad de la población juvenil española, siendo espectacular el salto acaecido desde 1994, cuando se declaraban como tales el 22%. En este caso, la indiferencia religiosa se mezcla con un amplio rechazo de los preceptos y referencias morales fijados por la Iglesia, lo que está provocando un poderoso efecto reacción que les lleva no sólo a mostrar una absoluta indiferencia respecto a la Iglesia y a la religión como referentes morales, sino también al conjunto de valores y creencias emanados de ella. También es llamativo que por comunidades autónomas, el desplazamiento hacia posiciones de ateísmo sea más acusado en el País Vasco, Cataluña (donde la identificación de una parte de la Iglesia con las posiciones del nacionalismo político no parece haber impedido una alta desafección religiosa) y Madrid, mientras que en Andalucía, Comunidad Valenciana, Castilla-León y Galicia siguen siendo mayoría los jóvenes que se autodefinen como no practicantes.

El avance de esta secularización juvenil de indiferencia hacia la religión es apreciable sobre todo en el ámbito de las costumbres y de la moral social, hasta el punto de que se puede afirmar que una amplia mayoría de ellos no

---

72 Fundación Santa María, “jóvenes españoles 2005”.

reconocen a la Iglesia Católica como guía moral al aceptar prácticas que ésta rechaza de forma clara. De esta manera, un amplísimo porcentaje<sup>73</sup> se muestra favorable a la convivencia en pareja sin estar casados, a la eutanasia (75%) al divorcio (70%) o al matrimonio entre personas del mismo sexo (76%), aunque las opiniones están mucho más divididas en relación a la posibilidad de la adopción por homosexuales. Más problemático es el tema del aborto, ya que aunque el porcentaje de quienes se muestran favorables a que sea la mujer quien decida es mayoritario (55%), un 23% cree necesario que se pongan límites a las prácticas abortivas mientras que el 16% se opone absolutamente a las mismas. Las posiciones favorables al aborto han descendido en los últimos años en términos globales, aunque ello se debe básicamente a la posición más restrictiva mantenida por los jóvenes de familias inmigrantes, no así por la postura de los españoles con nacionalidad única. Lo mismo ocurre con la aceptación de la selección genética de embriones para fines terapéuticos, cada vez más cuestionada por la posición negativa de estos jóvenes inmigrantes o con doble nacionalidad.

La mayoría de jóvenes españoles reconoce la existencia de una clara separación entre lo que está bien y lo que no, esto es, una gran mayoría de jóvenes reconoce la existencia de principios éticos claros entre lo admisible personal y socialmente y lo que no lo es. En consecuencia, no se puede mantener que los jóvenes vivan en ausencia de principios o valores éticos, sino que la ética no se considera mayoritariamente asociada a tener creencias religiosas definidas. En esto lo único que hacen es acelerar una tendencia presente entre la población general española, lo que se refleja en unas posiciones globales ante determinadas cuestiones sociales que no difieren en mucho de las mantenidas por los sectores más jóvenes. De hecho, sólo un 22,9% piensa que es especialmente importante que los padres transmitan a sus hijos su fe religiosa. La mayoría considera más prioritario la transmisión de valores como la independencia, el esfuerzo, el sentido de la responsabilidad, la tolerancia y el respeto hacia los demás o la constancia y la perseverancia. Por eso una amplia mayoría de la población general se muestra contraria a las posturas mantenidas por la Iglesia en temas como el aborto (60%), divorcio (70,6%), preservativo (76,5%), matrimonio entre sacerdotes (54,3%), matrimonio entre homosexuales (58,7%), adopción entre homosexuales (51,7%) y la eutanasia (57, 2).

Valores y actitudes cada vez más secularizados y también las costumbres y ritos populares, que tienden a perder su anterior carácter religioso y su fuerte arraigo social. A pesar de que una mayoría de españoles sigue prefiriendo casarse por la Iglesia, el número de matrimonios religiosos desciende notable y progresivamente (de 148.947 en 1996 a 117.581 en 2005), mientras el de

<sup>73</sup> Se utilizan datos de las encuestas efectuadas por INJUVE, "valores e identidades, 2008".

matrimonios civiles ha aumentado un 44,2% (44.779 en 1996 y 93.596 en 2006), habiendo Comunidades Autónomas como Madrid, Baleares, Canarias o Cataluña donde ya son más éstos que aquellos. Igualmente siguen siendo más los partidarios que los detractores del bautismo, pero también desciende el porcentaje de niños bautizados (65,7% en 2001 frente al 57,3 de 2005) y también son cada vez más quienes piensan que el bautismo es una simple costumbre o un acto social conveniente. Idéntica línea descendente mantienen otras prácticas como las primeras comuniones (20.321 menos en 2005 que cuatro años antes), o las confirmaciones (99.044 en 2005 frente a las 123.559 de 2001).

En definitiva, la secularización está alcanzando a los pilares básicos de la estructura cultural española tradicionalmente definida por sus raíces católicas. Sin embargo, estos datos no pueden ocultar que la Iglesia Católica sigue siendo una institución social central en la España actual. Moviliza semanalmente a uno ocho millones de ciudadanos. Cerca del 32% de los contribuyentes españoles deciden dar anualmente a la Iglesia el porcentaje de financiación reservado a tal efecto en el impuesto sobre la renta de las personas físicas. Existen 23.060 parroquias y el conjunto de la Iglesia aglutina a 19.500 sacerdotes, 4.543 religiosos no sacerdotes y 54.160 religiosas. Asimismo, la Iglesia sigue conservando una fuerte presencia en ámbitos fundamentales como la labor asistencial, caritativa y humanitaria, y, sobre todo, en la educación, ámbito en el que la Iglesia sigue conservando indudable prestigio social. De hecho, todavía existe un 20% de españoles a los que les gustaría que sus hijos fueran a un centro religioso y aunque sólo una pequeña minoría del 13,7% considera que la enseñanza de la religión católica debería ser obligatoria para todos (españoles), el 59,8% considera que sus hijos deben acudir a clases de religión en la escuela.

Aunque lo más llamativo y novedoso sea, seguramente, la fuerza alcanzada por algunos movimientos eclesiales que parecen estar dejando en un segundo plano a las órdenes religiosas tradicionales. Este resurgir de los movimientos aglutina en torno al medio millón de personas y su característica básica es su capacidad de movilización y presencia pública. Son todos ellos movimientos laicales, aunque muchos de sus miembros acaban “clericalizándose” lo que ha revitalizado el número de vocaciones sacerdotales, y aglutinan a personas relativamente jóvenes, sobre todo en comparación con la avanzada edad media que alcanzan los religiosos en España, situada en torno a los sesenta años. Son movimientos de vocación universal pero que han encontrado en España y América Latina un campo importante de expansión y de lucha contra la secularización de sus sociedades. De ellos, junto al más tradicional y relativamente pequeño grupo del Opus Dei, que cuenta actualmente con unos 30.000 miembros en España, destacan el Camino Neocatecumenal, el más numeroso y activo al congregar a unos 350.000 miembros, la mayoría de ellos jóvenes; la Obra de

María (focolares), a la que pertenecen en torno a 40.000 personas; Comunión y Liberación, que todavía no ha conseguido trasladar a España, donde la secundan en torno a 3.000 seguidores, el papel esencial que desempeña en Italia; o los Legionarios de Cristo, originarios de México y que en España cuenta con unos 65.000 miembros.

Un segundo aspecto, íntimamente conectado con el anterior es el cambio sustantivo del mapa religioso español propiciado por la llegada de nuevos ciudadanos a España. El potente proceso inmigratorio acaecido en los últimos quince años ha incidido con indudable fuerza en la dimensión religiosa de la sociedad española. Por una parte, ha favorecido la heterogeneidad y la competencia religiosa; por otra, ha generado una renovación y un alargamiento en el número de creyentes.

La Iglesia Católica se ha visto indudablemente reforzada por la llegada a España de ciudadanos especialmente latinoamericanos, cuya identidad básica sigue en buena medida determinada por su adscripción al catolicismo. Pero también existen datos que permiten constatar que a medida que estos inmigrantes se integran y mejoran sus condiciones de vida tienden a relajar su práctica religiosa y a apartar el hecho religioso de la centralidad de sus vidas. De hecho, un 39,2% confiesa que practicaba más su religión en su país de origen que en España.

En todo caso la pluralidad y la heterogeneidad religiosa son hoy características esenciales y visibles de la sociedad española, que plantean sin duda nuevos retos relativos a la gestión pública del hecho religioso y a la capacidad de adecuación de una sociedad tradicionalmente homogénea y notablemente cerrada como ha sido la española, a una nueva sociedad global, plural, abierta, fluida e imprevisible que se ha abierto de forma definitiva en este nuevo siglo XXI, en la que sigue siendo esencial un sentido de trascendencia, esto es, encontrar respuestas a las grandes preguntas que dan sentido pleno a la vida de los seres humanos.

## CONCLUSIONES

Los datos parecen corroborar la idea de que la secularización de la sociedad española es un hecho que parece hoy continuo, permanente y quizás, irreversible. Pero no es un fenómeno específico de España, sino una característica clara de la Europa continental. En esto, como en otras tantas cosas, lo que se ha producido es una europeización de la sociedad española. Lo único verdaderamente llamativo y sorprendente es la inusitada rapidez y profundidad que ha alcanzado y, también, el que siga siendo un proceso básicamente abierto y especialmente relevante entre los jóvenes.

En todo caso, parece evidente que existe una correspondencia clara entre modernización y secularización, aunque en España esta relación es enorme-

mente compleja, pues históricamente la confesionalidad del Estado y la identificación básica de los españoles con el catolicismo ha convivido con apreciables dosis de antirreligiosidad y, sobre todo, con un cierto anticlericalismo popular basado en una percepción estereotipada del mundo religioso y definido en términos de clase e, incluso, de lucha de clases.

De esta forma, la tradición histórica española ha sido siempre extraordinariamente compleja, presentando al mismo tiempo rasgos de una potente religiosidad estructural e identitaria, y manifestaciones extendidas de anticlericalismo observable, por ejemplo, en buena parte de la literatura clásica española. Estos rasgos contradictorios se agudizaron aún más con el amplio movimiento racionalista proveniente de la Ilustración francesa, fuertemente laicista, y que, a pesar de ser recogido en España por una pequeña elite, se acabó consolidando a través del difícil proceso de introducción de la revolución liberal y burguesa que acabó generando una polarización básica consolidada con la irrupción del pensamiento socialista y republicano: a la derecha, la Iglesia, asimilada al mundo del Antiguo Régimen y de la reacción; a la izquierda, una visión laicista considerada como sinónimo de progreso y modernidad.

Precisamente, el factor religioso en España ha estado históricamente determinado por una fuerte connotación ideológica basada en esta relación básica de opuestos modernidad/antimodernidad, lo que explica que las fuerzas políticas y sociales que se han erigido en estandartes de la modernidad la hayan asociado con la necesidad de una política secularizadora y de radicalidad laicista, pues su objetivo ha sido sustituir la cosmovisión católica por una nueva forma de ver y comprender el mundo, al hombre y su papel en la sociedad. Desde la transición a la democracia y en ausencia de confesiones alternativas relevantes, la competencia ética y moral se ha establecido básicamente entre la Iglesia Católica y un socialismo que ha adquirido la connotación de proyecto tendencialmente totalitario en cuanto creador de un cuerpo integrado y completo de creencias y de principios éticos y morales de validez pretendidamente universal.

En el fondo, esta competencia con un socialismo militantemente laicista es en cierta medida superficial, pues por debajo de ella late la potencia del Estado como creador y difusor de cosmovisiones distintas a la religiosa al legitimar su actuación en una primacía democrática que le ha permitido expandir su presencia en prácticamente todos los aspectos de la vida de los ciudadanos, incluida la creación de una moral cívica propia. El socialismo lo que en realidad ha hecho ha sido acelerar la utopía de construcción de un nuevo ciudadano y de una nueva moral que represente esa modernidad de la que ellos se consideran los únicos y legítimos representantes. Y para esto es imprescindible romper universos representativos, simbólicos e identitarios alternativos como el derivado de la cosmovisión católica. Precisamente por ello la Iglesia Católica es considerada la representante máxima de la antimodernidad y de la reacción.

De ahí su concepción de la religión como un factor meramente privado, que no debe tener trascendencia pública, porque para estos sectores el único papel real que debe jugar la Iglesia es el de la asistencia espiritual. Incluso consideran necesario romper la identificación de la Iglesia con la caridad, su dimensión más valorada socialmente. De ahí también la promoción pública de unas organizaciones sociales de caridad encargadas de crear un humanitarismo laico competitivo y alternativo al católico. Con ello se pretende crear nuevas formas de identidad colectiva que supongan la ruptura de esa unidad moral de la sociedad que anteriormente sostenía la Iglesia Católica.

En definitiva, esta labor profundamente ideológica se asienta en el objetivo esencial y último del alejamiento de la religión y, sobre todo, de la Iglesia Católica, de las utopías colectivas y de las ideas de mejor orden social.

Pero la secularización de la sociedad española no es exclusiva de unas fuerzas políticas y sociales empeñadas en extirpar la influencia de la religión de la sociedad española. Responde, sobre todo, a la desinstitucionalización del hecho religioso y a la pérdida de importancia de lo religioso como fundamento de las grandes opciones y decisiones privadas y colectivas. La secularización está fuertemente unida a la percepción de vulnerabilidad, por lo que cuanto más progrese el Estado de Bienestar y cuanto más amplios sean los mecanismos de seguridad individual y social, más avanzará la pérdida de centralidad de lo religioso. Además, la progresiva descomposición de un cuerpo integrado y total de valores hace que las referencias axiológicas sean cada vez más adaptativas y dependientes de las circunstancias y los entornos ambientales. En este marco de verdades relativas, la exigencia de adaptabilidad moral que muchos demandan a la Iglesia es imposible pues la moral católica se basa precisamente en lo contrario, es decir, en su permanencia e inmanencia.

El problema de fondo es pues éste, es decir, que el conjunto de valores y principios éticos que permiten a la mayoría de personas discernir entre lo aceptable y lo no aceptable, entre lo permisible y lo que no lo es, en resumen entre lo bueno y lo malo, no es que haya dejado de existir, sino que se ha desligado masivamente de la creencia religiosa. El germen del problema por tanto no es una crisis genérica de valores, sino la falta de identificación entre ética y religión y la consideración cada vez más extendida de que ambas no guardan relación.

El carácter fluido, progresivo y constante del proceso de secularización, especialmente entre los jóvenes, para quienes la religión ha dejado mayoritariamente de ser un tema relevante, permite suponer que aunque la salida no parece que sea un ateísmo absolutamente generalizado, sí parece delinearse una masiva pérdida de influencia social de la Iglesia Católica y una reducción cada vez más apreciable tanto en el número de practicantes como en la calidad de esa práctica religiosa. Esa reducción cuantitativa y cualitativa puede ser útil en el sentido de definir una comunidad de creyentes más homogénea, compacta



y consciente de sus propias creencias en un marco crecientemente competitivo tanto por la presencia de más confesiones religiosas como por la presión intervencionista del Estado en ámbitos cada vez más íntimos de la persona y expresada en la creación de una moral cívica contradictoria y alternativa a la moral católica. Por tanto, es previsible que esa tendencia de homogeneidad del mundo católico se traduzca en la creación de una minoría sólida y bien articulada tanto en términos de creencia como políticos e ideológicos. Sin embargo, puede que esto no se traduzca en una mayor influencia social, pues existe el riesgo de generar una minoría compacta pero aislada, cerrada sobre sí misma y cada vez más ausente y con menor presencia pública e influencia en los grandes debates morales presentes en la sociedad actual.

Esa mayor homogeneidad política e ideológica puede incluso resultar contraproducente, pues a pesar de apoyar mayoritariamente al Partido Popular, su influencia real dentro de un partido tan complejo y diverso como éste puede incluso disminuir. En la España actual la religión no es apreciada socialmente como elemento de legitimación de los partidos políticos, ya que las propuestas morales de la Iglesia Católica levantan un amplio rechazo social. Esto hace que los partidos, y en especial el Partido Popular, tengan que limitar esa dimensión religiosa de parte de su electorado y no pueda, si quiere ser mayoritario y ganar las elecciones, adecuar sus propuestas políticas a las exigencias morales de la Iglesia. Además, el voto católico tiene difícil aparecer como un voto cambiante que es lo que verdaderamente le daría importancia cualitativa. Para muchos católicos el Partido Popular puede estar lejos de constituir una elección política ideal, pero es en todo caso preferible al Partido Socialista Obrero Español, y en esta opción de alternativas de suma cero, el PP siempre va a representar una elección mejor y más aceptable que la otra. De ahí que la homogeneidad política e ideológica haya convertido el voto católico en un voto demasiado rígido, que sólo en cantidad despreciable busca otras alternativas partidarias, por lo que es evaluado como seguro por los dirigentes populares que pueden no atender sus propuestas básicas sabiendo que ese voto no se transferirá masivamente a sus grandes adversarios políticos.

Por otra parte, el Partido Popular lleva muchos años convencido de que la sociología electoral española se inclina hacia la izquierda, por lo que sus opciones de victoria se traducen en una combinación compleja de alta movilización del electorado propio y significativa desmovilización del votante socialista. Y como el factor religioso sigue operando a este nivel primario de movilización de cierto electorado normalmente abstencionista pero proclive a votar al PSOE en situaciones de tensión política, el PP tiene que asumir un bajo perfil religioso para evitar su presencia en las urnas. Además, y aunque esa identificación política sea relevante, no lo es tanto como para evitar que las dinámicas secularizadoras haya anidado también con fuerza en el universo social que representa

este partido, igual que también es evidente que una parte fundamental de su electorado, incluso aquel que se define como católico, tampoco acepta en su integridad el discurso moral mantenido por la Iglesia.

Todo ello permite concluir que la secularización de la sociedad española no tiene como causa esencial la indudable tensión laicista de los partidos y organizaciones de la izquierda política y sociológica. Más bien se incardina a un proceso estructural de cambio material y de valores que continua abierto y en progreso. Por tanto es previsible que en el contexto de heterogeneidad y pluralidad de la sociedad española actual, la pérdida de centralidad del hecho religioso siga avanzando tanto en sus aspectos cuantitativos, de reducción del número de católicos practicantes, como cualitativos, de alejamiento de la religión de las grandes opciones y decisiones individuales y colectivas. En este marco de morales diversificadas, mudables y adaptables a las circunstancias, la Iglesia Católica se enfrenta a un complejo proceso de acomodación a una realidad competitiva que no viene tanto de la extensión de otras confesiones religiosas, aunque la presencia del Islam en España sea ya relativamente significativa, como del aumento imparable de la irreligiosidad propio de un relativismo moral de carácter estructural.