

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Proclamas de secularización en la edad moderna.

María Lara Martínez.

Cita:

María Lara Martínez (2009). *Proclamas de secularización en la edad moderna. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1726>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Proclamas de secularización en la edad moderna

María Lara Martínez

Profesora de la Universidad a Distancia de Madrid, UDIMA

(España)

maria.lara@udima.es

1. INTRODUCCIÓN

Actualmente, los vocablos de secularización, laicismo y laicidad son ampliamente utilizados pues el debate sobre este tema es de gran interés en la opinión pública. Pero la secularización, una de las claves para la comprensión de las dinámicas de la sociedad actual, es un fenómeno que va abriéndose paso a lo largo de la Edad Moderna.

Siguiendo a Max Weber, que situó el concepto de secularización en el centro de sus estudios sobre sociología de la religión, podemos entender la secularización como un “desencantamiento del mundo”. Esta acepción de la secularización será de gran utilidad para nuestro análisis, en el sentido de que durante la Edad Moderna, conforme se desarrollan el Humanismo y la revolución científica, el hombre toma conciencia de sí mismo y de sus límites y van cobrando fuerza los conceptos de ley natural y religión natural. De este modo, se empieza a tomar el orden terrenal como punto de referencia de gran parte de las facetas sujetas hasta entonces al plano sobrenatural.

El objetivo de esta ponencia es precisamente explicar las potencialidades secularizadoras de las formulaciones deístas y librepensadoras de los siglos XVII y XVIII, tanto en el ámbito del cristianismo como del judaísmo.

2. CRISTIANOS SIN IGLESIA

La Reforma, luterana y calvinista, había hecho un llamamiento a la religiosidad interior. La reducción de los siete sacramentos a dos (bautismo y matrimonio), la primacía de la fe sobre las obras, el libre examen, el cuestionamiento de la intermediación jerárquica, etc., no dejan de ser la manifestación de un tiempo, el Renacimiento, en el que la concepción teocéntrica del mundo había sido sustituida por una visión antropocéntrica, una época en la que el escepticismo iba ganando terreno ante la inseguridad que lleva consigo la cultura moderna.

En sí misma, la Modernidad llevaba implícita la secularización, un proceso tímido y gradual, no radical ni revolucionario, pero que iría dejando su semilla. En la Antigüedad, el paso del mito al Logos, ya supuso una naturalización del orden cósmico, aminorando lo mágico que pudiera haber en él, pero en el tránsito de la Edad Media a la Moderna, cuando el saber profano cobró fuerza y distintas esferas que habían permanecido hasta entonces bajo la tutela eclesiástica se fueron emancipando de ella, la secularización entendida como desencantamiento del mundo, en términos weberianos, se acelera.

Con estos precedentes, en los Países Bajos tuvo lugar en el siglo XVII un fenómeno de gran trascendencia para la posteridad, ya que sus protagonistas formularon un discurso que anunciaba elementos de la sociedad actual, pues junto con la defensa del cristianismo no confesional, se estaban poniendo los fundamentos del proceso secularizador posterior.

Con el nombre de Segunda Reforma se designa un conjunto de movimientos religiosos que brotaron de las tres grandes Iglesias reformadas, esto es, de la luterana, de la calvinista y de la zwingliana, volviéndose al mismo tiempo contra las comunidades protestantes, acusándolas de hacer las cosas a medias, por no haber defendido la ruptura del vínculo confesional. Recordemos que la Paz de Augsburgo, de 1555, acuñó la fórmula "*cuius regio, eius religio*". Siguiendo esta máxima, así como fuera la religión del príncipe sería la religión de sus súbditos. Precisamente este principio es el que detestan los protagonistas de la Segunda Reforma.

En el siglo XVII, nos encontramos con una serie de “cristianos sin Iglesia”, como han sido llamados por Leszek Kolakowski¹, que unirán a la defensa del cristianismo individual, procedente ya de la Reforma del siglo XVI, la reivindicación de la religión no confesional, siendo ejemplo de ello los replicantes y los colegiantes, así como también el influjo racionalista y el modelo de una *religio naturalis* deísta conducirían en ciertos círculos, como el de Baruch de Spinoza, a un indiferentismo confesional. Destacaron entre los representantes de estos movimientos Dirk Camphuysen (1586-1627), Brenius (1594-1664), Boreel (1602-1665) y Galenus (1622-1706).

Las corrientes que se agrupan bajo esta expresión presentan características muy diversas, que van desde la postura de Camphuysen, que no creía que fuera posible una religión natural, hasta el indiferentismo confesional que fue surgiendo entre intelectuales partidarios de una especie de *religio naturalis* deísta, los cuales propusieron que, en materia religiosa, bastaba con aceptar aquello que pudiera fundarse en la razón natural. Esta última postura, en clara relación con el círculo de Spinoza, se halla en consonancia con los principios defendidos por los judíos sin sinagoga.

3. JUDÍOS SIN SINAGOGA

Con el nombre de “judíos sin sinagoga” Yosef Kaplan denomina un fenómeno similar al desafío al vínculo confesional planteado en el seno de las tres principales Iglesias reformadas, pero acaecido en este caso en el ámbito del judaísmo. Estos “judíos sin judaísmo”² eran, en realidad, individuos que, en la Amsterdam del siglo XVII, cuya comunidad sefardí fue durante dicha centuria el eje principal del judaísmo hispano-portugués de Europa occidental, se mostraron en contra del judaísmo tradicional. Además, sintieron el deseo de crear un judaísmo no confesional, en el que sus líderes no estuvieran sujetos a la ley oral sino que, según Uriel da Costa, tuvieran “*un corazón comprensivo*”.

Se trataba de individuos con rasgos heterogéneos ya que, a pesar de que algunos se habían apartado completamente de la comunidad judía y vivían sin intervenir en sus actividades, otros permanecieron dentro de la misma durante gran parte de su vida, pero sin dejar de impugnar la *Halaja*, ley religiosa, tal como era entendida por los rabinos.

¹ KOLAKOWSKI, Leszek: *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 1983.

² KAPLAN, Yosef: *Judíos nuevos en Amsterdam. Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996, p. 33.

De este modo, Amsterdam fue en el siglo XVII el principal centro de confrontación entre los que eran firmes partidarios del judaísmo rabínico y aquéllos que intentaron desafiar la supremacía del Talmud y la autoridad de la *Halaja*. Ejemplo de este último grupo fueron, entre otros, Uriel da Costa, Juan de Prado, Baruch de Spinoza y Daniel de Ribera, quienes serían combatidos y excomulgados por enunciar la crítica racionalista de las fuentes rabínicas y del texto bíblico. Presentemos con una breve semblanza a los protagonistas de la controversia.

Uriel da Costa (1583/1584-1640), después de pasar por el cristianismo y por el judaísmo, se opuso a la inmortalidad del alma y llegó a la conclusión de que cuanto podía haber de útil para los individuos en las sociedades y en las religiones estaba de forma íntegra y libre de la superstición y de la idolatría en la ley natural. Su trayectoria intelectual es paralela a su angustia vital. Desde su Oporto natal se trasladó a Holanda para vivir libremente el judaísmo, la fe de sus padres que tenía que profesar en la clandestinidad en tierras ibéricas. Sin embargo, el culto farisaico que contempló en el Norte de Europa lo llevó a abandonar la sinagoga. Tras dos excomuniones, marginado en la vida ordinaria de la comunidad, con un disparo acabó con su vida, no sin dejar antes escrito su testamento espiritual bajo el título de *Exemplar humanae vitae*.

Del mismo modo, el médico deísta Juan de Prado (1614-1672) rechazó la autoridad de la ley oral y sostuvo que Dios, autor de la Creación, una vez efectuada ésta, no intervenía particularmente en ella, ya que había dejado sus normas fijas en la naturaleza. Además, negó la procedencia divina de la Biblia y defendió que el hombre carecía de alma inmortal.

Aunque Baruch de Spinoza (1632-1677) compartió muchas ideas con Prado, en su pensamiento el deísmo presentó unos matices distintos, pues mientras que el médico español consideraba que el “Dios filosófico”, que era la causa primera y eterna, permanecía diferenciado del mundo, el filósofo de Amsterdam identificaba a Dios con la totalidad del universo. A su vez, Spinoza aceptaba la eternidad del alma y decía que las confesiones religiosas no tenían derecho a imponer sus normas y coacciones. Su filosofía de la inmanencia consistía en que Dios era idéntico a la totalidad de la naturaleza y sus decretos no estaban inscritos en la Biblia, sino en las leyes naturales y en las de la razón.

Por ello, Baruch de Spinoza puede ser considerado como un filósofo posmedieval y preilustrado a la vez, es decir, como el eslabón que uniría en una sola cadena la tradición providencialista de raíz escolástica y el pensamiento laico del siglo XVIII y enlazaría con la idea de progreso.

Estos judíos sin sinagoga, excluidos como sujetos heterodoxos y condenados por predicar un discurso cuyo eje era la ley natural, común y universal, así como por criticar el ritualismo rabínico, estaban actuando como precursores de la modernización y de la secularización de la sociedad judía europea. Se estaban así abriendo las puertas a los principios de la secularidad.

4. EL DEÍSMO EN LA EUROPA DEL BARROCO

Si consideramos que los cristianos sin Iglesia y los judíos sin sinagoga fueron parte importante en el proceso de secularización, en tanto que cuestionaron el vínculo confesional, no podemos dejar de explicar el papel que los librepensadores desempeñaron en este sentido, en tanto que el desarrollo de la crítica, incluida la crítica de la religión, y la apología de la razón, encumbrada poco tiempo después, en la Ilustración, como prisma desde el que contemplar el mundo, suponían un desafío al orden establecido, a sus convencionalismos y a la teología imperante.

El deísmo, la creencia en un Dios arquitecto o relojero del universo, que fija las leyes en la naturaleza y después no interviene en el desarrollo ni mediante milagros ni demás manifestaciones sobrenaturales, sería la actitud religiosa típica de *Les Lumières* pero en el siglo XVII va abriéndose paso con los intelectuales citados a continuación, entre otros.

De hecho, cuando en Inglaterra, en Francia, en Italia... se empiezan a proponer visiones materialistas y a defender el derecho de creer en aquello razonable, comprensible mediante la razón, y la libertad de pensamiento se estaban dando pasos importantes, relevantes en el Seiscientos únicamente para una minoría que perseguía estos fines, pero que con el tiempo se convertirían en reivindicaciones de gran alcance.

Los deístas ingleses del siglo XVIII tuvieron como predecesor a Lord Herbert de Cherbury (1583-1648). Fue embajador de Inglaterra en Francia desde 1618 hasta 1624, donde entró en contacto tanto con la corriente de las ideas escépticas como con los intentos que se hacían por contenerla y, probablemente, en aquella época conoció a Mersenne y a Gassendi, a la vez que fue amigo del diplomático Diodati, miembro de la *Trétade*, la sociedad de *libertins érudits*.

Lord Herbert de Cherbury señalaba que las cinco *notitiae communes circa religionem*³ eran: que hay un Ser Supremo, que este Dios debe ser adorado, que virtud y piedad son características comunes del sentimiento religioso, que es preciso expiar mediante el arrepentimiento los vicios y los crímenes y que en la vida futura nuestras acciones en la Tierra serán premiadas o castigadas⁴.

En su obra *De religione gentilium*, Lord Herbert trató de mostrar cómo esas cinco verdades estaban contenidas en todas las religiones y constituían la verdadera esencia de las mismas. No negaba que la revelación fuera capaz de potenciar la religión natural, pero insistía en que la revelación había de sentarse ante el tribunal de la razón, pues su objetivo era defender la racionalidad de la religión y de una concepción religiosa del mundo. Otros partidarios del deísmo en el siglo XVII fueron Martin Clifford (1624-1677) y Charles Blount (1654-1693).

La misma idea de religión y de Dios, desde posiciones más o menos radicales, puede ser encontrada en los deístas y librepensadores ingleses de finales del siglo XVII y de principios del XVIII, tales como Toland, Collins y Tindal.

John Toland nació en Redcastle el 30 de noviembre de 1670 y falleció en Putney el 11 de marzo de 1722. A los dieciséis años abandonó el catolicismo y se hizo protestante y estudió en Glasgow, Leiden y Oxford. En la última ciudad citada escribió su principal obra, *Christianity not Mysteriorious*, que se publicó en 1696 y que llegó a consolidarse como un texto clásico del deísmo.

Según Toland el cristianismo no era en absoluto misterioso y su propósito era demostrar que en el Evangelio no había nada contrario a la razón, ni por encima de ella⁵. De este modo, si se sometían al examen de la razón aquellas cosas que pasaban por misterios, podían explicarse y comprenderse. Además, creía que el concepto de revelación no podía ser opuesto al de religión natural, ya que únicamente los separaba la forma de comunicación, no el contenido de lo comunicado. Así pues, la revelación no era propiamente un motivo de certeza, sino una manera especial de transmisión de una verdad cuyo fundamento había que buscar en la razón misma⁶.

³ SERJEANTSON, R.W.: "Herbert of Cherbury before Deism: The early reception of the *De Veritate*", *Seventeenth Century*, 16 (otoño de 2001), p. 221.

⁴ PRA, Mario dal (dir.): *Storia della Filosofia*, volumen VII: *La Filosofia Moderna: Del Quattrocento al Seicento*, Milán, Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi-Società Editrice Libreria, 1983, p. 499.

⁵ TOLAND, John: *Christianity not Mysteriorious*, Londres, Routledge-Thoemmes Press, 1995, p. 170.

⁶ CASSIRER, Ernst: *La filosofía de la Ilustración*, 3ª edición, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 196-197.

Toland afirmaba que, cuando hablamos de “misterio”, entendemos dos cosas: el misterio como algo contrario a la razón, de manera que por carecer de fundamento debe ser rechazado, y el misterio como algo que todavía no ha sido aclarado y, entonces, hay que convertirlo en objeto de investigación para explicarlo racionalmente. A juicio de Toland, las doctrinas del cristianismo no eran misteriosas, ya que lo que la religión nos revela debe ser conocido con facilidad y mostrarse coherente con nuestras nociones habituales. La religión natural, alejada de los cultos, las instituciones y las creencias propias de las religiones positivas, es la que domina en el corazón de Toland y, con objeto de que dicha religión pueda salir a la superficie, se hace preciso un gran esfuerzo y un ejercicio de la razón para que nos demos cuenta de todas las supersticiones y prejuicios que aprisionan nuestra mente.

Una figura clave en la defensa del librepensamiento fue Anthony Collins. Nació en Heston (Middlesex) el 21 de junio de 1676 y falleció en Londres el 13 de diciembre de 1729. Discípulo y amigo de Locke, en su *Essay concerning the Use of Reason* (Londres, 1707) se opuso a Norris, en *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty* (Londres, 1715)⁷ combatió en cierta forma el libre albedrío y en *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (Londres, 1724) se mostró crítico ante las profecías. Su obra más significativa fue *A discourse of free-thinking*, que se publicó en Londres en 1713.

Respecto a las razones en que se fundamentaba el librepensamiento, Collins argumentaba que si Dios nos exigía el conocimiento de algunas verdades, si el conocimiento de otras verdades era útil para la sociedad y si el desconocimiento de toda verdad nos estaba prohibido por Dios o nos era perjudicial, entonces teníamos derecho a conocer todas las verdades y a pensar libremente.

En 1730 se publicó otra obra clásica del deísmo inglés titulada *Christianity as Old as the Creation*⁸. Su autor, Matthew Tindal, nació en Beer Ferrers hacia 1656 y falleció en Oxford el 16 de agosto de 1733. Previamente a este libro, Tindal editó otros escritos, tales como *Ensayo sobre la obediencia a los poderes supremos* (1694) y *Ensayo sobre el poder del gobernante y los derechos de la humanidad* (1697), en los que desarrollaba la unión entre iusnaturalismo y deísmo, de manera que se convirtió en defensor de la libertad religiosa en el ámbito político.

Tindal, que se declaró cristiano durante toda su vida, no pensaba que el hecho de defender una razón que enjuiciaba a la revelación fuera una acción antirreligiosa, de modo que afirmó que la única religión verdadera era la natural y que las religiones positivas no eran más que corrupciones de

⁷ COLLINS, Anthony: “A *Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*”, en WELLEK, René (ed.): *British philosophers and theologians of the 17th & 18th centuries*, Nueva York-Londres, Garland Publishing, Inc., 1978.

⁸ TINDAL, Matthew: *Cristianity as Old as the Creation*, Londres, Routledge-Thoemmes Press, 1995.

ésta. La religión natural era a su vez la religión de la razón y, por ello, subrayó el carácter racional y razonable de las leyes divinas, las cuales equiparó a las leyes de la razón.

En consecuencia, Tindal opinaba que Dios, bueno e inmutable, imprimió desde la eternidad leyes también buenas e inmutables en el universo y en la naturaleza humana, por lo que no compartía que Dios hubiera querido revelarse a sí mismo y sus leyes a un solo pueblo en un momento concreto de la Historia. A su juicio, la verdadera religión era la que podía comprenderse a través de la razón, pues ésta era tanto la guía de nuestras acciones como el juez de la religión revelada.

Así pues, Dios, que era perfecto, había dado al mundo una ley perfecta, la ley cristiana, que era útil en la época de su aparición para restaurar el sentido debilitado de la religión natural. En adelante, según Tindal, la ley cristiana ya no podría aportar nada sustancialmente nuevo, de modo que no podría ser más que la repetición de la primera y única ley⁹.

⁹ HAZARD, Paul: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 63.

4. CONCLUSIONES

En una Europa desangrada por las guerras de religión y por las manifestaciones de fanatismo, los judíos sin sinagoga y los cristianos sin Iglesia tuvieron en común su defensa de la no confesionalidad y sus alegatos a favor de la ley natural, siendo muchos de ellos partidarios de una *religio naturalis*, al igual que los deístas y librepensadores.

Podemos relacionar las ideas propugnadas por los deístas y librepensadores ingleses de los siglos XVII y XVIII con la expresión weberiana de “desencantamiento del mundo”, en tanto que o bien, como es el caso de John Toland en su *Christianity not Mysterious*, se opusieron totalmente a los misterios, alegando que si se sometía al examen de la razón aquello que era considerado un misterio podía ser explicado, o bien, admitiendo que la revelación era capaz de potenciar la religión natural, insistieron en que aquélla debía sentarse ante el tribunal de la razón, pues su objetivo era defender la racionalidad de la religión, siendo mantenidas estas ideas por Lord Herbert de Cherbury.

En conclusión, se puede afirmar que, con anterioridad al desarrollo del movimiento ilustrado, tanto en el ámbito del cristianismo como en el del judaísmo, hubo en Europa corrientes que defendieron la no confesionalidad y que, a la vez que trataron de acabar con las supersticiones, propugnaron una *religio naturalis* y la autonomía de la moral respecto de la religión. Sus proclamas de secularización, generalmente bastante desconocidas puesto que entonces representaban a minorías, con el paso del tiempo irían ganando adeptos.

