

Charles Taylor. LA ERA SECULAR.

Tomo I Gedisa, 2014 (del original, 2007) pp. 478.

“La era secular es esquizofrénica o, mejor dicho, está profundamente afectada por presiones contrapuestas.” (669) Tomo II

Introducción.

¿Qué es la secularización¹? Tres opciones.

1. Organización social ajena a Dios o cualquier realidad última, conlleva la autonomización de los sectores sociales -como la política o la economía- y la exclusión de la religión de los espacios públicos de deliberación;
2. Declive de la religión -creencia y práctica-.
3. La fe religiosa se presenta, no como una afirmación por omisión, si no como una opción entre otras - en amplios sectores, como una rareza-.

Todas ellas compatibles -o de la mano- con un humanismo exclusivo -inmanente, autosuficiente y universalmente disponible-².

Taylor analizará la opción 3.

El proceso de secularización afecta, por supuesto, a nuestro modo de vivir la experiencia moral, una experiencia que se estructura, con todas las cautelas teóricas necesarias³, según Taylor, en:

1. Plenitud	2. Pathos de la distancia.	3. Estado intermedio
Experiencia de plenitud -la vida es más plena, más como debe ser (25)-: principio de orientación.	Bien como fracaso, confusión, o peor aún, melancolía, hastío... (27)	Ni 1 ni 2, con frecuencia apoyado en una rutina diaria edificante que incluye familia, vocación, y una contribución obvia al ser humano

¿De dónde la plenitud?

Para los creyentes, suele ser comprendida como una dádiva, algo recibido (30).⁴

Para los no creyentes, versiones varias dentro siempre de la inmanencia:

- a) Sigue dándose la adhesión a la fuerza crítica de una razón autónoma, liberadora de los instintos, miedos y pusilanimidad.

¹ Etimológicamente: secular → seglar / siglo → tiempo ordinario...

² YO/// La denominación de “humanismo” secular, ¿no es mera propaganda secular? 1º, el humanismo secular promueve: a) la reducción objetual del sujeto de la mano de las ciencias de naturales -y humanas-; 2º, la disolución del sujeto de la mano de la teleología histórica -Hegel, Marx, nacionalismos de todo tipo y condición...-; 3º, por tanto, quien se declara humanista lo hace incurriendo en mixtificación (= conculcación del principio de complementariedad). 4º, ergo, la nomenclatura esconde la contradicción pues el único verdadero humanismo es el religioso: solo en la religión transparece el nombre del hombre -Adán-, y de Dios.

³ A lo largo de la obra, Taylor es profuso a la hora de advertir de las limitaciones de sus planteamientos, y de sus resultados. En p. 28, nota 11, nos dice que este “borrador” de experiencia moral-espiritual deja fuera muchos aspectos de nuestra moralidad y espiritualidad. Maravilloso en Tomo II, p. 369: “Aquí confieso que estoy dando palos de ciego. Se me escapa la explicación completamente satisfactoria de la diferencia (se refiere a la existente entre USA y Europa en materia de religión en nuestra era), que en cierto sentido es la pregunta crucial para afrontar una teoría de la secularización.” (369)

⁴ “... según mi propia experiencia, en la oración, en momentos de plenitud, en las experiencias de exilio superadas, en lo que observo a mi alrededor en las vidas de otras personas -vidas de plenitud espiritual excepcional, o vidas de autoencierro extremo, vidas de una mal demoníaco, etcétera,- este parece ser el cuadro que surge. Pero nunca, o raras veces, dejo de dudar por completo, siempre me ronda alguna objeción...” (34)

b) La fuente no es la razón, sino la naturaleza (Cosmos, profundidad del yo) en algún dimensión - Romanticismo, ecología profunda...

Y hay también una opción secular, atea, que afirma solo 3: inmanencia sin razón autónoma ni referente de Naturaleza.

Ahora bien, un análisis de la secularización parece conllevar una cierta concepción de la religión. ¿Cuál? Metodológicamente reduciremos⁵ nuestra reflexión a:

1. Religión es reconocer la plenitud humana⁶ en el orden trascendente. De otro modo: ¿debemos poner la vida al servicio de algo que la trasciende, o la “bienaventuranza” acontece en alguna versión de la vida inmanente?
2. La distinción trascendente/inmanente es propia de la civilización occidental, cristiandad latina... etc. y no es universalizable...
3. Tampoco lo es la [sobrenatural ≠ natural]

Por lo demás, Taylor se enfrenta decididamente a la interpretación del proceso de secularización en términos de lo que llama <<historias de sustracción>>: la modernidad en general, y la secularización en particular, libera la verdadera naturaleza del hombre, oculta bajo las cadenas de ignorancia teórica y esclavitud práctica que lo aprisionaban -dicho sea en versión un punto libre-⁷:

“Contra este tipo de historia, sostendré firmemente que la modernidad occidental, incluyendo su secularidad, es el fruto de invenciones nuevas, autoconcepciones recientes y prácticas relacionadas, y no pueden explicarse en términos de ciertos rasgos permanentes de la vida humana.” (51)

Parte I LA LABOR DE LA REFORMA.

1. LOS BALUARTES DE LA FE.

Tomemos como referencia el mundo de 1500 y el mundo del 2000: por qué era inevitable creer... (y ahora es casi inevitable lo contrario). Las características sociales que obraban en favor de la creencia eran⁸:

1. El mundo natural era el teatro del designio y acción divinos -plagas, tormentas...-.
2. Dios se comprometía en la existencia de la sociedad -fundada siempre en “algo superior a la mera acción humana de los tiempos seculares”-.⁹
3. El mundo era un escenario <<encantado>> -espíritus, demonios, fuerzas morales-.

El declive -y descrédito- de estas dimensiones no basta, como siempre, para pensar la secularidad: es menester un sentido positivo de la plenitud -y aquí, el humanismo exclusivo con todos sus ingredientes-.

⁵ La religión puede, advierte en p. 47, nota 20, definirse en términos de funcionalidad social -integración sistémica- y en términos sustantivos -referencia a lo sobrenatural-. Lo 1º se abre a la inclusión de fenómenos, en principio no religiosos, -por ejemplo, el fútbol- como tales-.

⁶ Es el término utilizado por el traductor. Taylor habla también de “satisfacción esencial” (486, tomo II) “en un sentido más amplio que el de su significación ordinaria, que habitualmente se reservaba para cualquier cosa que satisfaga nuestras necesidades y aspiraciones personales. Aquí quisiera ampliarlo a todo lo que hace realidad (lo que entendemos como) la forma de vida más elevada y plena, aunque requiera el sacrificio de alguna <<satisfacción personal>>.” (487, nota 9, tomo II).

⁷ “La historia típica de <<sustracción>> atribuye todo al desencantamiento. Primero, la ciencia nos dio una explicación <<naturalista>> del mundo, y luego las personas buscaron alternativas a Dios. Pero no es así como funcionan las cosas.”

⁸ Yo/// ¿Cómo llamas a las sociedades premodernas? Taylor oscila entre varias nominaciones. A veces usa la palabra “arcaicas”. Arcaico, de arkhé. Podríamos decir que las sociedades arcaicas son las sociedades en las que radica nuestro origen... pero también las sociedades en las que se vive desde la vinculación al origen, un origen que determina de modo exógeno el puesto del hombre en la realidad y, por tanto, su sentido.

⁹ Yo/// Pues lo que funda excede de lo fundado: el mundo clásico apela a la jerarquía del fundamento. En la modernidad, la naturaleza como orden de fundamento dará lugar a la moral ecologista esencialista: la preservación de la naturaleza, a la postre, por encima de la preservación del hombre. Mientras que el hombre como ámbito de fundamento se enfrenta al problema de conquistar una objetividad categórica del bien al albur de las decisiones contingentes fruto de la voluntad arbitraria de los seres humanos.

Estos rasgos declinan en base a 4¹⁰ cambios fundamentales.

Sociedades pre-modernas	Sociedad moderna
<p>Yo poroso Las significaciones no están en la mente del hombre, sino en la de agentes personalizados/cosas que: a) pueden imponernos ciertas significaciones (67); b) puede imponérselas llevándonos a su “campo de fuerzas”, o “campo de significaciones exógenas” (Yo);</p> <ul style="list-style-type: none"> ➔ “vínculos causales mediados por la significación”: “influencia y poder causal”... se manifiesta de modo eminente en el miedo a la posesión...¹¹ ➔ Experiencialmente, nos sentimos vulnerables a fuerzas exógenas... a veces malignas, que debemos cauterizar de algún modo... ➔ Vinculación enfermedad < pecado. ➔ Se vive a sí mismo como intrínsecamente social... pues las fuerzas que nos afectan, nos afectan socialmente¹², y de ahí: a) la condena de toda desviación, que pone en riesgo la viabilidad de la sociedad -de todos y cada uno- y “una gran presión para que se siguiera la ortodoxia.” (81); b) la sociedad se vive como el locus de manifestación del poder de Dios, y del vínculo que nos une a Él, única barrera frente al mal. 	<p>Yo impermeabilizado. La conciencia -en términos de autoconciencia introspectiva- es el único locus de significaciones. “Lo <<interior>> en este sentido está constituido por lo que denominé <<reflexividad radical>>.” Las significaciones están en la mente. (64)</p> <ul style="list-style-type: none"> ➔ El mundo actúa según leyes causales desprovistas de significación moral. ➔ Puedo tomar distancia de todo cuanto está fuera de mi mente y, así, imponerle mi propio orden autónomo. ➔ La distancia del yo desvinculado abre la puerta al individualismo
<p>Tensión trascendente-inmanente “una tensión entre las demandas de la transformación total que demanda la fe y los requerimientos de la vida humana en curso, común y corriente.” (83)¹³ En la sociedad estamental hay disparidad de funciones + jerarquía + vocación universal (todos laboran/rezan/guerrean por todos). Una tensión que de algún modo institucionaliza los tiempos de cuaresma/carnaval¹⁴ -y también en los espacios liminales de los rituales de paso, en los que se suspenden los roles sociales-. Y que revela la lógica interna del necesario vínculo estructura-antiestructura: estructura (Iglesia y Estado) vs. carnaval... una lógica que responde al orden cósmico al que nos vinculamos...</p>	<p>No hay polaridad tensional La cesura del orden social -fútbol, festivos- no se vive referida al orden comunitario compartido por todos e inserto en el orden cósmico-religioso que lo reclama, sino como paréntesis que el individuo necesita en su gestión de roles. La regulación político-jurídica del orden social es, pues, absoluta, sin necesidad de contrapeso alguno.¹⁵ El ej. Perfecto sería la reglamentación ilustrada del nuevo tiempo, con nuevas fiestas que celebren el nuevo orden social... (La tensión tendría su versión contemporánea en la dicotomía público/privado, un espacio este que, si bien “abre posibilidades sin precedentes para la creación ilimitada” (96), también inéditos peligros “aislamiento y pérdida de significación.” (96) que revelan nuestra distancia respecto del orden arcaico.</p>

¹⁰ Resumimos los 5 en 4.

¹¹ Ej.: “¿Por qué el mercurio cura las enfermedades venéreas? Porque éstas se contraen en el mercado, y Hermes es el dios de los mercados.”

¹² Ej.: tras describir una procesión para rogar... “Nuestra defensa es aquí colectiva, e implica emplear un poder que solo podemos hacer surgir como comunidad, que en un nivel es el de la parroquia, pero más ampliamente es el de la Iglesia en su grado máximo.” (80) “En la medida en que el bienestar común estaba ligado a los ritos, las devociones y las alianzas colectivas, no podía considerarse simplemente como un asunto individual el que alguien rompiera filas...” (81) “La desviación de algunos, exigía el castigo de todos.” (81)

¹³ Así, por ejemplo, la escisión [vida consagrada/celibato < vida secular/reproducción]

¹⁴ El autor recorre, tras confesar su ignorancia -“¿qué sucedía? No lo sé” (86)- varias interpretaciones alternativas o complementarias del carnaval: respiradero tensional, institucionalización del caos primitivo al que el orden está ligado como fuente de energía y ritual igualitario -la risa y el disfraz: nos reímos todos de todos, y nos disfrazamos todos de todos en una inversión de roles-. Se demora en la interpretación de Turner, que ve en las sociedades arcaicas un ejemplo de la vinculación universal de estructura-antiestructura.

¹⁵ Yo/// En el fondo, ChT apunta aquí a una diferencia absolutamente fundamental entre [vocación comunitaria ≠ tentación totalitaria]. La reglamentación de toda la vida social sin excepción, frente a la incorporación simbólica de la antiestructura. El Totalitarismo sería el hijo “natural” -en el doble sentido- del orden moderno. Cito: “De manera menos radical, esa idea alienta la estrechez de miras con las que los diversos <<códigos del habla>> de lo políticamente correcto se aplican a ciertos campos, y da un tono positivo a eslóganes tales como <<tolerancia cero>>.” (94)

<p>Dicotomía Tiempo superior vs. tiempo ordinario -el tiempo está cualificado- El tiempo superior reúne y ordena el tiempo ordinario. Tiempo superior con tres versiones: a) como eternidad de la plenitud de la forma -Grecia-; b) como reunión en el instante de la distensión del tiempo ordinario -cristianismo- (que se hace en Agustín tiempo existencial: en el aquí del ahora resuena el pasado para construir el futuro¹⁶); c) como <<tiempo de los orígenes>> en el que se establece el orden de las cosas, nuestra sociedad incluida (103) El tiempo secular se relaciona verticalmente con el tiempo superior.</p>	<p>Tiempo homogéneo Todo lo humano acontece en el tiempo cósmico, homogéneo e indiferenciado para la instancia humana -en su versión científico-filosófica moderna: Kant consagra la isotropía de todos los momentos del tiempo-espacio¹⁷. El tiempo pasa a ser un sumable que medimos y controlamos para lograr que las cosas se hagan. (107)</p>
<p>Inserción del orden humano en el orden cósmico -jerarquía del ser, plenitud en la eternidad.</p>	<p>Inserción del orden humano en un Universo que, sencillamente, le sirve de contenedor. Las leyes naturales son ajenas al hombre, no contemplan excepciones, no consagran jerarquía alguna, ni apuntan “a la eternidad como locus de su principio de cohesión.” (108)</p>

Pero, ¿qué causas nos llevaron de un modelo de sociedad a otro? Suelen citarse: el humanismo del Renacimiento, la revolución científica, el surgimiento del Estado policial, la reforma protestante. “Todas ellas son correctas.” (109) Pero todas ellas deben ser comprendidas como fruto de un proceso que llamaremos Reforma -traducción de Reformation, que en inglés es diferente de Reform -reforma protestante-, verdadera madre de todas las Revoluciones (110) y que empieza a gestar el nuevo orden a partir del año 1000: en esencia, la superación de la escisión de los compromisos religiosos de dos velocidades en una devoción universalizable y a todos exigible. Los síntomas son variados: el desarrollo de una piedad popular cristocéntrica a partir del año 1000; la difusión de la nueva exigencia a través de los predicadores mendicantes; la nueva reflexión sobre el memento mori; el juicio universal que a todos iguala, al que se suma la idea de que “cada individuo¹⁸ enfrentará también su propio juicio inmediatamente después de la muerte.” (119); la preocupación por los pecados de la carne -vinculados a la conducta personal- frente a los de ira y violencia, amenazas de los lazos fraternales...

Añádanse factores sociales que promovían la ruptura de ciertos esquemas de vida tradicional: emigración del campo a la ciudad; nuevos grupos sociales con movilidad social -comercio, justicia, administración...- condotieri de fortuna...

Todo ello apunta a una nueva concepción del individuo y, de resultas, una nueva concepción de los lazos sociales: es la economía de la salvación, los vivos pueden interceder por los muertos... y de ahí a la Reforma, un paso.

Las motivaciones para la Reforma son, entre otras, tres: a) el vuelco hacia una devoción más íntima e intensa” (131), y aquí, todo el misticismo alemán y español...; b) la recusación de los sacramentales y la magia blanca de la Iglesia -rechazada por ser, en el fondo, un intento de controlar el poder omnímodo de Dios desde la práctica eclesial-; c) “la nueva idea inspiradora de la salvación por la fe.” (131) La Reforma conlleva:

¹⁶ En su versión cristiana, el tiempo superior no separa, del mismo modo que no lo hace el tiempo existencial: sólo separa el tiempo ordinario de la distensión en la que quedamos separados de nuestro pasado sin poder alcanzar nuestro futuro.

¹⁷ ChT advierte que las vinculaciones cosmológicas contemporáneas entre entropía y tiempo, que lo cualifican, son por completo ajenas a la agencia humana.

¹⁸ Lo que subraya la individualidad del asunto.

- a) El desencantamiento del mundo de la mano de la simplificación-reducción de vida del espíritu-poder de Dios¹⁹. La energía del desencantamiento es doble: 1º, combatimos el mundo encantado - sacramentales incluidos: Dios nos salva en todas partes y en toda praxis, no solo en los lugares sagrados y los actos sagrados-; 2º, al liberar al mundo encantado de sus restricciones y tabúes, e interiorizar la religión como “ponernos en manos de Dios” en todo cuanto hacemos -opus dei- el mundo queda liberado para que lo organicemos racionalmente...
- b) Y de ahí la segunda gran apuesta Protestante -fundamental en la configuración histórica de un humanismo inmanente-: la reconfiguración de la totalidad del orden social: todo y a todos.²⁰ Un todo que incluye también la actitud espiritual correcta, ajena tanto a la desesperación de no creerse salvado, como a la soberbia de creerse ya salvado, por lo que el nuevo orden aspira a: a) una vida personal disciplinada; b) una sociedad bien ordenada; c) una vida interior acorde con todo ello. “Todo ello”, claro, protagonizado por Dios pero:

“Desde luego, seguimos aferrándonos a la creencia de que solo el poder de Dios hace que esto sea posible, pero de hecho ha crecido la confianza en que personas como nosotros, exitosas, bien educadas, en nuestra sociedad/estrato ordenado, son beneficiarias de la gracia de Dios -a diferencia de las clases depravadas y desordenadas, de los grupos marginales, papistas o lo que fuese-.” (143)

Desde aquí, el paso a un humanismo inmanente solo requiere: a) redefinir el objetivo del orden en términos inmanentes; b) reconocer que su conquista es asunto que no recibimos de Dios, sino de nuestra capacidad humana. Veremos.

Los intentos de reforma social comparten las siguientes características: 1, activistas-altamente intervencionistas; 2, “buscan la uniformidad, en la medida en que aspiran a aplicar un modelo o un esquema único a todo y a todos, procuran eliminar las anomalías y las excepciones y excluir a las poblaciones marginales y a todo tipo de inconformistas; 3, buscan homogeneizar; aunque operan en sociedades basadas en diferencias de rango, en general tienden a reducir las diferencias, a educar a las masas y a ajustarlas cada vez más a los parámetros que rigen a las personas que son superiores a ellas. (...)” (147) 4, <<son racionalizadores>> en el doble sentido de Weber: 1º) hacen un mayor uso de la racionalidad instrumental; 2º) “tratan de ordenar la sociedad mediante un conjunto coherente de reglas” (147). Y son tutelados por un sujeto histórico capaz de tutelarlos: las nuevas élites alejadas de la devotio popular y sus formas de diversión. Curiosamente, este esfuerzo reformador va de la mano de un incremento de la ansiedad y el miedo: “Hay un mayor temor al diablo, temor por nuestra salvación. El énfasis en la lucha aumenta.” (150)²¹

2. EL SURGIMIENTO DE LA SOCIEDAD DISCIPLINARIA.

Otra de las versiones de la sustracción es: el nuevo naturalismo -siglo XII, nominalismo XIII-XV, Giotto...- hace que, centrados en la naturaleza, nos liberemos de la preocupación por Dios. Error, porque se afirma como antítesis lo que, de hecho, iba de la mano: por un lado, el orden armónico revela la sabiduría de Dios; por otro, Dios se encarna en Cristo sacralizando la naturaleza y dignificando de un

¹⁹ De inspiración agustiniana y anselmiana -Anselmo y su dialéctica de Culpa -pecado original-, Condena -exigida por la justicia de Dios-, Reparación = Cristo = Misericordia. Yo// ¿Hay relación entre la dialéctica anselmiana y la hegeliana? De paso, Ch T aprovecha para lamentar “el funesto hecho de que Calvino, como los demás reformadores, modela su doctrina de nuestra incapacidad y del remedio de Dios para hacerle conforme al marco jurídico-penal que toma de San Agustín y más tarde de San Anselmo”.

²⁰ Ej.; Calvino sostenía que debemos controlar los vicios de toda la sociedad, para evitar que los viciosos contagien a los demás. Todos somos responsables de los demás y de la sociedad en su conjunto.” Dirá ChT que, “desde la gran reforma gregoriana del siglo XI hubo tentativas recurrentes de mejorar las costumbres de las prácticas de las masas.” (383) “Foucault estaba en lo cierto cuando decía que la decisión del IV Concilio de Letrán de 1215, según la cual se prescribía la confesión individual a la totalidad de los laicos, formaba parte de este proyecto de transformación” (384) -se refiere a la progresiva organización de la moralidad de la sociedad civil-. El siglo XVI sería el que ve la reorientación del intervencionismo gubernamental, desde la preocupación religiosa, a la mentalidad secular.

²¹ Añade ChT que “este miedo pervive en la era secular.” (150) Lo que lleva a la sobreactuación. Pone como ejemplos el mcarthysmo y el miedo actual al terrorismo. Suscribo: a mayor énfasis en el control, mayor temor a que el control no sea suficiente.

nuevo modo al individuo: así, en la espiritualidad franciscana, de nuevo el nominalismo, o en la maravillosa pintura de Giotto -con sus primeros murales en Asís-. Y es que la naturaleza es entonces creación, obra de Dios. La historia de la sustracción vierte sobre la naturaleza una significación de autonomía de la que entonces carecía.

Subraya la importancia del Ockhamismo como promotor de una futura consideración mecanicista -y, por tanto, autónoma- de la naturaleza pues los fines son extrínsecos al contingente orden natural y, por tanto, debemos ir a la naturaleza no para rastrear un orden autónomo normativo, sino para ponerla al servicio de los fines que solo en Dios tienen acogida²²: instrumentalización que anticipa el homo faber -al que se suma el arte (Leonardo y su encontrar la ragioni en las cosas), y la ciencia.²³

Ch Taylor analiza el papel de la <<civilidad>> en el proceso de secularización,²⁴ que incluye: la pacificación de la vida social -comercio vs. guerra-; desarrollo de las artes y las ciencias; autocontrol racional; buena educación y buen gusto. Civilidad que tiene en los salvajes -así, los amerindios- su contrapunto.²⁵

La pregunta es: ¿por qué involucrar al pueblo en este proceso? (169). Por lo menos, cuatro razones: 1, “el pueblo debía ser disciplinado porque su desorden amenazaba a las élites.²⁶”; 2, forma parte del arte del buen gobierno -entre otras cosas porque a más industria, más dinero... y mejor ejército-; 3, el componente religioso de cargarse la religiosidad de dos velocidades ascendiendo al pueblo a la fe de las élites; 4, la presunta vinculación entre pecado y desorden social...²⁷ Agenda más vigente en las sociedades de inspiración calvinista, que añade una versión de la santidad vinculada a la laboriosidad. El hombre santo, frente a los monjes, vagabundos y holgazanes... muestra su santidad en el ejercicio laborioso de su industria, ajeno por completo a la pereza, madre de todos los vicios... (176) Hombre que, como es obvio, debe gobernar y, los demás, serle sometidos -por su propio bien-.²⁸ Este afán de ordenación tendrá en los desórdenes del carnaval una de sus víctimas.

Los programas de civilidad incluyen medidas de 5 tipos:

1. Las nuevas leyes sobre la pobreza. En la edad Media la pobreza tiene orla de santidad: para el pobre, que lo es, y para la caridad que nos demanda. A partir del siglo XV el pobre es evaluado -¿voluntario o forzoso?-, y si puede trabajar se le obliga en la mejor relación posible costo-beneficio.²⁹

²² Yo// La recusación de la causalidad final inmanente, como es sabido, viene de la mano de una teología de la omnipotencia -y su correlativa metafísica del individuo-, contra la teología y metafísica de la forma que consagra el tomismo de inspiración aristotélica. La consecuencia es clara: si la naturaleza es teleológicamente muda, y el hombre necesita de fines para vivir, solo en Dios puede encontrarlos -pues es bueno lo que Dios quiere que sea bueno-. No hay, pues, teleología natural, ni teleología de la gracia superpuesta en armonía con la anterior: solo voluntas dei. A la postre, Ockham es el intento de fundar teológica y metafísicamente que “solo Dios basta”. La Reforma Protestante está servida. De paso, la manipulación solo es posible porque lo natural no está constreñido por su teleología immanente: y de ahí saldrá la concepción del experimento como <<manipulación de la naturaleza para>>... una manipulación, no se olvide, que es posible porque se ha extraído de la naturaleza su constricción teleológica en el doble sentido óntico y deóntico.

²³ Vivir una vida pía en este mundo es algo muy diferente de vivir en el cosmos aristotélico ordenado por Santo Tomás de Aquino, o en la jerarquía del Pseudo Dionisio. Ya no se trata de admirar un orden normativo en el que Dios se ha revelado a través de signos y símbolos. Más bien, tenemos que habitarlo como agentes de la razón instrumental, haciendo funcionar el sistema de manera efectiva para llevar a cabo los fines de Dios; porque es a través de estos fines, y no a través de los signos, como dios se revela en su mundo. **Estas dos posiciones no son simplemente diferentes, sino incompatibles.**” (163) De acuerdo.

²⁴ “La <<civilidad>> renacentista es la antecesora de nuestra <<civilización>> y tiene casi la misma fuerza.”

²⁵ Señala la existencia de excepciones al etnocentrismo reinante. Así, Montaigne en su comentario a los caníbales.

²⁶ Señala con razón ChT la importancia de las leyes sobre mendicidad y vagabundeo.

²⁷ Cita a Calvino, para quien en el pecado se esconde el afán de poder sobre los otros hombres.

²⁸ Reeditando así, en versión calvinista, la vieja meritocracia platónica.

²⁹ En la concepción más puritana la severidad era extrema: “Para Perkins, los mendigos <<son piernas y brazos putrefactos que se desprenden del cuerpo.” (180) El catolicismo tiene sus ventajas: “Y en España, el país <<rezagado>> en términos de desarrollo económico, las reformas fueron detenidas en su totalidad. La ruptura con toda la teología medieval de la pobreza era demasiado grande.”

2. Severidad contra ciertas manifestaciones de la cultura popular -singularmente, el carnaval-. Al recelo tradicional se le añade: nueva intensidad; la civilidad alejó a las clases gobernantes de estas prácticas populares.
3. Políticas -económicas, sociales, educativas y morales- para elevar a la población, orientadas por los valores de la productividad.
4. Desarrollo de estructuras de gobierno efectivas, con sistemas burocráticos crecientes.
5. Nuevas formas de disciplina individual -desde el ejército a los ejercicios espirituales de San Ignacio-, que van del ejército a las escuelas, hospitales y, más tarde, fábricas.

Esta ética de la civilidad se concibe como la modelación de la materia por la voluntad -y no como la armonía “cósmica” de un alma liberada (Grecia)-... lo que nos propone una nueva relación entre praxis y poiesis ya anunciada: **la poiesis se incrusta en la praxis, en la ciencia -experimento-, en la ética -como autodisciplina de la civilitas-, en la política como ingeniería social** (186).³⁰

La pregunta es: ¿cómo se pudo pensar en que todo esto era posible a pesar de tanto desorden como el mundo nos presenta? “Una ambición de este tipo no tenía precedentes en la cultura europea,” (196) y esto es lo que aún hoy debe provocarnos el justo asombro. Ch T pasa revista a estos esfuerzos de reorganización social que van desde las utopías de los jesuitas en Paraguay, al Poizeistaate de Europa Central y añade:

“Más tarde, surgirán las teorías psicológicas que consagrarán esta concepción: el ser humano es un conjunto de hábitos que se imprimen en una tabula rasa; no hay límites a las posibilidades de reforma.” (204)³¹

Otra línea fundamental en la configuración del humanismo exclusivo es la reflexión sobre la ley natural que nos encontramos en Grocio: Dios ordena racionalmente -como sabio y omnipotente que es- el mundo. Y puesto que sus leyes son racionales, son accesibles a la razón sin necesidad de la mediación de la revelación. (206)

¿Cómo reconciliar la contradicción de la tabula rasa epistemológica, con la idea de ley natural? ¿Por qué no meramente lo primero en detrimento de lo segundo? Si la primera apunta a la infinita maleabilidad de la mente humana -en manos de los interventores sociales-, la segunda apunta a la existencia de exigencias morales naturales consustanciales con la realidad del hombre que tendrán consecuencias en el orden motivacional: los hombres querrán universalmente que sus derechos se respeten universalmente. ¿Por qué esta contradicción? ¿Por qué no, sencillamente, maleabilidad universal? **La ley natural tiene la virtualidad de ofrecer una percha ético-política por encima del antagonismo de las religiones y de las naciones. Se trata, pues, de articular la paz social más allá de los referentes de legitimación de las sociedades arcaicas en lo interno -la religión-, y en lo externo -la guerra, la conquista-.**³² La ley natural es, así, el germen de lo que las élites del siglo XVIII confirmarán como la llegada definitiva del

³⁰ Todo lo cual convive, en la complejidad efectiva de la realidad, con poiesis no mecanicistas comprendidas desde la hermenéutica de la forma, tanto en el arte como en la alquimia: se trata de manipular la naturaleza con vistas a acercarla a las formas divinas, si es menester, corrigiéndolas (yo// lo que en sí mismo es absolutamente fundamental: jamás un griego o un cristiano-medieval se atrevería a corregir a la naturaleza.)

³¹ Yo// El empirismo filosófico se convierte así en el fundamento teórico de la infinita maleabilidad social: yo soy lo que la sociedad ponga en mí, esto es, el fruto de la intervención social racionalmente planificada desde los poderes públicos. En el empirismo late, de nuevo, la vocación totalitaria que empaña el trasfondo de la filosofía moderna. La pregunta es obvia: ¿quién organiza la mente del ingeniero social?

³² “... lo que surge de esta reflexión sobre la Ley Natural es la norma de un orden estable de hombres industriuosos que siguen los cursos establecidos de sus vocaciones, que se dedican al crecimiento y la prosperidad, más que a la guerra y al saqueo, y que captan una moral de respeto mutuo y una ética de la automejora. Este orden parece ser algo más que una mera idea; es la forma de vida racional y dada por Dios. Aspirar a ella no es seguir ningún capricho o una preferencia particular, sino dirigirse a donde las cosas están destinadas a ir, un *terminus ad quem* en el que todo está donde debe estar.

Este es el orden natural de las cosas, no en el sentido de que está operando en la Historia -esa idea aparecerá cuando Hegel reintegre la teleología aristotélica a su perspectiva constructivista-, sino más bien por cuanto es el objetivo razonable, incluso providencial, de nuestros esfuerzos.” (210) “Nos encontramos frente al nacimiento de lo que ahora se concibe bajo el nombre de desarrollo.” (210)

orden civilizatorio, que solo exige una nueva y definitiva batería de intervenciones: en lo político, gobierno representativo; en lo económico, *laissez-faire*; en lo social, la desaparición de castas y privilegios.

Solución, dice Taylor, que cuenta con un fenomenal contrincante: el Estado absoluto moderno de la Europa del siglo XVII. El estado absoluto resuelve el problema de la política apelando a la vieja idea de jerarquía, que pacifica la sociedad otorgando a cada uno el lugar que le corresponde, y a la nueva idea de un gobierno absoluto que “responde al objetivo de someter a todos a una voluntad única e irrecusable, al proporcionar un locus de <<soberanía>> sin el cual, en esta concepción moderna centrada en la voluntad, la sociedad no tiene modo de subsistir.” (208)

Paralelo al proceso de concreción de un yo desvinculado, el siglo XVII vive la configuración de una ética de la voluntad racional -especialmente de la mano de la filosofía cartesiana-, en la que las pasiones no son abolidas -como sí pretendía el estoicismo antiguo- por la razón, sino sometidas a la voluntad racional, a la par que se reinterpreta la noción de generosidad ahora en términos de la alegría que produce al hombre “superior” el comportarse de acuerdo a los dictados de la razón. Todo ello, claro está, es posible porque las pasiones carecen de significación, siendo, como son, meros hechos naturales de un universo carente de significados inmanentes.

ChT pasa revista a la función de la cortesía -siguiendo los trabajos de Elías-, y su generalización de los buenos modales, en la configuración del nuevo orden, por dos razones: 1º, la reorganización de la intimidad -nuevos tabúes-, responde a la actitud disciplinada moderna, que genera nuevos ámbitos de intimidad, y nuevos órdenes emocionales -los sentimientos de asco y repulsión frente a fluidos...-; 2º, la descorporalización creciente de nuestras relaciones personales, que denotan una humanidad desvinculada en lo posible del cuerpo: a la distancia cuerpo/mente, le corresponde una nueva distancia en la relación cuerpo/ interacciones personales...

3. LA GRAN DESINSERCIÓN

En este capítulo trata el autor de enmarcar el proceso de secularización analizado en la perspectiva más amplia de la historia de las religiones.

Las religiones arcaicas, antiguas -o preaxiales-³³ insertan al agente en tres vectores:

1º, socialmente, en la medida en que la relación con los espíritus y fuerzas poderosas tenía titularidad social: era la sociedad, o sus representantes, quienes se relacionaban en el ritual correspondiente con... Esta escisión representantes-representados consagraba una dicotomía social vinculada al orden sagrado en que se insertaba el orden social -y será uno de los aspectos a recusar por la secularización: la religión consagra la desigualdad entre los hombres...-.

2º, en el cosmos, en donde nos encontramos los espíritus y fuerzas con las que debemos habérmolas... (y que incluyen aspectos benéficos como maléficos).

3º, en una bienaventuranza esencialmente dibujada en la inmanencia: buena cosecha, nacimiento...

Las religiones axiales se distancian de las anteriores en: 1º, dibujan una bienaventuranza en términos trascendentes, y desde ahí reinterpretan la totalidad de... 2º, por ejemplo, el ámbito trascendente se despuebla de los elementos desfavorables -lo que, obviamente, exige una reinterpretación del mal-: Dios es todo Él providencia en bondad para el hombre; 3º, por ejemplo, la dicotomía inmanente-trascendente fundamenta la dicotomía vida consagrada vs. vida no consagrada... y de paso abren el camino a una

³³ Porque son anteriores al corte axial señalado por Jaspers. Ch T muestra la distancia con el tratamiento jasperiano del eje axial -Confucio, Gautama, Sócrates, profetas hebreos- en p. 239, nota 4. al punto de ni siquiera tener claro que se pueda hablar de una era axial -Yo// esa que Gore Vidal trata de presentar en Creación, con tan pobres resultados-. Aquí recoge que los debates intelectuales en torno al asunto, ahora en boga, fueron cauterizados durante un tiempo por la creencia de la univocidad del camino que lleva de la barbarie a la civilización...

comprensión en términos individuales del camino de la iluminación... individualismo que, como ya hemos señalado, es fundamental en el proceso de secularización...³⁴

4. IMAGINARIOS SOCIALES MODERNOS³⁵.

Alteraremos el orden expositivo de CHT del modo siguiente: 1º, qué es un imaginario social -asunto que relegamos a las notas metodológicas-; 2º, el orden moral moderno; 3º, la economía; 4º, la esfera pública; 5º, la autonomía democrática: prácticas y perspectivas.

El orden moral moderno

Las concepciones del orden moral -que aúnan una concepción del bien y del contexto en el que tiene sentido luchar por él, ya sea Dios, el mundo o la propia vida- pueden ser:

- a) Última, en el sentido en que lo es la tradicional comunidad de santos: hay inspiración moral pero ésta: a) a la par que inspira a todos los hombres, ordena una jerarquía; b) la realización es, por así decirlo, ultraterrena -la consumación de los tiempos-.³⁶
- b) Referirse al aquí-ahora: a) hermenéutica -proporciona las claves de interpretación del presente; b) prescriptiva -proporciona las claves de cómo deben funcionar las cosas, legitimando las imposiciones sociales derivadas-.

El orden moral premoderno tiene dos expresiones fundamentales que serán desplazadas por la modernidad: a) La ley inmemorial que, rigiendo un pueblo, lo define como tal -parece haber sido generalizada entre las tribus indoeuropeas, y fue importante en la Inglaterra del siglo XVII-; b) la sistemática cosmo-deonto-lógica (la expresión es mía): el orden moral → orden social → orden cósmico, con jerarquía de funciones en colaboración recíproca.

La instauración del nuevo orden corre de la mano de la nueva concepción de la ley natural, fundamentalmente Grocio y Locke.

Para Grocio, los seres humanos “son agentes racionales, sociables, que colaboran en paz para su mutuo beneficio.” (257) Desde aquí, el orden político es contingente e instrumental: será legitimado -vía contrato original- no por su mimesis del sagrado orden de las cosas, sino por responder a los intereses que lo reclaman. La versión de Grocio, a través de la tesis del acuerdo tácito, es conservadora. Locke fue el primero en usar estas teorías como una justificación de la <<revolución>>, y como un fundamento del gobierno ilimitado. Ahora, con el poder, pueden alegarse seriamente los derechos. El consentimiento no es sólo un acuerdo original para establecer un gobierno, sino además un derecho permanente de aceptar una carga impositiva.” (259). “La teoría de la Ley Natural en su origen fue una hermenéutica de legitimación. Pero ya con Locke, la teoría política puede justificar la revolución, de hecho, volverla imperativa en ciertas circunstancias...” (262)

¿Qué separa, por ejemplo, esta versión de la platónica?: 1º, la Forma no se vincula a la acción de la realidad; 2º, la distribución funcional no es normativa -de acuerdo al orden cosmo-de/onto-lógico-, sino instrumental; 3º, no hay una vinculación a la virtud, sino a la prosperidad y seguridad. **El presupuesto: la armonía de intereses que constata y promueve una Razón del hombre que es “la voz de Dios en él” - Locke-: Dios nos hace querer preservar la vida + Dios nos hace sociables → la preservación de todos es**

³⁴ Señala Ch T el bautismo voluntario de algunas iglesias protestantes como un precedente del principio de legitimación de la adhesión voluntaria, propio de las sociedades democráticas: también en ellas la comunidad religiosa nace de la convergencia de decisiones individuales. Yo// A lo que hay que añadir la doctrina del consentimiento como requisito de legitimidad del matrimonio cristiano, consagrado al parecer por los papas Alejandro III (siglo XII) e Inocencio III (siglo XIII) –tomado de: <https://ocw.unican.es/mod/page/view.php?id=1284>.

³⁵ ChT remite a su obra: Imaginarios sociales modernos, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.

³⁶ Añadamos, como ChT hace en otros puntos: no es autosuficiente. Yo// el cristianismo, al hacer de Dios la fuente absoluta de inspiración moral, mantiene la esperanza, en tanto que pulsión utópica, en todo tiempo y lugar, más allá de toda decepción de la historia, incluidas las víctimas cuya reparación escapa definitivamente a nuestro poder.

cosa de todos³⁷. Ahora bien, el hombre se preserva a sí mismo y a los demás gracias a la economía, por lo que la economía se convierte en el modelo de la convivencia social: es el intercambio ordenado, pacífico y recíprocamente provechoso de individuos libres, industriosos y racionales (269).

Ch Taylor describe este nuevo orden moral del beneficio mutuo con los rasgos siguientes: 1º, es un orden entre individuos (o al menos independientes de órdenes jerárquicos más amplios) (275); 2º, incluye fundamentalmente la vida y los medios de vida -sin vinculación explícita con la virtud-; 3º, su objetivo es la libertad expresada en términos de derechos...; 4º; que “han de asegurarse a todos los participantes por igual”. (275)

Lo sorprendente del asunto es que este nuevo orden, que ha llegado a nuestros días llenando todo el imaginario social, ha realizado su avance: 1º, conviviendo con instituciones como la familia en las que los individuos conviven en situaciones de complementariedad y jerarquía -que no solo afectan a la relación padres hijos, sino a la de los hijos entre sí (por ejemplo, la renuncia de los menores a parte de la herencia para...); 2º, se contradecía con la experiencia directa de amplios sectores sociales -como, por ejemplo, los 40.000.000 de campesinos franceses, apegados a su moral tradicional por mucho que se los considerase como individuos-.³⁸

Esta teoría grociana-lockeana del orden moral afecta a la economía, la esfera pública y la autonomía democrática. Veámoslo.

La economía como realidad objetivada.

La noción de la benevolencia de Dios en el plan del mundo es muy antigua, incluso precristiana -por ejemplo, en el judaísmo-, pero la modernidad añade la idea de la beneficencia mutua, incorporada a factores tipo de la <<mano invisible>> Adam Smith³⁹, que suponen que la [intencionalidad (yo quiero) ≠ causalidad eficiente/final (todos más felices)]. Esta armonía oculta de los intereses será magnificada por Pope: “<<el verdadero AMOR PROPIO y el SOCIAL son la misma cosa>>”. (290)

Ahora bien, si el orden económico acontece más allá de las intenciones de sus agentes, es autónomo, con sus leyes propias que la ciencia social económica puede analizar, describir y, gracias a ellas, predecir. “Esta es una descripción objetivante, que trata los acontecimientos sociales como procesos de la

³⁷ Yo/// Si la Razón es la voz de Dios en nosotros, no cabe en absoluto disidencia entre ambas, y la racionalidad, como reprochará Nietzsche, es la versión profana de la normativa sacra expresión de la voluntas dei. Cuidado con considerar la Ilustración como un todo homogéneo en su crítica la religión.

³⁸ Yo/// Añadamos: esta concepción se basa en una consideración “abstracta” del individuo, esto es, previamente desvinculado. Es interesante observar como esa des-vinculación se hace por doble vía: 1º, por reducción subjetual: el sujeto que decide lo hace sin saber quién es o, lo que es lo mismo, sin saber en qué comunidad está insertado: así, por ejemplo, en el velo de la ignorancia rawlseniano; 2º, por reducción objetual: analizamos las decisiones morales tomando en consideración no sobre qué o quién se decide, sino el formalismo argumental aplicado -Piaget, Kohlberg- por el individuo que argumenta. Tal vez sería interesante contraponer esta forma de universalismo abstracto con la forma del universalismo del amor: que trata a cada uno atendiendo a su particular idiosincrasia. El primero afirma a todos por igual; el segundo, fiel a las circunstancias, afirma: cualquiera en mi lugar habría hecho lo mismo -y de eso se trata, de ponerse en el lugar-. PONER ESTA CITA EN RELACIÓN CON LA ABSTRACCIÓN CIENTÍFICA, QUE TAMBIÉN ASPIRA A SER METODOLÓGICAMENTE DESVINCULADA -PARA CUALQUIER OBJETO- PARA CUALQUIER SUJETO- (tal y como advierte Nietzsche). La modalidad de [convivencia → acuerdo recíproco entre las partes] → infecciona todo modelo de convivencia al margen de la asimetría efectiva ente las partes, así en las prácticas pedagógicas del contrato y en las de los “expertos” de familia: siempre el gran negociador. Esta metodología jurídico-política genera los conflictos sistémicos que rodean a las instituciones tradicionales -familia, escuela- en la contemporaneidad.

³⁹ Yo/// En el fondo, la <<mano invisible>> afirma la armonía absoluta entre intereses privados y públicos: no hay, pues, conflicto o, de otro modo, la distinción entre intereses privados y públicos es falsa: son los mismo desde perspectivas distintas. De otro modo: no es ontológica, sino metodológica. La reconciliación de intereses no se hace de la mano del atemimiento al orden cosmo-de-onto-lógico, como en Platón, sino al orden establecido por la providencia divina, revelado en la razón de los hombres. Claro que, si mora en la razón, ¿a qué anclarlo en la providencia divina? De ahí, la autonomía de la razón y del orden social racional subsiguiente. Y de ahí la relevancia absoluta de la crítica marxista, que pasa por recuperar la contraposición de intereses, que lo son no sociales, sino de clase.

naturaleza y como si siguiesen leyes similares a las que se observan en esta.” (291) Y añade ChT: “Las imágenes objetivantes de la realidad social son un rasgo tan prominente de la modernidad occidental como la constitución de agencias colectivas a gran escala.” (291)⁴⁰

Descripción objetivante que desprecia -al igual que las ciencias de la naturaleza, grandes promotoras de esta exclusión- toda teleología externa. El orden económico es: ad hoc; vía causalidad eficiente – a través de las intervenciones de los agentes individuales-; espontáneo; y ajeno a consideraciones de virtud -los actores son puramente egoístas-⁴¹. Exclusión que, según ChT, también nos encontramos en el orden moral moderno que hemos descrito:

“Las formas políticas correctas no eran deducibles de un telos operante en la sociedad humana. Lo que justificaba la ley era el hecho de que o bien era controlada por Dios (Locke), o bien tenía sentido lógico, dada la naturaleza racional y social de los seres humanos (Grocio), o (más tarde) el hecho de que proporcionaba una manera de asegurar la armonía de los intereses.” (294)

La economía es la relación esencial entre los hombres (al punto que Montchrétien, probable acuñador de la expresión “economía política”, en la época de Luis XIV, entiende el Estado como “el poder orquestador que puede hacer florecer la economía.” (286) La economía es la gran pacificadora de las relaciones humanas (así, Kant, 289) Transitamos desde la consideración metodológica de la economía como sistema autónomo (fisiócratas y Adam Smith), a interpretar la sociedad como un espacio de colaboración e intercambio económicos, asunto de nuestro imaginario social (290).

La esfera pública.

Hemos visto que el orden moral moderno apela a un espacio prepolítico desde el que legitimar instrumentalmente el orden político. Pues bien, también nos encontramos ese espacio como <<esfera pública>>.

1. Definición: “... espacio común⁴² en el que se considera que los miembros de la sociedad se encuentran a través de una diversidad de medios: impresos, electrónicos, y también cara a cara, para discutir asuntos de interés común, y así poder llegar a un consenso acerca de ellos.” (297)
2. Lo que en ella se hace es: locus de discusión -no azarosa, sino reflexiva y crítica (racional)-, abierta en principio a todos, y que busca consensos sobre asuntos importantes; con aspiración de orientar la acción de gobierno -que debería escuchar...-; siendo, como es, una esfera desvinculada por definición de la política institucional como poder; ritualizando en el plano de la controversia los conflictos reales de la sociedad.

⁴⁰ Yo/// La economía, de la mano de la mano invisible de Smith, se convierte en el primer candidato para la distinción etic-emic definitoria de las ciencias sociales contemporáneas, y de algunos de sus efectos colaterales -como cierto feminismo irredento-. El presupuesto es que el orden resultante excede de las intencionalidades primeras de los actores intervinientes; ergo, es independiente de las intencionalidades de las que se deriva, que repercuten en él -en el orden-, vía causalidad eficiente y no final, convirtiendo la res económica en natura, con su ciencia correspondiente por objeto propio, pero con la unidad metodológica esperable en toda aproximación científica a la realidad: es la ciencia unificada. Pero si el sistema económico es un sistema autónomo, no cabe más política económica que el <<dejar hacer>> interviniendo en aquellas condiciones que lo posibilitan y subrayan -lo cual, claro está, entraña una evidente paradoja-.

⁴¹ Consecuencia inevitable de la suspensión del telos, percha de toda la ética anterior y, por tanto, de toda superación del egoísmo frente a los requerimientos de la convivencia. La ecuación es simple: para el orden premoderno: forma → teleología → virtud → comunidad: la comunidad se asienta en alguna versión de la virtud. Para el orden moderno: forma → teleología → virtud... pero, entonces, ¿de dónde la comunidad? Egoísmo → intereses individuales → acción instrumental → orden social ad hoc... Cabe preguntar: la presunción de armonía, ¿no es en el fondo un residuo teológico que fía a la voluntad divina lo que no puede fiar a la convergencia de egoísmos entre los hombres? La <<mano invisible>>, ¿no es el nombre del Dios oculto tras su providencia armonizadora de los intereses individuales? Y, excluido Dios como deus ex machina providente de la dinámica social, ¿cabe seguir pensando en términos de intereses?

⁴² ChT define espacio común: reunión con un propósito explícito compartido; espacio común tópico -cuando está vinculado a una asamblea física-; metatópico -cuando no es así...-. La Iglesia y el Estado eran espacios metatópicos con anterioridad a la esfera pública, que aporta las novedades reseñadas.

3. Lo que ella debe ser es: un locus extrapolítico -queda dicho-; de secularidad radical, en el sentido de que la esfera pública es un orden resultante de su propia actividad, desvinculado de todo orden “superior” -también, se mueve en el tiempo secular, sin contacto con ningún tiempo superior-⁴³.

El pueblo soberano.

ChT analiza la constitución del pueblo soberano como horizonte de legitimación de la nueva política de la mano de la constitución de USA y de la revolución francesa.

La transformación de la sociedad de acuerdo a un nuevo principio de legitimación requiere: 1º, los actores debes saber qué hacer, contar con el repertorio de prácticas coherentes con el nuevo orden; 2º, debe haber al respecto consenso suficiente. Para ChT : 1. se dan los dos requisitos en la constitución de USA; 2º, en la revolución rusa falta 1; 3º, en la revolución francesa, 2. Veamos.

La primera logra la continuidad entre el pasado y el futuro porque el nuevo principio de legitimación engancha con la tradición asamblearia de las iglesias protestantes en un proceso de ampliación creciente⁴⁴: tras la ruptura con la “tiranía” de la monarquía inglesa, asambleas populares → estados (asamblea de Massachussets → Estados Unidos). “Todo el movimiento culmina en una Constitución que ubica la nueva República exclusivamente dentro del orden moral moderno, como la voluntad de un pueblo que no tiene necesidad de alguna ley preexistente para actuar como pueblo, sino que puede verse a sí mismo como la fuente de la ley.” (316)

¿Qué sucede en el caso francés? ChT sigue el asunto a través del pensamiento de Rousseau, que resume del modo siguiente:

“Se trata de una política de la virtud entendida como la fusión de la voluntad individual y la general, y es maniquea, altamente <<ideológica>>, incluso cuasi religiosa en su tono. Busca la transparencia, y por lo tanto teme su opuesto, las agencias ocultas y los complots. Y practica dos formas de representación. Primero hace manifiesta la voluntad general, en formas discursivas como cuasi teatrales; y segundo, aunque solo implícitamente, se arroga un tipo de representación por encarnación.” (329)

1º, la voluntad general → fusión del interés individual y nacional de la mano de la virtud -que es esto mismo-. Esta *fusión* se manifiesta no tanto en la idea de representación, sino en la de transparencia. ¿Cómo?

2º, no en la asamblea, sujeta a la manipulación y a la perturbación del interés general de la mano de los intereses espurios...

3º, sino de los actos espontáneos en los que el pueblo manifiesta su voluntad -y aquí lo espectáculos revolucionarios-, en la arenga, y en la palabra, y en aquellos en los que se cumple lo propuesto: se atienen al interés de la nación...

De este modo se origina una nueva modalidad de política moderna que es ajena tanto a la representación tradicional, en la que cada persona representa su estamento correspondiente, como a la del régimen asambleario, “... es más bien una especie de representación <<por encarnación>>. La minoría encarna la voluntad general, y es el único lugar en el que ella se encarna.” (329) Una encarnación que solo, nos advierte ChT, puede tener sentido en el proceso revolucionario, pero jamás en el funcionamiento de la república... Como es obvio, se abren derivadas peligrosísimas -incluido el bolchevismo-.

La sociedad de acceso directo

⁴³ “Ahora puedo quizá dar forma a esta discusión y tratar de sostener lo que la esfera pública *era*. Es un nuevo espacio metatópico en el que los miembros de la sociedad podían intercambiar ideas y llegar a un consenso. Como tal, constituía una agencia metatópica, pero se extendía independientemente de la constitución de la sociedad y completamente en el tiempo profano.” (313)

⁴⁴ “La esencia de esta continuidad residió en la aceptación virtualmente universal por parte de los colonos de las asambleas electas como formas de legitimación del poder.” (317)

La sociedad “moderna”, frente a la tradicional, es sociedad de “acceso” directo. Esto significa lo siguiente: la sociedad tradicional se mueve en la jerarquía que revela el tiempo fundacional. La sociedad moderna: 1º, homogeneiza el tiempo en tiempo horizontal o tiempo secular; 2º, en consecuencia, homogeneiza la disponibilidad de todo el tiempo social a la acción de los individuos -agencia-: es la simultaneidad del tiempo secular como el tiempo propio de la acción social; 3º, la sociedad se convierte así en un objeto de acceso directo -y no en función del puesto ocupado en la jerarquía social- a la acción secular, no mediado por institución alguna, y perteneciente a todos por igual; 4º y convierte mi condición de ciudadano en exenta: es la ciudadanía igualitaria, independiente de todo considerando previo, y ofrecida en términos impersonales -de nuevo, independientemente de quién se sea...-, lo que simboliza la funcionarización de las tareas del Estado.⁴⁵

Esta comprensión de la sociedad es el corolario inevitable de los imaginarios sociales modernos descritos -que, a su vez, promueve-, todo ello en el marco del igualitarismo e individualismo moderno, gran promotor de la uniformidad universal:

“La inmediatez del acceso implica la abolición de la heterogeneidad de la pertenencia jerárquica. Nos vuelve uniformes, y esa es una manera de volvernos iguales. (Si ésta es la única manera es la infausta cuestión que está en juego en buena parte de las luchas de hoy en el multiculturalismo.) Al mismo tiempo, el hecho de que varias mediaciones queden relegadas reduce su importancia en nuestras vidas; el individuo se libera cada vez más de ellas y por lo tanto adquiere una creciente conciencia de sí como individuo. El individualismo moderno, como idea moral, no significa dejar de pertenecer por completo -ése es el individualismo de la anomia y el colapso-, sino imaginarse uno mismo como perteneciente a entidades cada vez más amplias e impersonales: el Estado, el movimiento, la comunidad del género humano.” (335)⁴⁶

Lo que Taylor describe como el paso de las identidades en <<red>> a las identidades <<categóricas>>.

5. EL ESPECTRO DEL IDEALISMO.

Este capítulo se divide en dos partes. En la primera se responde a la acusación de idealismo desde posiciones marxistas -véase, “observaciones metodológicas”-; en el segundo, se presenta el proceso civilizatorio de domesticación de la nobleza europea en los siglos XIV a XVI, que supone hacer transitar la educación de las élites desde una moral de la guerra, a otra de la cortesía...

“De manera que vemos el funcionamiento entrelazado de los ideales de la cortesía, la civilidad y la Reforma (religiosa)⁴⁷, y vemos los vectores del cambio en la sociedad europea con los cuales se conectaban: gobierno ordenado, reducción de la violencia, disciplinas de autocontrol y reforma económica...” (344)

6. EL DEÍSMO PROVIDENCIAL.

El deísmo es una etapa intermedia en el proceso por el cual en occidente el humanismo exclusivo pasó a convertirse en una opción viable para la mayoría.

⁴⁵ La matización no tiene desperdicio: “Por supuesto, esto no cambia la forma en que se hacen las cosas. Conozco a una mujer cuyo cuñado es juez, o policía, y por tanto lo telefono cuando estoy en aprietos.” (334)

⁴⁶ En el tomo II resumiré de nuevo: “Una interpretación del tiempo netamente secular nos permite imaginar la sociedad <<horizontalmente>>, sin relación con ningún <<punto más alto>> donde la secuencia ordinaria de los acontecimientos roce un tiempo superior y, por tanto, sin reconocer ninguna persona ni agencia privilegiada -como los reyes o sacerdotes- que sobresalga o medie en esos puntos. Esta horizontalidad radical es precisamente lo que está implícito en la sociedad de acceso directo, donde cada miembro es <<contíguo a la totalidad>>. Tomo II, p. 649

⁴⁷ Reformas responsable de la universalización de la disciplina social de la mano de elevar el nivel de santidad del pueblo.

Ch.T. subraya tres facetas del deísmo: 1) el deísmo providencial, esto es, el giro antropocéntrico que adopta el orden cosmológico querido por Dios; 2) el pasaje al orden impersonal, orientador ético-político si nos liberamos de la superstición; 3) la religión natural.

1. Deísmo providencial.

El giro antropocéntrico en la concepción del orden teo-cosmológico -Dios crea con vistas a nuestro recíproco y mutuo beneficio- es fruto de 4 eclipses en la concepción religiosa tradicional: 1º, eclipse de la idea de que a Dios le debemos algo más que nuestro propio bien (yo/// como pudiera ser, sin más, su alabanza); 2º, eclipse de la gracia: a fuerza de razón, a veces benevolencia -otorgados por Dios en nuestra creación-, y disciplina, podemos realizar cuanto Dios espera de nosotros; 3º, eclipse del misterio: ni gracia, ni milagros -que contradicen el orden necesario para que el hombre busque su bien, esto es, la realización del designio divino-; 4º, eclipse de una realización más allá -o vida eterna-.

Para ChT, los factores subyacentes a estos cambios son -subrayando la limitación de toda explicación irremediabilmente provisional-:

Factores típicos son las resacas de las guerras de religión (en torno a cuestiones como la gracia, el libre albedrío y la predestinación), y el desarrollo de la ciencia natural, que abogan por una religión menos militante -más moralidad y menos santidad-, más simple y accesible a la razón.

Esta nueva moralidad religiosa se interpreta en términos de conducta externa, orden social y beneficio mutuo. Así, tenemos a Nicole -siglo XVII- hablándonos de que hasta nuestras más bajas motivaciones pueden reorientarse hacia el orden social; Mandeville: vicios privados → virtudes públicas; A. Smith y su mano invisible.⁴⁸

“Tal vez podamos apreciar como esta idea de armonía centrada en lo económico podría contribuir al cambio antropocéntrico (...) La confianza en nuestras facultades para crear un orden, que la creencia en la armonía denota, hizo que la ayuda de la gracia pareciera menos necesaria. La posibilidad de escudriñar todo el sistema dejó poco lugar para el misterio. Y la idea misma de que la paz y el orden no dependen de alguna inspiración heroica superior, sino del egoísmo de baja estirpe, movido por intereses, que hay en nosotros parece volver ocioso cualquier intento de trascendernos a nosotros mismos, de apuntar más allá de la bienaventuranza humana ordinaria.” (364-365)

Por otra parte, la antropocentrización se apoyaba en argumentos teológicos previos: a) así, la recusación del heroísmo se apoya en la defensa de los reformadores de la vida ordinaria; b) la reivindicación del deseo se apoya en el rechazo reformista del ascetismo excesivo e injustificado -como pregona Calvino, para quien no hay que tener escrúpulos frente a cosas indiferentes-; c) la abolición del misterio sigue la crítica a la interpretación milagrosa de los sacramentos...

Esta recusación del misterio remite también a la época de la imagen del mundo (Heidegger). Para la visión tradicional, nuestra imagen del mundo está siempre limitada por nuestra posición en la jerarquía cosmológica de las formas -que nos excede hacia lo alto-⁴⁹. En la época de la providencia, el orden

⁴⁸ Yo/// O, lo que es lo mismo: no hay conflicto de intereses privado-público: de la persecución honesta de mis intereses privados, vía armonización mano invisible, nace la recíproca beneficencia social. Armonía que se prolonga en los teóricos de la maximización de beneficios -por ejemplo, en la escuela de Chicago-. En la moral tradicional, la reconciliación es: a) limitada, pues en la ciudad terrestre no cabe paraíso, del que hemos sido definitivamente expulsados; b) la integración es vía jerarquía -en funcionalidad recíproca-, estamental, y no vía iniciativa individual. En el marxismo: 1º, hay conflicto de intereses; 2º, no hay funcionalidad recíproca posible, sino aniquilación de una clase a otra: aristocracia → burguesía → proletariado. Por lo demás, Marx apunta a la no especialización, sino a la ética del nuevo hombre, a la par productor, político y artista.

⁴⁹ Yo/// amén de la limitación de nuestras facultades y nuestra inmersión en el pecado. Podríamos decir: por la posición jerárquica: *fragmentada*; facultades → *limitada*; pecado → *distorsionada*. Todo lo cual, claro está, clama por la revelación. De tal modo que la revelación subvierte nuestras necesidades intelectuales: es verdad y, por eso, supera la fragmentación, limitación y distorsión; b) volitivas, de la mano de la gracia santificante, socorro perpetuo; c) afectivas, pues es amor infinito eternamente disponible. ¿No debiera ser este el sentido de la religión: la interlocución de un Dios que, lejos de ser una negación del hombre, es una afirmación radical del hombre, pues sale a

natural es inteligible -pues todo es susceptible de ser objeto de ciencia-, y también lo es el orden social-moral -y de ahí el p.d.v. de Hutchenson y el espectador imparcial → utilitarismo → Smith-. Todo lo cual complica el asunto de la teodicea: si conocemos en su totalidad el orden social-moral y corroboramos su maldad, ¿cómo Dios...?

Ahora bien, si se trata tan solo de la autorealización en beneficio recíproco -el plan de Dios-, ¿a qué seguir contando con él?

Ch T vuelve a repasar el peso en este proceso de la idea de civilidad o cortesía criterio, en la opinión ilustrada, del buen gobierno:

“La civilización cortés y el orden moral que ella afianza pueden fácilmente pasar a ser vividos como un marco autosuficiente dentro del cual encontrar los parámetros de nuestra vida social, moral y política...” (378)

Desde esta civilidad cortés se rechazan los peligros de la religión: a) **superstición**: los rituales vinculados a un mundo encantado; b) **fanatismo**, la certeza que avala el atentar contra el orden social; c) el **entusiasmo**, que desvincula al oyente directo de Dios de la legítima autoridad moral-social.

Así, el abate Raynal⁵⁰ deja muy claro que “... el pueblo, o el poder soberano en el que está investida su autoridad, es el único que tiene derecho a juzgar si una institución cualquiera está en conformidad con el interés general.”⁵¹ (379) (1770)

Lo que sigue la línea de Grocio, quien pone a la autoridad civil por encima de las luchas confesionales.

Pero, ¿de dónde procede el orden motivacional que hace de la agencia racional de conformar el orden social del beneficio mutuo el único proyecto moral relevante, el locus de la experiencia de plenitud del hombre?

Lo cierto es que hacia él convergen los humanismos filosóficos del XVIII, desde Kant a Bentham, humanismos que se separan de las versiones clásicas -estoicos, Epicuro, Lucrecio...- en:

- a) Carecen de referencias a “nada superior” a los seres humanos digno de veneración o amor;
- b) “incorporan una actitud activa e intervencionista tanto hacia la naturaleza como hacia la sociedad humana. Ambas deben ser reordenadas a la luz de la razón instrumental con el fin de que se ajusten a los propósitos humanos.” (389)
- c) Se defiende un universalismo de la benevolencia -al margen de raíces cristianas⁵² o de <<alma del mundo>> al estilo estoico-: nuestra tendencia natural es a la benevolencia recíproca. Somos altruistas por naturaleza, y somos capaces de hacernos conscientes, y de obrar en consecuencia, de esa nuestra natural inclinación, que el ser racional encuentra dentro de sí. Racionalidad y benevolencia van de la mano...

nuestro paso invitándonos a ser nosotros mismos? La necesidad de Dios, ¿no es la respuesta a la experiencia de nuestra menesterosidad para lograr aquello a lo que nos sentimos convocados? ¿No es esta la esencia del ordo amoris?

⁵⁰ Wikipedia: Guillaume Thomas François Raynal, llamado abate Raynal, nacido en Lapanouse de Sévérac en Rouergue, el 12 de abril de 1713 y muerto en Passy el 6 de marzo de 1796, fue un escritor y pensador francés.

⁵¹ “Corresponde a esta autoridad, y solo a ella, examinar los dogmas y la disciplina de una religión: los dogmas, para asegurarse de que, al contrario del sentido común, no expondría la paz a las perturbaciones que se vuelven más peligrosas cuando las ideas de una felicidad por venir se combinan con el fervor por la gloria de Dios y la sumisión a las verdades que se consideran reveladas; y la disciplina, para comprobar que no ofenda a las buenas costumbres imperantes, desaliente el espíritu patriótico, debilite el coraje ni aleje a la gente de la industria, el matrimonio y los asuntos públicos; que no dañe ni a la población ni a la sociabilidad, que no inspire fanatismo ni intolerancia, que no siembre la división entre los miembros de una familia, entre las familias de una ciudad, entre las ciudades de un reino, entre los reinos de la Tierra; que no disminuya el respeto debido al soberano y a los magistrados, y que no defienda ni las máximas de la austeridad desmoralizante ni los consejos que conduzcan a la locura.” (380)

⁵² ChT se pregunta con razón si la transición a un humanismo exclusivo tiene en la tradición de la caritas cristiana su necesario precedente (391). Este referente negativo no basta para el salto, es menester el factor positivo de entenderse a sí mismo a la altura de mis recursos solo si intervengo en el mundo en el sentido que el humanismo exclusivo reclama.

- d) Las fuentes de esta motivación benevolente universal inmanente se encontraron: a) en las capacidades de la razón instrumental desvinculada -ciencia, política- que, al desvincularse de todo particularismo, se pone de modo automático al servicio de la perspectiva universal: es el principio de imparcialidad -que llega hasta Russell- (396); b) el poder moral de la voluntad pura universal atendida a su propio deber -Kant-; c) la simpatía universal que, arraigada en nuestra intimidad, hemos de dejar asomar por encima de su distorsión social -Rousseau, con las versiones utilitaristas-; d) la inversión fuerbachiana -el poder atribuido a Dios es poder del hombre...-;
- e) Todo ello conlleva una “a-moralización” del deseo inmanente del ser humano que recobra su prístina inocencia mediante una doble estrategia: a) la motivación humana es neutral en tanto mera modalidad de autoestima, a encauzar correcta o incorrectamente; b) dibujar la motivación original del ser humano con cierta “inclinación a la solidaridad con los demás.” (401)
- f) La historia de la sustracción se sitúa en esta tradición ilustrada: en el fondo, ese sentimiento está siempre ahí, lo que queda demostrado porque la benevolencia surge en todo momento de la historia del hombre. Así, hay claros precedentes en las escuelas postaristotélicas -epicureísmo, estoicismo-, con los que se vincula la posición ilustrada. ChT trata de mostrar qué separa la versión ilustrada de sus pretendidos precedentes helenos con una reflexión fundamental: la universalización ilustrada se fía a la desvinculación constatada en el conocimiento científico, y no al logos cósmico... y es que no hay dato bruto de la experiencia al que remitirnos: “Como el significado es intrínseco a la experiencia, es constituyente de la experiencia” (399)
- g) Todo lo cual abunda en la tesis de que toda moral tiene un compromiso óntico: también la moral ilustrada... lo que sucede es que este compromiso es, por primera vez en la historia, no trascendente, sino inmanente-antropocéntrico: fía a la razón humana desvinculada, guía del sentimiento, su fundamento.⁵³ O bien, al sentimiento originario. Ambas modalidades generan narraciones diversas de lo que son vicio y virtud. (406)
- h) ChT advierte del peligro de rechazar esto: “... el descubrimiento/definición de estas fuentes intrahumanas de la benevolencia constituye uno de los grandes logros de la nuestra civilización, así como los estatutos de la no creencia moderna.” (406) Hemos visto como ha sido posible su aparición. Pero, ¿nos ayuda todo ello a entender mejor el mundo en que vivimos? ¿No estamos dejando de lado las reacciones al orden moderno del beneficio mutuo inspirados en Nietzsche, que siguen vigentes en nuestro presente?⁵⁴

Responde con tres tesis:

1º, el humanismo exclusivo nació en relación con la ética de la libertad y del beneficio mutuo...

El actual orden secular asume la libertad de creencias como un valor absoluto, y el bienestar -unido a la prosperidad económica y el crecimiento- como el eje de la ordenación benéfica de la sociedad. Ello es fruto de los desplazamientos antropocéntricos señalados: 1º, “la principal preocupación moral pasa a ser imponer un orden disciplinado sobre la vida social y personal que garantizara unos altos niveles de autocontrol y buena conducta en el individuo y paz, orden y prosperidad en la sociedad.” (411-412); 2º, este proyecto -el más importante- se vivencia como fruto de una agencia humana liberada de compromisos religiosos; 3º, la disolución del misterio de la mano de la expansión ilimitada del conocimiento científico... más el 4º desplazamiento, la desaparición de la perspectiva ultraterrena... Todo ello animado en la Ilustración, a veces, de odio contra la religión ortodoxa por su versión culpa-castigo, contraria a la comprensión de la benevolencia divina.

“Fueron el carácter central de esta ética y el relativo éxito para cumplir con ella los que fomentaron el giro antropocéntrico. Y fueron las poderosas satisfacciones morales de esta ordenación triunfante las que motivaron positivamente que se abrazara el nuevo humanismo; mientras que fueron los fracasos de la religión en relación con esta ética los que a menudo motivaron el desplazamiento negativamente.” (417)

⁵³ Yo/// Y, de nuevo, surge el problema del dualismo: ¿es posible una razón desvinculada? Y el problema de la teodicea: ¿por qué tanto horror, si somos buenos? La pregunta desplaza su lugar, pero no su virulencia.

⁵⁴ Lo que se puede llamar la reacción romántica será objeto de estudio en el tomo II.

¿Cuáles son las limitaciones de este proyecto de la modernidad?

“... el sentido de lo espiritual sigue vivo en nuestra sociedad, al menos como fuente de división. Y más allá de esto, hay modalidades de antireligión que intentan recuperar para la vida secular parte de los propósitos superiores en términos puramente immanentes; por ejemplo, en el comunismo o el fascismo.” (421)

2ª, este movimiento solo era posible alimentándose de la tradición religiosa en cuyo seno efectivamente surgió...

... lo que es obvio, dado su proceso absolutamente generalizado en el seno de una sociedad abrumadoramente modelada por el cristianismo. Todo lo cual, por supuesto, socaba definitivamente la tesis de la “sustracción”.

3ª. Toda no creencia actual es deudora, en cierta medida, de este origen...

Y por eso, todo ateo actual interpreta su posición como la superación de un pasado necesariamente religioso. Y esto es impensable “sin una conciencia histórica continua.” (424) En definitiva: “Por una parte, la no creencia y el humanismo exclusivo se definieron en relación con formas de creencias anteriores, tanto el teísmo ortodoxo como las interpretaciones del mundo mágico; y esta definición sigue siendo hoy en día inseparable de la no creencia. Por otra parte, las formas de no creencia de aparición posterior, así como todas las tentativas de redefinir y recubrir la creencia, se definen a sí mismas en relación con este primer y primero humanismo de la libertad, la disciplina y el orden.” (425)

7. EL ORDEN IMPERSONAL

ChT trata de mostrar la siguiente tesis:

“Esta poderosa interpretación de que existe un orden impersonal ineludible que aúna el imaginario social, la ética epistémica y la conciencia histórica se convierte en una de las ideas forcé de la era moderna (en un sentido no reconocido). Hasta nuestra época. ⁵⁵” Sus contenidos:

- En el orden natural: un universo sin encantamientos ni milagros, leyes causales universales e “insensibles” (Yo// o, de otro modo, objetivadas: objetivación. “Objetivar un dominio es privarlo de fuerza normativa” (449), tal y como hace la indagación científica del mundo natural)
- En el orden social: fruto de nuestra agencia racional y libre -ya en términos de deber kantiano, ya de simpatía humeana-, expresable en leyes inteligibles y desvinculadas de lazos religiosos.

Este proceso de impersonalización se enfrenta a la “ontología de la persona”⁵⁶ propiciada por el cristianismo en pugna con sus antecedentes helénicos. ChT plantea los siguientes puntos de fricción: 1. Fundamento de todo lo demás: Dios es un ser personal y, por tanto, capaz de agencia y comunión; 2. El cuerpo como “templo de Dios”⁵⁷, pues es en nuestro corazón de carne en donde Dios se nos hace presente -y de ahí la promesa escatológica de Ezequiel: “... quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne.” Ez. 36-26; 3. La historia como el lugar del encuentro con Dios, en la doble dimensión de la historia del pueblo de Dios -con una eternidad entendida como historia recopilada-, y la historia de pecado y arrepentimiento de cada uno de los hombres; 4. Una plenitud que no exige la impersonalización de la Forma -como en Aristóteles o Plotino-; 5. Una nueva comprensión de la

⁵⁵ Como se trata de un movimiento en espiral, también podríamos decir que el OMM (orden moral moderno) es el fruto de un triple proceso de: OBJETIVACIÓN -cauterización de la relevancia axiológica de un orden óntico (aquí, la ciencia natural, y la histórica en la medida en que se interprete el tiempo histórico como tiempo homogéneo desprovisto de toda significación); + DESVINCULACIÓN -el sujeto se retira del orden anteriormente significativo-; + EXCARNACIÓN -el sentimiento encarnado, vinculado a la sacralización del cuerpo, deja de ser síntoma de un orden superior, y se convierte bien en algo ha desdeñar desde la razón (Kant); bien en algo naturalizado, perteneciente a la natural sociabilidad entre los hombres (Hume) y, por tanto, meramente profano y secular.

⁵⁶ La expresión es mía.

⁵⁷ La expresión es mía.

contingencia, no como el peaje impuesto por la materia a la realización de la forma, sino como oportunidad para la caridad; 6. Un nuevo valor de la emoción: Cristo no es apathés, sino que muere en la cruz gritando de dolor -y por eso los arrianos negaban su divinidad-⁵⁸.

Esta dimensión personal puede estar vigente en:

- Por ejemplo, la experiencia de los milagros como signos de nuestra relación personal con Dios (454, y el cuestionamiento de la tesis de Hume: es más fácil que los testigos se equivoquen por... que la suspensión de una ley natural);
- La experiencia cotidiana, en la que la comprensión interpersonal solo es posible a la luz del intercambio de significados...

Pero...

“Pero, por claro que pudiera estar en situaciones ordinarias, el prestigio del modelo desvinculado puede sobrepasar con facilidad esta experiencia cotidiana. Por así decirlo, se convoca a la realidad para que se ajuste a lo que esta actitud es capaz de recoger. Aquí opera una poderosa homogeneización a priori (que quizá recuerde demasiado a Kant), perversa por sus efectos. Digo <<perversa>> porque debemos suspender cuál es el método y la actitud que se adaptan a la naturaleza de la realidad implicada, mientras que aquí, si bien de forma no intencionada, se hace comparecer a la realidad en el banquillo del Método; lo que no se amolda a él es condenado a la zona de sombras de la realidad.

Podemos calificar este movimiento perverso como un efecto excedentario de la desvinculación. Mientras que el alejamiento de los significados cósmicos es un movimiento que viene motivado por la naturaleza de la realidad estudiada por la ciencia natural, el excedente se produce allí donde el prestigio de la actitud empieza a ordenar lo que podemos asumir como realidad. Podemos apreciar también que los practicantes de las <<ciencias>> estructuradas por ese excedente las interpretan como algo motivado por consideraciones completamente epistémicas, mientras que en la realidad (si estoy en lo cierto) gran parte de la motivación reside en el prestigio y admiración que circunda a la propia actitud, con la sensación de poder, control, invulnerabilidad y dignidad que irradia. Dicho de otro modo: lo que opera aquí son motivaciones éticas (las relacionadas con los fines de la vida, o con lo que es una forma de vida superior). Esto queda enmascarado por una determinada conciencia ideológica.” (452-453)

Charles Taylor. LA ERA SECULAR.

Tomo II Gedisa, 2015 (del original, 2007) pp. 765.

8. LOS MALESTARES DE LA MODERNIDAD.

El proceso de secularización pasa por 3 etapas fundamentales: 1ª, la constitución de un **humanismo exclusivo** (Tomo I de la obra); 2ª fase: expansión de los marcos alternativos **-efecto nova-**; 3ª fase: a partir de la 2ª mitad del siglo XX: autenticidad personal: seguir el propio camino **-individualismo expresivo-**.

¿Cómo repercute, especialmente en sus élites protagonistas, este proceso de secularización cara al deísmo y el humanismo exclusivo?

⁵⁸ ¿Es el cristianismo para el pensar occidental una ontología de la persona? La desaparición del cristianismo, ¿no conlleva inevitablemente la desaparición de la persona? La desaparición de la persona, ¿no conlleva inevitablemente la muerte del humanismo teórico -Foucault-, y la muerte ético-política de la persona -el terror fascista-marxista? Esta despersonalización: a) en la comprensión del mundo natural, el reduccionismo metodológico-objetual del conocimiento científico, que afecta tanto al objeto desvinculado como al sujeto investigador -también desvinculado-; b) en lo ético, el liberalismo, con la apelación a la agencia libre, racional, universal -y, por tanto, cualquier hombre-

- En lo positivo: “Cierta sensación de poder, de control, de capacidad para ordenar el mundo y nosotros mismos. (...) una sensación de vulnerabilidad (...) hay cierto orgullo, un sentido de la propia valía que se vuelve más contundente cuanto más se es consciente (...) de los miedos irracionales de los que uno se ha liberado.” (15-16)⁵⁹.
- Negativamente nos acompaña, tras la mampara en que nos sentimos instalados, una cierta sensación de que tal vez nos estemos perdiendo algo, junto con la amenazante pérdida de sentido, sobre todo en la juventud... “esta duda óptica sobre el sentido mismo es intrínseca al malestar moderno” (20) (la melancolía) (20)

Desde el siglo XVIII las objeciones contra el cristianismo ortodoxo son:

1. Atentar contra la razón (misterio y conceptos paradójicos como el hombre Dios);
2. Atentar contra la libertad -es autoritario-;
3. Plantea problemas de teodicea imposibles... (mal <> Dios)⁶⁰
4. Pone en peligro el orden del beneficio mutuo:
 - a. Arremete contra el cuerpo mortificando el yo;
 - b. Mortifica a los demás -tratando de imponer sus...-;
 - c. Amenaza la autoridad legítima del orden secular...

De ahí al orden inmanente, al que amenazan a su vez: 1º, la sensación de fragilidad de sentido, de que bien mirado nada de lo que hacemos es importante; 2º, la monotonía de los actos repetidos de nuestras rutinas cotidianas; 3º, la vacuidad de lo ordinario.

Desde el punto de vista del proceso histórico de la secularización, Ch T repasa las contestaciones al proyecto de humanismo desvinculado, que aglutina, reconociendo la limitación metodológica de las distinciones propuestas en tres ejes:

1º, eje de “¿Es esto todo lo que hay?”.

1. Reacción contra la mojigatería de la benevolencia racional, que queda por debajo de las exigencias de la verdadera... por ejemplo, los cristianos evangélicos... o el mismo Rousseau -32-
2. Kant su reivindicación de la fuente interna de la moralidad y el rigor del imperativo -frente a todo utilitarismo-;
3. Un llamamiento contra la reducción de la vida al ejercicio de la moralina social -aquí, Nietzsche y Lawrence-.

2º eje: reacción Romántica:

1. La vida responde a una idea de reconciliación del deseo con algo elevado, en donde adquiere unidad la vida humana: así, en Schiller, la belleza; camino que recorrería Goethe: la belleza, fin último de la vida humana. Tiene su versión religiosa en la apologética del sentimiento como modo de acercamiento a Dios -Wesley y el metodismo-. Ambos sumados suponen una

⁵⁹ Yo/// Esta nueva “mentalidad” rompe definitivamente con un pasado en el que ya no nos reconocemos, alteridad absoluta de los bárbaros que fuimos frente a nuestra prístina civilidad -alfabetización, disciplina personal, desarrollo de las artes productivas, sentido del decoro y del gobierno en el respeto a la ley, junto con la colonización científico-tecnológica del mundo -lo que incluye, por supuesto, nuestro propio cuerpo-. De ahí esa sensación de ex novo, de comenzar de 0, de nuestra cultura: esta, sí, es la Nueva Aurora que Nietzsche preconizó en otro orden, en la que el Creador ha sido definitivamente sustituido por el Hombre.

⁶⁰ Yo/// Importantísima la cuestión de la gestión del mal. 1º, si el mal es responsabilidad exclusiva del hombre, ¿qué tipo de bestia habita en nosotros, que demonio funesto?; 2º, debemos redefinir el mal en términos científico-tecnológicos: el mal es consecuencia de error en el diagnóstico -ciencia- y/o en la terapia -tecnología-. En ambos casos su realidad, y su tratamiento, se objetivan: lo que se pide no es el contagio de una santidad ejemplarizada, sino la competencia teórica en la diagnosis, y la práctica en la intervención terapéutica. La sensación es que cualquier mal es soluble... si no fuera porque llegamos tarde. Tarde en la Historia, porque si los hombres del ayer hubiesen sabido lo que sabemos nosotros... -y por eso, para alejarnos de un pasado en que no nos reconocemos subrayamos su barbarie, que garantiza la distancia que nos separa: nosotros, sencillamente, ya no somos, ni volveremos a serlo jamás, así; y en la biografía, porque si hubiésemos tratado a las chicas y a los chicos como... El contrapunto necesario es el horror cósmico ante la catástrofe indomable, y el horror psicológico ante el abismo de la mente insólitamente pervertida: las indómitas cloacas por donde afloran los límites de nuestro saber y de nuestro poder...

reivindicación del sentimiento, bien en su versión religiosa, bien en su versión natural como espontánea generosidad entre los hombres -Rousseau-. Dos corolarios: 1º, la exaltación del deseo no reprimido -Lawrence-; la abolición del pecado original -el hombre es bueno por... Rousseau-.

2. El ideal del humanismo desvinculado nos ofrece una triple escisión de la razón, que debe ser superada -Schiller-: del deseo, de la comunidad, de la corriente de la vida;
3. La recuperación de la unidad con la naturaleza, don de la vida -con la mirada puesta en Grecia-;
4. ... que llega hasta el nuevo ecologismo contemporáneo y la recusación de la reducción de la razón a razón instrumental;

3º eje: de la no-sanación: no hay reconciliación posible y es menester aceptar la dimensión trágica de la vida...

1. El Cándido de Voltaire y el Nietzsche de la Genealogía de la moral como reivindicadores de que la seriedad de la vida se juega en el sufrimiento sin sentido... -que es lo que querría abolir el deísmo autocomplaciente-: “Hay algo profundo en esta objeción” (42).
2. La reivindicación del ideal del héroe guerrero -autores reaccionarios como De Maistre, pero también en Toqueville, Baudelaire-;
3. La crítica a una felicidad del placer vulgar...
4. La reivindicación de la muerte como experiencia proclive a la desvelación del sentido -frente a su ocultamiento sistémico en la sociedad de la prosperidad-: aquí Heidegger, Camus, Celan, Beckett...

9. EL OSCURO ABISMO DEL TIEMPO.

Del mismo modo que hay “imaginarios sociales”, hay el <<imaginario cósmico>> que “da sentido a las formas en que el mundo que nos rodea aparece en nuestras vidas.” (49) La pregunta es: ¿cómo ha cambiado nuestro imaginario cósmico? Taylor aborda el asunto centrándose en el siglo XIX, en el que se da una expansión extraordinaria de la no creencia tanto cuantitativa como cualitativamente, y sus ramificaciones el siglo XX. Veamos:

1º, hemos pasado de Cosmos a Universo. Un Cosmos cerrado, finito, jerárquico -jerarquía fundada en la realización de unas ideas que siempre exceden de sus realizaciones materiales-, estático, encantado⁶¹, y significativo... a un Universo abierto, de abismos espaciales y temporales insondables, en perpetuo dinamismo, desencantado y “asemiótico” -59-.

2º, este paso es: a) mucho más que un dinamismo de teorías científicas; b) irreductible a la dialéctica ciencia = razón = amor por la verdad vs. religión = superstición = motivos espurios -miedo, poder...-; las motivaciones están siempre entrecruzadas, y cabe rastrear la inmensa pluralidad de versiones que de la naturaleza va generando el proceso de secularización... De nuevo: “El enfrentamiento puro entre <<religión>> y <<ciencia>> es una quimera o, más bien, un constructo ideológico. En realidad, hay una batalla ente pensadores con programas complejos y de múltiples capas...” (62) Lo que no obsta para que: “El descubrimiento científico desempeña ciertamente un papel sobresaliente, decisivo incluso en la transformación.” (52)⁶²

3º, en este marco, Taylor pasa revista a las ambigüedades de varios autores en su posicionamiento en este proceso. Boyle, por ejemplo, héroe del atomismo mecanicista, deja un legado de 50 libras para que un teólogo erudito pronuncie 8 sermones anuales demostrando la religión cristiana ante los infieles (57); Newton reconcilia ambas perspectivas relegando el misterio al momento creacional, pero excluyéndolo

⁶¹ Para Taylor, en tesis discutible, no hay en principio contradicción insoluble entre jerarquía platónica y encantamiento: en ambos casos las realidades físicas encarnan algo más que ellas mismas. El platonismo sería algo así como la versión “alta cultura” de un cosmos encantado -p. 50-.

⁶² Al acabar el II volumen Taylor reconocerá haber subestimado el papel del ockhamismo en todo este proceso de desencantamiento del mundo.

del curso ordinario de las cosas (60)⁶³. Taylor recorre la ambigüedad en la comprensión de la naturaleza que se distiende desde los rituales babilónicos -naturaleza = salvaje = caos- que debe ser cultivada/civilizada reintegrándola así al orden cósmico; la colonización por los monasterios de...; el espanto de Kepler ante los espacios infinitos de Bruno que retomará Pascal... pero también el mito de Arcadia virgiliana, el desierto como lugar de oración al que Cristo se retira... encontrándose así con el demonio; el reconocimiento de que la naturaleza no ha sido creada para el hombre -Agustín⁶⁴-.

4º, esta ambigüedad va a dar lugar en el siglo XVIII a la categoría de <<sublime>> (69y ss.): la naturaleza como el lugar donde el espíritu se desembaraza de las mediocridades del orden burgués -tildado de vacío y antropocéntrico- y se reencuentra con sus profundidades (Burke, en cierto sentido Kant, Thoreau, Hölderlin⁶⁵) Tendencia que se encuentra en la confianza en las fuerzas irracionales -la agresividad, la oscuridad, el sacrificio...- que preconizan, siguiendo la estela de Schopenhauer, Nietzsche, Tomas Mahr, Conrad, Lawrence, Robinson Jeffers. “Épocas enteras parecen saturadas de ella, como Europa inmediatamente posterior a la primera guerra mundial. Y en la actualidad sigue siendo poderosa.” (84)

5º, también la recurrencia contemporánea de pertenencia a la tierra -en un Universo insondable en su inmensidad-, de retorno a la naturaleza -ecologismo, urbanizaciones en las afueras, segunda residencia montaña/mar-. Esta connaturalidad del hombre con la naturaleza la encontramos también en el psicoanálisis: el pensar humano procede de lo oscuro...

6º. Conclusión: “Pero lo asombroso del imaginario cósmico moderno es que es imposible de recoger en un abanico de concepciones. Ha movilizó a las personas en un gran espectro de direcciones, desde (casi) el materialismo más duro hasta la ortodoxia cristiana, pasando por toda una gama de posiciones intermedias. Algunas de ellas, como la de Goethe, por ejemplo, en otro sentido, la de Emerson, son en un sentido evidentemente espirituales, sin ser cristianas, ni siquiera teístas.” (91)

⁶³ Este debate sobre la presencia o no del misterio es inherente al proceso de secularización hasta nuestros días. Así, por ejemplo, en el actual entre darwinistas ideológicos -“aquellos que no solo aceptan los hechos bien fundados de la evolución (...) sino que formulan la afirmación dogmática negativa de que la explicación última de cómo opera la evolución, si es que la alcanzamos alguna vez, no hará ninguna referencia al diseño de ninguna configuración o forma. El diseño debe figurar exclusivamente en el explanandum de la teoría evolutiva, nunca en la explanantia.” (60)

⁶⁴ De paso, una observación capital: las catástrofes naturales no cuestionan la providencia en el mundo anterior a la comprensión racional del orden natural: a) la naturaleza no es antropocéntrica -no ha sido creada para complacer al hombre-; b) los designios de Dios son incognoscibles -Yo// ¿no son tesis en el fondo ockhamistas: el orden es contingente, por tanto no antropocéntrico, por tanto solo cabe entregarse a Dios en fe gratuita-. La recusación atea contemporánea por el problema de la teodicea exige asumir que “somos nosotros quienes establecemos los criterios, al tiempo que asumimos que lo que sabemos y podemos decir sobre el destino humano es lo único que hay que saber; concretamente, que no hay nada más allá o después de nuestra trayectoria vital observable o que, si lo hubiera, tendría que ser de tal o cual naturaleza. Dios pasa a ser objeto de la reprobación del ateo, con la misma certidumbre con que el deísmo providencial estableció que aprobaba su examen con nota. El ateo y el deísta discuten por el seno de marcos similares: conocemos los criterios y sabemos lo que les sucede a las personas. Y, por tanto, pueden otorgarse mutuamente una puntuación negativa. Y cuando contemplamos las vertientes más espeluznantes de la naturaleza y de la historia, es el ateo el que tiende a sacar buena nota. Para el cristiano, estos argumentos en favor de una teodicea negativa, una condena de cualquier Dios cuya existencia se afirmara, son profundamente perturbadores, como lo es también cualquier suceso trágico percibido de cerca: la muerte de un ser querido, por ejemplo. Pero descubren que están indefensos para replicar estas acusaciones. Para hacerlo, sería necesario saber, es decir, ser capaz de mostrar o de demostrar, cosas que jamás sabremos. El argumento de la defensa supone más bien apostar por el destino humano, dado lo que, a juzgar por la historia, podemos afirmar que es innegable: que unas personas murieron en el terremoto y otras en las cámaras de gas y nadie acudió en su auxilio. Los cristianos solo pueden responder a las acusaciones con la esperanza. En cierto sentido, la única actitud posible para un cristiano es recuperar algo parecido a lo premoderno que describí más arriba, ver a Dios como una ayuda y no como una marioneta cruel. Sólo que mientras que anteriormente esta actitud se adoptaba ingenuamente, es decir, sin la sensación de que hubiera una alternativa, ahora se debe rescatar con plena conciencia.” (148-149) Y/// Como siempre: 1. no hay absolución histórica, solo escatológica; 2. Con la recusación del Dios, la recusación inevitable del hombre: ¿cómo soportar su autoría de la abominación?; 3, ¿sería vivible un mal sin esperanza escatológica...?

⁶⁵ “Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza.” (81)

10. LA EXPANSIÓN DEL UNIVERSO DE LA NO CREENCIA.

1.

Taylor analiza aquí la creación de un arte que, desvinculado de sus orígenes ontológicos tradicionales, se convierte en el refugio de un espiritualismo difuso -muy vinculado a una cierta consideración del orden cósmico como reservorio de lo “sublime”- que otorga profundidad humana -estrictamente antropocéntrica- al materialismo que parece inevitable desde la revolución científica. Veamos...

Hay una primera desconexión del arte de las praxis religioso-culturales a las que va asociado en origen -ya sea loa a los dioses o a los héroes-. Por ejemplo, en la Poética de Aristóteles, donde el arte es ya mera mimesis.

Hay una segunda desinserción hacia el arte absoluto -por ejemplo, en la música barroca-, a través de la desnarratividad -ya no hay el relato que sustentaba...- y de la desreferencialidad -ya no hay el objeto que sustentaba...-. El arte “flota” en sí mismo frente al espectador como espacio semántico autoreferente: es la nueva semantización de lo que llama Taylor, siguiendo a Wasserman, “los lenguajes más sutiles.”

Este rearme semántico va de la mano de la antropocentralización -lo que resuena en el arte no es más que la profundidad del hombre-, y de la absolutización del arte: única vía simbólica de acceso a esa dimensión. El arte ya no es alegoría, es *símbolo*.

Frente a la antigua asociación [arte-metafísica-ética-compromisos religiosos], la nueva: este arte así conceptualizado otorga a la visión plana que la ciencia nos ofrece del mundo una nueva altura, riqueza, profundidad: la nueva estética al rescate de la nueva moral.

Por supuesto, dice Taylor, cabe hacer uso de este arte con otra finalidad, por ejemplo, religiosa, y así Eliot, o Messiaen... pero lo interesante es que, precisamente por su ausencia de compromisos metafísicos explícitos, da refugio a la increencia moderna... a partir del siglo XIX “La gente empieza a escuchar conciertos con una intensidad casi religiosa. La analogía está fuera de lugar.” (105)

A esta versión del arte se suma el turismo cultural como otro de los esfuerzos de la contemporaneidad para crear ámbitos de espiritualidad indefinida en lo que se reconcilia la seguridad de la identidad impermeabilizada con la nostalgia del viejo orden sagrado.

2.

Taylor aborda la gama de motivos que lleva a las personas del XIX a renunciar a sus creencias religiosas. Propone:

La superioridad moral de la nueva ética impersonal frente a la moralidad tradicional. El humanismo exclusivo es superior porque: 1, apela a una motivación moral absoluta, exenta de motivos espurios -como recompensas externas-; 2, no tiene la tentación de excluir a los no creyentes; 3, es coherente con la visión científica del cosmos: la visión de un universo impersonal regido por leyes eternas de la ciencia conviene mejor con la visión de una moralidad del espectador imparcial -Hutcheson-, también una visión <<... desde ningún lugar específico>> (111). Frente a esto, la ética de la relación personal de un Dios que interviene en la historia como Encarnación y Expiación suena decididamente arbitraria.

La mayor madurez de la nueva posición frente al infantilismo de la anterior. El “materialismo” es más maduro que el miedo infantil a reconocernos solos en la bastedad del Cosmos. Pero vaciar el Cosmos de sentido, amén de poder resultar aterrador, también puede resultar “tonificante” (116) pues “en este universo sin sentido, nosotros decidimos cuáles son los objetivos a perseguir.” (116) Esto hace del nuevo materialismo: a) liberador de la opresión heterónima de un Dios arbitrario; b) nos proclama dueños de

nuestro destino.⁶⁶ Esta despersonalización de la moral encaja bien, apunta genialmente Taylor, con la organización de las sociedades contemporáneas, "... impersonales en un sentido importante, es decir, se basan en una sociedad entre desconocidos y comportan la creación de agencia colectiva entre iguales; otorgan privilegio a una identidad categórica, mediante la que las personas están vinculadas a través de propiedades compartidas (ser estadounidenses, franceses, musulmanes, católicos) en lugar de mediante una red de relaciones personales, como en el parentesco, o en las relaciones de lealtad y fidelidad esenciales en las sociedades anteriores a la modernidad (<<feudales>> según las llaman). (118)

Todo lo cual refuerza la tesis del libro: el proceso de secularización no es el de sustitución de una comprensión científica del mundo, sino el de un pac que integra razones epistemológicas, pero también - ¿y sobre todo?- éticas.

3.

El humanismo igualitarista y compasivo del humanismo ilustrado, de filiación cristiana -así, la exaltación del ágape, la crítica al orgullo, el elitismo...- que hace del realzamiento de la vida su ámbito privado y público de la vida afronta la reacción: a) de la trascendencia; b) de la vieja aristocracia del espíritu - Nietzsche y la reacción anti-ilustrada de la moral del crecimiento indefinido del bienestar-. Esta última refuerza la complejidad del proceso de secularización (que Taylor vuelve a resumir en 128-129)

(En el cap. 11 añade: "la indeterminación ontológica de los <<lenguajes más sutiles>> de la literatura postromántica hicieron posible tres tipos de posición. Se podía permanecer en la indefinición, como parece hacer la poesía de Wordsworth (...) pero también se puede eliminar con contundencia la ambigüedad" (172), volviendo, por ejemplo, al catolicismo o al anglicanismo ortodoxo (como el mencionado Wordsworth), o bien apostar decididamente por una inmanencia esteticista.)

⁶⁶ Yo/// Con lo que, en el fondo, ¿no se sustancia definitivamente una hybris del poder?: al poder de conocer y controlar tecnológicamente el mundo, corresponde el poder de dotarlo soberanamente de sentido. Por lo demás, del mismo modo que se reprocha a la religión la arbitrariedad de la creencia, ¿no se legitima así la arbitrariedad de la decisión individual contingente en su potestad absoluta de decidid ir el "valor" del mundo? ¿No resulta cómico querer socavar la arbitrariedad religiosa desde la entronización de la voluntad individual? La única solución, claro está, es remoralizar el mundo de la mano de la nueva fe en los "buenos sentimientos"

11. TRAYECTORIAS DEL SIGLO XIX.

Sería interesante seguir la evolución de la nova desde finales del XIX a comienzos de nuevo, que marcan su transformación en <<supernova>>, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. Hay versiones nacionales. Se centrará en Inglaterra -con algunos brochazos sobre Francia-.

Un repaso rápido a la Inglaterra de 1840 a 1940.

Las guerras revolucionarias y napoleónicas promovieron un rearme religioso de la mano de los cristianos evangélicos, pero las élites se vieron de nuevo comprometidas a partir de 1830, no tanto por el asunto del darwinismo sino por el ya presentado del orden impersonal -de la realidad científicamente descrita, como de la moral de principios universales-. Así, Mill puede afirmar: “las viejas opiniones en materia de religión, de moral y de política están desacreditadas entre los individuos de mayor altura intelectual, que han perdido para siempre parte de su eficacia.” (132) Ctdo. de su autobiografía, p.160 de la versión española. (Y Renan: “llegará un día en que la humanidad ya no crea, sino que sepa; un día en que conozca el mundo metafísico y moral, como conoce ya el mundo físico.” P.217, cap. 12)

Pero la comodidad del orden burgués se ve enfrentada con la sensación de que se nos ha perdido algo de la profundidad de la vida. Así, en torno a 1830 los intelectuales tratan de reconciliar el rechazo de todo lo cristiano, anclado en la arbitrariedad de una comprensión “personalista”, ergo arbitraria, del mundo, con una apelación a valores cristianos desacralizados desde los que organizar de nuevo el orden existente. Por ejemplo, Carlyle, a quien repugna “La utilidad a lo Bentham, la virtud según Pérdidas o Ganancias; lo que reduce este mundo de Dios a una muerta, inerte, inanimada Máquina de Vapor, lo mismo pesa heno que cardos, placeres y dolores.” (135) También Matthew Arnold, quien confía el surgir de la nueva era que alborea a la literatura y a la educación (141). A subrayar la recusación del individualismo. “Esta civilización era al mismo tiempo ignorante y atomista.” (137)

En esta descristianización de lo cristiano hay, también, una filosofía moral del Cristo absolutamente humanizado (T.H.Green)

Esta remodelación del orden social tiene una vertiente social nacionalista: “... los británicos consideraban que tenían un tipo de gobierno y de ley diferentes de la mayoría de sus vecinos continentales” (157) amén de diferente, superior⁶⁷. De ahí el, hoy para nosotros absolutamente sorprendente, espíritu con que la juventud anglosajona se lanzó a la primera guerra mundial: un mix de [espíritu heroico contra los valores burgueses del mediocre materialismo acomodado + moral personal del autocontrol y el recato + nacionalismo patriótico civilizatorio] (en muchos casos acompañado de protestantismo). Virilidad + lealtad. (163) Cita Taylor como epítome de este sorprendente estado de ánimo el siguiente texto de Edmund Gosse:

“La guerra es la gran carroñera del pensamiento. Es el desinfectante soberano y su torrente rojo de sangre es el permanganato de Condry que limpia los remansos de agua estancada y los canales del intelecto obstruidos (...) Hemos despertado de un ensueño opiáceo de comodidad, de facilidad, o de esa miserable cobardía de <<la vida a resguardo>>. Nuestro deseo de toda clase de indulgencia, la laxitud de nuestras costumbres, nuestra sensibilidad maltrecha ante las inconveniencias personales, se elevan de súbito ante nosotros con su verdadero disfraz de fantasmas de la decadencia nacional; y nos hemos levantado del letargo de nuestro diletantismo para derribarlas, antes de que sea demasiado tarde con los destellos de la espada desenvainada.” (190)

3... y otra esteticista, por ejemplo, en el grupo de Bloomsbury: “desmantelaron grandes bloques de la síntesis dominante rebajándolos y condicionándolos: la religión quedaba expresamente marginada, la

⁶⁷ Y, por tanto, legitimadora del colonialismo imperialista: “Allá donde ondea desplegada la bandera de Inglaterra / repeliendo los males de todos los tiranos / Dios convirtió el mundo en un mundo mejor / para la breve estancia terrena de los hombres.” (cap. 12, nota 83, p. 271)

ética sexual se declaraba en quiebra, el patriotismo fue severamente reprendido y se burlaban de la mayoría de los convencionalismos.” (173)

En Francia, los procesos de Secularización topan con la resistencia, por otra parte imposible, de la Restauración monárquica -Carlos X, De Maistre, Bossuet, Charles Maurras- si bien ya no legitimada como concreción política de un orden superior, sino instrumental como la única garante del orden social frente a la anarquía creciente nacida de la revolución, un restauracionismo que contó con el apoyo claro de la Iglesia Católica -cita la crítica furibunda de Pío VI en 1791 contra la libertad de expresión “... un derecho monstruoso que sin embargo le parece a la Asamblea resultar de la cualidad innata y la libertad de todo hombre.” (185), corregida por Pío IX-

La síntesis patrioterista salta por los aires en la 1ª Guerra Mundial... (189) verdadera crisis de civilización que da lugar a varias reacciones, de las que Taylor subraya dos:

- La crisis del cristianismo vinculado a la civilización;
- Las nuevas formas de no-creencia desarrolladas en el eje vertical por el fascismo. El fascismo subsiguiente a la 1ª Guerra “nos proporciona el paradigma de contraideal del orden moderno, un contraideal que ensalzaba el mando, el liderazgo, la entrega y la obediencia frente al individualismo, los derechos y la democracia, pero que lo hacía desde el culto a la grandiosidad, la voluntad, la acción y la vida. No quedaba espacio para la moral del cristianismo y, sin duda, para el liberalismo...”

Tras la 2ª Guerra Mundial el orden social moderno encarnado en los DH triunfa de modo absoluto, desvinculado de toda polémica ideológica. ¿Cómo se produce este hecho?

PARTE IV NARRACIONES DE LA SECULARIZACIÓN

12. LA ERA DE LA MOVILIZACIÓN

Gran parte de las observaciones de este largo capítulo hacen referencia a cuestiones metodológicas. Además, Taylor ofrece una descripción de la secularización desde el último tercio del XIX -donde se da el más alto grado de cristianización en, por ejemplo, Francia, desde el punto de vista sociológico- a la generalización en torno a 1960, de nuevo centrándose en Inglaterra, Francia y los USA -caso peculiar de religión y nacionalismo político: “nación unida en Dios” (237)⁶⁸-, y utilizando como marco teórico de referencia su distinción entre AR y M. Señalaremos las ideas e hitos más relevantes.

Como tesis fundamental se acepta que la consideración de que son motores de secularización la urbanización, la migración campo-ciudad, el desarrollo del complejo ciencia-técnica, la industrialización... con los siguientes matices:

1º, **el proceso no es lineal**⁶⁹, porque estos factores están sujetos a variantes nacionales y generan, a su vez, nuevas expresiones religiosas -como, por ejemplo, el culto al Sagrado Corazón de Jesús para acoger a las poblaciones marginadas campesinas, o el metodismo y su cruzada antialcohólica, que supone una sorprendente reivindicación del papel de la mujer como elemento civilizador del hombre⁷⁰; no digamos todas las modalidades culturales del catolicismo contemporáneo-.⁷¹

⁶⁸ “La república garantiza la libertad de las iglesias y las iglesias sustentan el *ethos* piadoso que la república requiere.” (246) No deja de ser curioso está nueva ambigüedad de la religión: apunta al nacional catolicismo, como la democracia americana.

⁶⁹ “La vieja imagen de la descristianización lineal requiere ser depositada absolutamente en el cubo de la basura de la historia.” Ralph Gibson. Citado en la nota 36, p. 221.

⁷⁰ ¡Como Ortega!

⁷¹ En esta descripción, y a cuenta del catolicismo rural de amplísima base social en Francia, Taylor recuerda la desazón de los curas rurales ante tamaña versión de la religiosidad popular y su comprensión del respeto. Respeto no es lo que dicta la conciencia para... (Kant), sino lo que hay que hacer para ganárselo. “En las antípodas de Kant, es una ley de la conformidad, no de la autonomía.” (261) Yo/// que sigue vigente en la dinámica de grupos, claro.

2º, Y, por tanto, **tampoco la consecuencia de tales factores es unívoca**. De otro modo: no cabe explicar la secularización porque la religión ha perdido sus finalidades sociales originales en manos de las nuevas instituciones... porque su relación con estas es ambigua -como en el caso estadounidense-.

2º, **el proceso no conduce necesariamente -no es teleológicamente determinado- a la gran indiferencia**, como propone Bruce. Para Taylor el ser humano está ¿eternamente? abierto a dos demandas: la perspectiva de transformación -yo añadiré que radical-; la resistencia a ella por nuestra vinculación a la experiencia de las formas contemporáneas de prosperidad humana.

Taylor llega en su descripción a la reacción religiosa contra la secularización: “las poderosas formas de gestión entrelazaron las cuatro hebras en esta época: espiritualidad, disciplina, identidad política y una imagen del orden civilizatorio. Estas cuatro hebras habían estado presentes en la religión de las élites en los dos siglos anteriores, pero ahora se habían convertido en fenómenos de masas.” “... dispuestos a sucumbir ante los embates de la nueva era: la era de la autenticidad.”

13. LA ERA DE LA AUTENTICIDAD.

A partir de 1960 se abre la era de la autenticidad presidida por “un individualismo <<expresivo>> generalizado” y esencia del orden posdurkheimiano. Veamos:

- Antecedentes: el romanticismo y su defensa de la libertad individual (Ibsen, Nietzsche), Bloomsbury, André Gide -y los intelectuales de comienzos del siglo XX-; las juventudes acomodadas de épocas anteriores...
- Causas: prosperidad económica y la ampliación de estilos de vida y consumo; movilidad social y geográfica; deslocalización y reducción de empresas llevada a cabo por las multinacionales; nuevos modelos de familia; dispersión urbana en trabajo, ocio, vivienda...
- La esencia es: autenticidad = expresión de la propia individualidad = “cada uno de nosotros tiene su propia forma de tomar conciencia de nuestra humanidad y es importante encontrar y vivir nuestra propia vida, en contraposición al sometimiento, a la conformidad con un modelo que nos impugna desde el exterior, ya sea la sociedad, la generación anterior, o la autoridad religiosa y política.” (281) “Acepta únicamente lo que a tu yo interior le parezca cierto>> (304⁷²) = pautas de consumo + identidad sexual (sensualidad autojustificada y consideración de la identidad sexual como parte importantísima de la propia identidad) + terapias que nos prometen liberar a nuestro verdadero yo (282) + egoísmo refinado. Se expresa en una serie de **frases rituales que se convierten en principio de legitimación**⁷³: elegir es bueno / + elección → + felicidad; la autoridad es sospechosa pues nadie tiene derecho a... / el “pecado es social” y las personas son “criaturas de la sociedad en la que viven” (287) Esta defensa del decisionismo individual se da de modo absoluto, sin las constricciones tradicionales que rodeaban el individualismo del liberalismo clásico: la ética ciudadana, los valores familiares y los valores del trabajo.
- Hitos procesuales: revueltas juveniles de los 60 que tratan de abolir las escisiones sociales (razón / sentimiento, pensar / trabajo manual, trabajo serio / juego) de la mano de una ideología sintetizada en: 1. La rehabilitación de la sensualidad como buena en sí misma; 2. La igualdad entre los sexos (placer femenino incluido) liberados de los viejos roles de género; 3. Un sentido más amplio de lo dionisíaco -incluso, sexo transgresor-; 4. La sexualidad como parte esencial de todo lo anterior y la propia identidad; nuevas clases medias altas (Bobos = bourgeois + bohemian en la terminología de David Brooks) que, reconciliadas con el thatcherismo, siguen fieles a un <<egoísmo refinado>> (284) (con el problema evidente del clasismo subyacente).

⁷² Frase de un orador en un festival New Age.

⁷³ Yo/// Esto es capital: hay que analizar el uso de frases retóricas que, legitimando de modo definitivo lo que sostienen, cierran toda posibilidad de debate. También, por supuesto, en educación.

Lo interesante del proceso -que en general juzga Taylor positivo⁷⁴- no es tanto la evaluación moral de sus ventajas y desventajas -disolución de comunidades tradicionales, simplificación y vacuidad de algunas de las propuestas, egoísmo solapado- sino **la modificación que se opera en la comprensión del bien**. Taylor observa:

- Entre las formas horizontales de configuración de la sociedad -economía, soberanía popular y esfera pública-, aparece con fuerza el asunto de la moda: una interacción expresiva en términos de exhibición mutua tópica y metatópica (nos vemos en el espectáculo global de la muerte de Lydi Di). Vinculado a la categoría de lo festivo⁷⁵, no podemos sustraernos a su contradicción esencial: la expresión “individual” se inscribe “en los espacios de la exhibición mutua, que ahora se han vuelto metatópicos, nos remiten a prestigiosos centros de creación de estilo, habitualmente de naciones y entornos ricos y poderosos. Y este lenguaje es objeto de la manipulación constante y pretendida por parte de las grandes empresas.” (293) Espacios metatópicos que, por supuesto entran en contradicción con exigencias divergentes de comunidades más pequeñas.
- El orden moral del beneficio mutuo se ha fortalecido, pero siempre bajo el principio, absolutamente novedoso, de la no injerencia: “El pecado que no se tolera es la intolerancia.” (295) →
- Se han ampliado/abolido los límites de la búsqueda de la felicidad individual, cuyo núcleo ha sido la revolución en las costumbres sexuales, relegando a los márgenes el asunto de la formación del carácter, e ignorando hasta qué punto las aberraciones fascistas bebieron también de la fuente expresivista.
- La moralidad sexual se inscribe en una nueva comprensión de la salud en términos técnicos. Esta desvinculación del saber respecto de la virtud permite al experto seguir siéndolo, aunque no ponga en práctica lo que predica: “El experto puede llevar la vida más <<insana>> sin dejar de ser un experto, mientras que el paciente obediente, que (esperemos) rebosa salud, entiende muy poco de por qué su régimen es bueno. Estamos en un universo diferente del de, pongamos por caso, la ética aristotélica, donde un concepto como el de frónesis no nos permite separar el elemento de conocimiento de la práctica de la virtud. Esto pasa a ser posible con la ciencia moderna, construida como conocimiento objetivado, como sucede con nuestra medicina occidental actual. **Lo que es aún más sorprendente en la cultura moderna es que este recurso al conocimiento objetivado empieza a imponerse sobre la ética. (...) No es preciso decir que este énfasis sobre la pericia objetivada frente a la intuición moral es en nuestro mundo el gúero para formas nuevas y poderosas de paternalismo. ¿Quién se atreve a discutir con la <<ciencia>>, ya venga impartida por doctores, psiquiatras o economistas visitantes del FMI, que nos dicen que recortemos el gasto sanitario para alcanzar el <<equilibrio>> fiscal?”** (323)⁷⁶
- La intervención en los procesos es directa, y no mediada por comunidad alguna: tanto en la política -desafección por partidos y sindicatos-, como en la religión -la vida espiritual se vive como el fruto de una decisión individual no mediada por la pertenencia a la comunidad: es yo/Iglesia, frente al paleodurkhemiano yo/comunidad/Iglesia: “que cada cual siga su senda de inspiración espiritual” (303)-.

La última parte del capítulo la dedica Taylor -tras haber presentado el cambio en la percepción de la gravedad de los pecados capitales- a comentar el conflicto entre moralidad sexual católica y era de la autenticidad. Lapidario:

“En realidad, la posición actual del Vaticano parece querer conservar el moralismo más rígido en el terreno sexual, sin relajar un ápice las reglas, con la consecuencia de que las personas con vidas sexuales (se supone que) <<irregulares>> se les niega automáticamente los sacramentos, mientras que a los mafiosos todavía no condenados, por no hablar de los latifundistas irredentos del Tercer Mundo y a los aristócratas católicos con la suficiente influencia como para agenciarse una <<anulación>> no encuentran

⁷⁴ Yo/// suscribo en todo lo que tiene que ver con la sensibilidad para superar las formas de discriminación, y la solidaridad institucionalizada. Hay en la segunda mitad del siglo XX, tras pagar el precio terrible que se pagó, una elevación general de la moral pública

⁷⁵ A lo largo del libro Taylor insiste en referir lo festivo -conciertos de rock, macrofiestas- a alguna forma de expresión que, sin llegar a lo religioso, se aviene mal con el orden secular.

⁷⁶ Yo/// Me parece capital, porque incide en la cuestión epistemológica de fondo

cortapisas.” -pero...- “... uno no tiene que ser muy ducho en historia de la iglesia para ver que la moda espiritual dominante en los últimos siglos no es normativa.” (327)

14. LA RELIGIÓN, HOY.

¿Cómo se configura la religión en la era postdurkheimiana?⁷⁷

- Por un lado, como algo que cuestiona la identificación entre realización personal <>éxito social; tiene que haber algo más...
- Hay una vinculación con la salud, especialmente de la mano de las medicinas alternativas: el cuerpo como sede de corrientes espirituales.
- Énfasis en el individuo y su búsqueda espiritual.
- Se diluyen las barreras interconfesionales.
- Descenso enorme de la creencia, con participación en actividades difusas -meditación, caridad, jornadas de peregrinación...-.
- Se rompe definitivamente la vinculación [determinada tradición eclesial <> identidad nacional <> orden civilizador]
- Y, por supuesto, sigue habiendo cabida para las Iglesias como hogares espirituales, si bien se mantiene con frecuencia con ellas una relación vicaria -distancia + afecto + aprecio-, entre otras cosas porque sufren dos desventajas: a) por el recuerdo de sus formas dominantes; b) por la distancia que separa las nuevas generaciones de los antiguos lenguajes religiosos... (si bien la no creencia deberá luchar contra “la serie de fastidiosas insatisfacciones con el orden moral moderno y sus disciplinas concurrentes, el desgaste acelerado de sus versiones utópicas, la persistente idea de que hay algo más.” (375) La lotta continua.

Taylor insiste en no caer en la tentación de trivializar -subjetivismo, énfasis sentimental sin compromiso- ... error común que olvida los vínculos de esta espiritualidad con el pasado “la espiritualidad a la que llamamos <<New Age>> está informada por un humanismo que se inspira en la crítica romántica del agente instrumental disciplinado moderno...” (336)-. Esto no significa que no haya tentación de reducir la espiritualidad a bienestar personal, pero eso sería sólo una parte del relato -así, por ejemplo, Taizé-. Además, “no deberíamos de olvidar los costes espirituales de diversos tipos de la imposición contra el evangelio, confusión entre fe y poder y cosas aún peores.” (341) Así que nada de añoranzas del pasado. Por otra parte, nuestra comprensión y praxis de justicia -tribunales, oposiciones- exige mantenerse “equidistante con respecto a las diferentes posiciones de fe.” (373) Es el <<consenso solapado>> del orden moral moderno (Rawls) -democracia, derechos humanos-, cuya asunción de la libertad debe permitir la incorporación de las propuestas derivadas de la fe, en términos religiosos.

“En cualquier caso, estamos tan solo al principio de una nueva era de búsqueda religiosa, cuyo resultado nadie puede prever.” (378)

⁷⁷ Los USA se movía en la triple alianza: familia, educadora de los buenos ciudadanos; Iglesias, fuente de los valores que animaban a la familia y la nación; Estado, realización ciudadana de familia e valores... El estilo de vida sufrió el embate de la guerra de Vietnam; la familia del feminismo, nueva cultura del expresivismo, revolución sexual en los 60; y “la religión anodina del conformismo estadounidense fue repudiada categóricamente en esta tumultuosa década.” (331) De todos modos, el autor insiste en la peculiaridad de los USA donde se da una religión civil como integración nacional a través de las identidades religiosas plurales que comparten un vínculo con lo trascendente: “Esto significa que uno puede estar integrado como estadounidense a través de su fe o de su identidad religiosa. Esto contrasta con la fórmula jacobino-republicana de la laïcité, según la cual la integración se produce ignorando, marginando o, si acaso, privatizando la identidad religiosa.” (359) Además, en Europa siempre se ha dado el modelo paleodurkheimiano de identidad nacional<> iglesia monolítica, por lo que la crisis de 1 suponía la de 2. (Para ponerlo de manifiesto véase la nota 43 p. 366: los bandos combatientes en la 1ª Guerra Mundial tenían claro que luchaban por la Kultur -Iglesia +Patria-, cada uno la suya, por supuesto. ¡qué decir de España!

PARTE V. LAS CONDICIONES DE LA CREENCIA.

15. EL MARCO INMANENTE.

La pregunta es, abordado el proceso: ¿"cómo es el contorno espiritual del presente"? Lo analizamos retomando algunos de los temas que hemos ido abordando:

- La sustitución del yo poroso por el yo impermeabilizado que traslada la profundidad del Cosmos al yo. La frontera de exploración del yo ha crecido mediante: a) nuevas disciplinas; b) el desarrollo de la novela moderna...
- Un incremento del autocontrol, de la distancia, y de la intimidad... (Elías, Foucault)
- Y de la auto consideración de la individualidad → sociedad como suma de individuos;
- La sustitución absoluta de un tiempo superior por el tiempo secular: imperio del reloj... → agencia racional...

Todo ello sumado nos ofrece una imagen del marco de inmanencia:

ORDEN INMANENTE AUTOSUFICIENTE ⁷⁸	
Nosotros	Nuestros marcos de intervención: Naturaleza y sociedad
En el Cosmos: Agentes impermeabilizados, disciplinados e instrumentales;	Naturaleza gobernada por leyes sin excepción
En la Sociedad: individuos responsables, constituyentes de sociedades concebidas para el beneficio mutuo.	Objetivación de la realidad social como algo gobernado por sus propias leyes. "Y, de hecho, esta interpretación objetiva es esencial para la eficacia de nuestra acción colectiva." (387)

La pregunta es: ¿Qué lleva a las personas a mantener abierto a la trascendencia el orden inmanente? Taylor propone:

- La consideración del Bien / Belleza como un orden que excede todo sumatorio...y que, por tanto, solo cabe anclar en la trascendencia...
- La sensación, a veces irritada, de que no es solo esto...

Y ¿qué nos lleva a cerrarlo?

- La amenaza del fanatismo...
- La sensación de que, por así decirlo, pertenecemos a la Tierra;
- La esperanza de que la ciencia natural y sus tecnologías asociadas pueden explicarlo todo -física + química orgánica...-.

Para muchos, tal vez para cada vez más, el marco inmanente solo permite una lectura. Cita a Weber: "A quien no pueda soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decirle que es mejor que regrese, simple y llanamente, a los brazos abiertos y misericordiosos de las viejas iglesias en silencio." (398)

Par Taylor, el marco inmanente, en el que todos estamos instalados, permite ambas lecturas sin forzar a ninguna de las dos... y cualquier posición que se adopte de la disyuntiva está basada en un <<salto de fe>> (399), en una <<confianza anticipada>>. "Lo que nos impulsa a adoptar un camino u otro es lo que podríamos calificar como nuestra actitud general hacia la vida humana y su entorno cósmico y (si acaso) espiritual." (399)

⁷⁸ Yo/// Con tensiones estructurales que me parecen obvias: la agencia racional, libre, aislada... tiene que explicar el cómo de su intervención en los órdenes objetivos de naturaleza/sociedad que excluyen la agencia racional, libre, aislada... es más, la paradoja es que mi agencia racional y libre solo es posible sustentada en el orden autónomo de la naturaleza/sociedad que mi agencia racional interrumpe. Es la versión contemporánea del dualismo clásico, desde Platón en adelante... Por extensión, diría que solo podemos pensar la realidad en esta paradoja siempre recurrente: de libertad/necesidad, emancipación/esclavitud... etc.

Estos posicionamientos no son arbitrarios en la medida en que podemos exponer motivos que... y nuestra posición está abierta a ser cambiada por experiencias relevantes... Y pensar que cualquiera de las dos posiciones deriva de modo evidente del marco de immanencia revela una cierta incapacidad para ver las cosas -hoy, muy especialmente de los no creyentes respecto de los creyentes...-.

Como en el mundo intelectual los creyentes están hoy en horas bajas –“no pueden acercarse siquiera a disfrutar de la hegemonía intelectual de la que gozan sus oponentes” (400)- se dirigirá especialmente a “sus oponentes” y sus EMC, estructuras del mundo cerrado, es decir, “mecanismos para restringir nuestra captación de las cosas y que no se reconozcan como tales.” (400)⁷⁹, advirtiendo una vez más que se trata de “estructuras”, tipos ideales en sentido casi Severiano, y que no son descripciones del mundo de las personas...

Se trata, pues, de rastrear esas “imagen subyacente que solo se mantiene conscientemente en parte, pero que controla la forma en que las personas piensan, argumentan y dan sentido a las cosas.” (411) Así, las siguientes posiciones epistemológicas -como relaciones de prioridad-:

- El conocimiento del yo y sus estados es anterior al conocimiento de la realidad externa y de los demás;
- El conocimiento de la realidad como dato neutro es anterior a que le adjudiquemos valores y significaciones;
- El conocimiento de los objetos del mundo natural es anterior “a cualquier invocación teórica de fuerzas y realidades que lo trascienden” (411)

Presupuestos que configuran una posición que, a juicio de Taylor, “ha sido invertida de forma aplastante” (412)⁸⁰ por la filosofía contemporánea especialmente de la mano de Heidegger y Merleau-Ponty. A saber:

1º, Nuestra comprensión del mundo no consiste en que mantengamos representaciones interiores de la realidad exterior exentas, sino que estas surgen en nuestro trato con las cosas como seres corporales, sociales y culturales;

2º, esta actividad es más social -y medida por praxis y juegos sociales (aquí se sugiere a Wittgenstein)- que individual...

3º, “Al afrontar el mundo las cosas no son primera y principalmente objetos, sino lo que Heidegger llama prágmatas, algo parecido a centros de atención de nuestras acciones y que, por tanto, tienen relevancia, significado y significación para nosotros no como accesorios, sino desde nuestra primera aparición en nuestro mundo.” (413)

No hay, por tanto, ni prioridad de la realidad sobre el significado/valor, ni del yo sobre la sociedad. ¿Cómo se llegó, por tanto, a...? Porque se asumió como algo obvio -filosofía moderna- una vez que se “examinaba la experiencia de forma reflexiva.” (414) “Visto desde la deconstrucción se trata de una ceguera autoimpuesta de la máxima envergadura.” (414) que nace de la propuesta ética de independencia, autocontrol, responsabilidad fruto “de la forma en que se habría hecho aparecer a las cosas desde el interior de una nueva formación histórica de la identidad humana, la del sujeto desvinculado y objetivado.” (415)

⁷⁹ Antes del análisis de la EMC, Taylor aborda algo así como el clima espiritual que puede convertir la creencia religiosa en algo obvio, pero siempre, nos advierte, será una obviedad de segundo orden. Por ejemplo, nos dice, para el Sto. parece que Dios llega a ser algo obvio, pero solo después de “experiencia, oración y práctica.” (406) Diferencia: obviedad de primer orden: lo que todo el mundo sabe, o lo que cualquier colegial sabe; de segundo orden: cuando llegamos a ver... a través de una experiencia prolongada y/o evolución personal.... Todo ello, por supuesto, puede ser falso. Nota 17, p. 407.

⁸⁰ Yo/// Por supuesto, la relevancia de Z sobre el asunto es capital y, para desgracia de Taylor que la desconoce, impugna la deconstrucción a la que apela.

Obviamente, quienes defienden -“hasta el último y más desesperado argumento” (415)- estas EMC juzgan que no hay alternativa sino como regresión o vuelta al mito.

Esta EMC se enriquece con:

- Lo productos y entregas de la ciencia, y el materialismo implícito -y definitivo- que avala;
- La actitud de sobria madurez que la acompaña: sabiendo que los humanos dependen de sí mismos, deciden “afirmar la dignidad humana y el bien humano y trabajar para ellos sin falsas ilusiones, ni consuelos.” (418) en una muestra de bondad autojustificada.

Esta EMC se justifica así misma por la historia, falsa, de la sustracción: la ciencia ha demostrado que... pero lo que en verdad sucedió es que “una perspectiva moral dio paso a otra.” (420)⁸¹ “... sólo en el seno de determinada interpretación de la agencia, en la que la indagación científica desvinculada se entreteje con una historia de madurez y valentía que se alcanza mediante la renuncia a los consuelos más <<infantiles>> del sentido y la beatitud, solo así aparece obvio el relato de la muerte de Dios.” (424)

No se trata, pues, de deconstrucción científica de la creencia, sino de un paquete en el que “se combina el materialismo con una perspectiva moral, un paquete al que podríamos denominar <<humanismo ateo>> o humanismo exclusivo.” (429) Paquete en la que la recusación romántica de Dios -Nietzsche- ya no juega hoy ningún papel.

Este paquete se ve reforzado por una praxis social que excluye sistemáticamente del foro de la razón pública los posicionamientos religiosos, con lo que se permite a las personas vivir de su fe pagando el precio de excluir su fe sistemáticamente del foro de la razón pública.⁸²

A la <<madurez>> (afrontar la realidad con el ánimo...) y la <<sustracción>> (+ ciencia y tecnología → - religión) del poderoso relato de la secularización se añaden otras facetas:

1º, nuestra nueva condición política y social hija de la Revolución francesa, en la que los individuos son rescatados de su secesión en <<estados>> para ingresar como ciudadanos, bajo la nueva trinidad revolucionaria -libertad, igualdad, fraternidad- en el espacio fraterno de la nación... movimiento que se vio ensanchado de la mano de las revueltas sociales de los 60 y 70 -no más diferencias de autoridad entre hombres/mujeres, profes/alumnos, trabajo/juego...

(Una nueva solidaridad fraterna con precedentes religiosos eximios: “los seguidores de Buda se desembarazaban de la religión de castas para ingresar en el nuevo espacio de la sangha o comunidad; los discípulos de Cristo seguían la estela de la parábola del buen samaritano hasta que Pablo puede decir: <<en Cristo ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer>>; los de Mahoma entienden que el nuevo espacio del Islam está más allá de las tribus y naciones; asimismo, es el atractivo

⁸¹ Hay un recado a Dawkins en nota 27, p. 419. Cuyas razones para creer que “la ciencia puede marginar a la religión apenas generan confianza.”; Dawkins confunde fe y religión, y excluye erróneamente de la práctica científica cualquier compromiso creencial: “Pero suponer que en la labor de un científico no hay ninguna proposición que no esté basada en la evidencia seguramente es un reflejo de una fe ciega, de una fe que ni siquiera puede percibir el estremecimiento de la duda. Pocos creyentes religiosos se muestran tan despreocupados.” También se cita a Lewontin en su defensa de un materialismo que es presupuesto absoluto. Nota 28, p. 421.

⁸² Yo/// Esta es una cuestión capital que incide, por cierto, en la discusión sobre la enseñanza de la religión en las escuelas... En mi opinión, la religión confesional no es que no deba, es que no puede estar en las escuelas porque no es materia evaluable. Pero la religión “cultural” debe estar en las escuelas, aún a riesgo de presentar una versión degradada de su realidad -la religión, o es confesional, o no lo es-, para subrayar: la aportación de la religión a la configuración de la razón pública; el pluralismo religioso; la libertad religiosa; la necesidad de mantener abierto el marco de immanencia, con lo que se amplía el elenco de posibilidades humanas... Por otra parte, la exclusión de las referencias religiosas debe criticarse mostrando el carácter creencial de toda posición moral que, a la postre, tiene fe en el hombre -como individuo, como sociedad, como humanidad...-, en la naturaleza -orden cósmico- o en Dios mismo.

del estoicismo.” (441)⁸³ Si bien esta fraternidad se funda en la universalidad del hombre fuera del mundo, y no en la universalidad del hombre en el mundo como en el marco secularizado.)

¿De dónde nace el atractivo -y la vigencia- de esta propuesta moral? De la nueva concepción de la agencia social que propone -“promete un nuevo tipo de eficacia” (442)- basada en una nueva concepción de la justicia social -igualdad, libertad y solidaridad-.⁸⁴

Comprensión de la justicia que chocaba con la anterior. Taylor señala los contravalores del Antiguo Régimen: 1º, estructuras y reglas referidas a orden cósmico; 2º, hay algo superior más importante que el beneficio mutuo; 3º, cierta inclinación al ascetismo.

2º, la consideración de la posibilidad de establecer fines últimos en decisiones contingentes -una vez superadas las ilusiones de órdenes normativos superiores-. Cita a Berlín:

“Los principios no son menos sagrados porque no se pueda garantizar su duración. En efecto, el deseo mismo de tener garantía de que nuestros valores son eternos y están seguros en un cielo objetivo quizá no sea más que el deseo de certeza que teníamos en nuestra infancia o los valores absolutos de nuestro pasado primitivo. <<Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones de uno -ha dicho un admirable escritor de nuestro tiempo- y, sin embargo, defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro.>>. Pedir más es quizá una necesidad metafísica profunda e incurable, pero permitir que ella determine nuestras actividades es un síntoma de una inmadurez política y moral, igualmente profunda y muy peligrosa.” (449) Tomado de 4 Ensayos sobre la libertad.

Analiza, además, la posición de Camus, con su hermoso desliz de llamar absurdo a lo que es mera indiferencia del Cosmos -lo que revela tanto la exigencia de sentido consustancial al hombre, como la nostalgia de que ese sentido tenga un fundamento extra-humano-.

Camus da voz a uno de los rasgos axiomáticos de la modernidad: la autonomía. Cita a Alain Renault:

El humanismo, en el fondo, es la comprensión y valorización de la humanidad en tanto que capacidad de autonomía; quiero decir (...) que lo que constituye la modernidad es el simple hecho de que el hombre va a pensarse como la fuente de sus representaciones y de sus actos, como su fundamento (sujeto) o, incluso, como su autor (...) El hombre del humanismo es aquel que ya no espera recibir sus normas o sus leyes ni de la naturaleza de las cosas (Aristóteles) ni de Dios, sino que las funda él mismo a partir de su razón y de su voluntad. Así, el derecho natural moderno resulta un derecho subjetivo, planteado y definido por la razón humana (racionalismo jurídico) o por la voluntad humana (voluntarismo jurídico).” (458)

Al respecto apunta Taylor dos ideas:

1º, estas tesis generales no se compadecen con la historia general de la secularización, y resultarían absolutamente extrañas a autores como Locke, o Grocio (yo/// y, por supuesto, Kant, para quien la autonomía como respeto a la ley es una constatación de la humanidad, que se encuentra, por así decirlo, con el trabajo hecho.)

2º, “... operan como axiomas incuestionados, más que como argumentos incontestables.” (461) “acaban eludiendo el análisis en el clima en el que se entienden como marco innegable de cualquier discusión.” (461) al punto de que “en los entornos en los que predomina esta posición, puede resultar muy difícil comprender por qué alguien puede creer en Dios, a menos que sea por un defecto de la razón, o un capricho culpable.” (462)

3º, “Pero las pruebas supuestamente concluyentes no dan la talla.” (461)⁸⁵

⁸³ Yo/// Recordando que no toda unidad es la misma unidad. Para mí, la unidad en el amor es la unidad de la ratificación radical de la alteridad radical.

⁸⁴ Yo/// Con lo que se dibujan los dos referentes de legitimación de la agencia racional secularizada: eficacia y legitimidad ilustrada

16. PRESIONES CONTRAPUESTAS

Charles Taylor continúa su esfuerzo por mostrar que no podemos describir la situación del occidente actual apelando a la narrativa de la sustracción. Siguen vigentes presiones contrapuestas... “... la presión contrapuesta define al conjunto de la cultura”.

Fuente de tensiones 1: la polémica materialista		
Materialismo		Reacción antimaterialista
Ciencias humanas. Amparado en el éxito de las ciencias de la naturaleza, la preferencia por un orden impersonal, y el orgullo de la fortaleza ante la ausencia de sentido.	Mecanicismo 1 (M1): explicar = causación eficiente → evitamos significados y teleología	1º, somos agentes activos, no estamos únicamente determinados... 2º, tenemos motivos espirituales superiores 3º, las objeciones estéticas no son modulaciones de un placer “onanista” (yo) ¿Cómo explicar 1º, 2º y 3º manteniendo la riqueza de la experiencia a la par que se renuncia a un fundamento trascendente?
	Mecanicismo 2 (M2): materialismo motivacional: explicar es describir desde “los motivos más bajos.	
Fuente de tensiones 2: la polémica utópica		
Los inmanentistas acusan a los creyentes de apoyarse en la esperanza vana de una realidad trascendente		Los creyentes acusan a los inmanentistas de que sus utopías de reconciliación -del cuerpo y el espíritu, del deseo corporal y nuestras más altas aspiraciones, de todos los seres humanos de la mano de los derechos universales- son imposibles
La reacción heroica repudia la utopía inmanente y trascendente de la mano de la plenitud heroica de la vida - Nietzsche y seguidores contra el orden burgués...-. (En cap. 17, p. 508, dirá: ofrecer a las personas un empleo lucrativo, una prosperidad razonable, alternativas de consumo y medios de comunicación emocionantes puede bastar para garantizar una democracia moderna estable, pero aun así deplorar la pérdida de una concepción de la vida exaltada en la que la acción heroica, el autogobierno político o la entrega filantrópica se consideran una satisfacción superior.” (p. 508)		

⁸⁵ Yo// Y, por tanto, es aquí donde hay que dar la batalla.

17. DILEMAS 1.⁸⁶

La preocupación fundamental del capítulo, en línea con el anterior, es mostrar que la recusación del cristianismo en aras de la rehabilitación del deseo lleva, frente a lo esperado, a “un conjunto de dilemas que ambas perspectivas tienen que afrontar.” (503)⁸⁷

1.

	Interpretación terapéutica	Espiritual
La forma en que se nos trata	Nuestro ánimo de liberarnos de la sujeción eclesial, y de recuperar la inocencia perdida a manos de una condición pecadora inexistente, nos lleva corriendo a la sumisión al especialista -de cuyo lenguaje nos vemos cada vez más ajenos-. ⁸⁸	Hay una cierta apelación a la dignidad del pecador, que cae, por así decirlo, por inclinación culpable.
La forma en que nos tratamos a nosotros mismos	El pecado es enfermedad, y la enfermedad carece de significado, nada revela, es banal. Además, no nos pertenece, es fruto de una causación exógena, sea la genética o la educación. Se trata, bien de liberarse de la enfermedad -que si se reduce siempre a causa orgánica remite a una farmacopea eternamente disponible, mucha y barata- bien de aprender a vivir con ella. El supuesto aquí es la maleabilidad del ser humano: “Sobre la base de determinadas motivaciones fundamentales (por ejemplo, la búsqueda del placer, la evitación del dolor), el agente puede formarse para identificar sus fines de distintos modos.” (526)	El pecado revela nuestra conexión íntima con una realidad superior. El reconocimiento del pecado, paso previo a todo perdón, invita a una superación moral en la que somos co-protagonistas.
La altitud de la vida reconciliada	La <<normalidad>> de vivir sin “enfermedad” es asequible a una gran parte de la población pues se mueve en un nivel relativamente bajo de exigencia.	La plenitud espiritual, sabemos, es asunto de muy pocos, y la condición de pecadores, la normalidad en la que nos movemos. La altura es tan elevada que resulta enormemente restrictiva y “se sitúa mucho más allá del plano de la prosperidad humana reconocida.” (511)

Con la morosidad que le es propia Taylor considera que la contraposición puede mitigarse en la medida en que:

1º reconozcamos, con Dostoievsky, que el mal espiritual tiene también dimensiones y versiones patológicas “en el sentido de una búsqueda ciega y compulsiva de bienes inferiores o, incluso, males.” (510)

2º, cuando la terapia apela a recursos del “orden del espíritu” (yo) como la conversación, y minimiza la distancia entre terapeuta y enfermo en el sentido de... es muy fácil caer en...

2. La recusación del cristianismo desde la reivindicación de la condición humana se hace desde:

⁸⁶ Yo//De nuevo, la metodología es la correcta. No basta solo con la resistencia de mostrar que, a la postre, la experiencia humana es más compleja que su reduccionismo epistemológico-positivista -en último término nos es ignota en el sentido del abismo agustiniano-, si no mostrar recíprocamente las contradicciones sobre/en/por las que vivimos, desde la perspectiva immanente, como desde la perspectiva trascendente. A esto se aplica Taylor con especial delicadeza para las posiciones que no comparte. El listado de los dilemas que va a abordar Taylor es el siguiente: humanismo y trascendencia; contra la mutilación; las raíces de la violencia; ¿más allá de la misantropía y la violencia?

⁸⁷ Yo// Por supuesto, el creyente immanente que crea en el hombre debe lidiar, recordemos, con la abominación en la historia, con lo que llamo lo demoníaco. Se trata de creer, ya no solo en lo que no se ve, sino contra lo que se ve. El absurdo es mayor si cabe, y la locura más grande todavía.

⁸⁸ Yo// aquello de Guatemala a Guatepeor...

a) un escenario romántico: el ascetismo del repudio del cuerpo nos impone metas imposibles al precio de despreciar lo que somos y nuestras posibilidades humanas de satisfacción (aquí, Martha Nussbaum, cuyo tono de repugnancia “ante el asco cristiano hacia el cuerpo y la satisfacción ordinaria se aproxima mucho más a Voltaire y a Nietzsche” (515) que a Epicuro y Lucrecio).⁸⁹ Necesitamos una trascendencia de naturaleza humana e interna.

Pero esto de la trascendencia humana externa e interna no es, dice Taylor tan fácil de responder: 1º, ¿desde dónde determinar la diferencia [interna ≠ externa]; 2º, ¿podemos seguir defendiendo lo humano renunciando a todo tipo de autotrascendencia? Así, por ejemplo, a) ¿podemos renunciar a la trascendencia del ágape para quedarnos en las restricciones -abiertas a la posesión y los celos- del eros?; b) ¿a la trascendencia del heroísmo supererogatorio (yo) para quedarnos con la razonable gestión burguesa del riesgo? c) ¿a la trascendencia de ideales como un mundo sin guerra para quedarnos, con Hegel, en una defensa de la guerra como partera de la historia?; d) ¿a la realización ética que, en su defensa de un nuevo modo de comprender y una nueva fortaleza de la voluntad parece situarse más allá de toda normalidad terapéutica?

b) un escenario trágico, el de la revolución romántica y sus epígonos modernos -Tocqueville, Nietzsche, Sorel, Jünger-, que reprocha al humanismo secular y al cristianismo idealizar al hombre y no reconocer que procedemos de “la garra y la mandíbula” (Yo//) (Esta segunda choca con las versiones tremendistas del cristianismo, por ejemplo, Calvino.)⁹⁰, y al primero el ignorar las enormes contradicciones sobre las que nos instalamos (Berlin, Bernard Williams), (528) confundiendo individuo normalizado con ser humano satisfecho (Foucault) (538).

Todo lo cual redundo, una vez más en la tesis de Taylor: “Todo esto resulta bastante confuso y hace pensar que necesitamos un mapa nuevo y más matizado del terreno ideológico. La cultura moderna no es sólo el campo de una batalla entre la creencia y la no creencia.” (530)

“Hay humanistas seculares, hay neonietzschianos y están aquellos que reconocen algún bien más allá de la vida. Tomados por parejas, todos están confabulados contra el tercero en algún aspecto importante. Los neonietzchianos y los humanistas seculares condenan juntos la religión y rechazan cualquier bien más allá de la vida. Pero los neonietzchianos y quienes reconocen la trascendencia van de la mano en su falta de sorpresa ante las decepciones reiteradas del humanismo secular, y van juntos también en el sentido de que su visión de la vida carece de una dimensión. En una tercera agrupación, los humanistas seculares y los creyentes se alían para defender la Idea del Bien humano, frente al antihumanismo de los herederos de Nietzsche⁹¹. Se puede introducir un cuarto bando en el terreno si tenemos en cuenta el hecho de que quienes reconocen la trascendencia está divididos” (531) ... entre quienes añoran el regreso a la etapa previa al humanismo secular -puro error-, y los que como Taylor creen que alguna verdad esencial hay en la Ilustración que, “de hecho, era improbable que se obtuviera este beneficio sin alguna ruptura con la religión establecida.” (531)

En definitiva, también hay en el bando secular tensiones insolubles -no parece fácil renunciar ni a los ideales del humanismo ilustrado ni a las exigencias de la heroicidad romántica-, como los hay en el bando de la trascendencia. Tensiones, dilemas, que responden a la:

<<exigencia máxima>>: “¿cómo definir nuestras más altas aspiraciones espirituales o morales para los seres humanos al tiempo que mostramos un camino para la transformación implicada en ello que no aplaste, mutile o niegue lo que es esencia a nuestra humanidad.?” (535)

⁸⁹ Yo// Como es obvio, esto de las posibilidades de satisfacción es cuestión de suerte, claro, la que seguro que ha tenido Nussbaum.

⁹⁰ Yo// Lo dicho: hacer recaer la religión en el miedo a la muerte cambiándolo por el miedo a algo mucho peor, la condenación eterna del sufrimiento eterno, es una caricatura insostenible.

⁹¹ De enorme importancia, nos recuerda Taylor, en la historia de los fascismos seculares.

<<Exigencia máxima>> que puede, sencillamente, no ser realizable: o bien debemos sacrificar parte de nuestra vida ordinaria en aras de la plenitud, o bien debemos rebajar nuestro horizonte de plenitud en aras de satisfacer las exigencias de nuestra vida ordinaria. (536) Entonces, nos empalamos en uno u otro poste.

Pero también cabe empalarnos en los dos a la vez: como los humanistas que, en línea con Helvecio, rechazan el pecado original porque exagera la maldad humana... “Pero por esa misma razón, son incapaces de apreciar lo terrible que será el impacto de su ingeniería social sobre unos seres humanos cuyos deseos y aspiraciones no son tan fáciles de moldear desde fuera. (De modo que su política real mutila.)” (537)

Todo lo dicho sobre el secularismo pone en cuestión que el humanismo secular esté en disposición de responder coherentemente a la exigencia máxima... pero, ¿y el cristianismo?...

Pues... tampoco, por varias razones: 1º, la aspiración a la que se apunta no es disponible y reposa en un acto de fe; 2º, no podemos codificarla definitivamente en un modelo de vida, solo señalar vidas ejemplares y comunidades pioneras; 3º, en verdad, la exigencia máxima es para los cristianos asunto escatológico...

Dicho lo cual, podemos señalar algunas tergiversaciones del cristianismo:

1º, en torno a la categoría de transformación: con frecuencia, se considera que la transformación cristiana gira en torno al eje platónico de cuerpo (deseo)/ alma, cuando en realidad gira en torno al eje carne/espíritu: el ágape humano es ágape intrínsecamente encarnado.

2º, en torno a la categoría de sacrificio: sacrificamos las satisfacciones de la vida porque son inferiores, pero no es así: el sacrificio es en aras de la afirmación radical de la vida: “Precisamente porque la vida humana es tan valiosa, porque forma parte del plan que dios tiene para nosotros, esa renuncia tiene la significación de un acto de amor supremo.” (542) Compárese así la serenidad olímpica de la muerte de Sócrates con la agonía en la soledad de Jesucristo. Lo que no obsta, claro, para que la tensión satisfacción vital / sacrificio cristiano no sea “considerable” (543).

3º, en torno a la cuestión ética en general, que se suele reducir a suprimir los malos deseos y dejar los buenos, pero el trigo y la paja están tan intrínsecamente unidos que arrancar los primeros compromete el crecimiento de los segundos: es la ambivalencia inevitable de la condición humana.⁹²

Pero no solo, reconoce Taylor, hay una recusación de la religión en general, y del cristianismo en particular por su vinculación con la violencia, una violencia sacralizada en el altar de la divinidad como negación del hombre. Dos versiones:

1º, la versión del sacrificio a los dioses como única salida a nuestra condición degradada, una condición que se es, y justifica la condena antes de cualquier culpa (yo) (Aquí todas las religiones primitivas, por ejemplo, la figura del Moloch cananita, y Kali en el hinduismo: “Toda religión es, en último término, el que Moloch beba sangre en el propio cráneo del sacrificado.”)⁹³

2º, la versión jurídico-penal hiperagustiniana del sufrimiento como castigo a nuestros pecados, castigo infinito y sin posibilidad de remisión en la condenación eterna.

⁹² Yo// Y añade Taylor una afirmación que me parece fundamental para la cuestión que me interesa de lo demoníaco: “Esta ambivalencia fundamental de la realidad humana, en todo menos en el caso límite del mal absoluto (¿y está realmente a nuestro alcance?), debe tenerse siempre en mente.” (544) Pues eso, si la ambigüedad humana es esencial, excluye el mal absoluto... y sin embargo el mal absoluto se da en la historia como exaltación del holocausto al que me entrego en sacrificio: ESTO ES LO DEMONÍACO, LO DEMONÍACO EN LA HISTORIA.

⁹³ En p. 607 Taylor nos recuerda que “En el período preaxial, los dioses eran al mismo tiempo benignos y malignos; algunos eran principalmente una cosa y los otros, principalmente la otra; pero la mayoría de ellos, ambas.” (607)

Desde aquí, la escena del crucificado se torna absolutamente incomprensible: “Para celebrar semejante acto de violencia como una crucifixión, para convertirlo en el centro de una religión, hace falta estar enfermo;” (549)

A esta recusación de la religión cristiana solo se puede responder:

1º, agradeciendo al humanismo secularizado libramos de la obsesiva comprensión del hombre desde la depravación del pecado (554)

2º, asumir dos misterios:

- a) El misterio de, aun así, nuestra condición pecadora: ¿por qué no salvación ya? ¿Por qué resistirnos al amor de Cristo? (Yo// en expresión propia, pero es la idea de Taylor);
- b) El misterio de cómo la crucifixión resitúa el sufrimiento del hombre a la nueva luz de camino de redención en el amor de Cristo; “Mediante esta sumisión amorosa, la violencia se invierte y, en lugar de alimentar contraviolencia en una espiral interminable, se puede transformar. Se abre un senda para el no poder, la entrega sin límites, la acción plena y la apertura infinita. Sobre la base de esta iniciativa, el incomprensible poder sanador de este sufrimiento vuelve posible el sufrimiento humano, incluso el más absurdo, acabe asociado con la acción de Cristo y se convierta en locus de la renovación del contacto con Dios, un acto que sana al mundo. Se atribuye al sufrimiento un efecto transformador por ser ofrecido a Dios. Por tanto, una catástrofe puede pasar a formar parte de un relato providencial mediante determinada forma de reaccionar ante él (...) se les da significado mediante la rotunda resolución de Dios de no abandonar a la humanidad en sus peores aflicciones.” (556)

Todo lo cual choca de frente con el humanismo secular: ¿Cómo admitir la “iniciativa de Dios de hacer reparador el sufrimiento”? (557) Y hace enormemente difícil la creencia en nuestros días, una creencia que ha renunciado a la lógica de la inmolación y de la expiación jurídico-penal, pero que le cuesta asumir el camino del sufrimiento como éxodo redentor en el amor Dei. Es el reto de la creencia.

El otro asunto que aborda Taylor es las raíces de la violencia (559), asunto que enfrenta por igual a creyentes y no creyentes -especialmente, humanistas-. Se trata del reconocimiento del carácter dionisiaco -ebriedad celebratoria- de la violencia y el sexo desenfrenado, que no pueden reducirse a explicación sociobiológica, pues la química viene siempre enredada en el campo de los significados -“El problema de la sociobiología es simplemente cuánto explica.” (562)-. Y así, llegamos a Bataille y su intuición fundamental: “... la sensación de inmediatez y comunión que se puede alcanzar con el desorden, la violencia o la orgía sexual es una constante antropológica, una necesidad profunda e imposible de erradicar. Las tentativas de formar a los seres humanos para que la abandonen, para que la dejen atrás con las disciplinas de la civilización, no solo están condenadas a fracasar, sino que representan, además, una mutilación de la vida humana.” (571)⁹⁴ Y, claro, de ahí damos el salto de la estetización de la violencia, que aparece en Melville, Conrad, Faulkner, y en cierto Hemingway y su reivindicación del amor masculino a la batalla...

Pero, si esto es el hombre, ¿cómo afirmar que es imago Dei? ¿Qué es el mal?

Taylor se lanza a una aproximación a la respuesta cristiana a la pregunta.⁹⁵

⁹⁴ Y Taylor nos ofrece el texto inverosímil de Nietzsche que debemos citar: “No son hacia fuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos. Allí disfrutaban la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí retornan a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras de sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que, si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil, convencidos de que de nuevo tendrán los poetas, por mucho tiempo, algo que cantar y que ensalzar”. La genealogía de la moral, Alianza, p. 47. La era secular, p. 573, nota 53.

⁹⁵ Yo// Diría: 1º, **no a la reductibilidad atomista**: no hay bienes y males elementales, aquí no funciona el atomismo metodológico de reducción a lo elemental, el mal se inscribe en el nivel de realización del hombre: no hay componibilidad del mal; 2º, **no hay reductibilidad antropológica** de la historia cristiana del mal: el cristianismo no

El mal es la apropiación, “por algo inferior y diferente de Dios” (577) de la llamada a la transformación que de Dios procede. “Es una dimensión tremendamente influyente. Es constitutiva de la vida humana tal como la conocemos, habiendo sentido y sucumbido a esta tentación. Los modos de vida se construyen en torno a esta rendición. Lo no transformado está dotado de cierta fuerza superior, incluso numinosa. De modo que la sensación de fuerza y energía se convierte en orgullo, en filotimo; pero también el frenesí desatado de la matanza, o del sexo, puede investirse de lo numinoso.” (577)

Las resistencias adoptan formas históricas.⁹⁶ “Pero también se transmiten de una forma más misteriosa, como si ingresaran en una especie de entorno humano en el que todos nos sumimos y que nos influye incluso donde no hay ningún <<contacto>> normal. (Se suele invocar al diablo para explicarlo.)” (577)

La sacralización numinosa de la violencia -una violencia que sigue operando seductoramente en los fenómenos modernos del pandillismo, el terrorismo, la guerra-, rechazada por Abraham, perdido su carácter numinoso sigue operando en la bendición de las armas para defender al pueblo de Dios contra sus oponentes: “todavía hay violencia bendecida.” (579), si bien con cierta incomodidad que se nota en la complementariedad estamental: el guerrero está bendecido, pero el clero no puede derramar sangre. (579) Lo que no evitará, claro, las atrocidades cometidas en nombre de Dios. De nuevo, ¿resuelve el cristianismo el sentido de la violencia?

Taylor insiste: “Tenemos que reconocer la ambivalencia fundamental de la realidad humana” (585) que nos lleva “a responder en dos planos las resonancias que la violencia desencadena en nosotros. En el contexto inmediato, tenemos que defender de los ataques a los inocentes. (...)”⁹⁷ En otro plano, tenemos que pensar cómo podemos colaborar con la pedagogía de Dios...” (585)

En el fondo, nos dice, parece que ambos, creyentes y humanistas seculares, estamos tratando de responder del modo más profundo y convincente a lo que son “dilemas percibidos en común.” (587)

18. DILEMAS 2

Taylor aborda la pregunta por el sentido de la vida, y se pregunta: ¿es una buena forma de abordar la cuestión?

consiente la reducción del mal a una versión secularizada en términos de justicia humana o de racionalidad pública - con Taylor: “Y sucede algo aún peor: en el contexto del marco inmanente, donde hay tantas cosas que activan códigos y estructuras, esta incapacidad para ofrecer soluciones es un apuro doloroso que nos hace sentir inadecuados e irrelevantes para mantener la gran discusión. Así que suele inducir a los cristianos a que afirmen más de lo que deberían y empiecen a ofrecer <<respuestas>>; y, al hacerlo, incurren en el mismo tipo de ceguera que padece el humanismo reduccionista.” (587) 3°, **el mal se inscribe para el cristiano en el término del proyecto de realización del hombre en su seguimiento de Cristo como revelación definitiva del amor dei, en el Espíritu Santo;** 4°, **en este proyecto, el hombre no es autosuficiente y precisa de la gracia,** para entender, para avanzar, para perseverar... en permanecer en la presencia; 5°, **dar la espalda a Dios, en Cristo, por el Espíritu, es el mal... en cuatro niveles:** con vocación de éxito instrumental: el mal como medio para... 1°, malo, hago el mal; 2°, malvado: hago que otro haga el mal para mi mal; sin pretensión de éxito instrumental más allá de la exaltación del mal por el mal mismo: malévolo -me salvo yo-; la abominación: me inmolo yo para que el mal triunfe: entronización de Satán: satanismo, lo demoníaco en el hombre, en su historia y en la realidad. Cita Taylor a Balthasar quien, al parecer, nos dice en clave teológica que después del calvario del mal pierde su inocencia pagana y... “se hace el mal por el mal mismo y se celebra y fascina como la cabeza poblada por serpientes de Medusa” (p. 608, nota 18) → literatura.) 6°, **El mal cristiano se mueve entre dos misterios:** el del pecado, ¿por qué resistirse al amor dei?; el de la resurrección ¿cómo es posible que el amor dei se afirme en el sufrimiento?; 7°, **frente a la interpretación secularista: 1°, la humildad de la propia limitación:** ni sabemos, ni podemos, pero debemos; 2°, **las contradicciones de las opciones en juego:** a) ni la naturaleza de la garra y la mandíbula; b) ni el hombre de la abominación en la historia: contra el absurdo de creer sin ver, el absurdo de seguir creyendo contra lo que se ve. Desde esta perspectiva, la situación del hombre no es escoger entre la racionalidad y el absurdo, sino entre dos absurdos.

⁹⁶ Yo/// Aquí, el mal estructural de Z.

⁹⁷ Yo/// Y aquí nos topamos de nuevo con el enigma de la violencia en la historia: el aquí y ahora del inocente no parece admitir ni demora, ni inmolación solo eficaz en el tiempo aplazado del futuro. Cristo echa a patadas a los mercaderes del templo.

Toma el ejemplo de Luc Ferry: la pregunta por el sentido nace de la preocupación por la motivación última y fundamental en la que encajar todas las demás, a lo que da una respuesta intramundana en una “trascendencia horizontal” -a la que apela con el término “lo sagrado”-: el socorro a la vida humana y el bienestar a escala universal. Así, los jóvenes de Médicos sin Fronteras.

Pero, ¿podemos preguntarnos en abstracto por el sentido último de nuestra vida? ¿No es esta formulación universal una ficción teórica parasitaria de los bienes o valores propios de tradiciones específicas? Es más, ¿podemos abordar la religión como una respuesta a la pregunta por el sentido último de nuestra existencia?

Para Taylor, y esto es importantísimo, no caben teorías generales sobre las motivaciones últimas del hombre dada la pluralidad irreductible de las tradiciones, el carácter inacabado de la historia, y la radical historicidad del ser humano. A lo que nos enfrentamos es a diferentes tradiciones espirituales que tratan de responder a la sed de espiritualidad del hombre, y que configuran nuevas lealtades. No cabe por tanto un punto de vista universal que surja, por ejemplo, de la evaluación comparada de los Credos en disputa, ni de un lugar ahistórico. Nuestro apego a nuestra fe... “Solo puede proceder de nuestra percepción de su potencia espiritual interior, aleccionada por los desafíos y obstáculos que haya tenido que afrontar de otros credos.” (595) El abordaje de la religión desde la pregunta del sentido se atribuye una perspectiva del observador despegado que es, sencillamente, imposible.⁹⁸

Bien. La pregunta por el sentido llega siempre al asunto del mal, que recibe doble respuesta: a) la respuesta de la exclusión: yo no soy así; b) y la respuesta de la praxis, de remendar el mundo -usa la expresión hebrea del tikkun-. Taylor advierte que ambas pueden vincularse para condenar, puesto que son malos y no merecen..., los que interrumpen la solución en la historia. Se trata, pues, de estar en la historia reconociendo la maldad propia... que nos exige habitar el sufrimiento sin retroceder ante el mal apelando a tácticas de exclusión. Aquí pueden y deben encontrarse creyentes y no creyentes.

Las dinámicas de exclusión nos llevan al asunto de “el mecanismo del chivo expiatorio” (605) del que participa, sorprendentemente, el mundo secularizado en la violencia revolucionaria -en la revolución francesa, en el bolchevismo, en la guerra anticolonial...⁹⁹-: matamos al absolutamente malo, a la par que

⁹⁸ Yo/// Taylor no lo dice, pero creo que en el fondo piensa que este abordaje de lo religioso responde al impersonalismo metodológico típico de la modernidad -leyes universales de la física + leyes universales de la ética para el espectador imparcial-, que se cree capaz de evaluar el mundo desde un repliegue que todo lo deja suspendido en equidistancia. De otro modo: Taylor, creo que siguiendo implícitamente la hermenéutica gadameriana, rechaza la ahistoricidad a la que remite el procedimiento. Aquí, dos cuestiones fundamentales: 1º, ¿no es esta también la intención de la fenomenología, y no es Z la crítica definitiva a...? Ya he dicho que, para mí, no: hay, sí, posibilidad de retracción fundada en el dinamismo de la verdad, una retracción que puede dejar en suspenso la dimensión histórica del dinamismo de realización del hombre, volcado en esta posibilidad sobre el absoluto de la realidad misma en su dársenos inmediatamente -por así decirlo, mi hambre no es histórica, como no lo es la conciencia autorreflexiva de saberme hambriento-: todo dato consciente es desvelación absoluta, verdad absoluta en la certeza absoluta de su posesión-. Sobre la verdad de la autoposición en certeza se levantan todas las otras verdades -y esta es la conquista definitiva de Agustín-. Aristóteles refutó el escepticismo vía autocontradicción pragmática: quien niega el principio de no contradicción diciendo que las cosas pueden ser y no ser simultáneamente, nada puede decir -y por eso debe señalar las cosas con el dedo-. Agustín da un paso más: no se trata de no poder decir, se trata de negar lo que se es: el escepticismo. 2º, si negamos la posibilidad de un abordaje extrínseco de la religión, sea el que fuere, ¿no se hace imposible cualquier apelación al diálogo interreligioso? ¿No se cae, al final, en una concepción de la historia -y del presente plural- como una sucesión -o coexistencia- de paradigmas inconmensurables y monolíticos incapaces de apelación recíproca? Aquí sí creo que la filosofía de Z es esencial, porque resitúa el debate religioso en el ámbito trascendental de la religación. Ya sea, contra Taylor, en el ámbito del sentido, ya sea, con Z, en el ámbito de la realidad -al poder último, impelente y posibilitante de la realidad en su poderosidad-, el debate interreligioso tiene que hacerse en el locus delimitado por una antropología filosófica -o, lo que es lo mismo, por una noología de la realidad; recordar aquí que la filosofía es “una”, y la consideración de las especialidades en la filosofía es asunto de administración universitaria, tal vez de las limitaciones de nuestra capacidad, pero no de la realidad-.

⁹⁹ El texto de Sartre es definitivo: “Es el hombre volviendo a crearse a sí mismo (...) ninguna dulzura puede borrar las marcas de la violencia; solo la violencia puede destrozarlas. El nativo se cura de la neurosis colonial sacando al colonizador por la fuerza de las armas. Cuando la rabia se desborda, redescubre la inocencia perdida y viene a saber en lo que él mismo ha convertido su yo. (...) Una vez que ha empezado, es una guerra que no da cuartel. Puedes atemorizar o tener miedo; es decir, abandonarte a las disociaciones de una falsa existencia o conquistar la herencia de

justificamos el sacrificio del guerrero... y es que “El mundo moderno, tanto religioso como secular, padece una profunda grieta en la interpretación que hace de sí mismo, de una ceguera ideológica de proporciones monumentales...” (611)

Taylor pasa a analizar la confianza en la pacificación creciente de las sociedades bajo el humanismo secular, cuyas ventajas evidentes tienden a generar lealtades incuestionables. Por así decirlo, se cree, explícita o implícitamente, que quien prueba el mix [libre mercado + sociedad liberal + democracia + bienestar creciente para todos] se hace adicto pues responde a: a) “alguna simpatía programada en lo más profundo de nuestra naturaleza.” (613) que sería la versión humeana; b) a alguna perspectiva del espectador imparcial en el reconocimiento de los derechos de todos; c) el reconocimiento de que todos somos hijos de Dios...

La pregunta es: ¿cuál es nuestra <<fuente moral>>, es decir, “una motivación que contiene un potencial de esta naturaleza para capacitar la acción?” (617)

La idea suele ser la apelación a la dignidad, propia y ajena, que comienza en la generosidad cartesiana y llega al sentido de la “decencia heroica” de Camus en la Peste, o de Derrida. Dice Taylor, “admirable y heroico” (619), “Nunca antes se ha perdido a las personas que lleguen hasta tan lejos y, en consecuencia, tan sistemáticamente, como si se tratara de algo corriente, hasta los desconocidos que quedan al otro lado de las puertas de la ciudad.” (620) Y lo mismo con la idea de justicia y la exigencia de igualdad. ¿Cómo conseguimos hacerlo?

1, porque la actuación que sigue estos criterios ha pasado a formar parte de la imagen que tenemos de una vida civilizada y honrada, y nos avergonzaríamos si... Pero esta es una motivación frágil, porque la solidaridad sigue a las instancias volubles de los medios y sus foco de atención, y además sitúa al donante en una posición de superioridad moral respecto del socorrido... lo que contradice la universalidad pretendida...

2, por otro lado, ¿qué tiene de valioso ayudar a los demás? Con frecuencia, nuestra ayuda choca con la decepción de la ausencia de gratitud, incluso con la amenaza del socorrido, con lo cual se abre la puerta a la tentación, bien del abandono, bien de “forzarlos a entrar en vereda”. (622) Y cuanto más grande es el ideal, más riesgo hay de inadecuación culpable de las personas y la decepción consiguiente. Advierte Taylor que, si no hay amor incondicional por los beneficiarios el peligro es enorme.

3. Y, por supuesto, está la tentación de la justa ira.... Y generamos así el odio consiguiente en una dialéctica de violencia. Cita Taylor el asombro de un budista amigo suyo ante el odio que profesan los verdes alemanes a los partidos mayoritarios: “No podía entender que era lo que hacían”. (624) “Este tipo de ceguera es típico del humanismo exclusivo secular moderno.” (624)

Todo lo cual sumado nos lleva al reconocimiento de que la filantropía puede llevar a la misantropía. Y la pregunta: “¿Cómo podemos convertirnos nosotros en agentes sobre los que la misantropía no tenga influencia alguna, en los que nos despierte la menor connivencia?” (629)

En la tradición de fe cristiana la respuesta puede expresarse de dos modos: a) amor/compasión incondicional al margen de toda respuesta; b) como filantropía basada en ser todos imago dei. En ambos casos el amor no responde a acto alguno, sino a la mera realidad de estar inmersos en la corriente de amor que es la vida de Dios, “que nosotros tratamos de captar, muy inadecuadamente, al hablar de la Trinidad.” (629)

la unidad. Cuando un campesino coge una pistola en sus manos, los mitos antiguos se atenúan y las prohibiciones se olvidan una a una. El arma del rebelde es la prueba de su humanidad. Porque debes matar durante los primeros días de la sublevación; derribar de un disparo a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, destruir a un opresor y al hombre a quien él oprime, al mismo tiempo: allí queda un hombre muerto, y un hombre libre.” P. 606, nota, 17. Se cita el libro: Camus y Sartre, la historia de una amistad y la disputa que le puso fin. Se cita el caso de Robespierre, contrario a la pena de muerte... hasta que le hizo falta como método revolucionario.

Lo que ahora se pregunta Taylor es: tenemos, por un lado, el heroísmo del humanismo que se entrega a los demás aún a sabiendas del absurdo de la existencia; y tenemos la versión cristiana del asunto. ¿Es el primero es la última palabra en la excelencia moral del hombre? Todo depende de si pensamos en el hombre en términos de individuo solitario y excelente, o en términos de comunión. Lo primero "... no reserva ningún lugar para la reciprocidad: si hay respuesta, mi entrega no es absoluta, y si me muero, pues no hay respuesta... Pero el cristianismo se sitúa "al margen del ámbito del unilateralismo <<altruista>>." (631), si bien aquello a lo que aspira solo es posible con un salto de fe, es decir, abriéndonos a Dios sobrepasando así los límites impuestos por los humanismos exclusivos. "Si lo creemos así, entonces tenemos algo muy importante que decir en los tiempos modernos, algo que aborda la fragilidad de lo que todos nosotros, creyentes y no creyentes por igual, más valoramos en nuestra época." (631)

Dicho lo cual, volvamos a la sociedad liberal moderna y su creencia en que:

La moralidad puede definirse en códigos de acciones obligatorias y prohibidas + que se generan a partir de una única fuente (y por eso en nuestros departamentos universitarios son tan importantes utilitaristas y postkantianos)

En definitiva, el problema es la legitimidad de la norma o la norma correcta. Y en política, lo mismo, de lo que se trata es de la fijación de códigos. **Pero nuestra vida moral no puede jamás recogerse correctamente en un código porque:**

- a) **en razón aristotélica, las circunstancias son imprevisibles y diversas -"imprevisiblemente diversas" (634)- irreductibles aun conjunto de fórmulas... de ahí la necesidad de frónesis, de la sabiduría de la adaptación;**
- b) **la pluralidad de bienes, que pueden entrar en conflicto entre sí -libertad e igualdad, justicia y misericordia-;**
- c) **el rasgo b) refuerza el a);**
- d) **un dilema es dilema porque puede admitir más de una solución... y es que no nos ocupamos solo de bienes, sino de reivindicaciones que: a) plantean pluralidad de interpretaciones (636); b) los afectados por las políticas de reparación son tanto culpables, como inocentes que pueden no compartir... Y en esto último es fundamental la categoría de perdón, lo que nos lleva a la respuesta de la imposibilidad de codificar normativamente el cristianismo.**
- e) **Las estrategias de reparación se mueven en dos niveles: a) un nivel horizontal de resolución justa entre las partes; b) un eje vertical que permite una nueva solución en un nuevo eje horizontal, pero a una altura moral superior menos dolorosa y perjudicial para las partes. En esta ascensión de nivel moral es fundamental el papel de los líderes (cita a Tutu y Mandela)... y esta es la forma de plantear los dilemas morales del cristianismo, que "siempre sitúa nuestras acciones en dos dimensiones, la de la acción correcta y, además, en una dimensión escatológica (que) (...) apunta más allá de cualquier perspectiva intrahistórica de reconciliación posible." (637) añade Taylor:**

"Dios opera en esta dimensión vertical, además de estar con nosotros en la persona de Cristo. Pero significa que no hay ninguna fórmula para actuar en el mundo como cristianos. Pensemos en el mejor código posible en las circunstancias actuales, o lo que pasa por serlo. Siempre surge la misma pregunta: si trascendemos/enmendamos/reinterpretamos el código, ¿podríamos elevarnos en el eje vertical? Cristo lo hace continuamente en el Evangelio." (638) Y por eso es tan perturbador la identificación de algunas iglesias con determinados códigos (sobre todo en cuestiones sexuales) e instituciones (sociedad liberal). Esta estrategia de elevación, para la que el cristianismo puede ser muy inspiradora:

- a. muestra: "Así que el <<fetichismo del código>>, o nomolatría, de la sociedad liberal moderna es potencialmente muy perjudicial. Tiende a olvidar el trasfondo que da sentido a cualquier código -la diversidad de bienes que las reglas y las normas se supone tratan de hacer realidad- y tiende a volvernos insensibles, incluso ciegos, a la dimensión vertical. También promueve una aproximación de <<talla única para todos>>: la norma es la norma. **Podríamos decir incluso que la nomolatría moderna nos embota moral y espiritualmente.**" (639)

- b. se inspira en la renuncia al derecho de los inocentes y sufrientes a castigar a los culpables y verdugos, el derecho de la víctima a purificar el victimario. Es lo opuesto a la rectitud. Y se basa en el reconocimiento de la común y defectuosa humanidad, a que, como vio Dostoievski, todos somos culpables.

Y Taylor advierte de la tentación de hacer a la religión la depositaria en régimen de monopolio de semejante estrategia. Aunque aceptemos que la religión sea inevitable y que solo cabe escoger entre buena o mala religión, también la religión está en su historia aquejada de la lógica del chivo expiatorio: así lo demuestra, por ejemplo, el inveterado antisemitismo cristiano -o, con Girard, anticristiano-.¹⁰⁰

19 LAS AGITADAS FRONTERAS DE LA HUMANIDAD

Este capítulo aborda, con orden cuando menos dudoso, cuatro fuentes donde buscamos significado profundo de nuestras vidas: a) la búsqueda; b) el contacto con la naturaleza y el arte; c) la muerte como negación del significado del amor...; d) como atalaya desde la que la vida desvela su significado... veamos.

El arte y la sensibilidad románticas parecen otorgar a la vida ordinaria una mayor profundidad -en las relaciones de pareja, con la naturaleza y nuestra idea del tiempo y del pasado-. Todo ello conecta con el hecho moderno de la peregrinación por las obras de la cultura que son marcadamente religiosas.

Sobre el tiempo, Taylor matiza la homogeneidad del tiempo propia de las sociedades secularizadas y que glosó en el Tomo I: el tiempo adquiere sentido a nivel individual de la mano de: a) las rutinas diarias; b) las autobiografías, asunto que abre Agustín y quedó en barbecho hasta Rousseau, 14 siglos después. (650) Desde el punto de vista social: a) es de reseñar nuestro creciente interés por la historia; b) el reconocimiento de sentido en nuestros relatos nacionales; c) el tiempo de las conmemoraciones -por ejemplo, en la muerte de la princesa Diana- que instauran “espacios de exhibición mutua” (651). Narraciones todas ellas que se recogen en el marco general de la idea de Progreso, Razón y Libertad, Derechos Humanos, “o como el paso a la madurez de una nación o cultura.” (653) Así, por ejemplo, un médico puede verse a sí mismo luchando, en la satisfacción de su rutina diaria, por el desarrollo de la beneficencia, bienestar, salud a nivel mundial e histórico. Interpretación que no cuestionan en el fondo los críticos de los metarelatos, pues estos también creen que estamos con su crítica avanzando en la madurez general. (653-654)

Claro que todo ello está bajo la amenaza de pérdida del sentido o significado (655), cuestión tan fundamental de nuestra época que para algunos es su rasgo definitorio. Pérdida promovida, además de por la periclitación de lo religioso, por la cuestionabilidad creciente de los logros de la civilización... pérdida que vuelve el tiempo “plomizo o interminable”.¹⁰¹ Aquí, los cantos de Baudelaire y la obra de Proust que trata de fundar un novedad: “una idea de un tiempo superior nacida de la sensibilidad de la vida moderna en el flujo del tiempo secular.” (658)

Una de las mayores amenazas para el sentido de la vida ordinaria es la muerte y su rédito de separación de los seres queridos, lo que pone de manifiesto la complejidad del asunto de la eternidad. La muerte revela su vinculación de la mano de dos cuestiones: a) el para qué de todo -así, en el ser-para-la-muerte heideggeriano-; b) la lucha por mantener el significado de lo construido con el difunto ahora que ya no está -los no creyentes franceses confiesan que lo que más les cuesta es esa idea de que quien aman haya desaparecido para siempre-. Por eso, “no sabemos cómo encajar la muerte y, por tanto, la ignoramos al máximo el mayor tiempo posible. Nos concentramos en la vida.” (663) (... nada de ceremonias...). Esta

¹⁰⁰ Sobre la lógica de la no-violencia, el cristianismo afirma en Cristo el <<ya>> de la salvación en el <<aún no>> del pecado, pero esto ¿puede ser pensado? Dos reflexiones: 1º, el gesto de caridad es la realización de Dios en la historia, y abole la diferencia entre tiempo secular y eternidad sagrada, pero este cierre no es definitivo en tanto y cuanto somos pecado; 2º, ¿dónde el tiempo de la víctima? ¿No es menester reconocer que la imposibilidad de hacer justicia terrena remite la restitución de la víctima a la eternidad sagrada del tiempo de la reconciliación definitiva?

¹⁰¹ Yo//Y de ahí el “hastío” tan propio de una burguesía contemporánea incapaz de rellenar el vacío con el impulso de su voluntad esteticista, un hastío que nos desvincula del pasado heredado y de la colonización del futuro. Por supuesto, recordar la angustia heideggeriana.

conexión florece en el reconocimiento de la muerte como el momento del esclarecimiento, así en Mallarmé. También en la experiencia ordinaria de que “hay algo más” (669)

20. CONVERSIONES.

Taylor reflexiona sobre algunos casos de conversión, especialmente contemporáneos. Algunas reflexiones relevantes:

1º, ojo con desacreditar la conversión desde la noción de experiencia que aparece, a la luz de la modernidad postcartesiana, como un algo desvinculado tanto del objeto que la provoca como del sujeto que la tiene. La experiencia reacciona al objeto, pero no desvela nada de él; puede promover cambios en el sujeto, pero no es la razón de esos cambios, ni se legitima en ellos. En definitiva, carece por completo tanto de valor epistemológico como de valor “moral”.

2º, ojo con aquellas conversiones que se apuntan al cristianismo como el garante de un orden civilizatorio. Esta identificación es recusable porque: a) perdemos así de vista la transformación más profunda que la fe representa (684); b) entiende el cristianismo como orden normativo, con los peligros denunciados... aquí, la figura de Ivan Illich y su crítica al orden civilizatorio que juzga en buena medida traidor al orden cristiano: frente a la conspiratio del buen samaritano, el orden burocrático moderno que estrangula el espíritu, al ágape que nace de las entrañas. **Caso ejemplar: la medicalización, que secuestra la relevancia de la experiencia personal en aras de la mirada excéntrica y objetivadora del especialista. Llegamos, así, a vernos como nos representan en los medios, los rayos X, es la excarnación.**¹⁰²

Siguiendo esta senda Taylor llega a decir que esta civilización “erige todo un sistema en respuesta al fracaso y la inadecuación de una motivación fundada en una idea de pertenencia mutua. Esto incorpora (a) un código o conjunto de reglas, (b) un conjunto de disciplinas que nos hacen interiorizar esas reglas y (c) un sistema de organizaciones racionales construidas (burocracias públicas y privadas, universidades, escuelas) para garantizar que cumplamos lo que las reglas demandan.” (691) Caemos así en el fetichismo normativo ya denunciado: “Creemos que tenemos que encontrar un sistema de reglas y normas CORRECTO y, después, cumplirlas a rajatabla.” (692) sin percibir los dilemas y problemas que esto reporta. Por eso, es capital comprender que “aun cuando no podamos huir por completo del mundo nomocrático-judicializado-objetivado, es enormemente importante comprender que no todo acaba ahí, que en muchos aspectos es deshumanizador y alienante, que a menudo genera dilemas que no es capaz de percibir, y en su avance, actúa con una crueldad y falta de misericordia espantosa.” (693)

Taylor recorre otros conversos y nos recuerda la noción de comunidad de los santos: la posibilidad de gracias a todos multiplicar los caminos hacia Dios. Acaba: “Nuestra fe no es el sùmmum del cristianismo, pero tampoco una versión depravada.” (710)

Nos habla también de Gerard Manley Hopkins¹⁰³, para quien el lenguaje es creador de realidad pues es un acto que tiene fuerza performativa... la discusión sobre el lenguaje envuelve 4 cuestiones, según Taylor: 1, la restauración de perdida fuerza constitutiva; 2, lo que significa que las realidades que tratamos nos

¹⁰² Yo/// El deshumanismo sistémico del estructuralismo, ¿no es la expresión definitiva del orden burocrático burgués despersonalizado -mercado, derechos, ciencia, tecnología-. Añade, al parecer, Illich, una idea muy profunda sobre nuestro miedo a las fuerzas del mal. Privados de la cobertura social, impotentes desde nuestra individualidad, todo coadyuva para negarlas: “Esto nos impulsa en dirección a la objetivación/desencantamiento. Ahora nos tranquilizamos, nuestros miedos se aplacan. Pero nuestra percepción de ellos pervive en dos facetas, en la fascinación ante la idea de estas fuerzas y de las contrafuerzas benignas (Star Trek, el Señor de los anillos...) (...) En segundo lugar, reaparece bajo las modalidades del mal diabólico en las que nos vemos envueltos (Holocaustos, genocidios, gulags, campos de exterminio, etcétera).” (691) **Para Illich, la absorción del cristianismo por el orden racional-burocrático es el misterio del mal.** (694)

¹⁰³ Poeta inglés, segunda mitad del XIX. Convertido al catolicismo, sacerdote jesuita. Murió diciendo -tras terrible depresión-: “Soy tan feliz, soy tan feliz, amaba mi vida”. Wikipedia.

son esquivas en su realidad profunda; 3, ya no podemos Nombrar las cosas en su inserción en una realidad más profunda; 4, lo que reduce la densidad de nuestras vidas (721).

Además, Taylor pronostica la futura decaída de la historia de la sustracción -en absoluto universalizable-, propone que toda comprensión de la plenitud responde, aún sin saberlo, a una realidad trascendente (734), y advierte una vez más contra los peligros del orden conclusivo: ni creyentes, ni no creyentes estamos libres de la tentación de conformar el mundo excluyendo a quienes... el anverso violento de todo orden normativo.

EPÍLOGO LAS MÚLTIPLES HISTORIAS.

Taylor quiere situar su historia de la secularización entro otras, que no juzga alternativas sino más bien complementarias para explicar la situación actual. Subraya la importancia de la crítica nominalista al escolasticismo, pero no es una historia de la evolución cultural, sino de la filosofía, que precisa ser completada con la propuesta por Taylor.

En Santiago, 9-12-2016 a las 19.57.

