

## Metarrelatos de la secularización

**Juan Manuel Cincunegui.** Universitat Oberta de Catalunya. Universitat de Barcelona

ORCID-ID <https://orcid.org/0000-0003-2061-5806>

Recibido 1/1/2022

### Resumen

*Hegel* (1975), *Sources of the Self* (1989) y *A Secular Age* (2007) son los hitos centrales dentro de un ambicioso proyecto intelectual en el cual el filósofo canadiense Charles Taylor ha insistido, como respuesta a la pregunta acerca de las condiciones del presente, que la comprensión de lo que somos debe articularse filosófica e históricamente. En *Hegel*, enfatizó la distinción metodológica entre la dialéctica ontológica y la dialéctica interpretativa. En *Sources of the Self*, articuló una antropología filosófica arraigada en la historia que, de manera análoga, utilizaba una doble aproximación, (1) ontológica o trascendental, con el propósito de echar luz sobre los constitutivos del *anthropos*; y (2) histórico-filosóficos, para dar cuenta de diversos modos de ser persona, sujeto o agente humano que se han ido construyendo a lo largo de los tiempos y la variedad de geografías. En *A Secular Age*, Taylor vuelve a enfrentarse con la cuestión que ahora le incumbe (las condiciones de la creencia y la increencia en las sociedades del Atlántico Norte a comienzos del siglo XXI) insistiendo en la necesidad de implementar esta doble perspectiva.

**Palabras clave:** La era secular, Secularización, Identidad, Modernidad, Charles Taylor

### Abstract

#### Meta-narratives of secularization

*Hegel* (1975), *Sources of the Self* (1989) and *A Secular Age* (2007) are central milestones in an ambitious intellectual project in which the Canadian philosopher Charles Taylor has insisted, in response to the question about the conditions of the present that the understanding of it should be articulated philosophically and historically. In *Hegel*, he stressed the distinction between interpretive and ontological dialectics. In *Sources of the Self*, he articulated a Philosophical Anthropology rooted in history that in a similar vein used a dual approach: (1) ontological or transcendental, in order to shed light on the constituent aspects of the *anthropos*, and (2) a Philosophical History, in order to account for the different ways of being a person, a subject or a human agent that have been make over time and the variety of geographies. In *A Secular Age*, Taylor returns to confront the issue in a renew perspective (the conditions of belief and unbelief in the societies of the North Atlantic in the 21<sup>st</sup> century) and he stress the need to implement this dual perspective.

**Key words:** Secularization, A Secular Age, Master Narratives, Charles Taylor, Modernity, Identity.



## Metarrelatos de la secularización

**Juan Manuel Cincunegui.** Universitat Oberta de Catalunya. Universitat de Barcelona

ORCID-ID <https://orcid.org/0000-0003-2061-5806>

Recibido 1/1/2022

### Introducción

En su obra *A Secular Age*, Charles Taylor inaugura su argumentación con el siguiente interrogante: «¿Qué es lo que significa decir que vivimos en una era secular?» Y, a continuación, enmarca dicho interrogante en una prolija consideración de tres acepciones diferentes del término «secularización». Dos de ellas pertenecen al «relato sociológico». En la categorización de Taylor, estos sirven como contraste para establecer el objeto específico de su propio estudio, el cual se ocupa, en breve, de la determinación de las condiciones del presente, y en el modo en el cual dichas condiciones problematizan o aquejan la creencia y la increencia en las sociedades modernas.

De los dos sentidos «sociológicos» de la secularización que Taylor identifica, el primero de ellos (secularidad I) se refiere al lugar que ocupa lo sagrado en los espacios públicos. Es sabido que las sociedades premodernas se basaban en algún tipo de fe o adherencia a Dios, o alguna noción de lo último; y que en el caso específico de las sociedades arcaicas la indiferenciación era aun más radical (las esferas de lo político, económico y social eran indistinguibles). En cambio, las sociedades modernas occidentales se han liberado de esta conexión, adhiriéndose a una concepción de «política sin Dios». En breve, en el primer sentido de la secularización se dice que las variadas esferas de actividad no se refieren ya a Dios, como solía ocurrir, sino que están justificadas por la racionalidad interna de cada una de dichas esferas.

El segundo sentido (secularidad II) es quizá más personal, porque hace referencia directamente a la creencia y a la práctica religiosa. En este caso, se habla de secularización a partir de la constatación, por ejemplo, de la retracción en los índices de asistencia a la liturgia dominical u otras variables que pueden ser interpretadas como una manera de dar la espalda a Dios o a la religión en general. Como

contrapartida, se dice que el declive de la fe (la fe cristiana, por ejemplo), viene acompañado de un aumento en la fe en otra clase de creencias, como ocurre con la razón, la ciencia, o por ciertas ciencias particulares, como son la teoría de la evolución, o la neurofisiología (Taylor, 2007, p. 4).

Sin embargo, la intención de Taylor, aun cuando toma en consideración los sentidos apuntados, se desplaza al tema de las condiciones de la creencia y la increencia. En este sentido, lo que constatamos es que nos hemos movido de una sociedad en la cual la creencia en Dios resultaba indisputable (hasta alrededor del 1500), hacia otra en la que creer es sólo una opción entre otras, y que en ocasiones es difícil de asumir. La creencia en Dios ha dejado de ser axiomática para convertirse en una entre una pluralidad de opciones. Vivir en una sociedad o época secular, desde esta perspectiva, tiene que ver con el contexto de nuestra búsqueda y experiencia moral, religiosa y espiritual, tiene que ver con las condiciones de la experiencia y la búsqueda espiritual.

De las partes que componen la obra, cuatro de ellas ofrecen elaboraciones históricas que despliegan los acontecimientos que nos trajeron hasta las presentes circunstancias. La argumentación analítica del trasfondo (en su mayor parte inarticulado), que hace posible la creencia y la increencia en las sociedades modernas occidentales completa el cuadro. La articulación de dicho trasfondo corresponde a lo que Taylor ha dado en llamar el «marco inmanente».

La forma de *A Secular Age* está obviamente relacionada con uno de sus puntos más significativos: que cuestiones tales como los de la religión y la ética, aunque parezcan ser impuestos sobre nosotros por los simples hechos de la existencia y el universo, sin embargo, obtienen su forma particular, y una parte no menos importante de su urgencia, de contextos de los que no somos plenamente conscientes – premisas tácitas sobre el tipo de sociedad en la que vivimos, la manera en la que imaginamos los bienes por los que estamos luchando, los contextos prácticos en los cuales surgen las preguntas, y el modo en que nos imaginamos como personas (Taylor, 2007, p. 3).

Pero esto podría inducir a pensar que el relato tayloriano sobre la construcción de la identidad moderna y los mundos sociales, se encuentra comprometido con una suerte de relativismo historicista. Sin embargo, la importancia que Taylor concede a

la reflexión histórica no viene acompañada de una relativización de las comprensiones y las creencias. Y esto debido a que su argumento no consiste exclusivamente en una historiar las ideas y la cultura. Por el contrario, lo que se pretende es historiar el surgimiento de las configuraciones peculiares en cada circunstancia como despliegue, desarrollo o respuesta frente a configuraciones anteriores. Lo cual se opone a las versiones «abstractivas» de la historia intelectual. En este último caso, la historia se entiende como un proceso en el cual, los hechos desnudos sirven como contraste para descartar las falsas creencias con el fin de establecer las verdaderas.

Taylor concibe el surgimiento de las ideas como intentos de formular y llevar a expresión consciente las razones detrás de las prácticas. Desde esta perspectiva, la historia de las ideas es la historia de los diversos modos de pensamiento que surgen como respuesta a los problemas peculiares que plantean las ideas y las circunstancias previas. Es decir, la comprensión de una instancia particular de la historia, de ese proceso de conformación de las configuraciones epocales, sólo es posible en el marco de una aprehensión, aunque más no sea limitada, de los caminos que nos han llevado hasta la configuración en cuestión. En ese sentido, de manera análoga a lo que intentó en *Sources of the Self, A Secular Age* pretende dar cuenta del marco inmanente de nuestras sociedades seculares en vista de los desarrollos inaugurados dentro de la Cristiandad Latina que llevaron a su disolución y a la actualización de sus potencialidades más allá de sí misma (Warner, Van Antwerpen, & Calhoun, 2010, p. 8).

Desde esta perspectiva, Taylor considera, a despecho de las tesis postmodernas, que su estudio expone una narrativa maestra o metarrelato. De manera análoga a lo que ocurre en la esfera ética, en la cual los individuos construyen narrativamente su identidad, las narrativas en el ámbito de los imaginarios sociales son también ineludibles. Por ejemplo, el modo en el cual los modernos imaginan bienes como la libertad y la verdad, los cuales los movilizan y dan forma a sus prácticas, tienen como condición de posibilidad la adopción de una postura desvinculada. Si insistimos en eludir la explicitación de dicho trasfondo, estamos operando en el contexto de una narrativa inarticulada o inconsciente.

No todas las narrativas que se han adoptado en diversas épocas y por diversas civilizaciones pueden definirse del mismo modo. Las narrativas mitológicas, por ejemplo, resultan muy diferentes a las narrativas peculiares que han adoptado las sociedades occidentales modernas en las cuales lo que se pone de manifiesto es el advenimiento de nosotros mismos como agentes diferenciados frente al resto de la humanidad, y de nuestra propia época de manera distintiva. En estos relatos de advenimiento lo que se pone de manifiesto es que hemos devenido lo que somos al abandonar las visiones, actitudes y posturas de quienes nos precedieron. De este modo, lo que anida en estas narraciones es una visión de progreso, desarrollo o evolución en las cuales nos vemos a nosotros mismos elevándonos a partir de una condición inferior hasta nuestra situación presente.

Por supuesto, este tipo de narración «evolutiva» tiene su contracara «reaccionaria». Desde esta última perspectiva, la sociedad moderna se caracteriza por su declive o caída: hemos pasado de una época en la cual los seres humanos formaban parte y respondían a un orden teleológicamente significativo, a una experiencia de distanciamiento que ha traído consigo el caos, el desorden y la pérdida de sentido. Pese a su orientación inversa en lo que respecta a la función evaluativa de ambos relatos, ambos responden al mismo patrón (Taylor, 2010, p. 300)

Taylor concede a las «narraciones» un lugar crucial en la explicación de fenómenos como la identidad. La elección de los relatos no es jamás arbitraria. Las cuestiones relativas a los sujetos sólo merecen abordarse contando una historia de las ideas y las prácticas en las que están involucrados. Esto se pone de manifiesto cuando contrastamos la narración tayloriana sobre la secularización con las teorías «sociológicas» mencionadas, las cuales explican el fenómeno de la secularización como un subproducto ineludible de la modernización: crecimiento económico, industrialización, movilidad social y geográfica, urbanización, desarrollo de la ciencia y la tecnología, avance de la razón instrumental, etc. (Taylor, 2010, p. 301).

Taylor identifica dos tipos de narraciones maestras de la modernidad. En el primer caso, las narraciones sociológicas a las que Taylor llama «relatos de sustracción», cuyo tema central es la identificación de cierta tendencia esencial o carácter universal que puede ser predicado legítimamente de todos los seres humanos. El relato sostiene que dichas tendencias o caracteres han permanecido

ocultados u obstruidos hasta que la modernidad los ha sacado a la luz. Ofrece dos ilustraciones: una burda y la otra más sofisticada.

En la primera, se concibe a los seres humanos, esencialmente, como operadores de la razón instrumental. El relato de sustracción nos dice que las concepciones religiosas o metafísicas y las costumbres tradicionales mantenían oculta esta realidad. El advenimiento de la modernidad ha permitido que los individuos acepten plenamente su condición.

De manera más sofisticada, el relato de sustracción presenta a los seres humanos como agentes capaces de razonar universalmente por medio de principios, volcados a actuar a partir de máximas universales. O, para poner otro caso, los seres humanos pueden ser concebidos como orientados universalmente hacia el intercambio económico; tendencia que se mantuvo contenida por las formas sociales temprana (Taylor, 2010, p. 302). En síntesis, en estos casos, de lo que trata la modernidad es «un llegar a ver» algo que hasta ese momento se nos había ocultado.

Como alternativa a los llamados «relatos de sustracción» o «historias de progreso», Taylor propone un tipo de narración en la cual los seres humanos se ven configurados por una variedad de culturas, que asumen diferentes perspectivas en vista a orientaciones, metas o ideales específicos que se encarnan en prácticas peculiares. Estas culturas son «construidas» a lo largo del tiempo. Por supuesto, la noción de «construcción» no pretende introducir una suerte de agencia meta-histórica que supervise o controle el proceso, o una orientación histórica preestablecida teleológicamente. Aun así, el hecho de hablar de «construcción» permite a Taylor desplazar la discusión respecto a la identidad y la modernidad del lugar que enfáticamente se le otorga en los relatos de sustracción, hacia una comprensión de las configuraciones actuales que no las definen en términos de «pérdida» de un mundo anterior (evaluativamente glorificado o vilipendiado), sino por el tipo de cultura humana que hemos construido.

Evidentemente, esta distinción entre metarrelatos que adoptan patrones a un mismo tiempo «sustractivo» y «progresivo», y aquellos otros que se decantan por una interpretación «constructiva» de la cultura, se hace eco del análisis tayloriano entre las llamadas teorías culturales y aculturales de la modernidad. En breve, las primeras tienden a poner su énfasis en los factores meramente operativos, neutrales,

de los tránsitos, mientras que los segundo apuestan a la interpretación de las configuraciones culturales, el modo en que se concibe a Dios, la naturaleza, la historia, la propia persona, el tiempo, etc.

Entre las diferencias más importantes entre nosotros y nuestros antepasados está el hecho de que estos últimos vivían en un mundo encantado. En vista a la distinción entre «relatos de sustracción» y su alternativa «constructivista», hay un tipo de explicación que señala que el desencantamiento del mundo moderno debe ser entendido exclusivamente como pérdida de ciertas creencias y las prácticas que aquellas hacían posible. Ahora bien, un tipo de interpretación de este tipo supone que la ruptura o rechazo que implicaría la modernización, permitiría a los modernos distanciarse de la postura «supersticiosa» que habría distinguido a nuestros parientes premodernos, a favor de una postura más «científica» o «tecnológica», la cual habría dado a los individuos del mundo moderno ocasión para enfrentar la realidad de una manera más efectiva y veraz.

El relato de Taylor propone una interpretación diferente. Aquí, el énfasis está puesto, en primer lugar, en el hecho que, para nuestros antepasados, el mundo aparecía como «encantado». Es decir, la significación en aquel mundo no se concebía, como ocurre para nosotros, como algo que acontece exclusivamente en la mente humana. El mundo era concebido como un lugar de manifestación de sentido, habitado por entidades no humanas (demonios y espíritus) y fuerzas intra-cósmicas. Eso suponía que los individuos adecuaban su comportamiento en vista a los riesgos que suponía un trato inapropiado respecto a ellos. En contraposición, en la concepción moderna:

Los significados están «en la mente», en el sentido de que las cosas sólo tienen el sentido que tienen en cuanto despiertan una cierta respuesta en nosotros, y esto tiene que ver con nuestra naturaleza como seres que, por lo tanto, son capaces de tal respuesta, lo que significa criaturas con sentimientos, deseos, aversiones. Es decir, seres dotados de mente, en el sentido más amplio (Taylor, 2010, p. 31).

Estas concepciones respecto al lugar de la significación están acompañadas por concepciones contrapuestas respecto a la subjetividad. En el primer caso, el del habitante del cosmos encantado de la premodernidad, la frontera entre la mente y el mundo se encuentra difuminada.

Una vez que los significados no están exclusivamente en la mente, una vez que podemos caer bajo un hechizo, entrar en la zona de poder de sentido exógeno, entonces pensamos en este sentido como incluyéndonos a nosotros, o quizá penetrándonos. Estamos, como si dijéramos, en una especie de espacio definido por esta influencia. El significado no puede ser colocado simplemente dentro, pero tampoco puede localizarse exclusivamente fuera. Es más bien en una especie de espacio intermedio que está atravesado por lo que para nosotros es un límite claro. O la frontera es, en una imagen que deseo utilizar aquí, «porosa» (Taylor, 2010, p. 35).

Por el contrario, el yo moderno, el yo «atrincherado» (Buffered self) de los modernos, se caracteriza por su distanciamiento, por su desvinculación. Este yo ha adoptado una postura en la que ha removido la principal característica del yo que habita el cosmos encantado, la vulnerabilidad. De este modo, podemos ver lo que distingue un «relato de sustracción» y otro que imagina las mutaciones en esta transición no sólo en términos de pérdida, sino también en términos de reconstrucción. En el relato de sustracción, no hay pérdida epistémica de ningún tipo en lo que se refiere a la transición. Se trata, sencillamente, de arrancar ciertas creencias falsas, ciertos miedos que producen objetos puramente imaginarios. En contraposición, el proceso de desencantamiento involucra un cambio en nuestra sensibilidad: «Nos abrimos a cosas diferentes», dice Taylor. En este sentido, hemos perdido una manera de experimentar el mundo que era común a las personas de aquella época.

El desencanto, en el uso que aquí le doy (y en parte en el de Weber) traduce en realidad el término *Entzauberung* de Weber, en el cual el concepto clave es el núcleo *Zauber*, la magia. En cierto sentido, los modernos construyeron su propio concepto de magia a partir del proceso de desencantamiento. Llevado a cabo primero bajo los auspicios de la reforma cristiana, todas las prácticas condenadas estaban involucradas con el uso de la fuerza espiritual, en contra, o al menos de forma independiente de nuestra relación con Dios. Los peores ejemplos fueron cosas como realizar una misa negra para los muertos o usar una hostia como encantamiento de amor. Pero en las modalidades más exigentes de la reforma, la distinción entre magia blanca y magia negra tendió a desaparecer [...] La categoría de magia se constituyó a través de este rechazo, y esta distinción se entregó entonces a la antropología pos-

ilustrada, como ocurre con Frazer en su distinción entre «magia» y «religión» (Taylor, 2010, p. 36).

De este modo, para Taylor, el proceso de desencantamiento puede ser visto como una pérdida de cierta sensibilidad. Y en esta medida, puede ser evaluado como un empobrecimiento. La cultura moderna, a través de diversas modalidades, como ocurrió con el romanticismo, ha insistido en la necesidad de «reencantar el mundo». Se trataba de ofrecer una alternativa a la descripción newtoniana del universo como un espacio muerto, vaciado de la vida y la significación que tuvo antiguamente (Taylor, 2007, p. 304).

## 1. Del cosmos cerrado al universo neutro

En el apartado anterior señalamos algunas diferencias entre el *anthropos* occidental moderno y sus antepasados. El modo en el cual el *anthropos* premoderno se concebía a sí mismo como habitante de un cosmos encantado, poblado de otras entidades no-humanas pero intracósmicas, provistas de su propia significación, contrasta con el modo en el cual el *anthropos* moderno, a partir de la concepción de la significación como un fenómeno exclusivamente intramental, puramente subjetivo, habita un universo neutro.

Esto se encuentra asociado a la tan mentada transformación en nuestra comprensión del universo. El cosmos premoderno se fundaba en una idea de totalidad de la existencia, significativa desde el punto de vista humano, que se traducía en un orden jerárquico encabezado por Dios, la Eternidad o las Ideas. En cambio, el universo moderno fluye en un tiempo puramente secular y su orden es el de las leyes naturales.

Estas dos concepciones cosmológicas contrapuestas dan como resultado dos antropologías muy diversas. En el primer caso, Taylor habla del yo premoderno como un «yo poroso» (*porous self*), en el cual la frontera entre la mente y el mundo está difuminada, lo cual implica que tampoco se respetan las fronteras entre las leyes físicas y la significación que tienen las cosas para nosotros. Taylor lo ejemplifica haciendo alusión a la melancolía. A diferencia de lo que ocurre con la explicación moderna, que identifica como causa de la depresión, por ejemplo, cierta

descompensación química del cuerpo; la explicación premoderna pone el énfasis en la correspondencia que existe entre dicha experiencia y la bilis negra. Pero la bilis negra no es entendida como causa de la melancolía, sino que es entendida como la melancolía misma. Así, la sanación por medio del contacto con objetos sagrados y la medicina actual resultan análogas, pero muy diferentes en lo que respecta a la concepción subyacente. En la sanación se pone especial atención en la estrecha conexión que existe entre lo espiritual y lo físico, entre la enfermedad y el pecado, lo cual hace comprensible la relevancia que se otorga al contacto con ciertas sustancias, como los relicarios que contienen objetos sagrados, o la ingestión de agua bendita.

En cambio, en la medicina actual las enfermedades son atribuidas, por ejemplo, a una falla del sistema inmunológico. Lo cual se explica, si prestamos atención a la postura de distanciamiento que se asume frente al nuevo trasfondo de significación. El yo moderno es un yo «atrincherado» (buffered self). Eso habla de la capacidad de distanciamiento, de desvinculación, frente aquello que es exterior a la mente, lo cual permite desarrollar un sentido de invulnerabilidad frente al mundo.

En su análisis comparativo, además del desencantamiento del cosmos que desemboca en la imagen del universo newtoniano y lo que esto significa en la concepción del yo, Taylor señala otras diferencias notables, de las que ahora sólo haremos una muy breve mención. Por un lado, la diferencia en lo que respecta al fundamento de lo social. En la concepción premoderna Dios se encontraba implicado de manera ineludible en la existencia de la sociedad. El reino estaba fundado en algo superior a la mera acción humana y al tiempo secular.

En cambio, el orden moral moderno, fundado sobre las teorías de la ley natural, transmite una imagen idealizada del beneficio mutuo de los agentes que se traduce en una teoría de los derechos y de la regla legítima que comienza con los propios individuos. La sociedad, desde esta perspectiva, está constituida exclusivamente para el beneficio de los individuos. En este sentido, la sociedad es un mero instrumento que permite a los agentes el logro de sus fines respectivos, proveyéndoles de seguridad para realizar sus intercambios y avanzar en su prosperidad (Taylor, 2007, p. 169).

Otra característica distintiva de las sociedades tempranas es el modo en el cual sostenían el equilibrio frente a sus tensiones constitutivas. En la Cristiandad medieval esas tensiones se ponían de manifiesto en las metas contrapuestas del florecimiento humano y la auto-trascendencia que se resolvían en una forma de complementariedad jerárquica (clero, nobleza y campesinado) que permitía combinar las funciones del celibato y la procreación. Siguiendo a Mikhail Bakhtin (Bakhtin, 1968) y a Victor Turner (Turner, 1969) en lo que respecta al análisis que realizan estos autores sobre el carnaval y otras festividades en las cuales se alienta de manera circunscrita «el mundo del revés» en lo que concierne a los valores y las estructuras reinantes, Taylor sostiene que en ellas se pone de manifiesto una intuición de fondo que ve en el orden de la existencia, un orden subyacente primitivo que es a un mismo tiempo enemigo del orden, pero también fuente de energía, una intuición que no hace más que poner de manifiesto esta complementariedad o necesidad mutua de los opuestos.

Victor Turner plantea la cuestión distinguiendo la estructura y la antiestructura de la sociedad. En el primer caso, nos referimos a los códigos o patrones de comportamiento reconocidos como apropiados por la sociedad. La antiestructura o anticódigo, el cual resulta difícil de enunciar de manera descriptiva, responde a la necesidad de relajar de manera limitada la presión que ejerce el código con el fin de recuperar la energía indisciplinada que es su contrario. Dice Taylor:

Estas explicaciones todavía suenan más bien «funcionalistas»; aun el objetivo del ejercicio parece ser la preservación de la sociedad. Pero Turner ofrece a continuación el contexto de la atracción a la «communitas» que nos lleva más allá de ese nivel de explicación. El sentido de «communitas» es la intuición que todos compartimos de que, más allá de las formas en que se relacionan entre sí a través de nuestros códigos de roles diversificados, también somos una comunidad de seres humanos multifacéticos, fundamentalmente iguales, que están asociados entre sí. Esta es la comunidad de base que se desata en momentos de reversión o transgresión, y que da legitimidad al poder de los débiles (Taylor, 2007, p. 49).

Pero, además, esta orientación hacia la «communitas» puede ir más allá de la propia sociedad, más allá de los seres humanos o incluso, más allá de la humanidad como tal. Desde esta perspectiva, la función de este equilibrio complementario se

ponía de manifiesto en el modo en que las tensiones de la vida corriente, orientada hacia el florecimiento, traducido a una estructura de poder, propiedad y dominio guerrero (que eventualmente será objeto de vigilancia del Estado) debía acomodarse a las vocaciones superiores de los renunciantes, que establecían una suerte de antiestructura en la forma de una vida superior, que era legitimada por la Iglesia.

En cambio, aun cuando en la sociedad moderna existen analogías de este equilibrio complementario entre estructura y antiestructura, esta última no es reconocida al nivel de toda la sociedad y en los regímenes liberales ha sido desplazada al dominio privado. Dice Taylor:

Así, uno de los lugares a los que ha migrado la antiestructura es el dominio privado y la esfera pública sostenida por aquel. Pero esto no es todo. El llamado de la antiestructura sigue siendo fuerte en nuestro mundo interdependiente altamente tecnológico y superburocratizado. En cierto modo, es más potente que nunca. Un torrente de protestas contra el control centralizado, la regimentación, la tiranía de la razón instrumental, las fuerzas de la conformidad, la violación de la naturaleza, la eutanasia de la imaginación, ha acompañado el desarrollo de la sociedad en los dos últimos siglos (Taylor, 2007, p. 53).

Para Taylor, todas las estructuras deben ser limitadas, incluso suspendidas. Aun cuando sabemos que no podemos evitar las estructuras de manera completa. Necesitamos, de este modo, de ese movimiento que va desde el código a su limitación, que permite la búsqueda de una sociedad mejor, sin caer prisioneros de las ilusiones de una pura antiestructura, que pretende reinar en solitario, purificada para siempre de todo código (Taylor, 2007, p. 54)

Esta característica se encuentra estrechamente conectada con las peculiaridades en las concepciones del tiempo de estos dos modelos. En la era premoderna el campo del tiempo ordinario (la dimensión horizontal de la temporalidad) estaba organizado por el tiempo superior o Eternidad (la dimensión vertical) que reunía, reordenaba, puntualizaba el tiempo ordinario, introduciendo a su vez «inconsistencias» en el orden profano, como ocurría en circunstancias en las cuales dos eventos alejados en la sucesión corriente se concebían próximos en el seno del tiempo superior (el sacrificio de Isaac en el Antiguo Testamento, y la crucifixión de Cristo, resultaban más próximos en su identidad en la Eternidad que dos eventos cronológicamente más cercanos).

Taylor distingue tres modelos de tiempo superior: (1) la eternidad platónica, que consistía en una perfecta inmovilidad; (2) la eternidad de Dios, que no responde a una abolición del tiempo, sino a una congregación; y (3) el llamado tiempo de los orígenes, cuando el orden de las cosas fue establecido como creación del mundo o como fundación del pueblo con sus leyes, como ocurre con el tiempo inmemorial que puede ser recuperado a través de la liturgia. Dice Taylor:

De esta manera, el reino medieval tardío, en el cual el rey tenía dos «cuerpos», debía ser concebido también existiendo en la eternidad platónica. El cuerpo que no puede morir nunca no está sujeto al tiempo y al cambio. Al mismo tiempo, muchos de estos reinos veían su legislación como establecida desde tiempo inmemorial, un concepto que viene del marco del Tiempo de los orígenes. Mientras que también, como parte de la Cristiandad, estaban relacionados a través de la Iglesia a la eternidad de Dios (Taylor, 2007, p. 58).

Como contraste a las concepciones tempranas de la temporalidad, Taylor evoca el «tiempo homogéneo y vacío» de Walter Benjamin como la marca de la conciencia moderna. Desde esta perspectiva, el tiempo como el espacio, se han vuelto contenedores indiferentes a lo que contienen. En cierto modo, podemos hablar de un tiempo espacializado. Mientras que en la noción de «lugar» lo que se identifica es lo que está allí, en el sitio indicado, el espacio y el tiempo newtoniano se convierten en un mero contenedor dentro del cual los objetos pueden moverse.

## 2. El horizonte de la plenitud

Estas diferencias en lo que se refiere a las experiencias respecto al cosmos, al lugar que el *anthropos* ocupa en el mismo y, por consiguiente, a lo que esto implica respecto a su orientación y comportamiento, en el relato tayloriano deben ser abordadas, no solamente desde un punto de vista analítico, lo cual nos dejaría, como señalamos, con la mera contrastación de dos visiones contrapuestas que nos enfrentan a la encrucijada evaluativa de determinar cuál de ellas es verdadera y cuál de ellas es falsa. De acuerdo con Taylor, es necesario contar la historia acerca del modo en que hemos devenido esto que somos, como hemos venido a parar a una era secular. Lo cual nos permitirá responder de manera más adecuada a la pregunta acerca de lo que es esta época verdaderamente.

Lo cierto es, nos dice Taylor, que hace quinientos años, en la civilización occidental, la creencia en Dios, o en cualquier otra forma que adoptara la trascendencia, resultaba más o menos axiomática. Resultaba prácticamente imposible no creer. Quinientos años después, en cambio, no sólo resulta posible no creer en Dios, sino que incluso resulta, para muchos, ineludible no adoptar una postura de increencia. La pregunta detrás de esta constatación, nos dice Taylor, es cómo llegamos a una situación de este tipo, cómo fue que la increencia se convirtió en una alternativa tan extensa para nuestra civilización.

La respuesta está relacionada con las distinciones que hemos ponderado. Hay ciertas características del mundo de hace quinientos años que hablaban a favor de la creencia, es decir, que hacían de la presencia de Dios algo innegable, y su contrario, el ateísmo, algo casi inconcebible. Por un lado, el mundo natural, el cosmos tal como lo imaginamos, era entonces un testimonio de la acción y el propósito divino; por otro lado, la sociedad y el poder político se concebía sustentado y legitimado por el poder de Dios; finalmente, la gente vivía en un mundo encantado de espíritus, demonios y fuerzas morales. Ahora bien, lo que constatamos es que, entre 1500 y 2000, estas tres características desaparecen.

Sin embargo, Taylor se resiste a adoptar una interpretación análoga a los «relatos de sustracción» respecto a la secularización. Para ello, lo primero es alejarse de la aproximación epistemológica a la religión. Eso significa prestar atención al sentido de la trascendencia, al sentido del florecimiento más allá de lo meramente humano, en contraposición a atender a las doctrinas específicas, a los compromisos intelectuales abstractos, a una serie de proposiciones de verdad. La diferencia entre ambas aproximaciones se justifica cuando recordamos la diferencia tayloriana entre el conocimiento tácito, los contextos de comprensión o trasfondos de entendimiento, por un lado, y las formulaciones explícitas.

Un movimiento central de Taylor es su intento por cambiar el modo en el cual pensamos sobre la creencia. Comienza evocando una experiencia subjetiva, lo que él llama «plenitud» (fullness). Esto quiere decir cualquier experiencia de la vida y del mundo imbuida de sentido, belleza y conexión – cualquiera sea la fuente de la experiencia. Fundamentalmente, es una experiencia subjetiva en la que la plenitud o la intensa satisfacción es entendida como objetiva – la manera que el mundo es, o al

menos, que lo es en ocasiones – no meramente el resultado de una actitud subjetiva (Warner, Van Antwerpen, & Calhoun, 2010, p. 11).

Eso implica desplazar la cuestión a un terreno de discusión muy diferente al que estamos habituados en este ámbito. A lo que ahora debemos responder no es a una cuestión evaluativa que determine la verdad o falsedad de la creencia o la increencia. Por el contrario, lo que nos interesa es interpretar las experiencias vitales de los agentes en uno y otro caso. Es decir, clarificar los modos alternativos en los que es posible experimentar la vida moral-espiritual. En este sentido, la plenitud no es en sí misma una creencia; es el sentido de algo mayor, más profundo o significativo acerca de lo cual podemos tener creencias. Tampoco se deriva el sentido de la plenitud exclusivamente de la percepción de una realidad y un significado extramundano o interpretable únicamente en términos religiosos. Este sentido de significación y conexión es siempre una posibilidad dentro de los marcos de referencia humanista y naturalista. Dice Taylor sobre la noción de plenitud:

Puede haber momentos en los que las profundas divisiones, las distracciones, preocupaciones, la tristeza que parecen arrastrarnos hacia abajo, son de algún modo disueltas, o llevadas a una alineación, de manera que nos sentimos unidos, avanzando, de repente capaces y llenos de energía (Taylor, 2007, p. 6).

El lugar de plenitud es aquel que nos orienta moral y espiritualmente, ofreciéndonos un sentido de lo real, aun cuando esta experiencia pueda resultar en ocasiones enigmática o inquietante. Es desde esta perspectiva, que hablamos de la presencia de Dios, o la voz de la naturaleza, o la fuerza que fluye a través de todo, etc. Pero este sentido de orientación puede inclinarse negativamente. En este caso, la experiencia es de exilio, de ausencia o distanciamiento, de incapacidad irremediable para alcanzar ese lugar, de melancolía.

Taylor, sin embargo, señala una condición intermedia que nos permite escapar de las formas de negación, de vacío, pero que no alcanza el lugar de la plenitud. Esta condición se consigue a través de un orden rutinario, de una forma estable de vida, en la que realizamos algo significativo para nosotros. Para muchos no creyentes la vida se describe, justamente, en los términos de esta «condición intermedia». Para ellos la meta es vivir esta condición plenamente. Esto es lo único que tiene la vida para ofrecernos, aunque no pueda considerarse poca cosa. Creer en algo más allá de

la muerte, desde esta perspectiva, es una manera de minar la excelencia de esta búsqueda de la existencia corriente.

De este modo vemos que, también para el no creyente, es posible afirmar una orientación moral-espiritual, un «lugar de la plenitud», que consiste en convertirse uno mismo en el tipo de persona para la cual esta vida es plenamente satisfactoria. Y de manera análoga a lo que ocurre con el creyente, el no creyente es consciente de que todavía no ha alcanzado ese lugar.

Ahora podemos contrastar la experiencia creyente y no creyente a partir de este aspecto constitutivo que es la obligada orientación moral-espiritual. Sobre esta base, podemos constatar que el creyente, a diferencia del no creyente, tiene como referencia a Dios o alguna otra forma de trascendencia. En el caso del cristiano la plenitud es algo donado en el marco de una relación personal, por parte de un ser capaz de amor y donación. La aproximación a ese lugar de plenitud implica devoción, oración, caridad, generosidad. El creyente es, además, consciente de estar cerrado dentro de sí, atado a pequeñas cosas insignificantes que lo mantienen alejado de la plenitud. De modo semejante ocurre con el creyente budista, aun cuando abandona (en principio) la noción de relación personal, enfatizando en su lugar la trascendencia del yo, la apertura, la recepción de un poder que va más allá de sí.

En el caso del no creyente moderno, lo que ocurre es que se ha desplazado el lugar de la plenitud hacia nuestro interior. En la versión kantiana, el énfasis está puesto en el poder de la agencia racional, en contraposición a la fuerza de la naturaleza. La plenitud consiste en ser capaces de desplegar de modo completo ese poder autónómico. En la versión naturalista, en cambio, la vista está puesta en la admiración que concita una razón fría, desvinculada, que es capaz de contemplar el mundo y la vida humana sin engaño, y actuar lúcidamente por el interés del florecimiento humano. Aquí el lugar de plenitud, nos dice Taylor, es el poder de la razón, desarrollado a través de una acción heroica como ocurre con Copérnico, Darwin o Freud.

Por su parte, el romanticismo y las diversas posturas ecológicas se enfrentan de manera polémica a la concepción de una razón autosuficiente, e invocan un poder que no anida en el propio sujeto. De acuerdo con estas versiones, la razón por sí misma es estrecha, ciega a las demandas de la plenitud, volcada, debido al carácter

arrogante de su postura, a la destrucción del *anthropos* y su entorno. Finalmente, Taylor menciona las diversas versiones postmodernas que de manera análoga ponen en cuestión los reclamos de la razón autosuficiente, pero sin hacer referencia a fuente alguna exterior.

Ahora bien, lo que surge de este breve recorrido es que nos encontramos ante un escenario tentativo, en el cual todas las posiciones están fragilizadas debido, justamente, a la conciencia de que existen alternativas razonables. Si pensamos en el modo en el cual, de manera hegemónica, nuestros antepasados orientaban su vida moral-espiritual hacia un lugar de plenitud que les venía donado, que existía independientemente de sí mismos, caemos en la cuenta de lo difícil que resulta ahora mismo articular dicha experiencia de manera no controvertida. Nuestra condición moderna se caracteriza, precisamente, por el hecho de que somos conscientes de que existen diferentes construcciones, diferentes percepciones, diferentes posiciones, que han sido adoptadas por personas que consideramos inteligentes, razonables, de buena voluntad, y sin embargo, nosotros no podemos estar, y de hecho estamos en muchos casos, en desacuerdo (Warner, Van Antwerpen, & Calhoun, 2010, p. 11). En este sentido, nos dice Taylor, los modernos hemos aprendido a navegar entre dos extremos. Por un lado, el sentido de vinculación con el cual vivimos la realidad que nuestra perspectiva nos abre. Por el otro, un sentido de desvinculación que nos viene dado por el hecho de saber que ocupamos un lugar que es una opción entre otras muchas. Es decir, hemos pasado de una condición en la que la creencia era la única opción posible, a otra en la que la increencia parece lo más plausible. Eso, dice Taylor, ha transformado radicalmente el panorama. Para empezar, debemos reconocer que creer en Dios hoy, en el siglo XXI, no es la misma cosa que hacerlo en el siglo XIV.

Para los modernos, el sentido de la plenitud también va más allá de las preocupaciones humanas. Lo vimos en el caso de la versión kantiana y naturalista, lo vimos también en el modo en el cual el romántico o el adherente a alguna versión ecologista lo experimenta, y lo encontramos también en el postmoderno que, a un mismo tiempo, parece resistirse y adoptar la postura de desvinculación y heroísmo heredada de la Ilustración. Sin embargo, en todos estos casos, la experiencia de la plenitud es episódica para los modernos, lo cual nos hace pensar que es más difícil

de lograr que lo que ocurría en el pasado. Eso no impide que Taylor valore positivamente estas circunstancias.

Aquí hay un giro interesante en el argumento de Taylor, porque él piensa que no todo está mal. El sentido de plenitud se ha convertido en algo más difícil de conseguir, pero puede ser maravilloso de maneras novedosas. Si somos capaces de trabajar a través de la variedad de obstáculos en relación con el sentido de vivir en medio de la trascendencia, podemos experimentarla de un modo más rico. Aquí el argumento de Taylor es vagamente hegeliano... Comenzamos con un acceso fácil a un sentido de la plenitud, pero no sabemos muy bien lo que tenemos. Crecemos en el conocimiento..., pero en modos que nos separan de una relación plena con la naturaleza, con nuestra propia vida, otra gente y Dios. Sin embargo, existe la posibilidad de volver a un sentido de plenitud informado por la poesía y la filosofía, los cuartetos tardíos de Beethoven, e incluso un sentido más profundo de lo que significa desde el punto de vista ecológico cuidar del mundo o, políticamente, valorar verdaderamente a otras personas (Warner, Van Antwerpen, & Calhoun, 2010, p. 12).

### 3. La invención de la naturaleza

Entre el modo de experiencia (mayoritariamente creyente) del siglo XIV, y el modo de experiencia del creyente y el no creyente en el siglo XXI, hay diferencias notables. La tentación consiste en explicar dichas diferencias a través de una teoría de sustracción. En este caso, diríamos algo de este tipo: la modernidad en general, y en particular la secularidad de las sociedades modernas, es producto del hecho que los seres humanos se han liberado de ciertos horizontes estrechos y engañosos que limitaban su conocimiento.

A esto responde Taylor sosteniendo que una explicación de este tipo es tremendamente implausible. En primer lugar, porque oculta una serie de invenciones y autocomprensiones relativas a nuestras prácticas que no pueden ser explicadas en términos de características perennes de la vida humana (Taylor, 2007: 22). Es por esa razón que resulta ineludible abordar la cuestión históricamente. Y la respuesta inicial a la pregunta acerca de lo que ha ocurrido para que adviniera un clima secular como el que habitamos es: (1) que se ha desarrollado una cultura que

establece una clara demarcación entre lo «natural» y lo «sobrenatural»; y (2) que ha devenido posible vivir enteramente dentro del orden natural. Con respecto a (1), puede constatarse una labor para que ello ocurriera. Sin embargo, en lo que respecta a (2), la transformación ha sucedido al comienzo, de manera casi inadvertida (Taylor, 2010, p. 301).

Si partimos de la comprensión de la religión adoptada por Taylor reconocemos alrededor de qué núcleo gravita la posición adoptada por el humanismo exclusivista extendido en nuestras sociedades. La gran invención de Occidente es el orden inmanente de la naturaleza, el cual se caracteriza por el hecho de que su funcionamiento puede ser entendido y explicado sistemáticamente sin necesidad de hacer referencia a la significación o sentido del mismo como totalidad, o referencia alguna a su fundamento.

El advenimiento de la secularidad moderna en el sentido que le doy ha coincidido con el surgimiento de una sociedad en la cual, por primera vez en la historia, un humanismo exclusivamente autosuficiente se convirtió en una opción ampliamente disponible. Quiero decir con ello un humanismo que no acepta objetivos finales más allá del florecimiento humano, ni ninguna clase de lealtad más allá de este florecimiento (Taylor, 2007, p. 17).

Sin embargo, Taylor sugiere que la configuración espiritual de la época presente puede ser caracterizada por las posibilidades religiosas y seculares que ofrece el «marco inmanente», incluida, como hemos visto, la posibilidad de la increencia no reflexiva introducida por la idea del orden inmanente autosuficiente, una concepción del mundo que hicieron posible y reforzaron otros cambios históricos. Pero eso no significa que la religión y la espiritualidad se hayan extinguido, sino más bien que han sido refiguradas, con el fin de acomodarse a este nuevo orden constitutivo. Cuestiones, como la creación divina, por ejemplo, sólo pueden presentarse en el contexto de esta comprensión tácita, lo cual pone de manifiesto la rotunda demarcación entre la inmanencia y la trascendencia que caracteriza al nuevo orden.

En el tránsito hacia el humanismo exclusivista ha tenido un lugar clave la comprensión deísta que se expandió durante el siglo XVII y XVIII, allanando el camino hacia el secularismo, aun cuando sus protagonistas no se consideraron ajenos a la religión, sino que se entendieron a sí mismos como parte de la propia tradición

cristiana y sus propuestas como soluciones a los problemas que planteaba a la creencia el advenimiento de la concepción newtoniana del universo. En este sentido, la imagen que se desprende es la de un Dios relojero que pone en marcha el movimiento de una máquina que, sin embargo, funciona a partir de sus propias leyes inmanentes.

Las transformaciones en la autocomprensión moderna de la identidad están estrechamente vinculadas con novedades antecedentes, acontecidas en el seno de la Cristiandad, como ocurre con las propuestas agustinianas que han tenido un largo alcance, convirtiéndose en el punto de partida de (1) la corriente inaugurada por Descartes y Locke; y (2) la corriente inaugurada por Montaigne, en lo que se refiere a la autocomprensión del yo, por un lado; y (3) las variantes de su concepción de la voluntad en los reformadores, Rousseau y el expresivismo en general.

A todos estos casos los relatos de sustracción les otorgan un lugar exclusivamente mediador en el camino hacia la dilucidación plena de lo real. En cambio Taylor propone una interpretación de las coyunturas precedentes como antecedentes históricos de las configuraciones novedosas, pero discerniendo en esas coyunturas las alternativas abandonadas en aquellos tránsitos inaugurales.

La interpretación histórica (la dialéctica interpretativa) de Taylor, no pretende ser una explicación diacrónica, sino que tiene como último propósito exponer los trasfondos del pasado, con el fin de discernir lo que de ellos se ha perdido en las nuevas configuraciones. Esto permite evitar la tentación anacrónica en la cual juzgamos a los actores «intermedios» como tímidos exponentes de lo que de suyo la historia desnudará de modo ineludible con el desarrollo de nuestras capacidades cognitivas.

En breve, dos aspectos caben destacar en esta autocomprensión. Por un lado, una nueva concepción del sujeto, aprehendido en un nuevo marco de orientación moral, que establece el lugar de la autorrealización en la vida corriente mediante el desarrollo de las «virtudes» asociadas a las actividades de la producción y la reproducción, a lo que acompaña una nueva concepción del tiempo y de la historia que ubica a Occidente en la época moderna en el centro de dicha historia, como una transición hacia el advenimiento de la verdad y la libertad. Por otro lado, una nueva

noción del mundo, concebido en el marco de un orden impersonal, gobernado por leyes de causalidad inherentes a su propio mecanismo.

De este modo, el marco inmanente es el orden constitutivo a partir del cual, en nuestra civilización y cultura actual, definimos la religión. Y en este sentido, nos dice Taylor, hablamos de la religión como aquello que está fuera o por encima del marco inmanente. Eso significa que ambas alternativas: la de cerrar el marco inmanente sobre sí mismo, como la de abrirlo a la trascendencia (a lo sobrenatural), son instancias que nos permite el orden constitutivo moderno donde estamos encajados de modo ineludible.

Taylor identifica tres dimensiones o fuentes de significación «más allá» de este mundo: (1) aquella que se encuentra asociada con un bien superior al florecimiento humano, como ocurre con el amor entendido en términos de agape; (2) aquella asociada a un poder superior, como ocurre con Dios; y (3) aquella otra que se encuentra asociada con la extensión de la vida más allá de la esfera «natural» entre el nacimiento y la muerte (Warner, Van Antwerpen, & Calhoun, 2010, p. 14).

En el caso específico del budismo Mahayana se puede apreciar una triple distinción, análoga a la apuntada. En el Lam.rim.chen.mo de Lama Tsong-Kha-pa, por ejemplo, el camino se expone a partir de la distinción entre motivaciones alternativas. En primer lugar, señala Tsong-Kha-pa, existen personas cuya motivación consiste exclusivamente en realizar bienes mundanos (prestigio, placer, riquezas, fama, etc.). Las actividades de estas personas, de acuerdo con Tsong-Kha-pa, no pueden considerarse acciones virtuosas, aun cuando superficialmente se trate de actividades convencionalmente religiosas o espirituales. En cambio, Tsong-Kha-pa distingue tres niveles jerárquica y complementariamente relacionados, a los que les reconoce carácter religioso o espiritual. La primera orientación es la de aquellos que aspiran a lograr la realización de un perfecto renacimiento humano o divino en una vida futura. Con dicho propósito en mente, estas personas se comprometen a una disciplina ética en la cual las causas virtuosas se cultivan con el fin de precipitar el fruto de los diversos aspectos que componen un renacimiento afortunado, mientras se evitan las acciones viciadas, las cuales subyacen como causas de los aspectos desafortunados en cualquier renacimiento. En segundo término, Tsong-Kha-pa identifica a la clase de personas que, aun habiendo visto que es posible lograr

diversas perfecciones mundanas futuras más allá de esta vida por medio de la disciplina ética, reconocen que todos los tipos de renacimientos, incluidos aquellos que se encuentran en el lugar más elevado de la existencia cíclica, se encuentran viciados debido a su carácter transitorio. En vista de esto, generan la aspiración de alcanzar la liberación. Esta clase de persona reconoce que, a través de ciertas enseñanzas de Buda en torno a la naturaleza última de los fenómenos en combinación con ciertas disciplinas meditativas y austeridades, es posible erradicar la ignorancia fundamental que se encuentra en la base del sâmsara, logrando de este modo la liberación definitiva de la existencia cíclica. Finalmente, Tsong-Kha-pa señala que hay una tercera clase de personas que, al reconocer que todos los seres sintientes se encuentran atrapados por la ignorancia y las kleshas, aspiran a alcanzar el estado de Buda con el fin de guiarlos a la iluminación (Tsong-Kha-Pa, 2014)

Nuestra intención con esta referencia a las enseñanzas budistas pretende ilustrar analogías. Se puede constatar que la triple distinción enunciada por Taylor tiene un paralelo muy estrecho en la cultura budista. Por supuesto, no es posible a esta altura ofrecer una evaluación definitiva sobre estas cuestiones, especialmente si tomamos en consideración las advertencias de Taylor con respecto a las peculiaridades propias de cada cultura que pueden llevarnos a engaño respecto a la naturaleza misma de dichas similitudes. Sin embargo, el propio Taylor ha señalado en reiteradas ocasiones que en lo que respecta al tratamiento que realiza sobre la religiosidad en términos de trascendencia, el Dios de Abraham que lo inspira, es sólo una manera de captar el sentido de la trascendencia al que estamos haciendo referencia. En este sentido, Taylor considera que es posible, en principio, adoptar una postura que reconoce que otras tradiciones, como el Islam, el Hinduismo y el Budismo, poseen, potencialmente, un valor semejante al de su propia adherencia. Digo «en principio», porque un reconocimiento a priori de esta naturaleza no nos libera de la consideración evaluativa posterior. Este reconocimiento a priori del potencial moral-espiritual de otras tradiciones debe venir acompañado de una presunción de que es posible dicha contrastación evaluativa. La posición de Taylor, en modo alguno debe entenderse como una versión cosmética de relativismo cultural. Ahora bien, para lo que ahora nos interesa, lo importante es constatar que en todos estos casos a lo que se apunta es a algo que se encuentra «más allá» de los estrechos límites que nos impone el marco

inmanente. Sin embargo, esta explicación es peculiar de la modernidad occidental en el sentido que ya apuntamos, en el hecho de que se articula sobre el contexto de la distinción inmanencia-trascendencia que es un precipitado de nuestra peculiar noción del orden natural. Como señalan Warner et al., para Taylor, el marco inmanente nos impone una perspectiva determinista e instrumental sobre nuestra vida, obligándonos a aceptar una parte muy extensa de nuestras vidas como una realidad fija, y forzándonos, consecuentemente, a adaptarnos a ella (Warner, Van Antwerpen, & Calhoun, 2010, p. 15)

#### 4. Historia de la secularización

Ahora bien, como ha señalado Taylor, hace tiempo que se discute sobre el rol que ha tenido el cristianismo en el advenimiento de la modernidad. Hay quienes, como Hans Blumentberg, sostienen que el rol de la religión ha sido mucho más modesto de lo que en principio se supone (BLUMENTBERG, 2009). Otros en cambio, han enfatizado que el cristianismo tiene un lugar clave en el desarrollo de la modernidad, sea ésta entendida como la realización más plena de los principios esenciales del cristianismo, o como su antítesis, como sostiene De Maistre. Estas posturas polarizadas con respecto al rol del cristianismo no hacen más que reeditar la polarización entre aquellos que glorifican y vilipendian la modernidad. La postura de Taylor, al desplazar la discusión a otro terreno, permite vislumbrar aspectos que los relatos extremos tienden a ocultar.

Para empezar, recordemos que la pregunta que nos interesa responder es: ¿Cómo hemos llegado a esta circunstancia, a este «clima secular»? La respuesta de Taylor es que la era secular surge como un desarrollo de la distinción excluyente entre lo «natural» y lo «sobrenatural», y la asunción progresiva de esta distinción como marco de referencia ineludible de nuestra cultura.

En este sentido, la tesis central de Taylor es que el orden moral moderno es la consecuencia, en primer lugar, del intento por parte de las élites de rehacer la vida de los cristianos y su orden social con el propósito de adecuarlos de manera más plena a las demandas de los Evangelios. Esta transformación en la vida de los cristianos no debe ser interpretada como una mutación revolucionaria, sino más bien como una

serie prolongada de intentos por establecer un orden cristiano del cual la Reforma, evidentemente, es un momento clave (TAYLOR, 2010, p. 35).

Sin embargo, para Taylor es importante distinguir entre la Reforma (con mayúscula), que surge de las insatisfacciones frente al equilibrio jerárquico entre la vida laica y las vocaciones renunciando que caracteriza a todas las civilizaciones organizadas alrededor de las llamadas «religiones postaxiales» en las cuales era posible distinguir entre formas superiores de compromiso y las formas más prosaicas; y las muchas reformas (con minúscula), que hacen referencia a los intentos durante la Edad Media, por parte de las élites comprometidas, a expandir sus peculiares formas de práctica y devoción.

Lo que ocurre con la Reforma (mayúscula) es que esa pretensión por elevar el nivel de compromiso de los creyentes, que se había venido sucediendo durante varios siglos, se radicaliza hasta el punto de pretender llevar a toda la sociedad a adherirse a estándares superiores como consecuencia del desarrollo de la nueva auto-comprensión de la existencia social que, fruto del desencantamiento progresivo, rompió el equilibrio jerárquico a favor de una religión individualizada, de devoción u obediencia o virtud racionalmente entendida, que coincidía con los nuevos imaginarios sociales, fundados en un orden moral que otorgaba a los individuos primacía sobre el propio orden social.

Estos intentos que se sucedieron a lo largo de la Edad Media mostraron una impaciencia creciente frente a las formas postaxiales de religiosidad en las cuales ciertas formas rituales colectivas coexistían con las demandas de devoción individual y reforma ética que trajeron consigo las revelaciones superiores. Este intento por producir una religión más pura se tradujo en una progresiva eliminación de las creencias y las prácticas supuestamente «mágicas» o «supersticiosas», a favor de un compromiso individual hacia una forma cristocéntrica de religión.

Este aspecto de la reforma vino acompañado por el surgimiento de un nuevo tipo de moralidad en la cual el énfasis era la autodisciplina y la proliferación de reglas. Este aspecto, explorado de manera minuciosa (aunque exagerada en sus consecuencias, de acuerdo con Taylor) por Foucault, se tradujo, a su vez, en el establecimiento de nuevas formas de orden social orientadas a la reducción de la violencia y el desorden, y la creación de poblaciones pacíficas y productivas que

fueron inducidas, y en ocasiones forzadas, a asumir nuevas formas de práctica devocional y a adherirse a nuevos criterios morales de comportamiento.

De acuerdo con Taylor, el propósito inaugural de estos intentos que llevaron a la creación de un orden «civilizado» tuvo más éxito de lo que sus pioneros imaginaron. En primer lugar, esto trajo como consecuencia una reinterpretación del orden cristiano, en términos cada vez más inmanentes, vaciándolo de su contenido «trascendente». Eso implicaba que era posible una nueva comprensión de dicho orden moral, el cual podía ser objeto de adhesión, independientemente del marco de referencia teológico, o incluso en contra del mismo.

Este orden natural impersonal, en el cual ya no era necesaria la intervención divina, se convirtió en objeto exclusivo de la ciencia, que además de colaborar en la mutación cosmológica, precipitó una nueva antropología que no sólo dejó de concebir a los agentes como «yos porosos» incrustados en el orden social y en un cosmos que incorporaba lo divino para convertirlos en «yos atrincherados», sino que además, promovió una nueva postura de radical instrumentalización de todo aquello que fuera ajeno, el mundo, la propia corporalidad o aquellos aspectos contingentes de la propia conciencia que pudieran someterse a las prácticas disciplinarias.

De este modo, Taylor sostiene que existe una estrecha conexión entre la extendida increencia en Dios y la concepción de un orden moral de individuos dotados de derechos, destinados (en principio, por Dios o la naturaleza) a actuar en beneficio mutuo, al que subyace un trasfondo imaginario, cósmico y social, que hace posible el ocultamiento del horizonte trascendente. Por supuesto, este trasfondo imaginario en el que, de manera relevante en lo que respecta a la dimensión social, dominan comprensiones y prácticas peculiares como la economía de mercado, la esfera pública o la soberanía popular, ha sido objeto de impugnación de manera reiterada y por razones diversas. Lo importante, nos dice Taylor, es que todas estas reacciones han dado lugar a corrientes de retorno a la fe y a nuevas formulaciones ateas. En este sentido, lo que caracteriza nuestro tiempo es la multiplicación de las opciones espirituales que ha propiciado el marco de referencia original, opciones que en un amplio espectro van desde las formas más reduccionistas de materialismo a las formas de ortodoxia más incuestionadas.

Si a la multiplicación de las respuestas de la era secular sumamos la expansión de la llamada «cultura de la autenticidad», en la cual individuos y grupos son animados a expresar sus peculiaridades, el resultado es un campo multiforme de impugnaciones mutuas en las que ninguna posición corre con la ventaja de la certeza. Esta fragmentación es un signo de que avanzamos hacia una era posdurkhemiana, una época en la que las conexiones previas entre las sociedades y las diversas formas de religiosidad se han interrumpido. Eso conlleva, habitar un marco inmanente impersonal que puede explicarse sin referencia alguna a lo sobrenatural, pero que, sin embargo, da lugar también a una apertura hacia el más allá como alternativa a la pura clausura inmanente.

### Bibliografía

- Bakhtin, M. M. (1968). *Rabelais and His World*. (H. Iswolsky, Trans.) Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Blumemberg, H. (2009). *La legitimación de la Edad Moderna*. (P. Madrigal, Trans.) Madrid: Pretextos.
- Calhoun, C., Juergensmeyer, M., & Van Antwerpen, J. (Eds.). (2011). *Rethinking secularism*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge M.A.: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge M.A.: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1999). *A Catholic Modernity?* (J. L. Heft, Ed.) Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. New York: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C. (2002). *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2010). Afterword: Apologia pro libro suo. In M. Warner, J. Vanantwerpen, & C. Calhoun (Eds.). Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Tsong-Kha-Pa. (n.d.). *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Lam Rim Chen Mo [vol.3]. (J. W. Cuttler, G. Newland, Eds., & T. L. COMITEE, Trans.)
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.
- Warner, M., Van Antwerpen, J., & Calhoun, C. (Eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

