

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
Programa de Doctorado en Ética y Democracia



*La religión en el mundo secular:
trascendencia e individualidad.
Un estudio del problema desde el pensamiento
de Charles Taylor*

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR:

Juan Ignacio Sepúlveda del Río

DIRIGIDA POR:

Dr. D. Jesús Conill Sancho

Valencia, 2013

*“La idea de la mort
no la separà mai ningú de
la idea de Déu”*

Antoni Gaudí

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	11
INTRODUCCIÓN.....	13
Consideraciones previas	13
Objetivos y metodología de la presente investigación	15
Estructura de la tesis	16
CAPÍTULO I.....	21
1. Aproximación histórica: los comienzos del estudio de la religión. 26	
2. Acercamientos metodológicos al fenómeno de la religión.	35
2.1. Sociología y psicología de la religión.	35
2.1.1. Sociología de la religión.	35
2.1.1.1. La religión como integradora de la sociedad.....	38
2.1.1.2. La religión como freno al desarrollo humano y social.....	39
2.1.1.3. La religión como constituyente de la sociedad.....	42
2.1.1.4. La religión como generadora de sentido.	43
2.1.1.5. El funcionalismo normativo de Parsons.	44
2.1.1.6. Modernización y religión.	46
2.1.2. Psicología de la religión.	49
2.1.2.1. La religión como ilusión y neurosis.....	53
2.1.2.2. El fenómeno de la experiencia religiosa.....	59
2.1.2.3. La religión en la psicología 'objetiva'.	67
2.2. Fenomenología de la Religión.....	72
2.2.1. Fenomenología de la religión: precisando el concepto....	72
2.2.2. Fenomenología de la religión desde el acercamiento de la fenomenología filosófica.....	73
2.2.3. Fenomenología de la religión propiamente tal.	77
2.3. Filosofía de la religión.	82
2.3.1. Filosofía y religión: un proceso a través de la historia.	83
2.3.1.1. Teología natural.....	84
2.3.1.2. Los inicios de la filosofía de la religión.	86

2.3.2. La comprensión de la filosofía de la religión a partir de sus notas distintivas.	86
2.3.2.1. El giro antropológico: la religión a partir de la problemática del hombre.	86
2.3.2.2. Las distintas religiones con las que convivimos.	88
2.3.2.3. El quiebre del pensamiento dogmático.	89
2.3.3. El concepto de la filosofía de la religión.	90
3. Distintas respuestas a la pregunta por la religión.	93
3.1. La religión como fenómeno social y universo simbólico.	94
3.2. Lo Sagrado como paradigma de lo religioso.	96
3.3. Lo religioso desde las hierofanías.	98
3.4. La religión como fundamento de la religión.	100
CAPÍTULO II.	113
1. Definiendo lo religioso.	114
1.1. Religión y sentido.	115
2. La religión desde la trascendencia.	124
2.1. Primer acercamiento al concepto de trascendencia: las posibilidades y dificultades del concepto.	124
2.1.1. Acercamiento al 'no yo' en el Budismo.	128
2.1.2. Conversión (<i>metanoia</i>) y descentramiento en el cristianismo.	131
2.2. Plenitud de vida.	135
2.3. La 'trascendencia' desde A Secular Age.	139
2.3.1. Un paso metodológico.	139
2.3.2. El deseo de eternidad.	141
2.3.2. Orientación Fundamental.	144
2.3.3. El <i>Ágape</i> como donación total.	146
3. El contexto de la trascendencia.	152
3.1. El tiempo-eje.	156
3.1.1. La apertura de un nuevo horizonte.	157

3.1.2. La idea de trascendencia	157
3.1.3. La conciencia reflexiva	159
3.1.4. Estandarización y codificación de las creencias	161
3.2. El tiempo-eje en el contexto judío	162
3.3. El tiempo-eje en Taylor	166
3.4. Antecedentes hegelianos	182
3.5. El humanismo trascendente	194
4. Las dificultades y límites del concepto de trascendencia	213
4.1. El 'Marco Inmanente'	213
4.1.1. La comprensión de la realidad desde el ' <i>yo blindado</i> '. ..	213
4.1.2. El ' <i>marco inmanente</i> ': las dificultades para apelar a la trascendencia.	215
4.1.3. La 'parcialidad' restrictiva de la mirada inmanente.	218
4.2. El debilitamiento del más acá.	220
4.2.1. La respuesta de Taylor.....	222
4.2.2. Trascendencia y Encarnación.	226
4.3. El 'caso' contra el cristianismo: negar la posibilidad de plenitud.	236
4.3.1. Los deseos humanos de trascendencia: el horizonte imposible.	237
4.3.1.1. La importancia de rescatar la trascendencia.....	244
4.3.2. La trascendencia como 'evasión de la realidad'.	253
5. ¿Es posible una mirada distinta de la trascendencia? Aportaciones desde el pensamiento de Xavier Zubiri.....	257
6. Recapitulación.	264
 CAPÍTULO III.....	 267
 1. La experiencia religiosa en William James: algunas pistas para comprender la vivencia religiosa actual.	 267
1.1. La idea de 'experiencia' en James.....	269
1.2. ¿En qué consiste la experiencia religiosa?	273

1.3. Reflexiones críticas sobre la postura de James.....	276
1.4. La experiencia religiosa como ‘renacimiento’	304
1.4.1. Los ‘nacidos una vez’	304
1.4.2. Los ‘nacidos dos veces’	307
1.4.2.1. Melancolía religiosa.....	308
1.4.2.2. Melancolía y miedo.....	312
1.4.2.3. La conciencia de los propios pecados.....	313
1.4.3. Apología pro fide sua.....	317
2. La Religión hoy.....	326
2.1. La secularización de la esfera pública	327
2.1.1. Las dos modernidades.....	328
2.1.2. El proceso de desencantamiento y secularismo.....	334
2.1.3. Religión y secularismo: El caso paradigmático de los Estados Unidos.	345
2.1.4. Relación Estado y religión a través del modelo durkheimiano.	352
2.2. El desarrollo del nuevo individualismo.....	354
2.2.1. La importancia de la autenticidad.	354
2.2.1.1. La voz interior.....	358
2.2.1.2. La importancia del reconocimiento y de la propia dignidad.	361
2.2.2. El cultivo del ‘yo’ como fenómeno de masas.....	363
2.2.3. La nueva vivencia de la esfera privada.....	367
2.2.4. Nuevos espacios de encuentro.....	368
2.2.5. El problema de la libertad.....	372
2.3. El lugar de lo sagrado en la sociedad actual.	378
2.3.1. La nueva vivencia religiosa: el individuo como centro de la experiencia.	379
2.3.2. Religión y espiritualidad: ¿contrapuestas?	382
2.3.3. Recapitulación.....	386
3. El futuro de la religión en el espacio público: el diálogo de Habermas y Taylor.	389

3.1. El tiempo del postsecularismo.....	390
3.1.1. La situación actual: la sociedad 'post-secular'.....	391
3.1.2. La religión en la esfera pública.	393
3.1.3. Lo religioso como fuente de sentido.	395
3.2. La era secular: tiempo de posibilidades.....	397
3.2.1. Las definiciones de secular:.....	397
3.2.2. Desde las 'historias de substracción' a la comprensión cultural del fenómeno.	400
3.3. La redefinición del secularismo: una nueva manera de entender el fenómeno.	402
3.3.1. Secularismo: una defensa de la <i>libertad, igualdad y fraternidad</i>	402
3.3.2. La neutralidad del Estado.....	407
3.3.3. Contextos históricos para comprender el secularismo o la laicidad.....	408
3.3.4. La configuración de las naciones.....	413
3.3.4.1. El 'pueblo' como nuevo sujeto de acción.	413
3.3.4.2. Los objetivos y fines de las democracias modernas.	415
3.3.5. El diálogo y los 'consensos superpuestos'.....	418
3.3.6. ¿Es la religión un 'caso especial'?	419
3.3.6.1. La 'razón pública'.....	419
3.3.6.2. Las 'otras razones' en la esfera pública.	421
3.3.6.3. Las razones religiosas en la pluralidad del debate público.....	425
3.3.6.4. La necesidad de pensar la política en términos meramente humanos.	428
3.3.7. Las desconfianzas epistemológicas sobre la religión. ...	430
 CONCLUSIONES.....	 435
1. <i>La complejidad del fenómeno religioso</i>	435
2. <i>La religión desde el punto de vista de Charles Taylor</i>	436
3. <i>La importancia del tiempo axial en la trascendencia</i>	438

4. <i>Críticas y límites de la religión como trascendencia.</i>	440
5. <i>La vivencia de la religión hoy.</i>	442
6. <i>La religión en el espacio público.</i>	446
BIBLIOGRAFÍA.....	451

AGRADECIMIENTOS

Hace algunos años me dijeron que en una tesis doctoral se descubriría, entre otras muchas cosas, los límites y dificultades de la propia personalidad. Que una tesis era un trabajo para superarse a uno mismo. Y así parece ser. Una tesis doctoral se me asemeja a correr una larga maratón. En algunos momentos uno va a buen ritmo, sintiendo que todo se le está dando fácil, que no hay cansancio, completamente focalizado en la meta, sin desviarse del objetivo..., pero en otros pareciera que todo pierde sentido, cada página leída, cada párrafo escrito se hace largo, tedioso y agotador. Es entonces cuando el norte parece perderse, los objetivos se diluyen, el paso se ralentiza y la meta tan soñada se aleja hasta casi desaparecer.

En esos momentos difíciles mucha gente me ha acompañado y ayudado a seguir adelante. Han sido un apoyo, una ayuda, una orientación. A ellos van dirigidas estas palabras de agradecimiento. En primer lugar quiero agradecer a mis padres, Mauricio y Beatriz. De ellos he aprendido lo que significa ser querido sin condiciones, en los buenos y malos momentos, en los triunfos y en los fracasos. Mi madre me ha enseñado cómo seguir caminando en la vida y agradecer cada minuto que se nos regala.

También quiero agradecer a la Compañía de Jesús, manifestada en el rostro de muchos amigos de tantos lugares diversos –y representada especialmente en la figura de mi amigo Calixto-, que han caminado conmigo durante años y me han formado tanto en lo humano, como en lo espiritual e intelectual. Agradezco a mis amigos Eve y Edu, quienes se han tomado el tiempo para leer y releer esta tesis buscando y corrigiendo los errores, además de aconsejarme cómo clarificar ciertos pasajes para que pudiesen comunicar mejor y ser más claros a los ojos del lector.

Quiero agradecer a la profesora Adela Cortina Orts, por su ayuda, consejo y especial apoyo en estos años de doctorado. Junto con ella también quiero agradecer al profesor Agustín Domingo Moratalla, por las conversaciones sobre secularismo y religión. Para el profesor Charles Taylor también

vaya mi gratitud, quien en más de una ocasión se animó a responder mis correos con preguntas sobre su formación y pensamiento.

Deseo agradecer especialmente a mi director de tesis, el profesor Jesús Conill Sancho –a quien conocí en el desierto más árido del mundo y quien me animó a venir hacer el doctorado en Valencia-, por acompañarme y guiarme, siempre de manera respetuosa, en este proceso de investigación. De él he aprendido mucho lo que significa la seriedad al preguntar y pensar filosóficamente. Muchos de los aciertos de esta tesis son de él, los errores son completamente míos.

Por último, quiero agradecer de manera muy especial a Luisa, mi compañera y esposa, quien no solo ha corregido el estilo, ortografía y erratas, sino que ha disfrutado y sufrido cada paso de esta tesis. Sin ella, sin su fuerza, apoyo y cariño esta ‘maratón’ no hubiese nunca llegado a su meta.

Ignacio Sepúlveda del Río

Valencia, Octubre 2013

INTRODUCCIÓN

Consideraciones previas

Sin lugar a dudas, uno de los grandes aportes de la Modernidad ha sido la distinción y separación de dos esferas fundamentales: la religiosa y la secular. Durante siglos ambas convivieron entreveradas –a veces confundidas entre sí- con mayor o menor acierto, generando avances y retrocesos en la sociedad. Pero el proceso iniciado en Occidente en la Baja Edad Media, según el pensamiento de Charles Taylor, tendió a generar una realidad nueva, configurando una cultura y sociedad completamente distinta a la anterior. Frente a la religión y su relación con la sociedad, esta nueva forma de sociedad ha planteado la separación entre Iglesia y Estado como uno de sus pilares, junto con un repliegue, cada vez mayor, de la primera hacia la esfera privada.

La teoría clásica del secularismo –cuyo mejor exponente ha sido Weber, pero que también incluye a autores como Marx, Comte y Freud, entre otros- ha señalado, casi como un hecho inconcuso, que *cuanto mayor sea el grado de modernidad, se producirá una mayor caída en la práctica religiosa*. De ahí subyace la hipótesis por la que el progreso el progreso científico-técnico, el crecimiento económico, y el desarrollo social de los países traerá aparejada la muerte –o por lo menos la lenta agonía- del fenómeno religioso.

En los inicios del siglo XXI, mirando la sociedad occidental, uno puede preguntarse si la profecía secular se ha cumplido, si las religiones están en un franco proceso de retroceso y agonía. Un ejemplo práctico nos puede orientar en nuestra pregunta. En septiembre del 2013 Estados Unidos decidió, sin previo acuerdo de la ONU, iniciar un ataque sobre Siria como represalia contra el gobierno del presidente sirio, Bashar Adad por haber usado armas químicas contra los rebeldes, en una guerra civil que se mantiene después de más de dos años sin que la Comunidad Internacional ponga medios eficaces para su finalización. La Comunidad Internacional, siguiendo sus propios intereses, se dividió a favor y en contra

del ataque. En medio de un clima enrarecido, con amenazas de parte del gobierno sirio que aludían a la tercera guerra mundial, surgió la voz del papa Francisco condenando el uso de las armas químicas y afirmando que *“nunca el uso de la violencia lleva a la paz, la guerra llama a la guerra, la violencia llama a la violencia”*. Pero el papa no solo¹ denunció el uso de la fuerza, sino que convocó a todos los embajadores en el Vaticano para comunicar su postura y llamó a la comunidad creyente a tener una jornada de oración para pedir por la no intervención de los Estados Unidos en Siria y evitar, de este modo, una catástrofe mayor de la que ya estaba sufriendo el pueblo sirio. El signo profético del papa Francisco encontró ecos en el gran Muftí de Siria, Ahmad Badreddin Hassou. Este agradeció la intervención del papa y afirmó que también se uniría a la jornada de oración. Finalmente, el ataque de los Estados Unidos no tuvo lugar. Algunas semanas después de este suceso, el Ex-Primer Ministro socialista de Italia, Massimo D'Alema, afirmó que *“Francisco había cambiado el curso de la política internacional”*, y que *“si la política no aprovecha la oportunidad dada por el papa Francisco, pierde una ocasión histórica”*. Este es un ejemplo, entre muchos otros, de la preponderancia que la religión en nuestro tiempo. Con esto no pretendemos afirmar, de ninguna manera, que vivimos en una sociedad religiosa ni que la religión tiene una importancia fundamental, como era en otros tiempos, en nuestra sociedad. Lo que pretendemos afirmar es que, pese a todas las profecías del secularismo, la religión goza de buena salud –aunque no todo el mundo se identifique con ella- y sigue teniendo un lugar importante en nuestra sociedad. Aún más, la religión no ha terminado acorralada en el espacio privado, sino que sigue estando en el espacio público, proponiendo valores, moviendo a acciones, generando discusión, adhesiones y, también, rechazo.

En definitiva, afirmamos que la religión, en la actualidad, está siendo –y vaticinamos que lo seguirá siendo en el futuro– un fenómeno importante, que continuará marcando, de una u otra manera, nuestra cultura, y que seguirá un interlocutor

¹ En la presente investigación nos hemos atenido a las normas de la última edición de la *Ortografía de la lengua española* (2010), esta es la razón por la que no hemos usado la tilde diacrítica en el adverbio *solo* y los pronombres demostrativos incluso en casos de posible ambigüedad. Mantendremos la tilde diacrítica cuando en el texto original citado se haya escrito con tilde.

significativo, con capacidad de aportar constructivamente - como ha quedado demostrado en el caso de Siria- en los distintos debates que se generen en el espacio público. Todas estas razones hacen necesario un conocimiento adecuado y actualizado del fenómeno religioso, de manera que nos ayude a comprender la vivencia –individual y comunitaria- de la religión en sus múltiples facetas, así como el lugar que esta puede ocupar en el espacio público.

Objetivos y metodología de la presente investigación

El objetivo general de nuestra investigación es, primeramente, analizar el modo en que se puede comprender en nuestra época, desde la perspectiva de Charles Taylor, la religión y su vivencia, tanto a nivel personal como comunitario, para luego, en un segundo momento, tratar de esclarecer cuál podría ser el lugar de lo religioso en el espacio público. Para lograr este propósito, se hace necesario, a manera de objetivo específico, investigar y presentar, en primer lugar, el fenómeno de la religión y su complejidad, a través de los distintos acercamientos metodológicos y teóricos que han intentado dar cuenta de él. Un segundo objetivo específico apunta a comprender y delimitar el concepto de *trascendencia* en la obra de Charles Taylor –fundamental para comprender su concepto de religión-. De la mano de este objetivo debemos, para comprender a cabalidad el concepto, indagar cuáles son los principales antecedentes de la idea de *trascendencia* en la obra del filósofo canadiense y los límites que este concepto puede tener para la comprensión del fenómeno de la religión. Para dar cuenta de cómo Taylor entiende la vivencia religiosa, tanto a nivel personal como comunitario, es necesario conocer las líneas fundamentales del diálogo establecido entre el autor y el pensamiento religioso de William James. Dicho diálogo es, por decirlo de alguna manera, el punto de partida a través del cual Taylor desarrolla su propio pensamiento en torno a la vivencia religiosa en el mundo actual. Por último, para poder dar algunas pistas acerca del lugar que la religión debiera ocupar en el espacio público, según la reflexión de Taylor, es necesario conocer y presentar su pensamiento sobre los orígenes del proceso de secularización en Occidente, su comprensión desde una modulación cultural y los desafíos de integración y diálogo que el tiempo de *postsecularidad*,

utilizando la expresión de Habermas, demandan a nuestra sociedad.

La metodología a utilizar para poder dar cuenta de los puntos anteriores será, principalmente, el diálogo con el pensamiento de Charles Taylor, haciendo una lectura analítica –aclarando conceptos fundamentales, ideas, posturas, antecedentes que nos ayuden a dilucidar el pensamiento del autor, etc.- y hermenéutica de las principales obras del filósofo canadiense, especialmente aquellas centradas en la temática de la religión y del secularismo, que nos permitan dar respuesta a los objetivos que nos hemos planteado. Junto a lo anterior, y con la misma metodología, recurriremos a obras de los principales autores con los que dialoga Taylor, bien de manera explícita o implícita, y que nos puedan dar pistas sobre la configuración del pensamiento del filósofo en torno al problema de la religión.

Estructura de la tesis

En nuestra investigación procederemos de la siguiente manera: el primer capítulo supone una primera aproximación a la complejidad del hecho religioso en general. La pregunta fundamental pretende responder a la pregunta *qué es la religión*. Para dar respuesta a esta cuestión, presentamos una mirada histórica sobre modo en que ha sido desarrollado el estudio de las religiones desde su inicio hasta el siglo XIX. Posteriormente mostraremos diferentes acercamientos al tema de la religión desde distintas aproximaciones metodológicas tales como la sociología, la psicología, la fenomenología de la religión y la filosofía de la religión. En razón del tipo de investigación que realizamos, pondremos especial atención a estas dos últimas perspectivas. Por último, centraremos nuestra atención en cuatro autores que han intentado comprender y dar respuesta al hecho religioso. El primero de ellos es el sociólogo Émile Durkheim, cuyo pensamiento acerca de la religión nos ayudará a comprender, en el capítulo tercero, como Taylor comprende la vivencia religiosa, individual y comunitaria, en diversas épocas históricas. Desde otra mirada, más ligada a lo teológico-filosófico, veremos el aporte de Rudolf Otto y Mircea Eliade. Ambos autores son paradigmáticos en el tratamiento del fenómeno de la religión. Finalmente, centraremos nuestra atención en la reflexión filosófica de

Xavier Zubiri sobre la religión. Creemos que esta reflexión, cuyo centro es el problema de la religación, puede ser un aporte al pensamiento de Taylor en torno al tema de la trascendencia.

El segundo capítulo se aboca a la definición de religión formulada por Taylor, cuyo eje fundamental es la dialéctica entre *trascendencia* e *inmanencia*. Esta definición, en apariencia tan simple, ayuda a entender la amplitud del fenómeno religioso hoy en día, pues, aunque no abarca todas las religiones presentes en el planeta, permite dar cuenta de las principales religiones tanto de Occidente como de Oriente, tanto de las religiones con un Dios personalista –en el caso del cristianismo– como de las religiones sin Dios (y que algunos autores denomina, paradójicamente, *ateas*). Un ejemplo de ello puede encontrarse en las semejanzas, pese a todas sus diferencias, que puede hallarse entre el cristianismo y el budismo, especialmente en lo relativo al ‘*no yo*’ y a la *conversión*. Al definir la religión desde la *trascendencia*, como lo hace Taylor, esta se entiende como apertura a un *más allá*, por una parte, pero también como un bien mayor que se sitúa por encima de la prosperidad humana. Para comprender y ejemplificar este bien mayor, exploraremos la idea de *Ágape* en el cristianismo.

La *trascendencia*, como fundamento de la religión, tiene determinados antecedentes que el mismo Taylor reconoce. El más importante de ellos es la idea de *trascendencia* en lo que se denomina la *época axial*. En este punto analizaremos qué se entiende por tal concepto, cómo se desarrolló (tomando como ejemplo paradigmático el contexto religioso judío) y cómo sus principales aportaciones han influido en la construcción del pensamiento religioso.

Además de explorar el *tiempo axial* como antecedente, parece necesario revisar otros posibles antecedentes sobre esta cuestión en el pensamiento de Taylor. Esta es la razón por la que trabajaremos las influencias hegelianas en el pensamiento del autor, así como sus relaciones Bloch y Benjamin, a quienes podríamos enmarcar en un humanismo trascendente.

Un último punto en el capítulo segundo se relaciona con las dificultades y límites del concepto *trascendencia*. Muchos autores plantean que la *trascendencia*, en la religión, es un camino muy utilizado para escapar, o alienarse, de la vida en este mundo hacia un mundo *más allá*, negando la importancia de la vida humana, de los impulsos naturales del ser humano, debilitando el *más acá* y dejando de lado los requerimientos de justicia en el mundo y en la sociedad. Como posible respuesta a estos planteamientos mostraremos las propias intuiciones de Taylor al respecto. Además de ellos, señalaremos el modo en que una correcta interpretación del cristianismo, que realmente asuma la Encarnación, ayudaría a evitar los excesos de ciertas interpretaciones ‘escapistas’ y alienantes de la religión. Por último, y retomando la pista dejada en el capítulo primero, retomaremos el pensamiento de Zubiri para mostrar una alternativa filosófica que puede ayudar a integrar *trascendencia* e *inmanencia* desde una mirada novedosa.

El tercer y último capítulo de nuestra investigación tiene como objetivo analizar la vivencia religiosa individual y social en los tiempos actuales. En orden a alcanzar este objetivo analizaremos, en primer lugar, el diálogo que desarrolla Taylor con la obra de William James, sobre todo con *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* (1986). A partir de este diálogo podremos desentrañar las principales ideas del filósofo canadiense sobre la vivencia de la religión, tanto a nivel individual como comunitario, en nuestro tiempo y sociedad. En la misma línea, analizaremos, desde la perspectiva de Taylor, la vivencia de la religión hoy en día y su planteamiento, basado en un análisis histórico-hermenéutico, de que el proceso de desencantamiento y secularización de la sociedad tendría su origen en el mismo cristianismo.

Finalmente, analizaremos las perspectivas de la religión a futuro, específicamente en lo que respecta a su rol en el espacio público. Este asunto ha sido desarrollado por Taylor especialmente, de manera especial en diálogo con el pensamiento de Jürgen Habermas, razón por la cual analizaremos la postura de este último en torno a la religión y su novedoso planteamiento sobre el rol de la religión en una sociedad *post-secular*. En una línea muy similar a la de Habermas, Taylor plantea la necesidad de redefinir lo que se entiende por secularismo. Una redefinición que desarrollará a

partir de los conceptos de la Revolución Francesa de *libertad*, *igualdad* y *fraternidad*. Esta nueva manera de entender el secularismo esboza una forma novedosa, con respecto a otras perspectivas tales como la de Rawls, de entender y plantear el rol de la religión y sus posibles aportes en la deliberación pública de una sociedad pluralista y con distintas concepciones del bien. La postura de Taylor, con respecto a este punto, implica una clara ruptura con las concepciones laicistas tradicionales.

CAPÍTULO I

¿Cómo entender el fenómeno religioso? Primera aproximación al hecho religioso.

¿Qué es la religión? En principio parece una pregunta fácil. Todos, de una manera u otra, hemos tenido cierta relación con el hecho religioso, puede que algunos hayan sido formados en un determinado credo, viviéndolo con mayor o menor fuerza o cercanía. Y aunque no hayamos sido formados en una determinada creencia, nuestra vida social nos pone inevitablemente 'a tiro' de la vivencia religiosa: asistimos a la boda religiosa de alguien cercano a nosotros, a un funeral religioso, el bautismo de un niño o un adulto –según sea la comunidad religiosa. Y si bien no hemos tenido ninguna relación con lo que podríamos llamar –sin pretensión de exactitud en el término- 'las manifestaciones sociales de la religión', no es difícil que en nuestra vida diaria nos encontremos con una iglesia o, como cada día más en nuestra sociedad intercultural, con una mezquita. Por otro lado, para comprender nuestra historia y nuestra sociedad es imposible no hacer referencia o echar mano del hecho religioso. No hace falta escarbar mucho para darnos cuenta del peso histórico que ha tenido la religión en la constitución de nuestras sociedades y culturas.

Teniendo a la vista lo dicho, nos parece evidente que el hecho religioso se manifiesta visiblemente en la sociedad humana, a través de ciertas instituciones religiosas, de ritos, creencias, prácticas, etc. En esta mirada, lo religioso se identificaría con la institucionalidad religiosa. Con todo, pareciera que los aspectos antes señalados, aunque innegablemente verdaderos, no son capaces de dar plena cuenta del hecho religioso. El fenómeno religioso no se podría resumir solo en prácticas sociales. Hay algo más.

La religión no solo se comprende desde lo social e institucional. Nuestra cercanía al fenómeno religioso es aún más profunda que unos determinados actos sociales o institucionales: no la podemos limitar a la participación o no de unas ceremonias o ritos, o a la comprensión histórica y sociológica de nuestra cultura. Xavier Zubiri (1998), al reflexionar sobre Dios –que es un problema distinto, aunque obviamente colindante al del fenómeno religioso- no deja dudas sobre la importancia de la pregunta por el problema religioso:

“Dios es el título de un magno problema. Este problema puede ser resuelto de maneras distintas: positivamente (teísmo), negativamente (ateísmo), o suspensivamente (agnosticismo). Pero suele olvidarse que en los tres casos se trata de la solución a un problema. El ateo piensa que como Dios no es una realidad inmediata, es al creyente al que incumbe la justificación de la afirmación de Dios. Pero al teísta le sucede lo mismo. Vive inmerso en la fe en Dios y estima por tanto que es el ateo el que tiene que dar razones para negar a Dios; convertir a Dios en problema es propio del ateo, pero el creyente, se dice, no tiene problema. El ateo y el teísta no piensan en general que su ateísmo y su teísmo son soluciones a un problema subyacente. ¿Cuál?

El hombre actual se caracteriza no tanto por tener una idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios. Para el teísta quien tiene problema de Dios es el ateo; para el ateo es el creyente. Por eso lo fundamental es descubrir que Dios es problema de todos. El creyente tiene que dar razones de su creencia, y el ateo tiene que dar también las razones de su negación de Dios, así como tiene que dar también el agnóstico las razones de su agnosis. El ateísmo y el agnosticismo no son menos creencias que el teísmo. Los tres están necesitados de fundamentar su actitud porque no basta en última instancia con la firmeza de un estado de creencia sino que es necesaria su justificación intelectual.

¿De qué problema se trata? No se trata de un problema que el hombre podría o no plantearse, como si fuera un problema de ciencia, un problema en el fondo arbitrario;

Dios sería entonces un objeto más, tal vez el más importante, con el que el que el hombre tiene que habérselas; es decir se trataría de ver si además del hombre y de las cosas hay la realidad de Dios. Se trata por el contrario de un problema que el hombre tiene que plantearse, mejor dicho, que nos está planteado ya por el mero hecho de ser hombres. Es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal” (p. 11-12).

En este punto conviene, por razones metodológicas, hacer algunas precisiones. El objetivo que nos proponemos en lo que sigue es tratar el fenómeno o hecho religioso y no el problema de Dios. Ambos, obviamente, están conectados pero son distintos. Ahora bien, es necesario señalar que en Zubiri el problema de Dios y el problema del hecho religioso no están separados, sino distinguidos. La experiencia de la *religación* siempre tiene concreciones. Diego Gracia (1994) lo explica de la siguiente manera: *“La experiencia de la religación tiene siempre estas concreciones individual, social e histórica; se plasma siempre, pues, de forma concreta. Pues bien, esa plasmación es la ‘religión’: la forma concreta en que individual, social e históricamente el poder de lo real se apodera del hombre”* (p. 499). Por tanto, nuestra referencia a Zubiri se hace desde la comprensión de que la experiencia religiosa –el fenómeno religioso- pertenece a la experiencia de la realidad humana. El hecho religioso, que indudablemente involucra el problema de Dios, estaría en la raíz constituyente del ser humano. Por eso mismo Zubiri llegará a decir que *“el problema de Dios en tanto que problema no es un problema arbitrariamente –es decir, dictado por la voluntad o el capricho- planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo”* (p. 13). Y con ello, el problema de lo religioso es esencial, por ser constituyente, para el ser humano.

Hemos comenzado estas páginas diciendo que, en apariencia, la pregunta por ‘lo que es la religión’ es fácil, pues todos hemos tenido algún contacto con el hecho religioso. Pero ya en los primeros pasos, la pregunta se nos ha complicado: religión no solamente hace referencia a ciertos usos sociales o institucionales, sino que también a un problema que constituye al ser humano como tal. Cuando intentamos acercarnos al fenómeno de la religión, nos damos cuenta de que es un

fenómeno en el que se entreveran distintos hechos, lo que hace complicado buscar, si es que pudiéramos llamarla así, la esencia del fenómeno religioso. Por tanto, el preguntar resuena con fuerza: ¿qué es lo constitutivo, lo esencial, lo que define un hecho religioso? ¿Cuál puede ser el común denominador de religiones como el cristianismo, islamismo o judaísmo? O, ¿qué puede tener en común el cristianismo y el budismo?

En lo que sigue intentaremos dar, a modo de ‘pinceladas’, algunas respuestas a estas preguntas. Como primer paso, daremos una mirada histórica al modo en que ha sido el estudio de las religiones desde lo que podemos señalar como su inicio en la segunda mitad del siglo XIX. En un segundo momento mostraremos diferentes acercamientos al tema de la religión. En este punto, pondremos el acento en distinguir las distintas aproximaciones metodológicas al fenómeno de la religión, poniendo especial atención en la *fenomenología de la religión*² y en la *filosofía de la religión*. Por último, nos adentraremos en cinco maneras distintas de comprender y dar respuesta al hecho religioso. La primera de ellas, por ser la que de alguna manera da inicio al estudio de la filosofía de la religión³, es la de Kant. Luego veremos un acercamiento más sociológico a través del pensamiento de Durkheim. Desde otro punto de vista, más ligado a lo teológico-filosófico e histórico, tenemos el aporte de Rudolf Otto y Mircea Eliade. Ellos darán paso a comprender la religión desde el misterio y lo santo. Finalmente, en este tercer momento, nos adentraremos en la filosofía de Xavier Zubiri. Hay dos razones fundamentales para presentar su pensamiento en torno a la religión: la primera de ellas tiene que ver con la novedad de su pensamiento, en el sentido de que en su análisis propone: el *“problematismo de la realidad-fundamento no es algo que lleva al problema de Dios sino que es formalmente el **problema de Dios**”* (1998, p. 110). Más adelante continúa: *“El problema de Dios pertenece, pues, formal y constitutivamente a la constitución de mi propia persona en tanto que tiene que hacerse inexorablemente su propia realidad, su propia **figura de ser** ‘con’ las cosas estando ‘en’ la realidad”* (p. 110). Zubiri

² El término *fenomenología de la religión*, como luego veremos, puede llevar a algunas confusiones, pues no denomina una sola manera, metodológicamente hablando, de acercarse al estudio del fenómeno de la religión.

³ Aunque él nunca usó el concepto de filosofía de la religión.

termina insistiendo en lo que ya hemos señalado anteriormente, que el problema de Dios es intrínseca y formalmente constitutivo de mi propia realidad. He aquí la segunda razón por lo que nos animamos a presentar su pensamiento: cuando hacemos referencia a la trascendencia, no es necesario ir hacia un 'más allá' metafísico –sea un transmundo, o un mundo de las ideas-, sino que la trascendencia se da aquí, en nuestra realidad; si se nos permite la expresión, en el 'más acá'. Al respecto Zubiri insistirá una vez más:

“Por esto mismo el problema de Dios no es tampoco formalmente un problema del más allá. Esta es otra cuestión. No se trata de esto sino al revés: es que la voluntad de verdad real y el problema de Dios inscrito en ella son una solución a una dimensión que constituye la posibilidad de mi existencia misma en la realidad, para poder soportar el estar en este mundo. El problema de Dios es un problema que afecta radical y formalmente a la constitución de la persona humana y, por consiguiente, no es un problema que formalmente concierne a un más allá. ...Por consiguiente, el problema de Dios no es la investigación de algo que está fuera del mundo sino de algo que está precisamente en la realidad que nos circunda, en la realidad personal mía” (p. 111).

La formulación zubiriana puede ayudar, como veremos en el capítulo destinado a la religión en Taylor, a hacer frente a quienes critican su idea de religión como trascendencia, por ver en ella cierta inclinación hacia el dualismo y dejar de lado la propia realidad.

Recapitulando lo que hemos dicho hasta el momento, el objetivo de este capítulo es dar una mirada general al tema de la religión, intentando identificar en ella algunos elementos esenciales que nos permitan comprenderla de manera general. En orden a cumplir este objetivo, presentaremos distintos acercamientos, metodológicos e interpretativos, al fenómeno de la religión.

1. Aproximación histórica: los comienzos del estudio de la religión⁴

Es de acuerdo general que la ciencia de las religiones, como tal, tiene un origen bastante reciente. Podemos decir que el estudio científico positivo del hecho religioso como tal, no comenzó sino hasta mediados del siglo XIX. En el año 1867 Max Müller fue el primero que usó el concepto de 'Science of Religion', que luego se traducirá al español con el plural de 'ciencia de las religiones', encerrando en este concepto cosas tan diversas como la *historia de las religiones*, la *antropología religiosa*, la *psicología religiosa* o la *sociología religiosa*. Martín Velasco (2006), en una primera aproximación al concepto, entiende que el término:

“...es utilizado para designar una forma de consideración de la religión diferente de la utilizada por la teología y la filosofía no sólo por el método, sino también por el objeto. En efecto, mientras éstas se ocupan preferentemente de Dios o de lo divino, la ciencia de las religiones se ocupa del hecho religioso tal como aparece en la historia” (p. 18).

Aquí ya vemos un primer deslinde con respecto a la teología y la filosofía: el método y el objeto se diferencian. La ciencia de las religiones no se ocupará, como la teología o la teodicea, de Dios, sino que del hecho o fenómeno religioso en sí. Por esto mismo es que ya, desde el inicio, hay diversidad de aproximaciones al hecho religioso. Volveremos nuevamente sobre este punto.

Cuando se afirma que la ciencia de las religiones es de origen reciente –mitad del siglo XIX- no se pretende negar, obviamente, que antes de dicha fecha también existía preocupación por el fenómeno religioso. Martín Velasco (2006) describe brevemente cómo ha sido, a través de la historia, la preocupación por el hecho religioso desde un punto de vista que vaya más allá de la vivencia y se transforme en estudio, descripción y comparación del hecho religioso. Pareciera, según el autor, que en Grecia se dieron, por primera vez, las

⁴ En lo que sigue nos guiaremos por el estudio de Juan Martín Velasco (2006) y de Andrés Torres Queiruga (2000).

condiciones para que se reflexionara sobre el hecho religioso de la manera más arriba señalada. Así, según Martín Velasco, son Homero y Hesíodo quienes por primera vez, a través de sus mitologías y teogonías, “constituirían la primera manifestación de la aplicación de la razón, ya de alguna manera sistematizadora, al hecho religioso” (p. 18). De alguna manera, a través de sus escritos, se puede reconocer un cierto pensamiento religioso que pareciera anticipar la reflexión teológica que se dará en el futuro. Un paso posterior se dará a través del pensamiento de los primeros filósofos griegos –tales como Heráclito, Anaxágoras, Protágoras, junto con las reflexiones de Platón y Aristóteles- que critican a Hesíodo y Homero el excesivo antropomorfismo de los dioses. Así, el antropomorfismo es sustituido por una teología natural que deja de lado la mitología para centrarse en las causas últimas de todo lo que existe. La pregunta fundamental que subyace en la reflexión de estos filósofos es, dicho de manera actual, ‘por qué el ser y no la nada’. El tercer paso en la reflexión griega es la apertura a una línea de reflexión más escéptica. Se centra en la dificultad de poder llegar a Dios como causa primera. Esto abre la reflexión a dejar de lado la teología natural y abrirse a una filosofía de la religión. Como se puede apreciar, Martín Velasco muestra un proceso de reflexión y, posteriormente, cierta objetivación del hecho religioso.

Durante la época patrística y medieval del pensamiento cristiano, Martín Velasco señala que no se conoce un estudio positivo del hecho religioso. Es decir, ambas épocas fueron fuertemente religiosas y con una profunda reflexión teológica, pero no hubo un estudio objetivo de la religión. En aquellos tiempos hubo contactos directos entre la cultura helénica y el cristianismo, así como posteriormente, en la época medieval, hubo contacto entre cristianismo, judaísmo e islam. Pero estos contactos se centraron en el aspecto apologético más que en las comparaciones entre ellas. Del proceso apologético quizás se pueda rescatar, más que la condena del error de las otras religiones y la verdad de la propia, la comparación de elementos comunes de las distintas religiones. Estas comparaciones se producían por considerar que en cada cultura habría *Semina Verbi* (semillas del Verbo).

Un dato a destacar en la Edad Media son los viajes que se realizan a países del Oriente. Los relatos sobre estos viajes

movieron la curiosidad y el asombro de la gente. Con la descripción de las distintas costumbres y creencias se abrió la posibilidad de reflexionar, aunque todavía a un nivel muy cercano a la apologética, sobre las otras religiones. Roger Bacon tendrá un papel importante en esta reflexión. Martín Velasco señala que:

*“En él encontramos una primera tipología de las religiones, que se dividen en los cinco apartados siguientes: **pagani puri**, que veneran las realidades naturales como los bosques, las aguas y otras muchas cosas; **idolatrae**, que veneran cosas hechas por mano de hombre y entre los que clasifica a los budistas y politeístas; **Tartari**, es decir, los mongoles, que unen el monoteísmo y la práctica de la magia y toda clase de sortilegios; **sarraceni** o musulmanes, y **judei**. Todos éstos tendrían, según Roger Bacon, una serie de ideas comunes que sólo se explicarían aceptándolas como innatas en el hombre” (2006, p. 21).*

En el siglo XV Europa comienza una era de descubrimientos y expansión alrededor del mundo. América, África, Asia y posteriormente Oceanía, contribuirán con un enorme caudal de conocimientos –aportados por viajeros, misioneros, guerreros y aventureros- acerca de las distintas formas de vida, costumbres y pensamientos religiosos de la gente de otras tierras. Con todos estos datos novedosos, especialmente los religiosos, se abre una nueva etapa en el estudio del fenómeno de la religión. De especial importancia para este estudio, serán los relatos de los misioneros católicos, quienes, a través de cartas enviadas a sus países de origen⁵, entregarán *“detalles curiosos sobre las creencias, ritos y costumbres de las poblaciones americanas”* (Pinard de la Boullaye, 1940, p. 191). Los relatos del franciscano Bernardino de Sahagún, quien escribió sobre ‘las cosas de Nueva España’, aportan datos sobre la vida de los indígenas en México⁶. Otro

⁵ Tales como los jesuitas franceses, quienes enviaban cartas edificantes para animar a más misioneros a emprender la labor evangelizadora.

⁶ Sahagún llegó a escribir un relato en tres columnas sobre los indios de México: *“A dos columnas, en la una iba el texto mexicano tal como los Indios se lo habían dictado, y en la otra la traducción española del mismo texto. En una tercera columna se interpretaban las palabras*

tanto hacen en Centroamérica los jesuitas Juan Tovar y José de Acosta; por otra parte, conocemos los usos y costumbres del Brasil a través de los escritos de Manuel de Nobrega y José de Anchieta, entre otros.

¿Qué nos aportan estos escritos en el plano que estamos investigando? En ellos hay una reflexión que intenta comprender las costumbres que ven entre las gentes de América. Esta comprensión los lleva a formular hipótesis y teorías para comprender lo que van descubriendo. Sobre este punto, Pinard de la Boullaye señala: *“Algunos, fijándose en el parentesco muy ligero entre las costumbres de las naciones del Nuevo Mundo y las de los Israelitas, quisieron ver en los americanos los descendientes de los Judíos”* (p. 192). Otro ejemplo citado por Pinard de la Boullaye es el del P. Lafitau:

“Confieso que si los autores me han dado luz para fundamentar algunas conjeturas felices acerca de los Salvajes, las costumbres de los salvajes me han iluminado también para entender con más facilidad y explicar debidamente varias de las cosas que se encuentran en los autores antiguos... Es lo cierto que los pueblos que se llaman bárbaros, no sólo poseen una religión, sino que esta tiene relaciones de tanta conformidad con la de los tiempos primitivos, con lo que se llamaba en la antigüedad las orgías de Baco y de la Madre de los Dioses, los misterios de Isis y de Osiris, que ante esa semejanza se siente desde el principio la impresión de que se dan en todas las partes los mismos principios y el mismo fondo” (1940, p. 194).

Es interesante ver cómo las comparaciones entre distintas religiones –las de los antiguos y las de los ‘salvajes’- se van produciendo lentamente. Algo esencial que ya se aprecia en el escrito citado, es la intuición de que puede haber ciertos principios o fondos similares en las distintas religiones. Sobre este tema, Pinard de la Boullaye vuelve a citar a P. Lafitau, cuando hace referencia a los ritos chinos: *“Se encuentran además de eso en esta religión de la gentilidad un parecido tan grande entre varios puntos doctrinales que la fe nos enseña y*

náhuatl indicadas con la ayuda de llamadas” (Pinard de la Boullaye, 1940, p. 191).

que suponen una revelación, una conformidad tal en el culto con el de la religión verdadera, que parece que lo más esencial ha sido tomado del mismo depósito” (p. 194).

No solo las religiones de América entregaron material para la reflexión religiosa. Las religiones orientales, especialmente las de China e India, contribuyeron, a través de una fuerte controversia entre los jesuitas y franciscanos, a la reflexión sobre las distintas religiones. Cuando los jesuitas intentan evangelizar China, se dan cuenta que yerran en su propósito al considerar las ideas y creencias del pueblo chino como simplemente ‘paganas’, pues los chinos se enorgullecían de su propia cultura y tendían a mirar como ‘bárbaros’ a los mercaderes y aventureros europeos. Debido a lo anterior, Mateo Ricci decide a hacer lo que hoy calificaríamos como ‘inculturación’, es decir, adoptar la usanza de la gente del lugar, especialmente la de los letrados o mandarines. Esto significó un gran esfuerzo por comprender la cultura y las prácticas de China. Por eso, luego de un concienzudo análisis, se dieron cuenta de que sus ritos realizados en memoria de sus ancestros, de gran importancia en el mundo chino, no eran ritos supersticiosos o idolátricos, por lo que los conversos al cristianismo los podían seguir practicando. Esta decisión requirió una mirada desde dentro de la cultura y religión china; un análisis que intentaba ser objetivo frente a una manera distinta de expresar lo religioso. Lamentablemente, esta manera de entender las cosas no fue respaldada por Roma. Algo similar ocurrió en la India. El Padre de Nobili, para hacer más fructífero su apostolado, decide adoptar la vestimenta y usos de los *sanyasis*, adoptando todo aquello que le parecía no ir contra el cristianismo. Esto provocó un aumento de las conversiones al cristianismo.

Como se puede apreciar, en ambos ejemplos hay un esfuerzo por comprender otras religiones, diferenciando lo esencial de lo accesorio. Ambos supusieron un esfuerzo por acoger la sabiduría que puede haber en concepciones distintas a la propia.

En los siglos XVII y XVIII, cuando Europa vive el momento de la Ilustración, se produce un segundo tipo de acercamiento o intento de interpretación del hecho religioso. Esta nueva interpretación es planteada desde el nivel filosófico

y atiende a los principios del racionalismo e Ilustración imperantes en aquella época. Como ejemplos de esta mirada se puede citar a lord Herbet de Cherbury y a David Hume. En 1624, el primero escribe un libro que pasaría a ser el manifiesto del deísmo, *De la verdad en cuando se distingue de la revelación, de lo verosímil, de lo posible y de lo falso*. Para este pensador la revelación era completamente inútil. La religión natural, según de Cherbury, está constituida por algunas ideas fundamentales que están grabadas en toda alma humana. El resto de las ideas religiosas son solamente invenciones de los sacerdotes o príncipes. En su obra *Religión de los Gentiles* apunta a que en el seno de todas las religiones se encuentran estas ideas. Ellas pueden ser reducidas a cinco: “*existencia de Dios, necesidad de un culto, esencia de ese culto en la virtud y en la piedad, obligación y suficiencia del arrepentimiento para alcanzar el perdón, retribución en la vida futura*” (Pinard de la Boullaye, 1940, p. 210). David Hume, por su parte, pone en duda la idea de causa-efecto. Para él, lo que conocemos de manera cierta son las relaciones entre nuestras sensaciones. Estas relaciones generan en nuestra conciencia ciertas asociaciones de ideas que son más o menos confirmadas por la experiencia⁷. Esta idea tiene consecuencias en relación con la religión y con Dios: si ya no se puede apelar a la causa-efecto, la idea de Dios como una Causa primera o Creador –así como el reconocer esta causa en la creación– pierden su fundamento. Por último, es imprescindible nombrar la obra de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón*, publicada en 1792 en forma de artículos, para ver la luz como libro en marzo de 1793. Esta obra bisagra, por generar un antes y un después en el tratamiento de la religión, dará inicio a lo que se conoce como *filosofía de la religión*.

Al preguntarse por los rasgos fundamentales de la explicación racionalista de la religión, Martín Velasco (2006) apunta los siguientes:

⁷ El clásico ejemplo que se impone es el de la ‘cuerda y la campana’. Cada vez que se tira la cuerda, escuchamos el sonido. Lo que hace nuestro cerebro es asociar el tirón, la cuerda y el sonido, de manera que la causa es el tirón y el efecto el sonido. Para Hume lo que hay aquí es un asociacionismo más que una relación de causa-efecto.

“Los rasgos característicos de la explicación racionalista de la religión son el retorno a las explicaciones de su origen a partir del miedo, la admiración ante las realidades naturales, la ignorancia y la astucia de la clase sacerdotal; la comparación entre las creencias de los pueblos recientemente descubiertos y las de las grandes culturas del Extremo Oriente con la religión cristiana y, sobre todo, el establecimiento de una religión natural o de la razón, cuyo contenido se deduce en términos generales a la afirmación de la existencia de un ser supremo y a la práctica de una moral fundada en la razón del hombre y desde la que se juzgan y critican las diferentes religiones positivas” (p. 23).

Siguiendo con este resumen histórico sobre la reflexión acerca del tema religioso, no podemos dejar fuera a Hegel. Éste ahondó en el camino trazado por Kant del estudio filosófico de la religión positiva. Junto a lo anterior, realizó un gran esfuerzo por la tipologización y sistematización de las distintas religiones que consideraba realizaciones históricas de la idea de religión.

El romanticismo alemán abrirá otro tipo de comprensión del fenómeno religioso. Autores como Herder, Schelling y Schleiermacher, sin superar el principio racionalista básico, ponen atención a los elementos no racionales contenidos en el fenómeno religioso. Junto a esto, se pone especial énfasis en la importancia de la individualidad histórica religiosa. Schleiermacher, autor fundamental en este período, pondrá especial cuidado en insistir en dos puntos fundamentales: primeramente, que la religión es un dominio específico de la conciencia, por lo que no puede ser comprendida más que por ella misma, y, en segundo lugar, pone un gran énfasis en la importancia del sentimiento en el hecho religioso.

Al plantear los rasgos comunes a las primeras elaboraciones de la ciencia de las religiones, Martín Velasco (2006) propone por lo menos cuatro. El primero de ellos, herencia de la época del racionalismo y la Ilustración, es considerar la religión como un producto cultural del hombre que ha surgido en un momento histórico determinado (cfr. p. 25). Siguiendo este presupuesto, se llega a sostener que el carácter sobrenatural que las religiones se atribuyen sería incompatible

con la *“absoluta independencia de la razón humana, la cual impide la aceptación de cualquier realidad que se presente como sobrenatural”* (p. 25). El problema de esta afirmación, como ya se puede prever, es que cae el dogmatismo, pues ya de partida niega la posibilidad de que una religión –cualquiera que sea- pueda tener un carácter sobrenatural. El segundo presupuesto del que partían las primeras manifestaciones de la ciencia de las religiones tiene que ver con cierto esquema ‘positivista’ de interpretación de la historia. Esto se ve con claridad en el pensamiento de Auguste Comte. Para él, como es bien conocido, la religión representaba el estadio mítico de la historia humana; estadio cuya característica principal es explicar la realidad –vida, muerte, fenómenos naturales, etc.- a través de la apelación a fuerzas sobrenaturales, muchas veces cargadas de antropomorfismo. Es el tiempo de los dioses. Este primer estadio es superado por el estadio metafísico, el cual, a su vez, sería superado por el estadio positivo que se instaura con el advenimiento de la ciencia. La tercera característica común a las teorías sobre la religión de este período, Martín Velasco la denomina como *‘la obsesión por los orígenes’* del hecho religioso. Sobre este punto Mircea Eliade (1999) comenta:

*“En esta época, toda la historiografía occidental estaba obsesionada por la búsqueda de los **orígenes**. El ‘origen y desarrollo’ de cualquier cosa se convirtió casi en un cliché. Grandes especialistas escribieron sobre el origen de las sociedades humanas, el lenguaje, el arte, las instituciones, las razas indoarias, etc. Tocamos en este punto un problema fascinante, aunque complejo, pero no podemos exponerlo aquí. Baste decir que esta investigación en busca de los orígenes de las instituciones humanas y de las creaciones culturales prolonga y completa la búsqueda materialista de los orígenes de la especie, el sueño de los biólogos de captar el origen de la vida, el empeño de los geólogos y astrónomos para entender el origen de la Tierra y del Universo. Desde el punto de vista psicológico, puede entreverse en todo esto la misma nostalgia de lo ‘primordial’ y de lo ‘original’”* (p. 67).

Por tanto, si se parte de la idea de que la religión es un fenómeno cultural –es decir, y de modo muy general, es un

fenómeno construido por el ser humano- la religión debería tener un origen. Por esta razón, según Marín Velasco, todas las teorías sobre la religión hasta la segunda mitad del siglo XIX, por lo menos, ponían un gran énfasis en descubrir el origen del hecho religioso, es decir, el primer momento de su aparición.

Quizás el rasgo más distintivo de todas estas aproximaciones y explicaciones del hecho religioso es el esquema fuertemente evolucionista⁸ que utilizan para explicar el nacimiento y desarrollo de las religiones. A este respecto, Martín Velasco (2006) señala lo siguiente:

“Las diferentes doctrinas se dividen, desde el punto de vista de la utilización del esquema evolucionista, en teorías del progreso o de la degeneración, según se representen el proceso evolutivo como un desarrollo constante a partir de las formas más elementales –que es el caso más frecuente- o como una degeneración desde las formas más perfectas a las menos perfectas. Pero en ambos casos se considera la religión –como, por otra parte, la sociedad, el arte y la cultura en general- como un organismo o sistema natural que tiene un curso obligado de desarrollo que se deja reducir a principios o leyes generales. La transposición del esquema evolutivo a la explicación de la historia de la cultura fue realizada por Herbert Spencer, quien intentó un resumen de toda la historia desde los principios del evolucionismo, resumidos en estos cuatro principales: el desarrollo social está sometido a una ley general perfectamente uniforme; la evolución adopta constantemente las mismas formas y pasa por los mismos estadios; la evolución procede paso a paso y las mutaciones resultan prácticamente insignificantes; y la evolución es siempre progresiva” (p. 26).

La idea subyacente, como ya se ha apuntado más arriba, es comprender las religiones desde una perspectiva netamente evolucionista, a la manera de los organismos, dejando de lado las explicaciones teológicas y teleológicas.

⁸ Hay que recordar que en 1859 Darwin había publicado *El origen de las especies*.

Una última palabra con respecto al método: todas estas teorías sobre la religión tenían en común lo que podemos llamar el método 'comparativista'. La esencia de este método consiste en comparar las semejanzas externas entre los elementos procedentes de las distintas áreas culturales, de manera de establecer relaciones de parentesco o dependencia entre las distintas religiones. El problema que se suscita es que muchas de las relaciones establecidas –de dependencia o parentesco- no eran verdaderas.

2. Acercamientos metodológicos al fenómeno de la religión

En las páginas anteriores hemos presentado una panorámica histórica de los inicios de la ciencia de las religiones. En lo que sigue nos centraremos en los distintas aproximaciones metodológicas que se han usado para acercarse al hecho religioso. Siguiendo esta línea, partiremos por presentar, de manera sucinta, la *sociología* y la *psicología* de la religión. Luego, ya más en profundidad, mostraremos la *filosofía* y *fenomenología* de la religión. La razón de esta diferencia de tratamiento nos parece obvia, pues nuestro acercamiento al hecho religioso tiene una aproximación más filosófica y fenomenológica.

2.1. Sociología y psicología de la religión

2.1.1. Sociología de la religión

En pleno siglo XXI, ¿se puede todavía seguir considerando a la religión como un elemento importante en la constitución de la sociedad moderna? Esta es una de las preguntas que subyace en la reflexión de Michelle Dillon (2003) sobre la sociología de la religión en la modernidad tardía. A manera de respuesta, ella señala que, luego de los eventos del 11 de septiembre de 2001, no hay duda. Así como el ataque a las Torres Gemelas tenía un fundamento religioso, también lo tuvo la respuesta de la población de New York frente a este hecho: vigiliadas, fotografías, flores y encuentros de oración, entre

otras muchas manifestaciones⁹ de dolor, por las víctimas de los atentados.

Es indudable que el inicio del nuevo milenio no ha traído el cumplimiento de lo que muchos profetizaron: el completo decaimiento y muerte de las religiones en las vidas de la gente y en la vida pública. Es más, parece que las religiones siguen dando sentido a la gente –y su mirada de la sociedad-, así como siguen interviniendo en la vida política, social y económica.

Partamos por señalar algo que es evidente: todo hecho religioso está inscrito en una sociedad determinada. Es decir, el hecho religioso es un hecho social. Esto es algo fundamental en toda religión. Esta es la razón por la cual cualquier análisis medianamente serio de la religión debe tener siempre en consideración el aspecto sociológico. José María Mardones (1994) llama la atención sobre un hecho fundamental para la sociología de la religión:

“Un dato que llama la atención desde el inicio del tratamiento sociológico de la religión en el siglo XIX, es la estrecha vinculación entre los análisis sociales de la religión y las teorías que se detentan acerca de la sociedad moderna. La religión parece ligada a las experiencias de la sociedad moderna del siglo XIX. Sobre todo, el énfasis que se ponga en determinadas dimensiones o funciones de la religión en la sociedad dependerá de la visión social que se detente. La religión aparece así, en los denominados autores fundadores o

⁹ *“If there had been any doubt about the sociological importance of religion, the terrorist events of Tuesday morning, September 11, 2001, and their aftermath renewed our awareness that religion matters in contemporary times. The terrorist actions crystallized how adherence to a religious fundamentalism can destroy lives and forever change the lives of many others. The public’s response to the terrorist attacks pointed to a different side of religion: the positive cultural power of ritual to recall ties to those who have died and to reaffirm communal unity and solidarity in a time of trial. Who would have thought that at the beginning of the twenty-first century improvised public memorials mixing flowers, photographs, steel and styrofoam crosses, and candlelight vigils would illuminate downtown Manhattan, that most modern and urbane of metropolises?”* (Dillon, 2003, p. 3).

clásicos de la sociología, como un indicador o elemento para rastrear y diagnosticar la situación de la sociedad moderna. La religión ocupa un puesto sensible a la hora de indicar carencias, necesidades o patologías de la sociedad moderna de la industrialización creciente. Y esta tesis es mantenible hasta nuestros días, aun cuando se advierta menos su aportación específica al diagnóstico de nuestro tiempo” (p. 133-134).

Religión y sociedad estarían, de esta manera, esencialmente relacionadas. Obviamente no son lo mismo, pero se relacionan e influyen mutuamente. Charles Taylor, cuando habla en *A Secular Age* sobre el surgimiento de la sociedad disciplinaria¹⁰, da varios ejemplos que nos pueden servir para iluminar este punto: durante la Edad Media, gente perteneciente a la elite religiosa e intelectual buscó desarrollar una mayor devoción entre la gente, junto con demandar reformas en la Iglesia. Al mismo tiempo, esta elite desarrolló el ideal de *civilidad*. Este ideal exigía más orden y menos violencia social. Taylor reconoce que ambos ideales a veces vivían en tensión pero, al mismo tiempo, ambas agendas se superponían (cfr. p. 107). Lo mismo se puede decir de las ideas neo-estoicas que se funden con lo que Taylor llama *Sociedades del Atlántico Norte* (North Atlantic Societies). Estas ideas, desarrolladas fuertemente por los protestantes, generan sociedades donde predomina la idea del orden, el trabajo, la producción de capital, el puritanismo, etc. En el reverso de la moneda, se rechazan aspectos tales como el desorden, la violencia, la festividad, etcétera¹¹. De esta

¹⁰ Chapter 2, *The Rise of the Disciplinary Society*.

¹¹ Al respecto, Taylor señala: “*That is why the person who breaks the tabus is so disturbing. He not only makes a fool of himself, but also subverts the commonly-maintained discipline. Because this is not easy. Elias shows that the ‘civilizing process’ involved our taking this distance from a whole range of powerful emotions: rage and the fascination with violence, sexual desire, and our fascination with bodily processes and excretions, which is in some way related to sexual feeling. Our ancestors permitted themselves accesses of rage, they more frankly gloried in violence, they flocked to scenes of cruel punishment, inflicted on humans and animals; all things that tend to horrify us today. These things too, as well as bodily intimacy, have been strongly suppressed. It is not just that we tend to control our anger better, or at least to demand this of each other; we also learn to damp our feelings of rage and resentment. We allow ourselves to*

manera, la idea de *civilidad*, imbricada junto con la piedad religiosa, se va desarrollando a través de los siglos y llega a generar el imaginario moderno de sociedades ordenadas, en las que no es bien visto el desorden ni la violencia.

En lo que sigue intentaremos mostrar las diversas reflexiones que, desde el punto de vista sociológico, han trabajado sobre la relación religión-sociedad desde el siglo XIX hasta nuestros días.

2.1.1.1. La religión como integradora de la sociedad

La sociología ha reconocido diversos papeles a la religión en la sociedad. En el siglo XIX, en pleno proceso de la Revolución Industrial, la religión fue vista por algunos autores como un elemento esencial de la integración social. La religión se ve como un instrumento para conseguir paz y armonía en la sociedad. Tocqueville, por ejemplo, entendía que una sociedad no podía sobrevivir sin una cierta coherencia de valores y comportamientos morales. De esta manera, en el planteamiento de Tocqueville la religión jugaba un papel fundamental al momento de estructurar una sociedad, especialmente una sociedad democrática. Tocqueville (2003), al contemplar la sociedad norteamericana, señala que América fue poblada por gente que se liberó de la autoridad papal y que no reconocía ninguna suprema autoridad religiosa sino ellos mismos:

“La mayor parte de la América inglesa fue poblada por hombres que, después de haberse sustraído a la autoridad del Papa, no se habían sometido a ninguna otra supremacía religiosa. Llevaban, pues, al Nuevo mundo un cristianismo que no halló mejor medio de describir que llamándolo democrático y republicano, lo que favorecerá singularmente el establecimiento de la república y de la democracia en los asuntos públicos. Desde el principio, la política y la religión marcharon de acuerdo y ya nunca dejaron de hacerlo” (p. 578).

enjoy violence only when it is derealized, in fiction, or television presentations which have the same feel as fiction” (ASA, p. 141).

Por otra parte, prosigue el autor, la religión no es vista como un impedimento para la libertad:

“Los americanos confunden de tal modo en su espíritu el cristianismo y la libertad, que es casi imposible hacerles concebir el uno sin la otra; y no es ésta una de esas creencias estériles que el pasado lega al presente y parece, más que vivir, vegetar en el fondo del alma” (p. 589).

Todo lo anterior, favoreció a que el cristianismo en el Nuevo Mundo fuese una religión democrática y republicana¹².

2.1.1.2. La religión como freno al desarrollo humano y social

Pero no todos los autores tienen una visión positiva de la religión. En el mismo siglo XIX hay autores tales como Marx, Engels, Comte o Saint-Simon, que son fuertemente críticos de la religión, pues ven en ella una fuerza reactiva al avance de la razón y de transformación social y el progreso socio-político.

Auguste Comte, como ya hemos esbozado anteriormente, planteaba que la humanidad debía pasar por tres estadios distintos de desarrollo intelectual. El primero de ellos era el estado teológico o ficticio, luego venía el metafísico

¹² Es interesante el pensamiento de Tocqueville (2003) en torno al catolicismo. Él cree que este ha sido erróneamente juzgado como enemigo de la democracia: *“Creo que es un error considerar la religión católica como un enemigo natural de la democracia. Entre las diferentes doctrinas cristianas, el catolicismo me parece, por el contrario, una de las más favorables en igualdad de condiciones. Entre los católicos la sociedad religiosa no se compone más que de dos elementos: el sacerdote y el pueblo. Sólo el sacerdote se halla por encima de los fieles; por debajo de él, todo es igual. En materia de dogmas, el catolicismo coloca al mismo nivel a todas las inteligencias; constriñe a los detalles de las mismas creencias tanto al sabio como al ignorante, al hombre de genio y al vulgar; impone las mismas prácticas al rico y al pobre, inflige igual austeridad al poderoso y al débil; no se aviene a componendas con ningún mortal, y aplicando a todos los humanos la misma medida trata de confundir a todas las clases de la sociedad al pie del mismo altar, así como están confundidas a los ojos de Dios”* (p. 579).

y, finalmente, el estado positivista. En el primero de ellos, el teológico, el ser humano buscaba comprender las causas de las cosas, sobre todo los fenómenos naturales, a través del fetichismo, el politeísmo y, por último, el monoteísmo. La explicación de las causas últimas de todas las cosas se derivaba de los dioses o del dios. El segundo estado –el metafísico- era un paso adelante respecto del primero. Hay un cuestionamiento de la racionalidad teológica para dar paso a explicaciones basadas en entidades abstractas radicadas en las cosas mismas, tales como las formas, la esencia, el ser, etc. Por último, el tercer estado era el positivo; es el estado en que el hombre ya no busca saber qué son las cosas y su porqué, sino que es capaz, mediante la experiencia y la observación, de tomar los fenómenos positivos y explicar cómo se comportan, de manera que se pueda llegar, a través de la deducción, a formular leyes generales que ayuden a prever, controlar y dominar la naturaleza y también la sociedad. En el pensamiento positivista de Comte, la religión no es más que un momento infantil de la humanidad y una traba para su verdadero desarrollo.

En una línea distinta a la de Comte pero, nos parece, con mayor fuerza crítica, Ludwig Feuerbach genera un pensamiento que pone en jaque las pretensiones de la religión. En *La esencia del cristianismo*, de 1841, Feuerbach plantea que Dios no es más que una proyección de las necesidades del ser humano. Así, la religión es la reflexión de la esencia humana en sí misma. Es la proyección de la inmensa grandeza que el hombre lleva dentro. Dios es para el hombre el reflejo de sus ideas e ideales más altos, los más sublimes. Lo que pretende decir Feuerbach es que el hombre ha sido quien ha creado a Dios, y lo ha hecho proyectando en él su propia imagen idealizada. El ser humano atribuye a Dios sus propias cualidades –en grado sumo- y refleja en él sus propios deseos. Lo que produce esto es una enajenación, una salida o alejamiento de sí mismo. ¿Cuál es la razón de esta alienación del ser humano? El origen de esta alienación está en el hombre mismo, pues todo aquello que el ser humano quiere y desea, pero no es capaz de lograr inmediatamente, lo proyecta en la divinidad. En este sentido, no se puede decir que los dioses, o Dios, hayan sido inventados por los sacerdotes o gobernantes –como una manera de dominar al pueblo-, sino que han sido creados por los mismos hombres en su necesidad de dar

respuesta al propio sufrimiento y a las propias aspiraciones. El problema de la alienación es que Dios, que es un producto del hombre, termina volviéndose ajeno al ser humano y contrario a él. ¿Cuál es el camino que debe realizar el hombre? Feuerbach plantea que lo que se debe hacer es un giro radical, en el sentido de reconocer la alienación vivida, sabiendo que cuanto más se engrandece a Dios más se empobrece al hombre. Por lo tanto, la liberación y no alienación del hombre se sitúa en la negación de Dios. El hombre debe reclamar para sí los atributos que ha puesto, a través de la historia, en Dios.

Otro que también se posiciona desde la vereda de la crítica de la religión y que plantea el rol negativo de la misma – de control y alienación en la sociedad-, ha sido Karl Marx. Él no consideraba a la religión solo como un error teórico, sino como una –y aquí toma prestado el concepto de Feuerbach - enorme alienación que hace que el ser humano busque en el más allá, en la esperanza religiosa, el remedio y solución a todos sus males y problemas. Frente a una situación de opresión económica, de alienación en la producción, de explotación del proletariado, la religión se presenta, a los ojos de Marx, como el ‘opio del pueblo’. Es una droga, una posibilidad de evasión de la dura realidad. Pero no es solo eso, sino que también le impide al hombre la búsqueda del bienestar temporal en la sociedad mediante la lucha de clases. De esta manera, la religión no sería solamente una esperanza falsa en el futuro mejor de la otra vida, sino que implicaría un freno para la lucha contra las fuerzas opresoras del capitalismo. Sin embargo, la raíz de la alienación, con todo, no está al nivel de la religión, sino que es más profundo. Algunos textos de Marx nos pueden dar luces a este respecto:

“Este Estado y esta Sociedad producen la religión, una conciencia del mundo pervertida, porque ellos mismos son un mundo pervertido. La lucha contra la religión es, pues, mediatamente, la lucha contra aquel mundo cuyo aroma espiritual es la religión. La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real. (...) La religión es el suspiro de la creatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de un mundo sin espíritu. Es el opio del pueblo. La supresión de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de su felicidad real. La exigencia

de abandonar ilusiones sobre su situación, es la exigencia de abandonar una situación que necesita ilusiones. La crítica a la religión es, pues, en germen, la crítica del valle de lágrimas, cuya apariencia consagrada es la religión.

La crítica ha destrozado las flores imaginarias de la cadena, no para que el hombre lleve en adelante la cadena sin flores, sin fantasía y sin consuelo; sino para que arroje definitivamente la cadena” (citado en: Gómez-Caffarena, 1971, pp. 70-71).

Mirando las circunstancias históricas del momento en que le tocó vivir a Marx, uno tiende, de manera honesta, a reconocer mucha verdad en sus afirmaciones. De alguna manera las flores religiosas habían terminado siendo cadenas que tendían a justificar y perpetuar situaciones de injusticia.

2.1.1.3. La religión como constituyente de la sociedad

Aunque lo veremos más adelante en detalle, vale la pena decir unas palabras sobre el sociólogo Émile Durkheim. Durkheim ve en la religión un prerrequisito esencial para la existencia de la sociedad. Para este autor, la religión es un sistema solidario de creencias y prácticas que giran en torno a lo sagrado. Estas creencias y prácticas, que tienen como centro lo sagrado, se unen en una comunidad moral que es la comunidad religiosa o, como la denomina Durkheim, la iglesia. En el pensamiento del sociólogo francés lo sagrado tiene la capacidad de unir y vincular gente en la sociedad. Lo profano, por otra parte, es aquello que genera esa capacidad vinculadora.

Es interesante el análisis que realiza Mardones (1994) sobre la postura de Durkheim:

“Ya se ve que, según esta concepción de la religión, ésta es un potencial de socialidad. Y las diferencias entre religión y moral son escasas, dado que lo que realmente vincula a unas personas con otras en un lazo social son los valores y comportamientos, es decir, la moral comunitaria. Desde este punto de vista, la visión durkheimiana tiende a encontrar en las raíces moral-religiosas el fundamento de la solidaridad social.

Incluso, se comprende que acuda a una distinción funcional para separar religión y moral: la religión sería la representación simbólica de la sociedad y la moral la codificación y regulación de la acción social” (p. 136).

De lo señalado se desprende la importancia que la religión tenía para Durkheim. Esto no significa que no fuera capaz de reconocer el declive de la religión institucionalizada en las sociedades industrializadas, sino que todo lo contrario. Pero era capaz de reconocer la importancia de la religión en la sociedad. Esto significa que lo sagrado podría cambiar sus formas en la sociedad moderna, manifestándose y viviéndose en maneras novedosas y no necesariamente ligadas a lo institucional. Es posible que en nuestro tiempo estemos presenciando algo de esto.

2.1.1.4. La religión como generadora de sentido

Una mirada distinta a la anterior fue la de Max Weber. Para este autor, lo central es la pregunta por el sentido de la cultura y de la sociedad. Weber se da cuenta de que la religión tiene la capacidad de dar el sentido básico de la existencia a los individuos y a la sociedad en su colectivo. Así, la religión es una fuente fundamental de sentido que, a través de símbolos, produce, transmite, recrea y contesta significados.

Weber reconoce en la sociedad occidental una mirada y comprensión de la realidad que se caracterizaba por su formalidad y funcionalismo. Para Weber, la racionalidad funcional y burocracia sería expresión de este modo científico de ver y estar en la realidad. Teniendo en cuenta lo anterior, Weber intenta rastrear los orígenes de esta manera de relacionarse y estar en la realidad; es decir, intenta develar los orígenes de este *ethos* occidental moderno. A la base de este *ethos* Weber descubre la influencia de la religión: a través del judaísmo, se introduce la idea del Dios creador y, cosa fundamental, la concepción lineal del tiempo y de la historia. La historia ya no es, como para los griegos, eterno retorno, sino que tiene un principio y fin –alfa y omega- y una dirección y sentido. La Reforma Protestante, por otro lado, también terminó por influir en el *ethos* social: surge la idea de la ética puritana, en la que el creyente es trabajador, austero, disciplinado y

emprendedor. Estas son, según Weber, características típicas del espíritu capitalista y del empresario moderno.

Weber muestra, a través de su obra, que la evolución de las ideas religiosas dentro de la sociedad ha llevado, irónicamente, a lo que se podría comprender como un vaciamiento del espíritu religioso en la sociedad. Comentando este punto, Mardones (1994) señala:

*“Se producía lo que se ha denominado **la secularización**: la pérdida de relevancia social de los signos y símbolos religiosos en la sociedad moderna industrializada del capitalismo. El mundo devenía cada vez más plano y despojado de misterio, se desencantaba. Weber miraba este fenómeno como una tendencia de la sociedad moderna. Aceptaba que el influjo de la religión continuara sobre el sentido, los valores y la orientación de la vida del **individuo**, pero a nivel social, la independencia de las esferas de la vida (ciencia, ética, estética) respecto de la religión le parecía una evolución imparable. La privatización de la religión, su recluimiento en la esfera privada y la vivencia intimista y en comunidades o grupos emocionales, le parecía la consecuencia más normal y probable de esta situación. Al final de un sugestivo proceso de influencia social de la religión, Weber encontraba el divorcio entre la religión y el reino mundano”* (p. 139).

Hoy en día, cuando hablamos de religión en la sociedad occidental no podemos evitar nombrar su contraparte: la secularización. Ambas se entrecruzan para comprender nuestra sociedad. Ahora bien, la postura weberiana de la marginación de la religión en el ámbito puramente privado está siendo, cada día, más discutida. Pero no nos adelantemos sobre esta temática.

2.1.1.5. El funcionalismo normativo de Parsons

Entre los años 50 y 60 del siglo pasado, el escenario de la sociología norteamericana estuvo dominado por el pensamiento de Talcott Parsons y su teoría del funcionalismo normativo. El sociólogo norteamericano ponía el acento en el

rol integrativo de la religión. Aquí hay que tener en mente que Estados Unidos es un país de inmigrantes, con un fuerte pluralismo religioso y con una clara separación entre iglesia y Estado. En esta tesitura social, la religión en los Estados Unidos se vuelve un lugar en que los ciudadanos pueden participar desde sus organizaciones religiosas y, por otra parte, la religión dota de un fuerte sentido de identidad e integración a la vida cívica norteamericana¹³. Sobre este punto, Davie (2003) comenta con agudeza:

“El funcionalismo de Parsons surge desde un orden social enteramente diferente de aquel que motivó a los Padres Fundadores o el de las largas confrontaciones entre la Iglesia en las naciones católicas de Europa, sobre todo en Francia; la posguerra en América simbolizaba el establecimiento de un período de industrialismo en el cual el consenso aparecía no solo como deseable, sino como posible. Se daba ampliamente por sentado que el orden social debía ser apuntalado por los valores religiosos¹⁴” (p. 66).

Como se puede apreciar, la percepción norteamericana sobre la religión difiere enormemente de la europea.

Siguiendo a Mardones (1994), vemos que la idea fundamental de Parsons es que en todo sistema de acción, las elecciones estratégicas fundamentales se llevan a cabo mediante normas y valores. Los valores ayudan a mantener la estabilidad de las prácticas institucionalizadas, al tiempo que les otorgan un fuerte grado de consistencia. El papel de la religión en este sistema es el de ser fuente principal de valores, sentido y orientaciones en la vida social. Sin embargo, Parsons debe enfrentarse a la pregunta por el *secularismo*. ¿Cómo explicarlo, o darle sentido, si se ha insistido en el papel de la religión como fuente de sentido social? Mardones (1994) lo explica de la siguiente manera:

¹³ En este punto es importante recordar a Robert Bellah, de alguna manera influido por Parsons, quien escribirá sobre la *religión civil* en los Estados Unidos.

¹⁴ Traducción personal.

*“Pero, frente a los que acentuaban un cambio radical de la religión en la sociedad industrial moderna, él mantiene una interpretación del fenómeno de la **secularización** que no hace perder peso a la religión. Acepta que ha sido relegada a la esfera privada, pero ha acontecido una nueva reinstitucionalización de la religión en la sociedad moderna. En primer lugar, la sociedad moderna es crecientemente **diferenciada**, de aquí, que la relación de la religión con la economía, la política o el cambio social, ha variado. Ya no influye directamente en estas instituciones. Pero el sistema sigue guiado esencialmente por valores enraizados en la religión (calvinista, protestante, para América). En segundo lugar, la religión ejerce ahora su influencia reguladora a través del compromiso motivacional del individuo. Este desplazamiento hacia el individuo será la característica de la religión en la sociedad moderna. En último término, el asunto de la religión es una cuestión de elección individual y es a través del individuo como es eficaz la religión en el sistema social”* (p. 142).

En definitiva, según el modelo de Parsons, en las sociedades industrializadas la religión constituye, a partir de los individuos, el centro de los valores institucionalizados. Esto permite crear cohesión y sentido en la sociedad.

2.1.1.6. Modernización y religión

La idea del declive de la religión, debido al fuerte proceso de secularización, se va instalando como una verdad difícilmente cuestionable para muchos. La modernidad trae aparejada una progresiva “*secularización, racionalización, burocratización, masificación, alienación y despersonalización*” (Mardones, 1994, p. 144). Aun así, la religión sigue siendo un referente para mucha gente. ¿Cómo explicar este fenómeno? Autores como Berger y Luckmann intentan dar respuesta a este interrogante. Según Beltrán (2007), a partir de las reflexiones de Marx, Durkheim y Weber, estos autores intentaron construir una síntesis teórica armónica que acogiera los distintos aportes hechos por los clásicos de la sociología de la religión.

Berger y Luckmann, en su trabajo conjunto, señalan que todo conocimiento es un producto social, y toda forma de

conocimiento y toda verdad solo tendrán consecuencias reales en el contexto en que han sido validadas. En este contexto, la religión es un tipo de conocimiento que ha adquirido validez en un contexto social determinado.

Algunos años más tarde, Berger (1971) profundiza un poco más esta propuesta. En cercanía con Marx, apunta a que todo sistema religioso es un producto de la actividad humana y nada más que eso. Pero este producto de la actividad humana se objetiva, es decir, cobra vida con independencia de sus creadores. Esta objetivación es tan potente que llega a someter y dominar a sus creadores, transformándose en una creación *sui generis*. Por lo tanto, para el autor toda religión es un producto social humano que se objetiva. Siguiendo la lógica descrita hasta ahora, los objetos religiosos están en el mundo, al alcance de todos, pues son parte de un mundo social y simbólico compartido en la sociedad. En la medida en que el sujeto, que no puede ser sino social, va aprendiendo del mundo, la religión deja de ser un objeto exterior y se transforma en un elemento del mundo interior del sujeto. A través de este proceso la religión se instala en la conciencia del sujeto, de manera que termina por transformarse en una pauta fundamental que orienta la acción. Así, el conocimiento religioso termina por transformarse en un orden significativo que orienta la experiencia y acción del sujeto, transformándose en un *nomos*¹⁵. El *nomos* tiene la particularidad de ser capaz de dar sentido a la vida del sujeto tanto en mundo objetivo como subjetivo (en el de las instituciones, así como en el que da sentido a la vida)¹⁶. La *anomia*, por su parte, puede destruir el sentido de la vida del sujeto.

¹⁵ Para aclarar este concepto, Berger (1971) afirma: “*Tal vez ahora pueda comprenderse la afirmación de que el mundo construido socialmente es, por sobre todas las cosas, un ordenamiento de la experiencia. Un orden significativo, o nomos, se impone a las experiencias y significados discretos de los individuos*” (p. 32).”

¹⁶ Sobre la importancia del sentido objetivo y subjetivo, Berger (1971) señala: “*El nomos objetivo se internaliza en el curso de la socialización. Así, el individuo se lo apropia para convertirlo en su propio ordenamiento subjetivo de la experiencia. En virtud de esta apropiación el individuo puede llegar a ‘dar sentido’ a su biografía. Ordena los elementos discrepantes de su vida pasada en términos de lo que ‘conoce objetivamente’ acerca de su propia condición y la de*

Al reflexionar sobre el proceso de secularidad en Occidente, Berger –en una línea similar a la de Weber- plantea la paradoja de la racionalización: esto significa que el proceso de racionalización hunde sus raíces en la religión – específicamente la religión cristiana- para luego independizarse de ella. Una de las consecuencias de este hecho será el fenómeno del pluralismo, que implicará la pérdida de la visión monopólica de la religión en general. Junto con el pluralismo, y a modo de una de sus consecuencias, aparece el relativismo. Mardones (1994) lo resume de la siguiente manera:

“...a la pérdida de relevancia de los signos y símbolos religiosos en la sociedad moderna acompaña un proceso de inseguridad y zozobra en la conciencia respecto a lo que se cree. El individuo moderno se halla en situación de ‘minoría cognitiva’. Esta situación de pluralismo es, asimismo, una ‘situación de mercado’, que reduce a la religión a una oferta más de sentido entre otras; la adaptación excesiva para adecuarse al mejor postor o a la huida del gueto, serán salidas que amenazan a la religión en la modernidad” (p. 144).¹⁷

Pero el deseo o las ansias de trascendencia no se agotan, sino más bien tienden a crecer en una estructura social que pareciera tabuizar lo sagrado. Berger reconoce que la necesidad humana de buscar sentido a la vida hace que la religión siga teniendo un lugar importante.

En 1999 Berger publica *The Desecularization of the World*. Allí afirma que la idea de que vivimos en un mundo secularizado es falsa:

“El mundo hoy, con algunas excepciones sobre las cuales volveré, es tan furiosamente religioso como

otros. Integra su constante experiencia en el mismo orden, aunque este quizá deba ser modificado para permitir tal integración. El futuro adquiere una forma significativa porque se proyecta en él ese mismo orden. Dicho de otra manera, vivir en el mundo social es vivir una vida ordenada y significativa. La sociedad es el guardián del orden y el significado, no solo en el plano objetivo, en sus estructuras institucionales, sino también en el subjetivo, en su estructuración de la conciencia individual” (p. 35).

¹⁷ Traducción personal.

siempre lo fue, y en algunos lugares aún lo es más. Esto significa que todo un grupo de literatura denominada con soltura, por historiadores y sociólogos, ‘teoría de la secularización’ está esencialmente equivocada. En mis primeros trabajos yo contribuí a esta literatura. Yo estaba en buena compañía – la mayoría de los sociólogos de la religión tenían el mismo punto de vista-, y teníamos buenas razones para mantenernos en nuestras ideas. Algunos de los escritos que produjimos aún se pueden mantener. (Como me gusta decirle a mis estudiantes, una de las ventajas de ser un sociólogo, en contra de ser, digamos, un filósofo o un teólogo, es que uno puede pasarlo bien tanto cuando tus teorías son falseadas, como cuando son verificadas)¹⁸ (p. 2).

Por lo tanto, la idea de que la religión retrocede a medida que la modernidad avanza, ha demostrado ser falsa (exceptuando algunas sociedades de Europa Occidental). Es interesante cómo Berger se anima a predecir que el siglo XXI no será menos religioso de lo que el mundo lo es hoy. Aún más, las religiones seguirán siendo en el futuro el gran impulso o deseo por la búsqueda de sentido.

2.1.2. Psicología de la religión

En el apartado anterior hemos afirmado que todo hecho religioso está inscrito en una sociedad determinada. La afirmación que ahora nos toca hacer es que el hecho religioso está íntimamente ligado con la psicología humana. Wilhelm Pöll (1969) intenta dar una aproximación a lo que la psicología de la religión es en cuanto a sus objetivos e intereses:

“El objetivo propio de la psicología de la religión es la vida espiritual o vida interior en cuanto se orienta a la religión, es decir, de acuerdo con la definición dada, en cuanto es homenaje a lo sagrado o se halla en relación con lo sagrado.

La psicología de la religión se interesa en el estudio de las funciones psíquicas que intervienen en la vida psíquica religiosa, como el sentimiento, el deseo, la voluntad, el pensamiento y la representación mental o

¹⁸ Traducción personal.

imagen, y también en sus modos unitarios de funcionamiento tal como aparecen en múltiples formas en la actividad religiosa, las vivencias religiosas y la actitud ante lo sagrado” (p. 16).

Pareciera que la definición de Pöll es clara y precisa: el punto de vista que la psicología tiene sobre la religión, por tanto, se centraría en la vivencia psíquica de la religión. Pero sobre el tema hay voces discordantes.

En su estudio, Belzen (2010) señala que la psicología de la religión es un campo muy amplio, y que no hay una definición aceptada por todos, así como no existe acuerdo en torno a los límites de la disciplina. Con todo, pareciera haber tres áreas en las que la psicología religiosa se involucra:

“Primero, investiga cómo la función psíquica se manifiesta a sí misma dentro del campo de lo religioso. El funcionamiento de la psiquis es un concepto neutral que incluye, pero no se restringe, a conceptos tales como cognición, motivación y emoción. Segundo, la psicología de la religión trata de investigar cómo la religión se convierte en parte de la estructura psíquica de la persona. Tercero, explora los componentes psíquicos de una serie de fenómenos religiosos” (p. 70).¹⁹

Los tres campos que señala Belzen nos dan una pista de los intereses de la psicología de la religión. Como veremos más adelante, en esta definición pueden caber las distintas corrientes psicológicas que han estudiado el fenómeno religioso.

Para nadie es desconocido que la religión tiene un enorme poder psíquico: puede ser sanadora o enfermiza, puede llevar a construir comunidad humana o a destruirla. Comentando sobre este punto, y desde una perspectiva psicoanalítica, Carlos Domínguez Morano (2003) señala:

“Un primer dato a resaltar desde la psicología de la religión sería el del alto poder psíquico que posee la

¹⁹ Traducción personal.

experiencia de lo sagrado. Las representaciones religiosas, en efecto, en tanto 'objetos internos', poseen un valor psíquico de primera magnitud. De ahí que puedan despertar afectos, emociones y sentimientos tan intensos y comportamientos tan radicalizados. Todo dependerá del 'material psíquico' con el que esas representaciones psíquicas se hayan ido configurando en los individuos y en los pueblos a lo largo de sus procesos biográficos o históricos. Nada, quizás, despierta tanto amor y tanto odio como la religión. Amor y odio, como veremos, en su mismo corazón, y amor y odio, también, en las emociones que ella misma despierta" (p. 14).

La religión despierta afectos y estos mueven a las acciones transformadoras de la vida y la sociedad. Junto a lo anterior, Domínguez Morano destaca cómo la psicología profunda muestra los procesos psicológicos de la conformación de lo sagrado en los seres humanos:

"Esa radicalidad que posee la formación cultural religiosa se comprende tanto más cuanto más se analizan los factores que intervienen en su constitución y desarrollo. Las ciencias humanas y, particularmente, la psicología profunda han desvelado los procesos primitivos y arcaicos que siempre desempeñan un papel en la configuración de las representaciones de lo sagrado. Esas representaciones, en efecto, se constituyen al hilo de los procesos fundamentales que intervienen en la constitución del ser humano en cuanto tal y se enraízan, además, en las estructuras afectivas más primarias y profundas del mismo. En estadios posteriores, desempeñarán también un papel importante los procesos cognitivos y las elaboraciones racionales. Su estructura de fondo, sin embargo, permanecerá vinculada por siempre, de un modo u otro, a los estratos emocionales y afectivos más primitivos del ser humano. En ello radica la fuerza y el potencial que el hecho religioso desempeñó siempre en la vida de los individuos y de los pueblos" (2003, pp. 14-15).

Ateniéndonos a lo expuesto, parece obvio que al hablar de psicología religiosa estamos haciendo referencia a un nivel

profundísimo que atañe a la formación misma del ser humano. Dicho de otra manera, el fenómeno religioso –en su amplio espectro- no es algo accesorio al ser humano, sino que estaría dentro de su constitución más fundamental.

El punto anterior es fundamental: el fenómeno religioso está íntimamente ligado a la psicología (aunque, no se debe reducir el primero a la segunda). Pero cuando hablamos de psicología de la religión, ¿qué queremos decir? Alfredo Fierro (1994) nos alerta de un problema esencial: no hay, para ser precisos, una psicología de la religión, pues no existe *una sola* psicología. Para Fierro, la unidad de la psicología es más que dudosa. Esto no se debe a que existan distintas teorías psicológicas divergentes y rivales entre sí –los que nos dedicamos a la filosofía estamos más que acostumbrados a este hecho-, sino a que en el ámbito de la psicología se encuentran paradigmas muy distintos en cuanto a método y objeto²⁰. Así, tenemos el psicoanálisis, cuyo objeto de estudio es el inconsciente y los procesos que se derivan de este. Por otro lado, nos encontramos con la psicología fenomenológica, cuyo objeto no es lo inconsciente, sino la conciencia, la experiencia humana consciente. Por último, la psicología objetiva se interesa por la conducta manifiesta –aquella que se preocupa de la conducta objetivada y observable- y de manera

²⁰ Esta diversidad de métodos también es señalada, como una riqueza, por Michael Argyle (2000): *"We have seen that the main way of resolving the conflict between religion and the physical sciences is to say that science deals with the physical world and religion with the inner world. But psychology deals with the inner world too, and tries to do so in a scientific way, so how do we resolve this conflict? There are further problems. Psychology even attacks consciousness, in discovering where it is located and what it does. It has had considerable success in discovering laws from which human behavior can be predicted. Explanations can even be given for why individuals hold beliefs. There are experiments on the production of unusual states of consciousness—by the influence of drugs, for example. Moral behaviour and beliefs can be studied similarly. And there is a lot of research that explains how human personality develops and functions. So all the spheres of human activity and experience which have been regarded as the special sphere of religion have also been studied by psychologists in a quite different, and scientific, way. We will look at some of these issues more carefully and see how different varieties of psychology have tackled them"* (p. 5).

solo indirecta se interesa por los procesos psicológicos internos. Cada uno de estos paradigmas genera un modo distinto de abordar el fenómeno religioso; esto lleva a miradas y comprensiones muy disímiles²¹.

2.1.2.1. La religión como ilusión y neurosis

Dentro de las distintas corrientes psicológicas, la que más se ha ocupado del tema de la religión es la del psicoanálisis. Y en el psicoanálisis quien trabajó más profunda y extensamente el tema religioso fue su fundador, Sigmund Freud.

Antes de entrar en la apreciación del tema religioso en el psicoanálisis, es necesario partir de una constatación esencial: para Freud el ser humano tiende a enfermarse de ilusiones. Domínguez Morano (1992) señala que el psicoanálisis ha puesto de manifiesto que en el corazón del hombre hay una carencia que nada ni nadie puede terminar de llenarla. Esta carencia constituye el motor de las búsquedas e inquietudes humanas –desde los deseos religiosos o la exploración de nuevos lugares, hasta los más nimios como el tener aquello que es el ‘último grito de la moda’- así como el motivo de nuestra alienación. La carencia, según Domínguez Morano, es aquello que nos va moviendo como seres humanos. Y solamente cuando asumimos la verdad de la carencia en nuestras vidas, se hace posible acceder a la verdad de la realidad. Por tanto, solo desde la muerte de la ilusión es posible que pueda nacer una esperanza religiosa que no sea puro escapismo infantil de la realidad. Pero aún más, pues solo *“desde la verdad de la soledad se hace posible también la libertad y el auténtico encuentro con el otro como*

²¹ Carlos Domínguez Morano (1992) tiene una opinión similar: *“La diversidad de material, de orientación y de metodología que nos ofrece la psicología contemporánea es tal que a veces ha sido necesario plantear la cuestión de la posibilidad misma de un saber psicológico. Todas las escuelas están de acuerdo en definir la psicología como ‘ciencia de la conducta’, pero cada una de ellas entiende algo muy diferente por lo que es dicha conducta y por los métodos para acercarse a ella y para comprenderla. Como afirma J. L. Pinillos, los psicólogos parecen más preocupados por demostrar que lo que hacen es ciencia, que por definir su objeto, momento fundamental para que una disciplina se constituya como tal”* (p. 14).

otro y no como un fantasma creado por nuestra indigencia” (p. 26).

Freud entiende los procesos psíquicos desde un enfoque esencialmente clínico, desde el prisma de *salud* o *enfermedad*. La neurosis es el prototipo de patología psíquica. Así, cuando Freud reflexiona sobre el fenómeno religioso lo hace considerándolo una enfermedad, una neurosis. Sobre este punto Fierro (1994) destaca:

“No es que Freud se complazca en destacar los modos neuróticos de religión: el componente de neurosis presente en muchos comportamientos religiosos. Es que, más de raíz, considera a la religión, a la conciencia religiosa, como neurosis. Aquello que para Freud representa el prototipo del ‘mal’ –del sufrimiento-psicológico, la neurosis, es lo que para él también constituye la sustancia de la religión: ‘neurosis obsesiva de la colectividad humana’. Los fenómenos religiosos – insiste- sólo pueden ser conceptuados por el psicoanálisis de acuerdo con el patrón de los síntomas neuróticos. Sólo ese análisis permite comprender el inmenso poderío de la religión sobre la vida de los seres humanos, un poderío comparable a la obsesión neurótica” (p. 118).

En sus primeras investigaciones, Freud ve que la religión siempre está asociada a la neurosis histérica, y se da en el individuo y en la sociedad. El fenómeno que subyace es la disociación de la conciencia, que es lo que el siquiatra vienés denominaba perversión de la voluntad. Hay un querer inconsciente que, desde lo reprimido, se impone al querer y a la voluntad consciente del individuo. La religión, piensa Freud, es un mecanismo que intenta reprimir los deseos inconscientes. Para Domínguez Morano (1992), *“la religiosidad se presenta entonces como un oponente importante al mundo de los deseos y pulsiones del individuo y, en consecuencia, como un factor que con cierta frecuencia juega de modo decisivo en la causación de las neurosis” (p. 31).*

En una segunda etapa de sus investigaciones, Freud se da cuenta de que la religión tiene mucho que ver, más que con la neurosis histérica, con lo que denomina *neurosis obsesiva*.

En este tipo de neurosis, Freud encuentra la clave para poder comprender, desde su punto de vista, el fenómeno religioso. Domínguez Morano (1992) comenta:

*“En el ensayo **Los actos obsesivos y las prácticas religiosas** (1907), primer texto importante dedicado al tema de la religión, Freud resalta la analogía, no meramente superficial, existente entre los ceremoniales obsesivos y los religiosos. Ambos parecen motivados por unos intensos sentimientos de culpa, originados a su vez en deseos reprimidos en el inconsciente, de los que uno y otro (el neurótico y el hombre religioso) se defienden mediante el ceremonial. A la analogía de expresión corresponde, pues, una analogía también en los orígenes de ambos comportamientos: en ambos casos encontramos la represión de un movimiento pulsional.*

Posteriormente, la amenaza que dichos contenidos reprimidos comportan para la conciencia del sujeto neurótico le conduce a elaborar toda una serie de medidas defensivas que –esa es su desgracia- dejan ver simultáneamente las huellas del deseo que precisamente trataba de evitar. Es el síntoma como ‘formación de compromiso’ entre la prohibición y el deseo” (p. 32-33).

Para Freud, la neurosis obsesiva debe ser considerada como una religión particular, individual, mientras que la religión debe ser considerada como una neurosis obsesiva universal.

Ahora bien, la explicación freudiana de la religión no se queda solamente en mostrarla como una neurosis obsesiva, sino que pretende encontrar el origen de esta neurosis. En 1913 escribe *Tótem y Tabú*, donde plantea la teoría de la cercanía de la figura de Dios con la del padre. Tomando como fundamentos algunos estudios de antropología cultural del momento –que luego se demostrarán bastante endeble²²- el siquiatra vienés se anima a especular sobre el origen del monoteísmo. En las sociedades primitivas, en los orígenes de

²² Las teorías sobre las que Freud se apoya son las de la hipótesis de la horda primitiva, tal como Darwin y Atkinson la describieron, y en la teoría de W. Robert Smith sobre la celebración de la comida totémica.

la humanidad, el padre era el poseedor de todos los bienes y de todas las mujeres del clan. Este padre omnipotente termina siendo asesinado y devorado por sus propios hijos, pues esta era la única manera que ellos tenían de acceder a las mujeres. Freud (1991) lo expresa de la siguiente manera:

“El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es realmente el sustituto del padre, y con ello armonizaba bien la contradicción de que estuviera prohibido matarlo en cualquier otro caso, y que su matanza se convirtiera en festividad; que se matara al animal y no obstante se lo llorara. La actitud ambivalente de sentimientos que caracteriza todavía hoy al complejo paterno en nuestros niños, y prosigue a menudo en la vida de los adultos, se extendería también al animal totémico, sustituto del padre” (p. 143).

Queriendo explicar el origen de la religión, más adelante agrega:

*“Para hallar creíbles, prescindiendo de su premisa, estas consecuencias que acabamos de señalar, sólo hace falta suponer que la banda de los hermanos amotinados estaba gobernada, respecto del padre, por los mismos contradictorios sentimientos que podemos pesquisar como contenido de la ambivalencia del complejo paterno en cada uno de nuestros niños y de nuestros neuróticos. Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entretanto. Aconteció en la forma del arrepentimiento; así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común. El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida; todo esto, tal como seguimos viéndolo hoy en los destinos humanos. Lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron ahora en la situación psíquica de la **‘obediencia de efecto retardado {nachtraglich}**’ que tan familiar nos resulta por los psicoanálisis. Revocaron su hazaña declarando*

no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos denegándose las mujeres liberadas. Así, desde la conciencia de culpa del hijo varón, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. Quien los contraviniera se hacía culpable de los únicos dos crímenes en los que toma cartas la sociedad primitiva” (p. 145).

En el origen de la religión hay una culpa originaria, una doble vertiente entre haber hecho el mal y haber recibido un bien²³.

Lo que viene a suceder es que Dios es el protopadre asesinado por sus propios hijos. Pero con el paso del tiempo el odio hacia el padre deviene en un recuerdo amoroso e idealización. De esta manera Dios termina siendo una sustitución y magnificación del padre²⁴.

²³ Es interesante –aunque a nuestro parecer poco profunda- la interpretación que tiene Freud del *pecado original* cristiano: “*En el mito cristiano, el pecado original del hombre es indudablemente un pecado contra Dios Padre. Y bien; si Cristo redime a los hombres de la carga del pecado original sacrificando su propia vida, nos constriñe a inferir que aquel pecado fue un asesinato. Según la Ley del Tali3n, de profunda raigambre en el sentir humano, un asesinato s3lo puede ser expiado por el sacrificio de otra vida; el autosacrificio remite a una culpa de sangre*” (p. 155).

²⁴ Nos parece que en esta postura hay innegables similitudes con Feuerbach, pero reconociendo que 3l es mucho m3s profundo que Freud. En *La esencia del cristianismo*, de 1841, Feuerbach plantea que Dios no es m3s que una proyecci3n de las necesidades del ser humano. As3, la relig3n es la reflexi3n, el reflejo de la esencia humana en s3 misma. Es la proyecci3n de la inmensa grandeza que el hombre lleva dentro. Dios es para el hombre el reflejo de sus ideas e ideales m3s altos, los m3s sublimes. Lo que pretende decir Feuerbach es que el hombre ha sido quien ha creado a Dios, y lo ha hecho proyectando en 3l su propia imagen idealizada. El ser humano atribuye a Dios sus propias cualidades –en grado sumo- y refleja en 3l sus propios deseos. Lo que produce esto es una enajenaci3n, una salida o alejamiento de s3 mismo. 3Cu3l es la raz3n de esta alienaci3n del ser humano? El origen de esta alienaci3n est3 en el hombre mismo, pues todo aquello que el ser humano quiere y desea, pero no es capaz de lograr inmediatamente, lo proyecta en la

Como hemos señalado varias veces, Freud entiende la religión como una patología de la cual hay que sanarse. El remedio para la religión es la actitud del científico. Así, en la oposición entre religión y ciencia es similar a la relación entre una actitud infantil y enferma, y una actitud madura y sana. La tarea del psicoanálisis será terapéutica y sanadora.

¿Cómo debiera responder el creyente a los planteamientos de Freud? Carlos Domínguez Morano (1992) dice que las críticas de Freud logran generar una fe más madura y también más verdadera, pues el creyente se hace consciente de los límites y engaños de la propia fe. Esto no significa, según Domínguez Morano, que la religión se acabe, sino que solo *“desde la muerte de la ilusión puede nacer una esperanza religiosa que no sea una simple escapada infantil. Sólo desde la verdad de la soledad se hace posible también la libertad y el auténtico encuentro con el otro como otro y no como un fantasma creado por nuestra indigencia”* (p. 26).

En una línea que parte muy ligada al psicoanálisis, pero luego se distancia de él, está Carl Gustav Jung. En sus inicios –como discípulo de Freud- Jung tenía un pensamiento muy similar al de su maestro: entendía las ideas religiosas como proyecciones de las figuras parentales. Pero esta postura varió sustancialmente al ‘descubrir’ el *inconsciente colectivo*. A partir de este momento, Jung dejó de considerar la religión como una neurosis y comenzó a verla como algo necesario para el crecimiento personal. La misma imagen de Dios, que Freud la concebía como basada en la figura paterna individual, se transforma en el arquetipo paternal universal. El autor pensaba que las experiencias religiosas eran de alguna manera reales y que eran necesarias para la sociedad.

Uno de los puntos esenciales en el pensamiento de Jung es la idea de que en los sueños de sus pacientes, así como en varias religiones del mundo, y en los mitos de distintas culturas, se podían reconocer ciertos ‘temas comunes’ o, si se

divinidad. En este sentido, no se puede decir que los dioses, o Dios, hayan sido inventados por los sacerdotes o gobernantes –como una manera de dominar al pueblo-, sino que han sido creados por los mismos hombres en su necesidad de dar respuesta al propio sufrimiento y a las propias aspiraciones.

quiere, 'patrones'. Posteriormente, se dio cuenta de que estos mismos temas aparecían en las obras de arte. A estos patrones o temas comunes, Jung los llamó *arquetipos*. Estos arquetipos están en la esfera de la religión, y los sueños son la manera como se puede acceder a ellos²⁵. En *Psicología y Alquimia* (1989), Jung llega a afirmar:

*“Así, el creyente no puede negar el hecho de que existen **somnia a Deo missa** (sueños enviados por Dios) e iluminaciones de su alma que no pueden ser atribuidas a ninguna causa exterior. Sería una blasfemia la afirmación de que Dios se puede revelar en todas partes y precisamente no en el alma humana”* (p. 13).

Finalmente, Jung consideraba que la religión era algo bueno para la salud mental, y que la gente la necesitaba, pues era capaz de darle un sentido a la vida y un conjunto de objetivos trascendentales. La religión, vivida de manera sana, ayuda a integrar la personalidad y a acercarse al Yo (*Self*), lo que corresponde a una tarea religiosa.

2.1.2.2. El fenómeno de la experiencia religiosa

El psicoanálisis no es la única corriente de la psicología que estudia el fenómeno religioso, pues hay una segunda corriente que pone su atención en la conciencia, la vivencia o experiencia humana consciente y significativa como objeto principal de su estudio. El método que utiliza esta corriente pone atención en la intencionalidad de lo dado en la conciencia, por esta razón se puede, en cierta manera, definir como fenomenológico. Ahora bien, bajo esta mirada y acercamiento a la psique humana se pueden agrupar orientaciones tales como la psicología conductista, la psicología existencial, la humanista o personalista.

²⁵ Argyles (2000) comenta al respecto: *“Dreams often have numinous moments, he thought, a feeling of the holy. They are the route to the unconscious, and he thought that some of his patients had ideas and dreams that could not have come from their ordinary experience. His method was to study dreams, both of patients and from historical records, and to study religion and myth. Anyone who has had such a dream, has had any acquaintance with primitive religion, or has paid a visit to an art gallery will confirm that symbols like these are indeed common and some of them recur”* (p. 82).

Cuando en la psicología se habla de la religión como *experiencia*, inmediatamente viene a la mente la obra de William James, que es un clásico en este tema. Aunque más adelante lo trataremos en mayor profundidad –pues Taylor ha entrado en diálogo con su pensamiento- y veremos sus relaciones con el pensamiento de Taylor, vale la pena que dediquemos unas cuantas líneas a explicar su acercamiento al fenómeno religioso. En el curso del año 1901/1902, James, connotado filósofo y psicólogo estadounidense, es invitado a la Universidad de Edimburgo a dictar las conferencias *Gifford* sobre religión natural. En dicha ocasión, trató las variedades de la experiencia religiosa. Como lo señala el título de su disertación, James centra su atención en la *experiencia religiosa*. Taylor (VR2) apunta con claridad cuando señala:

“James ve la religión primariamente como algo que experimentan los individuos. Distingue entre la experiencia religiosa viva, que es la del individuo, y la vida religiosa, que es derivativa porque es algo adoptado por influencia de una comunidad o de una Iglesia. Para James, ‘el creyente religioso ordinario, que observa las prácticas convencionales en su país’, sigue una religión ‘que otros han hecho por él [...]’. De bien poco nos serviría estudiar esta vida religiosa de segunda mano. Debemos ir en busca de las experiencias originales que sirvieron de modelo para toda esta masa de sentimientos inducidos y conducta imitativa. Dichas experiencias las encontramos únicamente en individuos para quienes la religión existe no sólo como un hábito gris, sino más bien como una fiebre aguda. Pero tales individuos son ‘genios’ en el ámbito religioso” (p. 16-17).

A James le interesa la *experiencia* religiosa; por eso se focaliza en la experiencia o sentimiento religioso del sujeto. Pero no cualquier sujeto: James no fija su mirada en el ‘sujeto de a pie’, por decirlo de una manera, sino en aquel sujeto cuya experiencia religiosa ha abierto un camino espiritual que luego otros se han animado a seguir. Lo que le interesa es la experiencia religiosa de *primera mano*, aquella experiencia producida por ciertos ‘genios’ religiosos. Estos genios religiosos son aquellos que han tenido la vivencia de ‘nacer dos veces’,

en el sentido de una profunda búsqueda que los ha llevado a una conversión religiosa.

El método a utilizar será psicobiográfico, y el material de estudio son los distintos documentos biográficos de personajes que han sido influyentes por su experiencia religiosa. Como el acento se pone en la experiencia, James no fija su atención en otros aspectos de la religión, tales como los sociales, institucionales, éticos, litúrgicos, etc. La elección hecha por James no es arbitraria, puesto que se configura en relación a cómo él entiende lo esencial del fenómeno religioso: la religión es considerada fundamentalmente como una experiencia o un sentimiento. Así, los otros aspectos de la religión se derivan de este hecho esencial.

Otro elemento a destacar en el pensamiento de James es que la religión no es una experiencia unitaria. Aquí hay una diferencia fundamental con Freud, para quien el fenómeno religioso es una unidad, lo que permite una explicación unitaria del mismo. Para James, en cambio, la experiencia religiosa es, como toda experiencia, variada, plural. No existe una sola experiencia, sino que hay *variedad* de experiencias. Esto dificulta conseguir una sola fórmula que defina todas las experiencias. Fierro (1994), presenta algunas de las ideas de James a este respecto:

“...religión es creer en lo invisible y ajustar a ello la propia felicidad; religión son los sentimientos, actos y experiencias del hombre en soledad en relación con la divinidad, la religión es una reacción total del hombre ante la vida, caracterizada por la ternura y, a la vez, por cierta seriedad solemne, una reacción que vuelve fácil y agradable lo necesario” (p. 123).

James tiene una valoración positiva de la experiencia religiosa. Se da cuenta, con todo, de que esta puede tener manifestaciones enfermizas y dañinas para el ser humano, pero piensa que la religión se puede vivir desde una perspectiva sana, que esté al servicio de la vida.

Dentro de esta amplia corriente que hemos denominado –siguiendo a Fierro– como ‘fenomenológica’, también encontramos autores como *Maslow, Fromm, Erickson y Frankl*.

En la línea psicológica elaborada por el primero, vemos que las *experiencias cumbres*, que son parte esencial de la psicología de la autorrealización, son descritas por Maslow (2007) de manera muy similar a las experiencias religiosas y de lo sagrado: hay una percepción de unidad y totalidad con el universo; también se da la experiencia de *atención total* o de encontrarse *absorto* en la experiencia vivida; un enriquecimiento de la propia percepción de lo circundante y del universo; un sentimiento de gran integración interior; etc. Obviamente estos sentimientos no son privativos de la religión²⁶, pero se encuentran en ella. Por esta razón, Maslow reconoce que la fe puede ser benéfica para la vida de las personas y su sanidad psíquica.

Otro autor que también se acerca al tema de la religión es Erich Fromm. Para este autor es importante distinguir entre la fe sana y la insana. La distinción entre una y otra se realiza a través de la racionalidad y la autonomía. Según Fromm, el ser humano no puede vivir sin una fe, aunque no necesariamente sea fe en Dios. Fromm (2003) señala que “...*el hombre no puede vivir sin normas ni valores, este relativismo lo convierte en una presa fácil de sistemas irracionales de valores*” (p. 17). Ahora bien, frente a la religión hay que ver si pone en el centro al ser humano y le ayuda a liberarse o lo deshumaniza. A este respecto Fromm (1956) afirma:

“La religión humanista, por el contrario, tiene como centro el hombre y su fuerza. El hombre tiene que desarrollar sus poderes de razón con el fin de comprenderse, y comprender su relación con los demás hombres y su posición en el universo. Tiene que reconocer la verdad, con respecto a sus potencialidades y a sus limitaciones. Tiene que desarrollar su capacidad de amor por los demás, y por sí mismo, y experimentar la solidaridad de todos los seres vivos. Tiene que tener principios y normas que le guíen en este fin. La experiencia religiosa de este tipo de religión es la

²⁶ Hay algunos ejemplos de que al momento de estar sufriendo un derrame cerebral, se pueden tener estas experiencias cumbre. Un ejemplo muy conocido es el de la doctora Jill Bolte Taylor, neuroanatomista estadounidense que trabaja como vocera nacional del *Harvard Brain Tissue Resource Center*.

experiencia de la unidad con el Todo, basada en la relación del uno con el mundo, captada a través del pensamiento y del amor. La finalidad del hombre en la religión humanista es lograr la mayor fuerza, no la mayor impotencia; la virtud es la autorrealización, no la obediencia. La fe es la firme convicción basada en la propia experiencia de pensamiento y sentimiento, no el asentimiento ciego de las proposiciones. El estado de espíritu prevaleciente es la alegría, mientras que en la religión autoritaria, es la pena y la culpa” (p. 57-58).

Ejemplos de este tipo de religiones humanistas son el budismo primitivo, el taoísmo, las enseñanzas de Isaías, las de Sócrates, Jesús, Spinoza, ciertas tendencias místicas del cristianismo y, cosa curiosa, la religión de la razón de la Revolución Francesa.

Para Erikson, la religión ayuda al desarrollo de la identidad personal. Según este autor, la raíz de la religión ya está presente en la primera construcción de identidad que realiza el lactante. Esta se establece a partir de la experiencia con la madre²⁷, a través del proceso de reconocimiento y aceptación mutua. Partiendo de esta experiencia primigenia del encuentro-confianza entre el lactante y su madre, Erikson propone que la religión es la institución social que, a través de la historia humana, ha intentado confirmar esa experiencia de confianza básica que se establece en la primera infancia. Esta confianza permanece en la edad adulta. Por último, la referencia religiosa vuelve a aparecer en el último estadio de la madurez humana, un estadio que Erikson caracteriza como de

²⁷ Erikson ha especulado sobre las posibles diferencias en la experiencia religiosa entre hombres y mujeres. Sobre este tema, Argyle (2000) afirma: *“Psychoanalysts and feminists have speculated on the possible effect of biological differences between the sexes on their religious experience. Erikson, for example, in his book on Young Man Luther (1958), argued that where men are outgoing and active, and find a transcendent God, women find an immanent God inside their own bodily experience by passive surrender to him. Erikson regarded the female mode as the more fundamental to religion, and thought that Luther’s religious development included discovering a passive, receptive attitude to God”* (p. 31).

integridad y de aceptación del ciclo vital humano. Fierro (1994) lo caracteriza de la siguiente manera:

“Es un estadio de sabiduría en el que, frente a la tentación de desesperación, la persona se vuelve hacia ‘preocupaciones últimas’, guiadas por los sistemas filosóficos o religiosos, y desarrolla el sentido de la propia identidad en la dirección de algún género de trascendencia que se expresa en algo así como: ‘yo soy lo que sobrevive de mí’” (p. 125).

Las preocupaciones últimas, el sentido de la vida, la muerte, se pueden vivir con sentido e integración desde las distintas religiones.

En el conjunto de corrientes que hemos estado analizando, vale la pena destacar un último autor: Viktor Frankl. Su propuesta psicológica se centra en el tema del sentido; sentido de la vida, del sufrimiento, de las búsquedas, etc²⁸. Este autor le critica al psicoanálisis haberse limitado a la psicoterapia, cuando la mayoría de las dolencias que en la actualidad aquejan a la humanidad tienen que ver con la pérdida de sentido.

Frankl propone que hay un profundo deseo humano por entenderse a uno mismo y por entender el propósito o fin de la propia existencia. Esta es una de las razones por las que lo espiritual y la religión tienen un lugar central en la psicología de Frankl. La espiritualidad y la religión tienen su origen en el inconsciente. Para Frankl este no es solamente, como pensaba Freud, un almacén de impulsividad reprimida. Sobre este aspecto Frankl (1995) afirma:

“En todo caso, Freud sólo vio en el inconsciente la impulsividad inconsciente; para él, el inconsciente era ante todo un almacén de impulsividad reprimida. En realidad, sin embargo, no sólo existe lo impulsivo inconsciente, sino también lo espiritual; más aún, como

²⁸ Vale la pena recordar que Frankl es un sobreviviente del Holocausto. Su experiencia en Auschwitz, que relata en *El Hombre en Busca de Sentido* (1991), le ayuda a desarrollar su idea de la búsqueda de sentido como motor de la vida humana.

trataremos de explicarlo, lo espiritual, o sea la existencia, es algo tan forzoso, y por ende tan necesario, por ser esencialmente inconsciente: en cierto sentido la existencia es siempre irrefleja, sencillamente porque es irreflexionable” (p. 22).

Por otra parte, es interesante el valor que Frankl le asigna a la voz de la conciencia. Ella es inmanente, pero nos abre a lo trascendente. A este respecto señala:

“La conciencia como hecho psicológico inmanente nos remite, pues, ya por sí misma a la trascendencia; es decir que sólo puede entenderse a partir de la trascendencia, únicamente como un fenómeno, él mismo de alguna manera trascendente” (Frankl, 1995, p. 59).

¿Esto significa que todo hombre debe ser religioso? No, de ninguna manera. La consciencia apunta a una trascendencia, pero el paso hacia ella es personal y en libertad. Frankl cree que la conciencia no es ‘ultimidad’, sino ‘penultimidad’. El hombre irreligioso ha decidido detener su camino en la búsqueda de sentido antes de tiempo, pues no ha preguntado más allá de la consciencia. El hombre religioso, por su parte, se anima a dar un paso más allá; se anima a dejar ‘tierra firme’ e ir hacia el misterio. A este respecto dice:

“¿Por qué no sigue adelante? Porque no quiere dejar de seguir teniendo «tierra firme bajo sus pies»; porque la verdadera cima se esconde a su vista, se halla oculta por la niebla, y en esta niebla, en esto desconocido, nuestro hombre no se atreve a internarse. A ello sólo se atreve precisamente el hombre religioso. ¿Qué puede sin embargo impedir que ambos, allí donde el uno se queda parado y el otro se decide a emprender la ruta final, se despidan mutuamente sin rencor?

Justamente el hombre religioso debiera también ser capaz de respetar esta decisión negativa de su semejante; debiera no sólo reconocerla como posibilidad de principio, sino igualmente aceptarla como realidad de hecho. Porque precisamente el hombre religioso ha de saber que la libertad de tal decisión ha sido querida, creada por Dios; en efecto, hasta tal punto

el hombre es libre, ha sido hecho libre por su Creador, que esta libertad es una libertad hasta el no, va tan lejos que la criatura puede decidirse aun en contra de su propio Creador, puede incluso negar a Dios.

A decir verdad, el hombre a veces se contenta con negar solamente el nombre de Dios; con arrogancia habla entonces de «lo divino» o de «la divinidad», y aun a esta última preferiría dar un nombre particular u ocultarla a toda costa con expresiones vagas y nebulosas de tinte panteístico. Pues así como se requiere un poco de valentía para confesar abiertamente algo, una vez que se ha conocido, también se requiere un poco de humildad para llamar a eso mismo con la palabra que los hombres vienen utilizando desde hace miles de años; simplemente con la palabra: Dios” (1995, p. 62-63).

Para Frankl hay un Dios que se manifiesta en lo más profundo de uno mismo –de alguna manera, hay una referencia al Dios escondido o Dios desconocido-, pero existe la opción de no abrirse a este Dios. Por lo tanto, el fenómeno religioso no es mera pulsión procedente del inconsciente, sino que en el ser humano hay una decisión que se realiza libremente.

En una línea distinta, pero con una percepción muy positiva²⁹ de la religión, nos encontramos con el pensamiento de Gordon Allport. Desde un enfoque psicológico humanista, su teoría de la personalidad desarrolla lo que implica una personalidad sana, madura y, a la vez, adulta. Entre los rasgos esenciales de una personalidad madura está el tener una filosofía unificadora de la vida. Esta filosofía, obviamente, puede tener un contenido laico, pero el prototipo de esta filosofía unificadora es la religión. Además de lo anterior, Allport propone una distinción entre lo que él denominó religiosidad ‘*intrínseca*’ y religiosidad ‘*extrínseca*’. En la primera están los creyentes de verdad, mientras que en la segunda se encuentran aquellos que más bien tienden a tener un enfoque utilitarista de la religión, en el sentido de utilizarla para lograr

²⁹ Sobre la cercanía de Allport a la religión, Richards (2011) afirma: “G. W. Allport was himself a devout High Church Episcopalian (or Anglican) regularly preaching sermons at Harvard and publishing numerous religious pamphlets” (p. 104-105).

otros fines distintos a los propuestos por la religión. Sobre las diferencias entre una y otra, Michael Argyle (2000) da algunos ejemplos. En la primera, es importante para la persona dedicar espacios de tiempo en privado para la reflexión y meditación religiosa, es decir, para la oración. Por otra parte, la creencia religiosa es lo que subyace más profundamente en la comprensión que el sujeto tiene de la vida. En la otra acera, la de la religiosidad extrínseca, nos podemos encontrar con que la razón para ser miembro de una iglesia o comunidad religiosa tiene que ver con el beneficio que se pueda obtener. La oración, por otra parte, le sirve al sujeto –teóricamente- para lograr protección y alivio en vez de encuentro con la divinidad³⁰.

2.1.2.3. La religión en la psicología ‘objetiva’

Cuando hablamos de psicología ‘objetiva’ nos referimos a la psicología dominante en muchos ambientes académicos y científicos, especialmente del mundo anglosajón. Fierro (1994) la describe de la siguiente manera:

“Esta psicología, en todo caso, ha investigado y teorizado sobre la conducta manifiesta y, en consecuencia, ha adoptado durante mucho tiempo el rótulo de conductismo para dejar claro que estudiaba y trataba de explicar no el psiquismo interior subjetivo, sino la conducta objetiva y observable” (p. 127).

En las ciencias humanas siempre existe la tentación de intentar parecerse lo más posible a las ciencias naturales, en el sentido de observar y describir solo lo experimentado, lo empírico. Pero este método termina siendo poco fructífero. La razón de fondo es que no solo se debe observar el fenómeno externo, sino también –y esto es fundamental- se debe intentar comprender

³⁰ Hay más ejemplos que se pueden dar, pero la gran crítica que se le hace a Allport es que las ‘escalas’ para medir cuándo la vivencia es intrínseca y cuándo es extrínseca, tienen mucho que ver con la postura religiosa del mismo Allport. Richards (2011) lo afirma cuando dice: *“I have great respect for Allport’s work in general, but here he has fallen into a serious trap to judge by the scale items. This is that they are quite clearly generated within a broadly Protestant mind-set which takes for granted what counts as ‘religious’”* (p. 105).

las razones y el sentido de los procesos internos del sujeto. Sobre este punto, Fierro afirma:

“Cuando se han abandonado muchos de los principios teóricos y metodológicos del conductismo, como ocurre en la psicología cognitiva actual, y los psicólogos han empezado a investigar también procesos internos del sujeto –principalmente procesos cognitivos, pero ni siquiera entonces, necesariamente, procesos conscientes-, lo han hecho todavía atendiendo a principios de objetividad y asumiendo que tales procesos internos son investigables sólo en la medida en que quedan objetivados en comportamientos objetivos y observables. La insistencia en la objetivación, coherente con el propósito de tratar el comportamiento humano –y, si acaso, sus elementos psíquicos internos- como un objeto más entre los objetos del mundo, justifica hablar de esta psicología como ‘objetiva’” (p. 127).

Esta corriente psicológica ha investigado muy poco sobre el fenómeno religioso. Ahora bien, al momento de abordar el estudio de la religión en la psique humana, ha puesto su atención en la conducta religiosa; es decir, en aquellos comportamientos objetivados y observables. Su método, obviamente, es un método empírico y experimental: lo que hace es observar el comportamiento, para luego intentar deducir conclusiones.

Uno de primeros psicólogos de esta corriente que trabaja el tema de la religión, es Frederic Skinner. En su libro *Science and Human Behavior* (2005) dedica el capítulo XXIII a tratar el tema de la religión. Vale la pena decir que este capítulo se enmarca dentro de la sección V del libro, que está dedicada a *Controlling Agencies*, es decir, a los ‘organismos de control’ o, dicho de otra manera, las instancias que ejercen control: junto con la religión, nos encontramos al *gobierno y la ley*, la *psicoterapia*, el *control económico*, y la *educación*.

Cuando Skinner analiza los mecanismos de control de la religión sobre el comportamiento de la gente, señala que hay tres tipos distintos de instancias religiosas. La primera de ellas es la *magia*: creen manejar las relaciones de contingencia con

hechos sobrenaturales³¹. El segundo mecanismo de control asociado con la religión apunta a que existe una relación entre las propias acciones y los hechos sobrenaturales, aunque el sujeto no es capaz de manejar esa relación (salvación relacionada con obras)³², llegando a proponer recompensas o castigos como el infierno³³. Por último, y en un tercer tipo de

³¹ Skinner (2005) propone un ejemplo: *“The child acquires an elaborate verbal repertoire which produces certain effects. Through the process of induction he also exhibits verbal responses which cannot have more than an occasional ‘accidental’ effect. Having successfully told people to stop, he may cry ‘Stop!’ to a ball rolling out of reach. Though we may prove that his response can have no effect upon the ball, it is in the nature of the behavioral process that the response nevertheless acquires strength. As we have already seen, the tendency to behave superstitiously necessarily increases as the individual comes to be more sensitively affected by single contingencies. Between the contingency which is observed only once in the life of the individual and the contingency which is inevitably observed there is a continuum which we cannot divide sharply at any point to distinguish between ‘superstition’ and ‘fact’”* (p. 351).

³² *“The principal technique is an extension of group and governmental control. Behavior is classified, not simply as ‘good’ and ‘bad’ or ‘legal’ and ‘illegal’, but as ‘moral’ and ‘immoral’ or ‘virtuous’ and ‘sinful’. It is then reinforced or punished accordingly. Traditional descriptions of Heaven and Hell epitomize positive and negative reinforcement. The features vary from culture to culture, but it is doubtful whether any well-known positive or negative reinforcer has not been used. To a primitive people who depend upon forest and field for their food, Heaven is a happy hunting ground. To a poverty-stricken people primarily concerned with the source of the next meal, it is a perpetual fish fry. To the unhappy it is relief from pain and sorrow or a reunion with departed friends and loved ones. Hell, on the other hand, is an assemblage of aversive stimuli, which has often been imaginatively portrayed. In Dante’s Inferno, for example, we find most of the negative reinforcers characteristic of social and nonsocial environments. Only the electric shock of the psychological laboratory is missing”* (Skinner, 2005, p. 352-353).

³³ Vale la pena recordar, a este respecto, que san Ignacio de Loyola, en sus Ejercicios Espirituales, aconsejaba meditar sobre el infierno: [65] *“El primer preámbulo, composición, es aquí ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno. El segundo, demandar lo que quiero: será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padecen los dañados para que, si del amor del Señor me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude a no venir en pecado. [66] El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos*

instancia religiosa, Skinner habla de aquellas que ni siquiera llegan a postular la segunda instancia, por lo que se asemejan mucho a la ética³⁴. En definitiva, pareciera que el análisis del fenómeno de la religión por parte de los conductistas no va mucho más allá de lo que hemos señalado aquí.

Fierro (1994) destaca que la mayoría de los aspectos psicológicos de la religión se pueden considerar como parte del campo de la psicología social: actitudes, creencias, valores, pautas de pertenencia a un grupo social, etc. Por esta razón es comprensible que la psicología social –como parte de las ‘psicologías objetivas’- haya sido la que más ha trabajado sobre el tema de la religión.

Siguiendo la línea de la psicología social, se puede citar el estudio realizado por Festinger sobre la espera apocalíptica del fin del mundo. El hecho es el siguiente³⁵: durante los años 50 del siglo pasado, un grupo de cristianos conversos tiene la convicción de haber recibido, de parte de Dios, un claro mensaje sobre el fin del mundo. A medida que se acercaba la fecha señalada, el nerviosismo en la comunidad iba en

ígneos. [67] El segundo, oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos. [68] El tercero, oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas”. Reflexionando sobre las meditaciones del infierno, el teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez, recordaba, en una conferencia dada el año 1992 en el Aula Magna del Colegio San Ignacio Alonso de Ovalle, en Santiago de Chile, que en unos ejercicios espirituales hechos en Chile cuando él era seminarista, el padre predicador –un jesuita- les describía con lujo de detalles cómo era el infierno. Después de varios minutos escuchando la detallada descripción, Gutiérrez se animó a decirle: ‘Padre, se nota que usted conoce muy bien el infierno. ¿Ya ha estado allí?’.

³⁴ Skinner (2005): “*Still other religious agencies make no appeal to supernatural events whatsoever. Their techniques are scarcely to be distinguished from those of the ethical group. The agency simply furthers ethical control in encouraging good behavior and discouraging bad. It functions as counselor or teacher in demonstrating certain contingencies between ‘good’ or ‘bad’ behavior and natural consequences. A way of life is set forth which ‘brings its own reward’.* Membership in this third type of agency is often not sharply defined” (p. 355).

³⁵ Para hacer este estudio Festinger y sus colegas se ‘infiltraron’, haciéndose pasar por adeptos, en un grupo religioso apocalíptico.

aumento. Pero llegando a la madrugada de la fecha apocalíptica –y no habiendo sucedido nada- una de las profetisas del grupo anunció que había recibido un nuevo mensaje de parte de Dios: el fin del mundo se aplazaba gracias a las oraciones de los verdaderos creyentes. Es decir, ellos, con su comportamiento y devoción, habían salvado el mundo.

¿Qué conclusiones se pueden sacar de este hecho? Lo primero es lo que se llama o entiende como *disonancia cognitiva*³⁶. Hay una disonancia, una distancia, entre el pensamiento y la realidad. Se cree algo, pero la realidad es distinta, entonces se adapta la creencia para que se ajuste a la realidad. Un segundo punto tiene que ver con la semejanza entre esta comunidad religiosa –la del estudio- y la primera comunidad cristiana. Como es sabido por todos, la primera comunidad cristiana esperaba la inminente segunda venida de Cristo³⁷. El problema es que esta no llegaba. En este punto se puede aplicar el modelo de la disonancia cognitiva, pues permite explicar cómo el cristianismo fue capaz de superar esta crisis y, por decirlo de alguna manera, *reinventarse* para seguir con su difusión.

En esta breve reseña que hemos hecho de la psicología de la religión hemos intentado dar a conocer los estudios esenciales sobre el fenómeno religioso en este campo. Obviamente hay muchos estudios y autores que valdría la pena revisar, pero hacerlo excedería el objetivo que nos hemos propuesto en este punto.

³⁶ A este respecto, Hood (2009) afirma lo siguiente: “*Central to Festinger’s theory is that cognitions can be dissonant. Dissonance exists if the obverse of one belief follows from the other. When this is the case, the believer is motivated to reduce this dissonance*” (p. 222).

³⁷ Por eso se suscitaban preguntas sobre el matrimonio, o los bienes, o el trabajo. Estas preguntas generaron más de algún problema en las primeras comunidades cristianas y debieron ser resueltas por los apóstoles. Algunos de estos problemas los encontramos en las cartas de San Pablo.

2.2. Fenomenología de la Religión

2.2.1. Fenomenología de la religión: precisando el concepto

Cuando hablamos de *Fenomenología de la Religión* estamos haciendo referencia, según Allen (2005), a uno de los principales enfoques dentro del estudio de las religiones. Pero, aunque la fenomenología de la religión es considerada como un campo importante y una aproximación muy influyente para comprender el fenómeno de la religión, es necesario reconocer un problema fundamental: no obstante el concepto de fenomenología de la religión se ha vuelto muy popular y está siendo muy usado por distintos estudiosos del tema de la religión, es un concepto muy equívoco. Dicho de otra manera, lo que unos y otros definen con este concepto, muchas veces tiene poco o nada en común.

Para Allen (2005) es posible diferenciar cuatro grupos o formas –para Martín Velasco, en cambio, solo hay tres- de entender la fenomenología de la religión: el primero de ellos sería el más vago de todos, dado que se usa el término *fenomenología de la religión* de una manera muy amplia y sin ninguna precisión. En general lo que se quiere significar a través del concepto es la investigación del fenómeno de la religión. Un segundo grupo entiende la *fenomenología de la religión* como el estudio comparativo y la clasificación de los distintos tipos de fenómeno religioso. El problema aquí, según Allen, es que se dan muy pocos –si es que algunos- conceptos comunes, métodos o procedimientos de verificación. A este segundo grupo pertenecen académicos tales como P. D. Chantepie de la Saussaye, e historiadores escandinavos como Geo Widengren y Ake Hultrantz. Hay un tercer grupo al que pertenecen una gran cantidad de académicos, entre los que se pueden destacar W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker, Mircea Eliade y Jacques Waardenburg. Este grupo identifica la *fenomenología de la religión* como una rama dentro de lo que se denomina la *Religionswissenschaft*³⁸. El cuarto grupo corresponde a aquel cuyos investigadores se han visto influenciados por la

³⁸ El ‘estudio de la religión’ o lo que se conoce como ‘ciencias de la religión’.

fenomenología filosófica. A este grupo pertenecen pesadores tales como Max Scheler y Paul Ricoeur. Pero otros académicos también utilizan o son cercanos a este método. Entre ellos se puede contar a Rudolf Otto, van der Leeuw y Eliade. Por otra parte, la fenomenología filosófica también ha influido en los acercamientos teológicos, tales como los de Schleiermacher, Tillich y Marion, quienes usaron la *fenomenología de la religión* como una etapa de su formulación teológica.

En lo que sigue, nos focalizaremos en presentar, de manera sucinta y teniendo en cuenta las características esenciales, dos de estas formas: la de la fenomenología filosófica y la que tiene que ver con la historia de las religiones y el estudio comparado de las religiones.

2.2.2. Fenomenología de la religión desde el acercamiento de la fenomenología filosófica

En el apartado anterior hemos señalado que una de las formas de entender la fenomenología de la religión era a través de su cercanía a la fenomenología filosófica. ¿Cuál es el propósito de relacionar ambas fenomenologías? Al comentar sobre la relación entre fenomenología de la religión y fenomenología filosófica, Martín Velasco (1992) afirma lo siguiente:

“Un tercer grupo de estudiosos de la religión, tomando en serio el reto que supone la utilización de términos tomados de la fenomenología husserliana, proponen la aplicación más estricta del método contenido en ella como camino para la superación de las imprecisiones y la crisis en que actualmente se debate nuestra disciplina, y para la definición de un estatuto epistemológico que le confiera un lugar preciso en el campo de los saberes humanos” (p. 35).

En definitiva, teniendo en consideración los muchos alcances que existen del término fenomenología de la religión, lo que se busca es otorgar más claridad y precisión.

Siguiendo a Allen (2005), podemos decir que el objetivo principal de la fenomenología³⁹ es investigar y hacer consciente el fenómeno que se muestra o manifiesta a la experiencia inmediata. De este modo, el fenomenólogo puede describir las estructuras esenciales del fenómeno que observa. A través de esto, la fenomenología intenta liberarse de cualquier presupuesto que no ha sido examinado. El método fenomenológico permite describir lo que aparece, para luego intentar descifrar su sentido más esencial. Vale la pena nombrar algunas características esenciales del método fenomenológico: naturaleza descriptiva, anti-reduccionismo, intencionalidad, suspensión de juicio y la reducción eidética.

El *anti-reduccionismo* se hace presente con el propósito de liberar a la gente de preconcepciones poco críticas. Esto ayuda a que los observadores del fenómeno puedan ser conscientes de la especificidad y diversidad del fenómeno que están observando. Esta actitud permite, por una parte, ampliar y profundizar en la experiencia inmediata, mientras que, por otra, se pueden obtener descripciones más precisas del fenómeno. El anti-reduccionismo surge del ataque de Husserl a varias formas de reduccionismo. Una de ellas, fuertemente cuestionada por Husserl, era el 'psicologismo', que en su planteamiento proponía derivar todas las leyes de la lógica a partir de las leyes de la psicología. Con esta postura se terminaba por reducir todo fenómeno a un fenómeno psicológico. De esta manera, la fenomenología se opone a los distintos sistemas reduccionistas, que pueden ir desde el psicologismo al empirismo.

Un segundo concepto fundamental en la fenomenología es el de *intencionalidad*. La intencionalidad hace referencia a un aspecto o propiedad de la consciencia del sujeto: la consciencia siempre 'tiende' hacia un objeto; la consciencia siempre es intencional. Para Husserl todos los actos de la consciencia son intencionales, es decir, se dirigen a tener

³⁹ Vale la pena hacer una distinción fundamental entre la fenomenología como método y como el proyecto filosófico husserliano que deriva en la fenomenología trascendental. Aquí nos referiremos al método, que ha sido ampliamente utilizado por distintos filósofos.

‘experiencia de algo’⁴⁰. Para poder identificar, describir e interpretar el significado del fenómeno, es necesario que el fenomenólogo ponga atención a la estructura intencional de los datos; esto es, a la estructura intencional de la consciencia con sus referentes intencionales y también con sus sentidos (cfr. Allen, 2005).

Otro concepto fundamental en la fenomenología es de *epoché*. Este concepto griego significa, literalmente, ‘abstención’ o ‘suspensión del juicio’. La idea es que pone ‘entre paréntesis’ lo que se acepta de manera no crítica; así, se debe realizar una *epoché* que signifique suspender las creencias y juicios que se basan en lo que podemos denominar ‘el punto de vista natural’. La idea que hay detrás es que el fenomenólogo pueda ser consciente del fenómeno que se da a la experiencia inmediata y, de esta manera, pueda tener una mejor percepción de las estructuras esenciales del fenómeno. En este punto hay que hacer una aclaración importante: el investigador, obviamente, no puede estar absolutamente ‘vacío’ –por decirlo de alguna manera- de presunciones. Lo que se busca es que el sujeto no tenga presunciones que no hayan sido examinadas o pasadas a través de un cierto aparato crítico⁴¹.

⁴⁰ Como es sabido, el entendimiento de la ‘intencionalidad’ puede variar según el autor. Por eso en *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (1999) se afirma: “For Husserl intentionality is a characteristic of conscious phenomena or acts; in a deeper sense, it is the characteristic of a finite consciousness that originally finds itself without a world. For Heidegger and most existentialists it is the human reality itself that is intentional; as *Being-in-the-world* its essence consists in its *ek-sistence*, i.e., in its standing out toward the world” (p. 665).

⁴¹ Allen (2005) lo formula de la siguiente manera: “Sometimes the *epoché* is formulated in terms of the goal of a completely presuppositionless science or philosophy, but most phenomenologists have interpreted such bracketing as the goal of freeing the phenomenologist from unexamined presuppositions, or of rendering explicit and clarifying such presuppositions, rather than completely denying their existence. The phenomenological *epoché*, whether as the technical Husserlian ‘transcendental reduction’ or in its other variations, is not simply ‘performed’ by phenomenologists; it must involve some method of selfcriticism and intersubjective testing allowing insight into structures and meanings” (p. 7088).

El último concepto a tener en consideración es el de *reducción eidética*. Esta reducción consiste en la suspensión de todo lo que pudiera ser individual y contingente en el fenómeno mostrado, para quedarse con la esencia, con la 'quidditas' del fenómeno. Así, se purifica el fenómeno para que la esencia pueda ser intuita. Esta esencia del fenómeno se constituye de aquellas características necesarias e invariables del fenómeno como tal.

Teniendo a la vista los componentes esenciales del método fenomenológico, podemos describir –siguiendo a Allen (2005)- cómo procede este método para conseguir una mirada perspicaz y aguda (*insight*) del fenómeno religioso.

Lo que desea el fenomenólogo es desentrañar las estructuras esenciales que se encarnan en cada fenómeno particular. Así, se comienza por un hecho concreto: un fenómeno específico, que es expresión de unas experiencias intencionales. El objetivo central del método es descubrir la estructura fundamental que se encarna en los datos concretos. Allen propone un ejemplo:

“Se puede ganar profundidad en el sentido a través del método de la ‘variación libre’. Después de ensamblar una gran variedad de fenómenos particulares, el fenomenólogo busca por el núcleo invariable que constituye el significado y sentido esencial del fenómeno. El fenómeno, sujeto al proceso de variación libre, asume ciertas formas que pueden ser consideradas accidentales –es decir, que no pertenecen a su esencia- de tal manera que el fenomenólogo puede ir más allá de los límites impuestos por tales formas sin destruir el carácter o la intencionalidad de los propios datos. Por ejemplo, las variaciones encontradas en una gran variedad de fenómenos religiosos pueden revelar que las singulares estructuras del monoteísmo no constituyen el corazón o la estructura universal de todas las experiencias religiosas. El fenomenólogo poco a poco llega a ver que el fenómeno asume formas que se pueden considerar esenciales, en el sentido que no se puede ir más allá o eliminar tales estructuras sin destruir la ‘quiddidad’ esencial o la intencionalidad de los datos. Por ejemplo,

la variación libre puede revelar que ciertas estructuras intencionales de 'transcendencia' constituyen un núcleo invariable en las experiencias religiosas. Cuando se llega a comprender la esencia universal, el fenomenólogo logra la intuición eidética o se completa la 'intuición de las esencias' (Wesensschau) ⁴²" (p. 7089).

Como se puede apreciar, el método fenomenológico es una herramienta que permite comparar distintos fenómenos religiosos –estén conectados o no- e ir buscando lo esencial de lo que es la religión.

La fenomenología filosófica fue utilizada en el ámbito religioso por relativamente pocos autores⁴³. Con todo, el método fenomenológico dejó su huella en la fenomenología de la religión.

2.2.3. Fenomenología de la religión propiamente tal

Aunque ya hemos hecho referencia a los inicios históricos de las ciencias de la religión, vale la pena decir unas palabras sobre los orígenes del término *fenomenología de la religión*. Quien primero utilizó este nombre fue P. D. Chantepie de la Saussaye, en la primera edición de su *Manual de la historia de las religiones*. En su obra se pueden ver los materiales acumulados a través de siglos de contactos con otras civilizaciones y religiones⁴⁴, pero también se reconoce una preocupación metodológica que lleva a 'descubrir' las semejanzas y diferencias existentes entre las distintas manifestaciones del hecho religioso. Sobre el posterior desarrollo de la fenomenología de la religión, Martín Velasco (2006) afirma:

"Los datos acumulados por la moderna ciencia de las religiones mostraron, en efecto, junto a la enorme variedad de sus formas, la existencia entre ellas de un

⁴² Traducción personal.

⁴³ Ya nombramos, anteriormente, a Scheler y Ricoeur.

⁴⁴ A este hecho ya nos hemos referido con anterioridad, al hacer referencia al contacto europeo –a través de las conquistas y el comercio- con otras civilizaciones.

cierto parentesco, un 'aire de familia' que permitía clasificarlas como formas de un hecho único. Esto último suscitó la búsqueda de los rasgos comunes que son el fundamento sobre el que se apoya esa identificación. Esta búsqueda originó una forma de estudio diferente de las consideraciones parciales propias de las ciencias particulares: historia, sociología, psicología, antropología y ecología aplicadas al estudio de las religiones" (p. 553).

Se puede apreciar que, a través del tiempo, el estudio de las religiones se vio en la necesidad de generar una ciencia propia que intentara dar respuesta al fenómeno de la religión. A este respecto, Martín Velasco reconoce dos líneas que ha seguido la fenomenología. La primera de ellas es la de la vertiente alemana que comienza con Kant, pasa por Hegel y desemboca en la fenomenología de Husserl, que es la que hemos explorado recientemente. La segunda línea o tradición proviene del mundo anglosajón, y busca poder dar una descripción lo más detallada posible del hecho religioso, para luego intentar dar una explicación científica.

Si la fenomenología de la religión desea ser una ciencia distinta de las que han trabajado el fenómeno religioso – psicología, sociología, historia, etc.- necesita definir con precisión su estatuto epistemológico. De esta manera, lo primero que se debe definir es el objeto de la fenomenología de la religión. La respuesta a esta pregunta parece simple: el objeto de la fenomenología de la religión es el fenómeno religioso. Por lo tanto, la fenomenología de la religión no tiene como su objeto aquello que es el objeto de la religión, es decir, 'Dios', 'los dioses' o 'lo divino'. Esa ha sido la tarea de la teología y de la teodicea –tampoco será la tarea de la filosofía de la religión, como veremos más adelante-. El objeto de la fenomenología de la religión es el fenómeno religioso en toda la variedad de formas que se pueda dar, y con toda la complejidad de elementos que pueden intervenir en él, teniendo en cuenta de las diferencias temporales y culturales en que el fenómeno ha tomado lugar. Aquí se manifiesta la diferencia más grande con las otras ciencias que estudian la religión: el objeto a estudiar es el fenómeno religioso en cuanto tal y no una determinada manifestación de este, sea en la

sociedad, en la psicología humana, etc. Geo Widengren (1976) la define de la siguiente manera:

“Como rama autónoma de la historia de las religiones, la fenomenología de la religión ha encontrado una atención cada vez mayor en los últimos años. La fenomenología de la religión pretende clasificar los diversos aspectos de la religión, es decir, pretende describir la religión tal como aparece en sus cambiantes expresiones vitales. La fenomenología de la religión es, por tanto, la ciencia de las diversas formas de aparición de la religión. Por el contrario, no es una ciencia de las diversas formas de vida existentes históricamente de las religiones. Aquí corre la línea fronteriza entre fenomenología e historia de la religión. Mientras que la fenomenología trata todas las expresiones de la vida religiosa, sea cual sea el lugar en que aparezcan, la historia de la religión investiga con su método puramente histórico el desarrollo de las diversas religiones. La fenomenología de la religión se esfuerza por dar una exposición global de todos los aspectos cambiantes de la religión, convirtiéndose así en el complemento sistemático de la historia de la religión. Esta da el análisis histórico, mientras que la fenomenología de la religión nos proporciona la síntesis sistemática” (p. 1).

Pero a la fenomenología no le interesa solo la materialidad, los hechos. El tema de la intención también es fundamental. El fenomenólogo de la religión no solo se fija en el hecho religioso, sino que intenta desentrañar el por qué, la intención que se oculta detrás del fenómeno. Intentando arrojar luz sobre este punto, Martín Velasco (2006) afirma que:

“La fenomenología de la religión estudia, además, el fenómeno religioso qua talis, es decir, en lo que tiene de específicamente religioso. Con otras palabras, la fenomenología de la religión no le interesa tan solo la materialidad de los elementos: cultos, creencias, objetos, personas, que intervienen en cada una de las religiones, sino que intenta captar la intención que los anima y que les confiere un significado preciso, convirtiendo todos esos hechos en manifestaciones de

un ámbito peculiar de realidad, de un mundo humano específico, irreducible a otros mundos humanos posibles como el ético, el estético, el de la vida ordinaria, etcétera” (p. 555).

La fenomenología de la religión, a diferencia de otras ciencias, intenta ir un paso más allá de la explicación de los hechos –que es lo propio del conocimiento científico-, para llegar hasta la comprensión *“como forma de interpretación de los hechos humanos, es decir, aquellos en los que se hace presente una intención”* (Martín Velasco, 1994, p. 70). Por lo tanto, para la fenomenología de la religión no es importante solamente describir un fenómeno, sino que se debe ser capaz de develar la intención que subyace en el hecho. Cuando hacemos referencia a la intención como característica de la fenomenología, debemos evitar caer en algunas confusiones. Al hablar de comprender la intención no se está diciendo que deba darse una especie de participación psicológica o empatía en la vivencia del sujeto religioso (como bien señala Martín Velasco, esto podría llegar al extremo de pedir que el investigador deba participar de las religiones que estudia, para de este modo conocerlas y comprenderlas mejor). Más bien lo que se busca es poder comprender la intención del sujeto que realiza la acción religiosa, pues sin esa comprensión de la intención se hace difícil entender el fenómeno en su totalidad. Teniendo esta explicación a la vista, se hace claro que aquí nos encontramos con una forma de conocimiento distinta de la mera explicación científica. Dos ejemplos nos pueden ayudar a comprender lo que acabamos de decir: cuando vemos una pintura de Van Gogh o de Gauguin, uno puede analizarlas desde la pura materialidad –colores, relieve, tamaño, etc.- y desde la semejanza que existe entre la realidad y lo pintado. Pero esto no es capaz de capturar lo que el autor, el artista, intenta decir a través de su obra. Todos sabemos que los campos –o la noche estrellada- no son tal como los pintó Van Gogh, pero cuando nos enfrentamos a una de sus pinturas no nos quedamos con la materialidad, sino que intentamos penetrar, ir más allá, para alcanzar a comprender la intención y el estado de ánimo que vivía el sujeto cuando pintó su obra. Lo mismo se puede decir tomando como ejemplo el relato de los evangelios. Para entenderlos en profundidad se debe intentar comprender cuál es la intención de aquel que escribió el evangelio. Es decir, las preguntas que tenía –o que tenía la

comunidad-, las dudas, problemas, situaciones humanas, etc⁴⁵. Quien pierda de vista esto, pierde parte importante de lo que sucede en los evangelios, pues estos son relatos escritos desde la fe. Y esto no significa que el investigador deba pasar por un proceso de conversión, ni mucho menos. En este punto no se debe olvidar que la fenomenología de la religión no busca ni tiene por qué afirmar como existente esa 'otra realidad' a la que apunta la religión. Dicho de otra manera y volviendo a tomar como ejemplo la experiencia de los evangelios, la fenomenología de la religión no afirmaría –ni negaría- la realidad a la que apuntan los evangelios: Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios o la llegada del Reino de Dios. La actitud que detenta el fenomenólogo es poner entre paréntesis la actitud del creyente, del hombre de fe, para acercarse a los hechos –que son recabados, comparados y estudiados- con una actitud comprensiva de la intención del creyente.

Tomando en consideración lo último que hemos dicho, hay una tercera característica del método propio de la fenomenología de la religión que dice relación con la neutralidad. Martín Velasco (2006) afirma:

“La fenomenología de la religión es un saber puramente descriptivo y no normativo. Trata de establecer qué hechos son verdaderamente religiosos, pero no decide si estos hechos son verdaderos. Esta puesta entre paréntesis del acto de posición del objeto distingue al fenomenólogo del hombre religioso y de aquellas consideraciones del fenómeno religioso que, sin operar tal posición de existencia, se preguntan por la razón y la legitimidad de la misma como lo hacen la filosofía de la religión y las diferentes teologías” (p. 557).

Finalmente, y a modo de resumen, se puede señalar que la fenomenología de la religión se propone, en primer lugar, descubrir aquellos elementos que son comunes a todo hecho religioso. La manera de hacer lo anterior es a través de la comparación sistemática de las distintas manifestaciones religiosas que se conocen. En un segundo paso, la fenomenología de la religión intentará mostrar las distintas

⁴⁵ Esto es lo que se conoce en método crítico como *sitz im leben*.

relaciones y elementos comunes que se pueden encontrar en los fenómenos religiosos descritos. Lo que se intenta hacer es descubrir la ley interna que gobierna los distintos fenómenos. Por último, pero no menos importante, la fenomenología de la religión busca captar el significado profundo que está a la base de los distintos hechos religiosos. Este significado, como ya hemos dicho, ayuda a comprender la intención del fenómeno.

2.3. Filosofía de la religión

En su libro *Filosofía de la religión* (2009), Mauricio Beuchot afirma algo esencial para aproximarse a la filosofía de la religión: *“La filosofía de la religión tiene múltiples problemas, incluso el de su propia definición”* (p. 12). La misma idea es sostenida por Javier Sábada (1993), quien afirma:

“Se ha convertido en un tópico insistir en la dificultad que tiene dar una definición de ‘filosofía de la religión’. Porque si ‘filosofía’, en su expresión mínima, es reflexión crítica y por ‘religión’ pueden contarse fenómenos muy variados (y que van desde el panteón sumerio hasta la más abstracta teología occidental), entonces la empresa es casi desesperada. No es fácil, efectivamente, ofrecer un acuerdo básico que establezca lo que haya de entenderse por filosofía de la religión. La dificultad, tópica o no, está ahí. Por eso si no se quiere reducir la cuestión desde el principio dando una idea parcial tanto de ‘filosofía’ como de ‘religión’, habrá de empezar por reconocer la amplitud tanto del concepto de ‘filosofía’ como del concepto de ‘religión’. En función de dicha amplitud tendremos que esmerar nuestro cuidado” (p. 211).

Por lo tanto, cuando intentamos definir filosofía de la religión nos encontramos en ‘aguas pantanosas’. Porque no se trata tampoco, como señala Schmitz (1987), de que por filosofía de la religión entendamos una filosofía religiosa o, peor aún, una religión filosófica. Lo que se busca, a nivel general, es una aproximación filosófica a la religión o, para ser más precisos, al fenómeno religioso. Pero aun así, el acercamiento se hace complejo y problemático. Quizás esta dificultad se deba, como señala Manuel Fraijó (2010), a que la aproximación de la filosofía al tema de Dios es laboriosa, titubeante e interrogativa.

¿Qué hacer frente a las dificultades planteadas? ¿Cómo poder dar respuesta a un problema que tiene tantas facetas distintas? ¿Cómo se puede hablar de filosofía de la religión cuando encontramos, entre los distintos autores, elementos comunes y otros disímiles? Sábada (1993) da una buena pista. Para él la idea desarrollada por Wittgenstein de 'parecidos de familia' puede servir de ayuda. Veamos un ejemplo:

*“El concepto de Dios, por ejemplo, es central en las religiones muy racionalizadas mientras que en el budismo, o en la versión radicalizada del jainismo, tal concepto se evapora. Más aún, si la religión, en su núcleo más universal, consistiera en expresión de necesidades no satisfechas, las creencias religiosas (lo que suele entenderse por teología), serían sólo una parte de la religión. La filosofía de la religión, por tanto, tiene que recordar que se pueden estudiar zonas de la realidad aunque seamos incapaces de dar una definición **tout court** de ellas. Basta con que indiquemos aspectos suficientemente claros de lo que constituye un ‘juego’ o ‘lenguaje’, dicho de nuevo en términos wittgensteinianos”* (pp. 212-213).

En definitiva, pareciera que al hablar de filosofía de la religión estamos haciendo referencia a un conjunto de características que describen, de manera amplia, un fenómeno complejo.

2.3.1. Filosofía y religión: un proceso a través de la historia

En la historia se ha dado un fuerte antagonismo entre la religión y la filosofía. La gran dificultad entre ambas es que, a través de los siglos, una ha intentado conquistar y hacer que la otra haga de sirvienta (*anquilla*) o viceversa. Algunos ejemplos sobre este punto nos pueden ilustrar: el más claro lo tenemos en la escolástica, cuando se consideraba a la filosofía como *servienta* de la teología (*philosophia ancilla theologiae*). Su misión era preparar el camino para la revelación sobrenatural. Pero la escolástica no es el único ejemplo. Más cercano a nuestro tiempo nos encontramos con el pensamiento de Rudolf Bultmann, quien asumió la filosofía de Heidegger con el único propósito de utilizarla como una herramienta adecuada para

comprender el Nuevo Testamento. Por último, en la otra acera, encontramos la filosofía de Hegel, quien supedita la religión y el arte al conocimiento de la filosofía por ser más perfecto.

A fines del siglo XVIII se intenta poner fin a la dialéctica de vencidos y vencedores, de dominados y dominadores. Lo que se busca es una nueva fórmula para enfrentar el problema de la relación entre filosofía y religión; es decir, ir ensayando los contenidos y los métodos que se utilizarán. A este proceso se le puede denominar '*filosofía de la religión*'. Pero para llegar a esta situación, se debió dar un largo proceso histórico.

2.3.1.1. Teología natural

En la antigüedad y en la Edad Media, afirma Fraijó (2010), no existía el problema de la religión. Es decir, la religión no era un problema a pensar y a analizar. En la Edad Media, por ejemplo, el cristianismo era la única religión verdadera, por lo que lo importante era 'vivir' la religión. Solamente de manera tardía la religión se transformó en un asunto inquietante de reflexión.

A diferencia de la religión, en la Edad Media el problema de Dios fue un tema de reflexión para la filosofía: para conocerlo y acceder a Él se podía hacer a través de la teología revelada o la teología natural⁴⁶. La primera apelaba abiertamente a la fe y al mensaje de Dios a través de las Escrituras. En la teología revelada se daba por verdadera la autorrevelación de Dios a la humanidad. La teología natural, en cambio, tomaba como punto de partida las posibilidades del conocimiento humano. Se buscaba demostrar la existencia⁴⁷ de Dios a partir de lo visible, de lo experimentable, como en el caso de las cinco vías de Santo Tomás de Aquino. En definitiva, la teología natural sostenía la posibilidad de la demostración racional de la existencia de Dios. En la Ilustración, bajo el influjo de Leibniz, la teología natural devino en llamarse *teodícea*. Su objetivo central era justificar la existencia de Dios en un mundo lleno de dolor y de mal. De

⁴⁶ Ambas teologías nunca estuvieron plenamente separadas. Aún más, la teología natural siempre fue tutelada por la teología revelada.

⁴⁷ Ahora bien, aquel que no creía en la existencia de Dios era tratado como un 'insensato'.

esta manera, la teología natural y la teodicea se fusionaron en una sola cosa.

A través de los siglos –de la Edad Media hasta la Modernidad- se fue gestando un lento proceso de separación e independencia de la teología natural con respecto a la teología revelada. Manuel Fraijó (2010) ve en el médico y teólogo catalán del siglo XV, Ramón Sabunde, el iniciador de este proceso ‘independentista’. Sabunde fue el primero que decidió separar el tratado filosófico de Dios del resto de los tratados escolásticos. La idea detrás de esta decisión era poder transmitir al pueblo sencillo los conocimientos necesarios sobre Dios y el hombre. Para esto hacía falta generar una teología natural racional y sencilla, que estuviese al alcance de todas las personas. La Iglesia no tardó en reaccionar frente a este hecho y puso el prólogo de la obra de Sabunde en el índice de los libros prohibidos.

Algunos siglos más tarde, ya en plena Ilustración, la tendencia de Sabunde llega a lo que podríamos entender como su culmen con la absolutización de la razón en la obra de Christian Wolff. Para Wolff, la teología natural no solo se limitaba a probar la existencia de Dios, sino que abordaba todas las afirmaciones filosóficas que se pudieran hacer sobre Dios. Más aún, quería que todo lo tratado en la teología natural fuese demostrado. Luego, algunos discípulos de Wolff entenderán la teología natural como el conocimiento de Dios sin ayuda de la fe. Lo que hicieron estos autores fue darle un espacio distinto, lograr una emancipación de la teología revelada a la teología natural. El problema fue que, según Fraijó (2010), también lograron condenarla a una muerte segura.

Como reacción a la absolutización de la razón en la teología natural, algunos autores con otra sensibilidad, entre los que podemos contar a Hamann, Herder y Kant, se manifestarán en contra de esta postura. Este último será quien pondrá fin a la teología natural y abrirá un nuevo espacio de reflexión que ya será considerado filosofía de la religión. La

idea de Kant se centra en poder pensar la religión dentro de los límites de la mera razón⁴⁸.

2.3.1.2. Los inicios de la filosofía de la religión

Como hemos afirmado anteriormente, la teología natural devino lentamente en filosofía de la religión. El primer autor en utilizar el concepto 'filosofía de la religión' fue el jesuita S. von Storchenau, profesor de lógica de la Universidad de Viena. Ahora bien, fue el primero en utilizar el concepto, pero no la idea de filosofía de la religión, pues su obra era una defensa de la teología natural⁴⁹. Por lo tanto, se puede afirmar que aunque el término 'filosofía de la religión' fue primeramente acuñado por Storchenau, el verdadero padre de esta es Kant, quien la propone como culminación de los estudios de teología.

En vista de lo anterior, Fraijó (2010) afirma que la filosofía de la religión nace en Alemania cuando la teología natural pierde su fuerza (aunque, como el mismo autor afirma, siguió gozando de buena salud en Inglaterra). Sobre este punto –y para agregar más controversia- Javier Sábada (1993) tiene una opinión distinta. Para él solo con Hume la filosofía de la religión nace como una disciplina independiente y se estudia la religión como podría estudiarse el arte o el conocimiento.

2.3.2. La comprensión de la filosofía de la religión a partir de sus notas distintivas

2.3.2.1. El giro antropológico: la religión a partir de la problemática del hombre

Cuando hablamos de religión estamos haciendo referencia a dos polos fundamentales: el humano y el divino. La

⁴⁸ Sobre el aporte de Kant en la filosofía de la religión, conviene ver el artículo de Gómez Caffarena titulado "La Filosofía de la Religión de I. Kant" (1994).

⁴⁹ Podemos afirmar que la teología y la filosofía católica no han ayudado mucho en el desarrollo de la filosofía de la religión, pues estaban más preocupadas de generar un pensamiento apologético. Un ejemplo de esto es que, hasta antes del Concilio Vaticano II, en los seminarios católicos la enseñanza de la filosofía moderna se enseñaba a partir de sus errores y cómo poder refutarlos.

historia de las religiones se ha movido dialécticamente entre ambos polos. En algunos momentos históricos y en manifestaciones religiosas concretas, alguno de ellos ha tenido más fuerza que el otro.

Hegel se da cuenta de que la teología natural se ocupaba fundamentalmente del polo Dios (como lo hemos expresado más arriba, su motivación fundamental era demostrar la existencia de Dios, cómo compatibilizar su existencia en un mundo lleno de dolor, etc.), mientras que la filosofía de la religión ponía el acento en el polo antropológico. De esta manera, la concentración en lo antropológico sería la característica fundamental de la filosofía de la religión⁵⁰. El interés se aparta de Dios y se centra en la influencia de la idea de Dios sobre el ser humano. La reflexión pone el acento en cómo el hombre reflexiona sobre su relación con Dios y con lo religioso. Junto con esto, la búsqueda de la filosofía de la religión, a diferencia de la teología natural, es mucho más humilde y persistente. Bajo este prisma del polo antropológico, vale la pena citar a un par de autores claves –aun corriendo el riesgo de dejar a otros fuera- como es el caso de Lessing y Herder. El primero sitúa al hombre en el centro de su pensamiento. Lo decisivo para los creyentes es lo que sienten y experimentan en la fe. Lessing aboga por una fe que sea profundamente vivida. Herder, por su parte, también intentó poner coto a los excesos racionalistas de la escuela de Wolff y de la Ilustración. En él la idea de ‘experiencia’ es fundamental. El hombre no es un ser abstracto, por lo que en la filosofía no se puede trabajar solamente con la abstracción, sino que se debe dar cabida a la experiencia. La verdad debe ser experimentada. Lo mismo pasa con Dios. Dios tiene que ver con todo el ser humano, no solamente con su razón.

Un autor fundamental en el nacimiento de la filosofía de la religión, y que ya hemos nombrado anteriormente, es Kant. La revolución kantiana sitúa al ser humano en el centro de

⁵⁰ Al respecto Schmitz (1987) afirma: *“Ese desplazamiento del interés por la teología hacia la filosofía de la religión está motivado por un giro en el pensamiento, que bien podríamos describir como un desplazamiento del mundo al hombre, de la substancia al sujeto y su libre subjetividad, de una forma mental más cosmocéntrica a otra antropocéntrica”* (p. 15).

todo. Las grandes preguntas kantianas -¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, ¿qué es el hombre?- se refieren a los límites y capacidades del ser humano⁵¹. Son preguntas para el hombre y desde el hombre. Algo similar puede decirse del acercamiento de Schleiermacher al tema de la religión. Según él, para acceder a Dios se debe hacer a través del sentimiento, la sensibilidad, las emociones.

2.3.2.2. Las distintas religiones con las que convivimos

Dentro de las notas distintivas de la filosofía de la religión nos encontramos con un elemento muy importante –y que ya ha sido nombrado anteriormente-, que es el descubrimiento de otras religiones.

Como hemos afirmado, en la Edad Media la religión no era un problema a analizar, a diferencia del tema de la existencia de Dios. Por el contacto comercial con Asia –y también por la presencia de los musulmanes en la Península Ibérica- se sabía que había otras religiones, pero la religión verdadera era la cristiana. No obstante, a través del contacto con el resto del mundo –viajes, el encuentro con América- surgió la exigencia de reflexionar sobre el problema de la pluralidad de religiones⁵². Pero esta reflexión no podía ser desde una perspectiva apologética –como lo haría la teología natural-, sino desde un pensamiento que intentara comprender el fenómeno⁵³. Las preguntas que surgen desde esta perspectiva se dirigen a indagar si todas las religiones tienen

⁵¹ Sobre ello vale la pena revisar el interesante artículo de Adela Cortina (2013) en el Homenaje a Manuel Fraijó.

⁵² Nicolás de Cusa ya había tocado este tema en 1453 en su libro *De Pace Fidei*. Pese a toda la apertura del Cusano, él sostiene que hay solo una religión verdadera: la cristiana.

⁵³ Sobre este punto, Schmitz (1987) afirma: *“El giro hacia el sujeto como punto de arranque de toda reflexión filosófica y la consiguiente fijación del interés en el comportamiento religioso del hombre, así como la importancia que el renacimiento otorga a las antiguas religiones paganas junto, en buena medida, con el conocimiento cada vez mayor de las religiones no cristianas a partir de la época de los descubrimientos de nuevos y extraños continentes y países, hicieron que el material religioso almacenado con el paso del tiempo creciera en proporciones enormes, reclamando de forma ineludible su estudio, comparación y ordenación sistemática”* (p. 18).

una esencia común, o si hay alguna religión que sea más verdadera⁵⁴ que las otras.

2.3.2.3. El quiebre del pensamiento dogmático

La filosofía de la religión surge en un contexto de libertad, de posibilidad de crear pensamiento, específicamente cuando Europa se había liberado –o estaba en proceso- de la tutela del pensamiento al que la religión le había sometido. En este mismo contexto hay ciertos aspectos de la realidad que incitan a relativizar el propio mundo, tales como nuevas religiones, nuevos mundos, costumbres distintas, valores diferentes, etc. Hay un despertar del sueño dogmático que se había vivido por más de mil años.

Por otra parte, la misma Reforma Protestante, siguiendo un camino iniciado algunos siglos antes, también hace lo suyo en este aspecto, pues reduce el espacio de lo ‘sagrado’ en el sentido que deja de percibir o reconocer como sacros a ciertos espacios y personas. Es parte de lo que se reconoce como el desencantamiento del mundo. En el Protestantismo, que adhiere a la Biblia como una fuente de la Revelación, se comienza a generar, a través de autores como Reimarus, la investigación histórico-crítica. Esto genera varias consecuencias. La primera de ellas es poner de manifiesto –aunque ya se conocían- los múltiples errores y contradicciones existentes en la Biblia. En esta misma línea, se deja ver algo nuevo: los libros de la Biblia no fueron escritos todos de una vez, ni por una persona, ni con una sola línea teológica. Pero Reimarus va aún más lejos, declarando que Jesús fue un mesías político fracasado y que sus discípulos fueron quienes lo convirtieron en un mesías espiritual. De esta manera, el texto sagrado ya no tiene una sola interpretación, sino que es susceptible de varias interpretaciones distintas.

Otro antecedente del quiebre dogmático es el pensamiento ilustrado que se va imponiendo entre la gente. Este pensamiento se puede expresar con claridad a través de la máxima kantiana ‘*sapere aude*’, atrévete a saber, atrévete a pensar por ti mismo. Es una invitación a dejar que la autoridad

⁵⁴ Hegel, por ejemplo, responde que el cristianismo es la religión más perfecta y verdadera.

—sea política o religiosa— siga imponiendo su propio punto de vista, para animar al sujeto a pensar por sí mismo los problemas.

2.3.3. El concepto de la filosofía de la religión

En el mundo académico —y por qué no en el de la filosofía— estamos viviendo una época que se abre cada vez más al conocimiento interdisciplinar. Esta es una de las razones por la que Fraijó (2010) entiende que para hacer filosofía de la religión es necesario asumir y reconocer que no puede haber un conocimiento que no tenga relación con otras ciencias. El filósofo de la religión no se puede encerrar en su ‘torre de marfil’ e intentar buscar la respuesta a las preguntas de la religión encerrado en sí mismo, en su propio ámbito de investigación. En esta línea, se ve como esencial que la filosofía de la religión no puede prescindir de la fenomenología del hecho religioso. La razón es simple; se debe comprender el fenómeno religioso en la variedad de sus manifestaciones. Esta es la razón por la que Fraijó (2010) considera que, antes de someter al fenómeno religioso a las normas de la filosofía, o de analizar su verdadero valor, es necesario describir sus manifestaciones en la cultura humana y en la historia de las religiones. Asimismo, también es necesaria la ayuda de la sociología, psicología para entender y fijar el fenómeno. Por lo tanto, para que pueda existir la filosofía de la religión se hace necesario el concurso de estas otras ciencias.

La religión es algo complejo y difícil de definir y comprender en su totalidad. Pero el acercamiento a ella debe hacerse desde la normalidad, desde lo que vive la gente común y no desde el misticismo. Por eso es que el ámbito de la filosofía de la religión será la vivencia común en la que millones de seres humanos intentan dar sentido a sus vidas. En este sentido, y siguiendo a Martín Velasco (2006), la religión se debe comprender como un hecho humano determinado en que el hombre es capaz de reconocer una realidad suprema que dota de sentido último a la propia existencia, así como a la realidad y a la historia de la humanidad. Aquí hay un elemento que no deja de ser importante: el de las preguntas últimas del ser humano. Según Fraijó (2010), la mayoría de los proyectos de filosofía de la religión suelen atenerse a esta, o a una similar, definición de religión.

En las páginas precedentes nos hemos ido acercando, de distintas maneras, a lo que podría considerarse una comprensión de la filosofía de la religión. En lo que sigue mostraremos cómo algunos autores definen o comprenden la filosofía de la religión. En su libro *Si Dios no existe...* (1999), Leszek Kolakowski afirma: *“Este libro trata de lo que suele llamarse filosofía de la religión. Nunca estoy seguro de qué es la religión, y menos aún de qué es la filosofía pero, sea lo que fuere, la religión incluye la historia de los dioses, de los hombres y del universo”* (p.11). En dicha obra, Kolakowski trata temas tales como la teodicea, el Dios de los filósofos, el Dios de los místicos, de lo santo y también de la muerte, de lo inefable, del tabú. Es decir, es una mezcla entre temas que pueden ser considerados como parte de la teología natural, de la teología revelada o de la filosofía de la religión. En Kolakowski no hay una delimitación clara de los campos. Frente a esta situación, Fraijó (2010) plantea que para Kolakowski la filosofía de la religión tiene más que ver con un estilo que con un temario. Pareciera que para Kolakowski el estilo es abierto, libre, pero trabajado con rigurosidad. Leszek Kolakowski distingue entre la filosofía de la religión alemana y la anglosajona. Para la primera, la filosofía de la religión es parte esencial y constitutiva de la filosofía de la historia. Esa es la razón por la que muchas veces se especula sobre el sentido y finalidad de los procesos históricos. La filosofía analítica anglosajona, en cambio, procede de manera más empírica, sin plantearse, necesariamente, las preguntas últimas. Claramente se puede ver un cierto parecido entre la filosofía analítica anglosajona y la teología natural en su manera de tratar el fenómeno religioso⁵⁵.

Así como Kolakowski incluye una gran variedad de temas en su tratamiento de la filosofía de la religión, otros filósofos son bastante más sucintos a la hora de abordar el tema. Este es el caso de Bernhard Welte, filósofo católico amigo de Martin Heidegger, para quien la filosofía de la religión *“es un pensar filosófico que versa sobre la religión y, por tanto, pone todo su empeño en esclarecer intelectualmente la esencia y la forma de ser de ésta. La filosofía de la religión aborda racionalmente la pregunta: ¿qué es la esencia de la religión”*

⁵⁵ Este parecido se puede apreciar en el tratamiento que hacen autores como Flew, Swinburne, Plantinga, Geach y otros varios.

(Citado en Fraijó, 2010, p. 35). Welte plantea que hay dos caminos de acceso a Dios. El primero de ellos se basa en tres experiencias fundamentales: la existencia fáctica del mundo; la pregunta por el sentido, y el miedo al acabamiento o la nada. El segundo camino de acceso a Dios se abre a la pregunta por el origen primero del hombre.

Jean Grondin, en *La Filosofía de la Religión* (2010), afirma que la filosofía de la religión puede ser varias cosas, pero en su sentido más fundamental es una reflexión del hecho religioso, de su sentido, de sus razones. Esta disciplina se interesa por las grandes cuestiones religiosas, tales como el sentido del culto, Dios, la fe, la comunidad creyente, las prescripciones morales y, finalmente, por todo lo que los filósofos hayan podido decir sobre estas cuestiones. Precizando un poco más, Grondin plantea que la filosofía de la religión focaliza su atención en temas como la esencia de la religión, la existencia de Dios y la inmortalidad del hombre. También fija su atención en todas las religiones y todas las formas del sentido religioso –aunque este campo es inabarcable-, incluidas las formas de religiosidad contemporáneas que buscan, muchas veces de manera desafiante frente a las religiones oficiales, en nombre de una ‘espiritualidad’ más pura, una vivencia más auténtica de la divinidad.

Josef Schmitz, por su parte, entiende que la filosofía de la religión se ocupa, no de una religión concreta –como podrían ser el cristianismo o el islam-, sino más bien *“aquella específica determinación común que caracteriza a todo lo que nosotros designamos como religión, y que nos permite diferenciar religión de lo que no es”* (1987, p. 12). Cuando la filosofía se ocupa de la religión, también se ocupa de aquello que le es esencial a la religión misma, es decir, de Dios. Pero esta preocupación por Dios es indirecta o secundaria, según Schmitz, pues lo fundamental en la filosofía de la religión es cómo el hombre se relaciona con la divinidad.

En definitiva, luego de ver la historia de la filosofía de la religión, sus distintas notas, y las concreciones de algunos filósofos de la religión, pareciera que podemos llegar a un cierto acuerdo sobre cuáles son las preguntas fundamentales de la filosofía de la religión: ¿existe Dios?, ¿cuál es el sentido

de la vida?, ¿en qué consiste la felicidad?, ¿hay vida eterna? Pareciera que la filosofía de la religión debería dar respuesta, por lo menos, a estos interrogantes, y dichas respuestas se debieran dar solo a partir de la razón. Y, por otra parte, la misma razón debe juzgar la respuesta que las religiones han dado a estos interrogantes.

3. Distintas respuestas a la pregunta por la religión

En 1793 Kant publica su obra *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1986). En ella intenta mostrar que la religión ya no es un tema que compete solamente a la teología, sino que es posible que otras ciencias, a través de la razón, puedan someterla a juicio para intentar comprenderla y dar un esbozo sobre ella. Aún más, el filósofo de Königsberg sostiene que una “*religión que sin escrúpulo declara la guerra a la razón a la larga no se sostendrá contra ella*” (1986, p. 25). Obviamente hay aspectos de la religión que no competen plenamente a la razón, especialmente aquellos que tienen que ver con la *revelación*, pero es posible comprender los aspectos esenciales de la religión a través de la razón.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos preguntar qué es la religión. ¿Es un concepto cerrado, definido, sobre el que hay acuerdo? Pareciera que no. Se puede decir que hay ciertos acuerdos generales sobre lo que se entiende por ella, pero también hay diferencias dependiendo de las distintas aproximaciones al tema. ¿Cómo podemos comprender qué es la religión? La pregunta apunta a entender en qué consiste, formal y constitutivamente, lo esencial de un hecho religioso. Si pudiésemos tomar diferentes hechos religiosos –desde los más simples a los más complejos; desde las primitivas religiones de adoración de los fenómenos naturales hasta las grandes religiones monoteístas-, ¿qué sería lo común a cada uno de ellos, independientemente del lugar o tiempo en que sucedan?

Como hemos insistido una y otra vez, hay distintas aproximaciones al fenómeno de la religión. En lo que sigue veremos algunos de estos posibles acercamientos.

3.1. La religión como fenómeno social y universo simbólico

La pregunta con la que terminábamos el apartado anterior es el interrogante que se hizo Durkheim en su deseo de indagar sobre lo central del hecho religioso (Durkheim, 2003). Frente a esta pregunta, el sociólogo francés parte por eliminar como elemento común de toda religión las ideas de lo sobrenatural y lo misterioso, pues se da cuenta de que la noción de *misterio* ya no es algo que se pueda encontrar en las religiones primitivas⁵⁶. En un segundo momento, plantea que el centro de la religión podría ser la idea de Dios o de ser espiritual, pero este planteamiento tiene en sí mismo un problema: hay religiones que no tienen dioses. Un ejemplo de ellas sería el Budismo. Por lo tanto, se mantiene la pregunta sobre qué es lo común a todo hecho religioso.

Lo más obvio de las religiones, según parece, es que consisten o están compuestas por unas instituciones religiosas, tienen ritos, creencias, prácticas, etc. Todo esto se da en la sociedad humana. Estas realidades –instituciones religiosas, ritos, etc.- constituyen un momento del espíritu objetivo que es lo social, independientemente de lo que puede ser el espíritu individual de cada uno de los miembros de la sociedad. No se entienden sino dentro de una comunidad que las vive, las celebra, las perpetúa en el tiempo. Por lo tanto, lo religioso estaría definido, según Durkheim, por una cierta institucionalidad religiosa⁵⁷. Lo religioso, por ser social, se impone a todos los individuos y llega a ejercer una presión social sobre cada uno de los sujetos que componen la comunidad.

Pero Durkheim no acaba su definición de la religión solo en lo social, sino que reconoce que el otro componente fundamental de la religión es lo sagrado. ¿Qué es lo sagrado? Como primera característica, señala que todas las creencias

⁵⁶ Recordemos que el objetivo Durkheim es encontrar lo común a todas las religiones, sean primitivas o modernas.

⁵⁷ Por 'institucionalidad religiosa' no estamos pensando en una iglesia, sino en una comunidad, grupo humano, que vive y practica ciertos ritos y creencias. Es una institucionalidad completamente básica.

religiosas, sean simples o complejas, tienen un elemento común: separan o clasifican todas las cosas en dos ámbitos completamente opuestos, lo *sagrado* y lo *profano*⁵⁸. Así, el mundo se divide en dos ámbitos, en dos dominios. Lo sagrado es aquello intangible, que no puede ser tocado por lo profano. Esto es algo distintivo del pensamiento religioso⁵⁹.

Teniendo lo anterior a la vista, Durkheim plantea una definición de la religión:

“Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas. El segundo elemento que se introduce así en nuestra definición no es menos esencial que el primero. Pues, al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo” (Durkheim, 2003, p. 42).

Estas serían las dos caras del fenómeno religioso: lo social y lo sagrado. Pero cabe preguntarse si esta definición es capaz de contener en sí todo fenómeno religioso.

El aspecto social e institucional de la religión es innegable –quizás por eso en la actualidad se tiende a identificar la religión con lo institucional⁶⁰, dejando de lado

⁵⁸ Incluso llega a decir que *“la tradicional oposición entre el bien y el mal no es nada en comparación a esta otra”* (Durkheim, 2003, p. 34).

⁵⁹ Reconociendo la verdad de este planteamiento, uno podría preguntarse si en el cristianismo esta división se da tal cual. La pregunta se sostiene por lo siguiente: si el Hijo, Jesucristo, se ha ‘abajado’ (kénosis) para encarnarse en un hombre y ser verdaderamente hombre y verdaderamente Dios, entonces uno podría preguntarse cuál es el límite entre lo sagrado y lo profano, siendo que lo más sagrado –Dios mismo- se ha hecho hombre, ¿no se daría un movimiento de sacralización de todo lo profano? O sea, todo lo sencillo, lo simple, lo originariamente profano, pasaría, por medio de la encarnación, a ser sagrado. Aquí uno puede recordar lo de San Ireneo: *“lo que no es asumido, no es redimido”*.

⁶⁰ Y considerando lo institucional de la religión desde lo negativo, es decir, desde los errores y crímenes cometidos.

como algo diferente, cosa curiosa, lo espiritual-, pero no es ni de lejos el elemento definitorio de la religión. El problema de la definición de Durkheim es que deja fuera de la religión actos que no pertenecen al ámbito institucional, tales como la oración individual. No se puede negar que en la vivencia de la religión se da un aspecto personal de oración, de intimidad y relacionalidad personal con lo sagrado. Por tanto, es verdad que la religión tiene un momento social, pero no es menos cierto que también tiene un momento personal. Por otro lado, es posible que la conceptualización de *iglesia*, en la definición, sea poco feliz, pues se tiende a identificar *iglesia* con un modelo de vivencia de lo religioso. Aun atendiendo al tiempo desde el que escribe, hubiera sido esperable otra conceptualización menos ‘cargada’ conceptualmente.

Otro aspecto que parece olvidar el sociólogo francés es que los ritos y prácticas religiosas –lo colectivo- no son la religión en sí, sino, como diría Zubiri, el cuerpo en que la religión se encarna (Zubiri, 1994). En este sentido, no se debe confundir la forma con el fondo⁶¹: la institucionalización es la forma en que se objetiva lo religioso, pero no es en sí la esencia de la religión. Por último, la definición de lo sagrado no termina de abarcar todas sus dimensiones, pues lo sagrado no es solamente lo que se define por oposición a lo profano o por su intangibilidad. Lo sagrado también se puede comprender como lo venerable.

3.2. Lo Sagrado como paradigma de lo religioso

Rudolf Otto, al referirse al tema de lo sagrado, plantea que no es definible, pero es una cualidad perfectamente objetiva (Otto, 1996). Lo sagrado, según Otto, no se aprende de manera racional, pues pertenece más bien al ámbito de lo irracional. El mismo Otto señala que el pensamiento racional es aquel que permite pensar las cosas o seres –en este caso a

⁶¹ A modo de ejemplo sobre este punto, es bueno recordar que durante el tiempo del movimiento de reforma litúrgica, previo al Concilio Vaticano II, se planteó qué era lo esencial de la liturgia. De ahí que se planteó con mucha fuerza buscar lo que era más originario de la eucaristía, por ejemplo, para ‘desvestirla’ de formas que no ayudaban a encontrarse con el fondo de lo que quería expresar como celebración y sacramento.

Dios y lo sagrado-, conceptos claros y distintos, accesibles al pensamiento, al análisis, y son susceptibles de ser definidos. Pero, en su opinión, a lo sagrado no se le puede pensar de esta manera. Aquí es donde se da cuenta de que lo racional, el concepto, no termina de abarcar la experiencia de lo sagrado, de Dios mismo. Por eso se debe recurrir a lo irracional para definirlo. En este punto cabría preguntarse si esta aprensión es en sí irracional o algo distinto, pues el sentimiento tiene una lógica diferente –y mucho más amplia- que lo racional, lo cual no quiere decir que sea irracional en sí, como algo sin sentido, inconexo, etc. Más bien parecería algo, si se permite el término, *metaracional* –y aquí se puede seguir la intuición de Pascal cuando habla de razones que la razón no comprende-, en el sentido de estar más allá de lo racional, desbordándolo de alguna manera.

La sacralidad, según Otto, no se reduce a lo físico o moralmente bueno, pues envuelve y trasciende mucho más. Lo santo es más que 'bueno', es *numinoso*⁶². ¿Qué se entiende como *numinoso*? Otto señala que es difícil poder definir esta categoría por su peculiaridad. Por eso hace un acercamiento a ella desde un intento de dilucidarla desde sus sucesivas delimitaciones. Así, lo *numinoso* es lo estremecedor, lo tremendo. Genera la idea del temor –temor de Dios-, pero no en el sentido del miedo, sino en el encuentro de aquello que es más grande que nosotros, que nos impide acercarnos a él, pero también nos cautiva, nos lleva a la devoción, al éxtasis, a la embriaguez. Lo tremendo se une con el misterio. Es lo que se ha llamado *mysterium tremendum*. Se siente como suave impulso en el alma, pero también como un estallido de todos los sentidos. Es por un lado lo completamente otro, pero también es lo más cercano y lo más propio, si se quiere. En este sentido, es paradójica. Lo numinoso también tiene en sí la experiencia de lo enérgico, de la energía como fuente de vida, de vitalidad, de movimiento. Por otro lado, lo numinoso también nos llena de humildad, pues frente a él nos sentimos completamente criaturas. Otra de las características de lo numinoso es lo fascinante, que atrae y cautiva a quien lo contempla.

⁶² El mismo Otto señala que ha forjado el neologismo '*numinoso*', al decir que si de *omen* se forma *omenoso*, y de *lumen* luminoso, no cabría problema formar desde *numen* el concepto *numinoso*.

Resumiendo, ante lo sagrado el hombre se encuentra en la presencia de un misterio fascinante. Lo sagrado reposa en sí atrayendo, mayestático, lleno de fuerza, como lo totalmente otro y, también, como lo más cercano. Así, la religión es la piedad, la obediencia y la sumisión frente a lo sagrado. Es la inclinación y el respeto ante lo numinoso (cfr. Zubiri, 1994). Pero también en lo sagrado nos encontramos frente a lo trascendente y cómo nos remite a todo lo relativo en el mundo; es algo con lo que nos sentimos dependientes y también de lo cual esperamos salvación en el sentido profundo de nuestras vidas. Por último, lo sagrado tendería a establecer un diálogo personal con el sujeto, manifestándose como gracia (Gómez Caffarena, 1971).

3.3. Lo religioso desde las hierofanías

Hemos visto que Durkheim se acercó al tema de la religión a través de lo social y lo sagrado. Por otro lado, Rudolf Otto profundizó en el entendimiento del fenómeno religioso al desarrollar la comprensión de lo sagrado y lo numinoso. Otro aporte a esta reflexión sobre las religiones viene desde el ámbito de la historia de las religiones a través de Mircea Eliade. Él se da cuenta de que todas las definiciones del fenómeno religioso presentan un rasgo común: cada definición, de una u otra manera, presenta lo sagrado y la vida religiosa como opuesto a lo profano y la vida secular (Eliade, 1970). Lo religioso, según Eliade, es todo aquello que posea el valor de lo sagrado⁶³. Así, el objeto de la religión siempre es una manifestación de lo sagrado. Es una *hierofanía*. En el mundo de las religiones todo es susceptible de ser sacralizado y seguramente pocas cosas del mundo profano escapan de la posibilidad de serlo. Cada religión ‘selecciona’ algunas cosas para ser sacralizadas y cuando lo hace el objeto deja de ser de un mundo y pasa a otro mundo; se aleja del mundo ‘normal’, profano. Hay, desde esta mirada, una dialéctica entre lo profano y lo sagrado, en el movimiento que pasa de un mundo a otro. Así, un objeto profano pasa a ser sagrado porque tiene una característica distinta a la de los otros objetos y revela algo distinto a sí mismo más allá de lo esperable de él. Lo que

⁶³ El problema se presenta, obviamente, cuando se intenta definir lo sagrado y cómo delimitar la esfera de la noción de ‘sagrado’.

hacen las hierofanías es sacralizar el cosmos, mientras que los ritos sacralizan la vida⁶⁴ (Eliade, 1970).

En definitiva, lo central de las religiones, según Eliade, está en la dialéctica fundamental entre lo sagrado y lo profano. Las hierofanías permiten descubrir los valores religiosos subyacentes en cada religión, y la historia de las religiones consiste, finalmente, en el análisis *“del drama provocado por la pérdida y el descubrimiento de los valores religiosos”* (Eliade, 1970, p. 256).

El tema de lo sagrado es esencial para comprender las religiones. Eso está fuera de cuestión, pero cabe preguntarse si lo sagrado es el elemento definitorio de lo religioso. Siguiendo a Zubiri, podemos decir que *“lo sagrado es ciertamente algo que pertenece a lo religioso, pero le pertenece consecutivamente, por ser religioso. No es aquello que constituya la índole formal de lo religioso en cuanto tal. La historia de las religiones no es una historia de los valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios”*⁶⁵ (Zubiri, 1994, p. 26). Dicho de otra manera, los dioses son sagrados primeramente porque son dioses, no son dioses

⁶⁴ En este sentido, sería interesante preguntarse cuál es el efecto de ciertos ritos civiles, como el matrimonio y, algo novedoso, el ‘bautismo civil’. Estos ritos civiles, ¿se puede decir que sacralizan determinados aspectos de la vida? Por otro lado, también surge la pregunta sobre si la misma investidura del presidente de los Estados Unidos no es un momento ‘sacro’.

⁶⁵ La manera como Zubiri conceptualiza el tema tiene una dificultad que no pasa desapercibida: ¿qué sucede con aquellas religiones que no tienen Dios, tales como el Budismo? El filósofo vasco toma en cuenta este problema apuntando al término deidad y señalando lo siguiente: *“es un poco vago si pensamos en las religiones que no tienen dioses. Pero, ¿y si pensamos en el Budismo? ¿Si pensamos en el Taoísmo? ¿Si pensamos en muchas religiones panteístas en las que no hay dioses o lo que se llaman dioses son otras cosa que no tienen función divina, sino que son simplemente entes sobrenaturales, que es una cosa distinta, religiones donde la única unidad del mundo es su intrínseca Ley cosmo-moral? ¿O el brahmán que ve justamente en la sílaba **om** la expresión del carácter sacrificial del cosmos entero? ¿Se negará a esto el carácter de deidad?”* (Zubiri, 1994, p. 43). ¿Qué es este carácter de deidad? Zubiri lo definirá como lo que es ultimidad, posibilidad e impelencia en su obra *El Hombre y Dios* (1984).

por ser sagrados. Así, lo sagrado sigue y es consecutivo a la divinidad, pero no constitutivo de ella, sino al revés.

3.4. La religación como fundamento de la religión

Luego de todo este análisis y habiendo pasado por Durkheim, Otto y Eliade, pareciera que nos encontramos frente al mismo problema del inicio, que es preguntarnos por lo esencialmente constitutivo de la religión. Para responder a esta cuestión, Zubiri se fijará en lo que él denomina la *actitud religiosa*. Pero para comprender la actitud religiosa se hace menester comprender cómo se llega a ser hombre y cómo acontece lo que Zubiri llamará *religación*.

El concepto *religación*, desde su origen en 1935, se ha prestado para algunas confusiones y errores, dado que no se ha comprendido de la forma como lo propuso Zubiri. Es por eso que conviene aclararlo desde el comienzo. Antonio Pintor Ramos deja en claro el origen y el alcance del concepto:

“El término ‘religación’, procedente de la obra de Zubiri, resultó un término muy feliz, que hoy está perfectamente asimilado por la filosofía e incluso por el mundo intelectual hispánico; sin embargo, las utilizaciones que se hacen de este vocablo no corresponden en muchas ocasiones al sentido que le quiso dar su creador. Aunque Zubiri introdujo el término ‘religación’ en 1935 derivándolo del verbo religare – posible origen etimológico de la palabra ‘religión’-, el hecho así denominado no se refiere a ninguna experiencia religiosa positiva; se trata, por el contrario, de una dimensión dentro de la realidad, a la que todos nos encontramos vertidos y que es quien hace posible que puedan existir religiones e incluso que algunas decidan explícitamente no tener ninguna. Hay una estructura universal de la realidad que aparece como una fuerza que se nos impone a todos, pero los contenidos concretos con que se llene esa estructura no se deducen automática ni unívocamente del hecho mismo de la religación” (Pintor Ramos, 1998, p. 321).

Para Zubiri, el hombre se hace a sí mismo a través de sus acciones. Así, el ser humano se realiza como persona siendo

agente, actor y autor de ellas. Este realizarse significa que el ser humano, al ser ejecutor de sus acciones, *cobra* su carácter de relativamente absoluto. ¿Qué significa *cobrar*? 'Cobrar' pertenece intrínseca y formalmente a la persona misma, se da al nivel constitutivo de ella. Se es persona precisamente por esta razón: porque lo absoluto de la realidad personal humana consiste en *“ser ab-soluto frente a todo lo demás y a todos los demás. Sin este ‘frente a’ no se puede ser persona humana”* (Zubiri, 1984, p. 79). La propia realidad del hombre le impone⁶⁶ esta necesidad.

Hemos dicho que la persona humana cobra su carácter de relativamente absoluto en sus acciones. Cobrar sería ejecutar acciones *frente a*. Pero, ¿*frente a* qué? Frente a las cosas y a todas las personas. Porque las acciones se ejecutan con ellas, con las cosas del mundo y con las personas. Esto no significa estar al lado o junto a las cosas o a las personas, sino estar en respectividad, en relacionalidad. Esta manera de estar es diferente al '*estar*' de una piedra, por ejemplo, rodeada de otras piedras. Así, el ser humano está entre las cosas en respectividad y como '*afirmándose*'⁶⁷ en ellas para estar en la realidad. De este modo, el hombre hace su vida con las cosas. El '*con*' las cosas no es algo extrínseco, un añadido a la realidad humana, como se podría pensar. El '*con*' es parte constitutiva de la persona humana, le pertenece como absoluta. No se puede pensar que el hombre primero es absoluto y que luego se trate de configurar en unas cosas; no es que haya un '*yo*' –si se permite hablar así– que sea anterior a su relacionalidad con las cosas, con el mundo y las personas.

⁶⁶ El hombre se hace con las cosas y por ellas; las necesita. Ellas, de alguna manera, exigen al hombre ser. Sobre este punto, comenta Candido Aníz (1986): *“Las cosas le imponen su ley (al hombre). La persona se configura precisamente en conformidad con las cosas por medio de las acciones. Sin las cosas el hombre no es nada. Le falta suelo en que pisar y contexto en que vivir. Esto modifica todo intento de definir y constituir primero al hombre como realidad absoluta, y luego agregarle su cierta configuración entre las cosas. Su constitución es una, única y dinámica: realidad absoluta viviendo con las cosas en sus acciones. Su único vivir es con las cosas en sus acciones”* (p. 257).

⁶⁷ Zubiri llega a decir, en *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones* (1994), que las cosas son como 'puntales' por los cuales el hombre está efectivamente en la realidad.

Zubiri lo refiere del siguiente modo: “*El hombre no es efectivamente realmente absoluto más que viviendo con las cosas en sus acciones. Vivir es estar en sus acciones con las cosas*” (Zubiri, 1984, p. 80). El juego entre las preposiciones ‘con’ y ‘en’ es decisivo, según el filósofo vasco, para comprender el carácter relativamente absoluto de la persona humana. El ‘con’ y el ‘en’ nos muestran dos momentos esencialmente distintos en toda acción humana: estamos entre las cosas (o personas), lo que significa que estamos ‘con’ ellas. Es más, al estar ‘con’ las cosas, ‘con’ estas cosas que me rodean –que me son familiares o no, que me apuntalan, etc.- donde estamos es ‘en’ la realidad. Como seres humanos estamos ‘con’ las cosas, pero donde estamos con ellas es ‘en’ la realidad. Esto es fundamental y Zubiri lo expresa diciendo: “*Aquello **con** lo que estamos es lo que nos hace estar **en** la realidad*” (Zubiri, 1984, p. 81).

Resumiendo, podemos decir que el hombre no puede estar en la realidad sino con las cosas reales. Las cosas reales vehiculan ‘la’ realidad. El hombre se funda y es en la realidad como realidad. Sólo según este momento de la realidad el hombre puede ser persona.

Por tanto, la realidad es aquello en que de manera constitutiva, esencial, el hombre se apoya para ser persona. El hombre no puede ser persona sino desde la realidad. Ella es el apoyo y *fundamento* de la persona. Esta fundamentalidad tiene algunas características que son muy claras, según Zubiri. Primeramente, la realidad, entendiéndola como la formalidad ‘de suyo’, es algo *último* en las acciones humanas. Es el apoyo último de las acciones de la persona. A este respecto, Zubiri da un ejemplo clarificador: Al ser humano le pueden fallar muchas cosas, incluso todas con las que, de hecho, se encuentra, pero piensa que mientras él sea real y haya realidad no todo está perdido. La realidad es el apoyo último de todas las acciones del hombre. Ella apoya al hombre como algo último: es la *ultimidad* de lo real. El hecho del suicidio sería una prueba del carácter de ultimidad de lo real, pues quitándose la vida, quitándose la realidad, hay un intento de evadirse del último apoyo para ser persona. La realidad como apoyo último de las acciones del hombre, como *ultimidad*, podría parecer una cosa trascendente, pero Zubiri quiere dejar bien en claro que aquí no hay ninguna trascendentalidad, sino que se está hablando

desde lo más básico posible: decir que la realidad es fundamento último, es decir lo más elemental que se puede de ella.

Si el primer momento de la fundamentalidad es la *ultimidad* de lo real, el segundo momento es el de *posibilidad*. ¿Qué significa esto? El ser humano, como autor y actor de sus actos, al ejecutar sus acciones debe adoptar una forma determinada de estar en la realidad. De alguna manera, debe elegir una posibilidad entre muchas. Aún en sus más modestas decisiones, el hombre ha optado por una manera de hablar, de caminar, etc.: opta por una manera de ser. ¿Y si no optara por nada? Ya eso es una opción, la de no optar. Así, vemos que la persona opta por una forma real y efectiva de su realidad, de su modo de ser ab-soluto. La realidad, en este momento, tiene un carácter especial: es la posibilidad de todas las posibilidades, la que abre todas las posibilidades. De esta manera, el momento de realidad tiene un carácter *posibilitante*. La realidad, como fundamento, *me* posibilita ser persona.

Finalmente, en tercer lugar, nos encontramos con un último carácter de la realidad: el apoyo *impelente*. La realidad misma le impone al hombre, le exige, su realización como persona. La realidad obliga⁶⁸ al hombre a adoptar una forma de realidad. Esto es algo inevitable. Zubiri deja en claro que *“la realización de mi propia persona como relativamente absoluta me está absolutamente impuesta por la realidad misma. El hombre no sólo vive en la realidad y desde la realidad, sino que el hombre vive también por la realidad”* (Zubiri, 1984, p. 84).

⁶⁸ En torno a esta ‘obligación’ por parte de la realidad y lo que ella significa para el hombre, Jordi Corominas (2002) señala: *“El poder de la alteridad es posibilitante porque es la posibilidad de las posibilidades, es lo que posibilita que mi realidad sea humana. El poder de la alteridad es último, porque sólo con la muerte se desvanece su constreñimiento. Y el poder de la alteridad es impelente porque nos fuerza a optar y a realizarnos. La alteridad radical ejerce un poder al que estamos inexorablemente sujetos. En este sentido se puede hablar de una ligazón o religación de nuestros actos al poder de la alteridad. El poder de la alteridad no es una fuerza extrínseca, ni una presión, al contrario, es el poder que determina la apertura misma de nuestras acciones, dotándolas de un carácter personal. Es el poder que nos hace superar todo automatismo estímulo”* (p. 86).

La fundamentalidad de lo real es la unión intrínseca y formal de la ultimidad (en), possibilitación (desde), e impelencia (por). Teniendo en cuenta estas tres características de la realidad, podemos decir que ella funda el ser personal del hombre⁶⁹. Zubiri considera que en este fundar, la realidad constituye una fabulosa paradoja, pues por un lado la realidad es lo más otro –diferente- que pueda haber, pero, al mismo tiempo es lo más cercano a uno, al yo, pues nos hace ser como seres humanos. De esta manera, es también lo más propio, lo más mío, pues me hace ser mi propia realidad, mi yo siendo real.

Estos tres caracteres –ultimidad, posibilidad e impelencia- configuran una actitud fundamental en el ser humano. Esta actitud radical será la que Zubiri llama *religación*. La religación no se da aisladamente en cada uno de estos términos por sí mismos, sino que deben estar los tres conjugados a una para ser *religación*. Por ejemplo, en la prueba aristotélica de la existencia de Dios –que luego será retomada por Santo Tomás de Aquino- se habla de Dios como causa última, como el motor inmóvil desde el que se genera la causalidad del cosmos. Pero este motor inmóvil no puede dar cuenta de la religación, pues es ultimidad, pero no es posibilante ni impelente. Además, nadie en su sano juicio –nos parece- elevaría una oración al motor inmóvil.

La religación funda al hombre y le hace ser. El ser humano se encuentra en la realidad de tal manera que, como hemos dicho, esta le determina. A esta determinación física –que no es causa a la manera de la causalidad aristotélica- Zubiri la llama *dominación*. Este *dominar* significa que la

⁶⁹ Antonio Pintor Ramos (1998) considera que, por ser tantas veces repetida, esta idea de Zubiri puede llegar a resultar vacía. Con todo, esta expresión es de vital importancia para encontrar el fundamento al que se refiere el autor vasco. Este fundamento no puede ser solo en el ámbito intelectual, como muchos otros, pues si así fuera le faltaría la ultimidad: “...lo que se busca es un fundamento que sea a una último, posibilante e impelente; en cambio, la gran limitación de todos los caminos meramente intelectuales es que sólo llegan a una ultimidad, del mismo modo que los que podríamos llamar caminos de la experiencia religiosa (en el sentido más habitual de la expresión, no en el zubiriano) quedan limitados a un fundamento que es sólo posibilante e impelente” (p. 325).

realidad, que es la que nos hace ser realidades personales, es dominante y ejerce un dominio '*relativo absoluto*' sobre mí. Es un determinar físicamente, pero sin llegar a ser causa. A este tipo de dominio se le llamará *poder*. Es lo que en alemán se entiende como *macht*⁷⁰, en el sentido de poder político, de poder en un grupo humano, etc. De esta manera, la realidad me funda como realidad personal; y como realidad fundante de mi propia realidad personal ejerce un *poder* sobre mí. La realidad es el poder de lo real.

El poder —o la *poderosidad*— de lo real se apodera del hombre y así es como este se hace persona. La realidad funda la realidad personal por el apoderamiento según el poder de lo real. Aquí es importante dejar claro que el poder de lo real es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de mi realidad personal. Esto quiere decir que no es que el hombre primero sea constituido como realidad y luego reciba el poder de lo real, sino que el poder de lo real es constitutivo del ser humano.

La religación no es una mera conceptualización teórica, según Zubiri, sino un hecho perfectamente constatable. Y este hecho afecta desde lo más básico del ser humano a sus aspectos más complejos. Es un hecho que afecta a todas las dimensiones del hombre en su totalidad. Se es ser humano, se es persona, por el hecho radical de la religación. Sin ella no podría haber ser humano. El filósofo vasco insiste en este punto: *“La religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana sino que es la raíz de que cada cual*

⁷⁰ En este punto parece importante citar el análisis de Ellacuría (1964) sobre lo que significa el 'poder': *“El poder no es una fuerza. No es el Kraft o Ursache sino Macht. Y en ‘Sobre la esencia’, después de descubrir la realidad como un ‘de suyo’, se reconoce no sólo como legítimo, sino como necesario una ulterior concepción de la realidad como fuerza y como poder. El saber nuestro, que arranca de los griegos, corre el peligro de quedarse en el carácter de nuda realidad, olvidando penosamente los otros dos caracteres de fuerza y de poder. Aquí fuerza no se toma tampoco en el sentido de causa, en el sentido de fuerza física, sino la fuerza de la realidad: lo que tiene que ocurrir ‘por la fuerza de las cosas’. A su vez, puede entenderse la realidad como poder, como un sistema de poderes o poderosidades: las cosas no sólo actúan ‘de suyo’ sobre las demás, sino que tienen ‘de suyo cierto poder dominante sobre ellas (SE, 511)”* (p. 127).

llegue a ser física y realmente no solo un Yo sino mí Yo" (Zubiri, 1984, p. 93).

Se puede pensar, con cierta suerte de sentimiento rebelde, que la religación es en cierta manera una *obligación*. Esto no es posible, pues para que como seres humanos seamos obligados a algo se presupone que primeramente debemos ser realidad personal. Y solo somos realidad personal, personas, por el hecho innegable de estar religados. Una imagen puede ayudar a comprender este punto: en la obligación 'vamos a algo'; en la religación, en cambio, 'venimos de algo'. Así, con la religación nos reconocemos en el poder de lo real que ya nos está haciendo que seamos.

Algunos podrían intentar comprender la *religación* como un sentimiento de dependencia incondicional –en la línea de lo planteado por Schleiermacher⁷¹ –, pero tampoco sería posible, pues al igual que con el tema de la obligación, debemos reconocer que el sentimiento se da con posterioridad al hecho de la religación. Es decir, por el sentimiento el ser humano es afectado, pero esta afección es un modo de estar en la realidad que es ya posterior a la religación. Por otra parte, y siguiendo la argumentación anterior, para que haya un sentimiento de dependencia –o de cualquier tipo-, primero se necesita aquello a lo cual estoy ligado –la realidad- que lo permita ser. Por lo tanto, la religación es anterior, y claramente distinta, a cualquier tipo de sentimiento de dependencia.

Resumamos para no perder de vista lo que entendemos por religación: la *religación* es un hecho básico y radical que es la raíz misma de la realidad personal del ser humano, de tal manera que no es un hecho más entre muchos, sino que es la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente lo que es, su propia realidad. La religación tiene tres características fundamentales: *ultimidad*, *posibilidad*, e *impelencia*. Muy

⁷¹ "Religion's essence is neither thinking nor acting, but intuition and feeling. It wishes to intuit the universe, wishes devoutly to overhear the universe's own manifestations and actions, longs to be grasped and filled by the universe's immediate influences in childlike passivity. (...) religion wishes to see the infinite, its imprint and its manifestation, in humanity no less than in all other individual and finite forms" (Schleiermacher, 2000, p. 22 – 23).

sucintamente, esto significa que es el apoyo *último* y fundamental del hombre para ser; que abre todas las *posibilidades*, en la realidad, para que el ser humano elija y también se elija, y, finalmente, es *impelente* en el sentido que, de alguna manera, *yecta* –o *proyecta*- al hombre para que elija un modo de ser entre muchas. Hay una fuerza de la religación que, inexorablemente, hace ser al hombre quien tiene que ser y hace que cada uno se elija en lo que es.

Para Zubiri, el hecho físico de la religación es el fundamento del fenómeno de la religión. Como se ve, es un hecho anterior a lo social y a lo santo, aunque no los descarta, sino más bien los integra. Pero, ¿cómo es la religación fundamento de la religión? El poder último que es posibilitante e impelente es lo que Zubiri llamará *deidad*. Hay que dejar en claro que es deidad y no Dios. ¿Por qué esta diferencia? El filósofo vasco da dos razones: la primera, señala que esta vía – la de la deidad- será el camino que nos conduzca a Dios. La segunda razón apunta a que, en última instancia, el hombre siempre ha sentido como un poder de deidad ese carácter universal y dominante que la realidad tiene como tal sobre el ser humano y sobre las cosas reales. En esto hay un punto interesante: la deidad no es nada distinto del mundo y de las cosas reales⁷². La deidad es la condición de poder de la realidad; es la manera como las cosas reales tienen dominio, por el hecho de ser reales, unas sobre otras y también sobre el ser humano. Este poder es un hecho inconcuso para Zubiri: aún un ateo tendría que reconocerlo, aunque, muy posiblemente, preferiría referirse a él con otra conceptualización.

El poder de la realidad, la deidad, ha sido reconocido por el ser humano a través de las distintas culturas y en los diferentes momentos históricos. Lo que han hecho las distintas religiones, según Zubiri, es ir actualizando en sus mentes las complejas y variadas dimensiones que posee el poder de la deidad. Algunas de estas dimensiones, sin querer ser exhaustivo, son las siguientes: la *trascendencia*, no en el sentido del más allá, sino trascendencia como algo que está

⁷² Hay que tener en cuenta que Zubiri no cae en un panteísmo, pues él mismo reconoce que la deidad no es todavía Dios, aunque es una vía para llegar a él.

'sobre' las cosas particulares. Junto con la trascendencia, se reconoce que el poder de la deidad es un poder *vivo*, que interviene en la vida del hombre y va regulando la manera como se van configurando las cosas en el decurso del tiempo, en la historia. Pero no solo es un poder vivo, sino que es la *f fuente* de todas las cosas, especialmente de las cosas vivientes. Las antiguas tradiciones reconocían en este poder el ser fundamento solidario, unitario, de todas las cosas; por eso muchas tradiciones lo veían como la 'Tierra Madre', de la que nacen todas las cosas y en las que todas se hermanan. Este poder también se manifiesta como lo más *cercano* al hombre, como lo 'más nuestro' en el sentido de sentirse completamente vinculado a lo propio, sintiéndolo como padre o como hermano. Por último, el poder de la deidad se manifiesta, especialmente, en los *extremos de la vida*: en el nacimiento y en la muerte.

La religación sería el origen fundamental de la religión, de cualquier religión. Sin el hecho de la religación no podría existir ninguna religión positiva. Por la religación, lo religioso, la religiosidad, es algo que pertenece constitutiva y formalmente a la realidad personal del ser humano, a lo más íntimo de la persona, aunque se sea ateo. Es la pregunta por el fundamento.

Por último, la religación es lo que Zubiri llama el *primordium* de cualquier religión positiva. Cualquier religión positiva apunta, primeramente, a buscar la realidad última de todo. Es el descubrimiento y reconocimiento de una fuerza que reposa en sí misma y es fundamento último de la totalidad. Pero no queda solo allí, pues el segundo paso se dirige a la deidad como fuente de posibilidades distintas donde el ser humano debe realizarse y hacerse. El hombre elige, busca; se elige y busca en las posibilidades que le entrega el poder de la deidad. Estos son los dioses a los que se les pide, se ora, se les dirige una plegaria. En tercer lugar, el poder de la deidad es impelente, nos impulsa, nos mueve.

Lo más originario del fenómeno de la religión, de esta manera, no sería ni lo social, ni lo santo, ni las hierofanías. Lo más fundamental es la actitud y la experiencia fundamental – por ser constitutivamente fundante- de la religación. Originariamente, esta nos abre hacia la experiencia de la deidad. Pero, ¿qué importancia puede tener la religación como

hecho fundamental para comprender el fenómeno religioso, sobre todo en nuestra época?

De las distintas definiciones de religión que hemos presentado, nos parece que la de Zubiri es la que más luces nos puede dar para comprender el fenómeno religioso en nuestro tiempo y en nuestra cultura. Son varias las razones que nos llevan a hacer esta afirmación. En primer lugar, el hecho mismo de la religación apunta a que la pregunta por Dios y por lo religioso no es algo que el ser humano pueda o no plantearse –como un problema importante, pero, al fin y al cabo, un problema más-, sino un problema que ya le está planteado por el mero hecho de existir⁷³, es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal. La respuesta a semejante problema puede ser la del creyente, la del ateo que niega la posibilidad de Dios y asume el fenómeno religioso como un escape frente al vacío existencial, o la del agnóstico que no encuentra suficientes datos para afirmar o negar la realidad. Por último, en nuestra época asistimos a una cuarta posibilidad, que es la de deslizarse en una fina indiferencia frente al tema. En cualquiera de las cuatro posibilidades –sí, aún en la indiferencia- el hombre está ligado a una dimensión radical que es la de su fundamento⁷⁴.

Una segunda razón tiene que ver con la vivencia individual⁷⁵ o, si se quiere, individualista de lo religioso. Zubiri

⁷³ A este respecto se puede recordar el pensamiento de Rahner, cuando señalaba que un ser humano que no se plantea el problema de la trascendencia dejaría de ser humano. Con la idea de ‘trascendencia’ apuntamos, también, a valores trascendentales que nos mueven como seres humanos, tales como la dignidad de las personas, la justicia, los derechos humanos, etc.

⁷⁴ Vale la pena, nuevamente, recordar que para Zubiri la religación es un hecho y no una teoría. Un hecho ‘físico’ si se quiere, y no metafísico en el sentido de ‘otro mundo’ que nos permita afirmar el nuestro.

⁷⁵ En cuanto a la dimensión individual de la religión se puede ver un punto de contacto con William James (2002) y su definición y comprensión del fenómeno religioso: *“Religion, therefore, as I now ask you arbitrarily to take it, shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine”* (pp. 29-30).

insiste, con razón, en que la experiencia de la religión es primeramente individual⁷⁶ –me constituye y funda como

⁷⁶ Se debe tener cuidado con la idea de individualismo. La mayor parte de las veces la palabra 'individualista' se comprende desde su negatividad: en oposición a la de la comunidad, encerrado en sí mismo, persiguiendo los propios objetivos sin considerar al resto, etc. Pero en el individualismo hay más que mera negatividad, pues hay una afirmación de sujeto, de su individualidad y de su dignidad. Charles Taylor en *La ética de la autenticidad* (1994) intenta –a nuestro parecer con éxito- mostrar los orígenes modernos del individualismo y rescatar ciertos aspectos positivos de este, en un intento por superar la mera imagen narcisista y egoísta del individualismo. Así, resalta la fundamentalidad de la noción de la autenticidad. Esta idea se desarrolla a partir del acento que se pone en estar en contacto con nuestros sentimientos morales y en la búsqueda de actuar correctamente. La autenticidad es algo que debemos alcanzar para poder llegar a ser plenos y verdaderos como seres humanos. Otra noción fundamental para Taylor, y que también emerge de la experiencia del contacto íntimo con uno mismo como individuo, es la de libertad autodeterminada. Esta libertad significa que se es libre cuando se puede decidir por uno mismo sobre aquello que le concierne al sujeto como tal sin ser configurado por influencias externas. Este tipo de libertad, como se puede apreciar, es mucho más profunda que la libertad negativa de hacer lo que se nos venga en gana mientras no interfiera con la libertad del otro. La libertad autodeterminada de la que habla Taylor, en cambio, “exige que se quiebre el dominio de esas imposiciones externas, y decida yo solo por mí mismo” (Taylor, 1994, p. 63).

Una de las ideas fundamentales de Taylor con respecto al tema de la autenticidad como valor, es que cada ser humano, cada hombre o mujer, tiene una forma original de ser. Esto significa que hay una forma de ser humano que es mi propia forma de serlo. De alguna manera, cada ser humano está destinado a escucharse para vivir la propia vida sin copiar ni imitar la de ningún otro. Zubiri habla de la *voz de la conciencia* –que no es la conciencia a la manera moral cristiana de lo bueno y malo simplemente- como un camino para irse haciendo. Taylor habla del escuchar la *voz interior* y de las tristes consecuencias de haber perdido la capacidad de escuchar esa misma voz (Cfr. Taylor, 1994, p. 65). Lo fundamental aquí es ser fiel a uno mismo. Esta concepción del ser humano tiene amplias repercusiones en el terreno de lo religioso, pues la religión, la relación con lo trascendente, ya no se comprende desde la ligazón social e institucional, a través de una comunidad y una iglesia, sino desde mi propia ligazón personal, íntima y especial con lo espiritual. La comunidad existe –nos parece que aún sigue desempeñando un papel importante de aglutinar, acompañar, generar un horizonte

persona- y anterior a lo comunitario⁷⁷. El sujeto es y se vivencia como religado a la realidad que lo funda.

Por último, una tercera razón por la cual la definición de Zubiri es un aporte para comprender el fenómeno religioso de nuestro tiempo tiene que ver con lo sagrado y lo profano. ¿Qué es lo sagrado y lo profano hoy en día? O, dicho de otro modo, ¿qué se puede considerar sagrado o profano en nuestro mundo? ¿No parece haber una cierta 'disolución' o transformación de estas categorías en nuestra época? En otros tiempos lo sagrado se identificaba, de manera general, con los santuarios, iglesias, reliquias, etc. Hoy eso ha cambiado. Lo sagrado –y la distinción entre lo sagrado y lo profano- está mucho más difuminado. Si quisiéramos definir lo religioso o el sentimiento religioso en base a lo que se considera sagrado hoy, creemos que nos encontraríamos en problemas para hacerlo. Mucha gente vive lo religioso, lo trascendental, pero sin una referencia necesaria a lo sagrado. Por esta razón, el hecho de la religación nos puede ser de gran ayuda al momento de acercarnos a lo religioso, pues si este lo comprendiéramos desde lo sacro, muchas manifestaciones

común, etc.-, pero no es lo fundamental. Lo esencial es la propia relación que yo establezco con lo religioso, lo trascendental y lo sagrado. De esta manera es fácil entender por qué mucha gente adhiere a lo religioso, pero rechaza lo institucional. O, de otra manera, se es 'católico a mi manera', en el sentido de que se aceptan ciertas ideas, dogmas, concepciones, etc., y, al mismo tiempo, se rechazan otras. Aquí se podría reconocer un doble aspecto: positivo y negativo. En cuanto al primero, es de alabar que lo religioso pasa por la propia búsqueda y aceptación personal. Ya no vale creer en algo porque los ancestros –padres, abuelos- han creído en eso. Lo esencial es la adhesión personal a la creencia. De alguna manera se puede dar un mayor compromiso personal con lo que se cree; un compromiso que se funda en la decisión personal y no en la presión social del grupo. Pero, por otro lado, también se puede vivir el aspecto negativo. Algunos autores han apuntado a que este mismo proceso puede traer aparejado el problema de quienes que se hacen una 'fe a la medida', pues toman lo que les gusta de distintas tradiciones religiosas –sin preocuparse de sus posibles contradicciones- y generan una síntesis personal a su propio criterio. La crítica que se suele hacer a esta postura es que hay tal manipulación de lo religioso que se llega a perder lo esencial.

⁷⁷ Si no en la temporalidad, a lo menos en la formalidad, cabría señalar.

religiosas actuales nos pasarían desapercibidas o las veríamos, quizás, como fenómenos de integración personal, meditación, etc., sin llegar a reconocer en ellas una manifestación religiosa.

En definitiva, el hecho de la religación descrito por Zubiri es capaz de dar cuenta del fenómeno religioso de manera más profunda y total que los otros acercamientos que hemos descrito. La religación, como hemos dicho, se pone a la base misma de la conformación de lo humano, de la persona. Por lo tanto, no es un segundo momento después de constituirse el ser humano, sino que está en el momento fundamental y fundante de este. Por eso mismo, por ser un momento tan originario, es que contiene en sí lo esencial de lo religioso y nos permite comprender este hecho en distintas culturas y tiempos.

CAPÍTULO II

La idea de religión en Taylor: posibilidades y límites

Como hemos visto anteriormente, el entendimiento de la religión puede tener distintos acercamientos. De aquí en adelante queremos centrarnos en lo religioso, pero desde una perspectiva particular: la de Charles Taylor. En las últimas obras del filósofo canadiense –especialmente a partir de *Las Fuentes del Yo* (2006a)⁷⁸– se puede apreciar cómo el tema religioso ha ido tomando un lugar cada vez más preponderante⁷⁹. Ya en el año 1999 presentó alguna de sus ideas sobre la religión en Edimburgo, en las *Glifford Lectures*. El mismo año publicó *A Catholic Modernity?*, donde presenta una versión más corta de sus argumentos expuestos en

⁷⁸ En las últimas páginas del libro termina afirmando sus esperanzas de que el teísmo judeo-cristiano sea, pese a todos sus errores, una fuente para la construcción de sentido.

⁷⁹ En la misma línea, Ruth Abbey (2000) señala que “*At a more general level, he interprets the sense of flatness and loss of meaning that many experience in their lives as a symptom of this outlook’s attempt to provide motivation and fulfillment in exclusively human terms. It is as if the question ‘Is that all there is?’ underlies the experience of living within the confines of exclusive humanism. (...) This is not doubt connected to the fact that, as **A Catholic Modernity?** Taylor’s religious beliefs are assuming a more obvious presence in his more recent writings. He confesses that these beliefs have influenced his interest in and approach to the question of secularity. But even when he speaks as a believer, he does not do so from a position of smug self-certainty. He has, rather, a powerful sense of how fragile theism has become in a secular age and how it will remain subject to challenges and crosspressures from the attractions of exclusive humanism. As Taylor says, for all of those who live it, believers and non-believers alike, life in a secular age ‘doesn’t lend itself a comfortable resting place’*” (pp. 211-212).

Edimburgo. El año 2002 publicó *Varieties of Religion Today*, mientras que en 2004 publica *Modern Social Imaginaries*, obras en las que también se refiere al problema de la religión. *A Secular Age*, publicada el año 2007, claramente representa su gran obra sobre el tema de la religión y el secularismo. En ella reflexiona acerca del surgimiento de la secularidad en Occidente y la fortaleza de la religión en la sociedad actual.

En lo que sigue, intentaremos mostrar cómo entiende Taylor, en distintos momentos de su obra, el fenómeno religioso. Nuestro punto de partida será su última obra, *A Secular Age*, para luego ir hacia atrás en el tiempo, buscando comprender su pensamiento en obras tales como *A Catholic Modernity?* (1999), *Varieties of Religion Today. William James Revisited* (2002), y *Fuentes del Yo: La construcción de la identidad moderna* (2006a).

1. Definiendo lo religioso

El tema religioso para Taylor no ha sido fácil de tratar. Él mismo reconoce, en *A Catholic Modernity?* (1999), que en sus escritos ha preferido hablar del tema religioso de manera implícita y no explícita⁸⁰. Esto se ha debido a dos razones principales. La primera de ellas tiene relación con la naturaleza misma de la filosofía, dado que debe intentar persuadir a pensadores de muy distintas tendencias filosóficas y teológicas (Taylor, 1999, cfr. p. 13). Aquí se encuentra la primera dificultad. La segunda razón tiene que ver con que en la cultura académica de Occidente se respira una atmósfera de increencia, donde los argumentos teístas no son bienvenidos (Taylor, 1999, p. 118-119). Pese a esto, a través de los años, y especialmente en sus últimas obras, el filósofo canadiense se

⁸⁰ Un ejemplo de esto es la parte final de *Las Fuentes del Yo* (2006a), en donde Taylor afirma que, pese a todas las dificultades y grandes errores históricos vividos, las religiones, específicamente el cristianismo, todavía pueden ser fuente de sentido y esperanza para la sociedad: “¿Cómo demostrarlo? No puedo hacerlo aquí (o, para ser sincero, en ningún otro lugar por el momento). Existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeo-cristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos” (FY, p. 703).

ha ido animando a trabajar el tema religioso no ya desde una perspectiva implícita, sino que desde un abordaje cada vez más explícito.

1.1. Religión y sentido

¿Cómo define Taylor la religión? Antes de dar una definición positiva, conviene señalar cómo Taylor no la concibe. Para Taylor la religión no se puede comprender como un conjunto de prácticas o costumbres. Ser religioso no es simplemente adherir a un determinado sistema de creencias, sino que más bien consiste en que las distintas espiritualidades –sean del tipo que sean- marcan nuestras experiencias y maneras de vivir la vida⁸¹. Dicho de otra manera, nuestras espiritualidades configuran la manera como entendemos la vida y a nosotros mismos. Por otra parte, tampoco se debiera intentar comprender la religión a través de la pregunta por el sentido⁸². A este respecto, Taylor piensa

“...que algunos pensadores han visto la esencia de la religión en las respuestas que ofrece a la pregunta por el sentido. Yo creo, como he dicho más arriba, que

⁸¹ Sobre este punto Abbey (2011) afirma: *“Readers familiar with Taylor’s thought will recognize that this concern with what it is like to live as a believer or non-believer in contemporary western societies is an extension of his career-long concern with self-interpretations, with hoy individuals understand themselves. Self-interpretations are, for him, crucial components of human identity and, therefore, of social reality. As he says, ‘man (sic) is a self-interpreting animal... he is always partly constituted by self-interpretation’ (Taylor 1985, 72). In ‘Interpretation and the Sciences of Man’ Taylor insist that we ‘think of man as a self-interpreting animal. He is necessarily so, for there is no such a thing as the structure of meanings for him independently of his interpretation of them’ (ibid. 26; cf. 54)”* (p. 10).

⁸² Sobre este particular punto –la religión como búsqueda de sentido- Taylor tiene serias dudas. Así las expresa en el capítulo de *A Secular Age* en que comenta los malestares de la modernidad: *“I have reservations about the idea that there is a demand for meaning as such, as it were, any meaning, as against something more specific. This, as we have seen and will see again, is rather endemic to our modern humanist consciousness of religion, and gives a particular (and I think dubious) twist to the hunger for religion in human beings. Nietzsche is followed in this, among others, by Weber, and also Gauchet”* (ASA, p. 318).

estas teorías están erradas. Ellas suponen que el punto principal de la religión es resolver la necesidad humana de sentido. Al adoptar esta postura absolutizan el atolladero de la modernidad, como si la mirada desde allí fuera la verdad final de las cosas (así como ofreciendo una mirada que no puede dar completamente sentido desde el punto de vista de la primera persona). Así, ellas constituyen, en un sentido, las ramificaciones de la narrativa del progreso. Pero la intuición desde la que parten es indiscutible: que la cuestión acerca del significado es una preocupación central de nuestra época, y que su falta amenaza con fragilizar todas las narrativas de modernidad en las que vivimos” (ASA, pp. 717-718)⁸³.

La pregunta por el sentido último es una pregunta esencial en el ser humano. Pero también se debe reconocer que en nuestra época, tal como señala Taylor, esta pregunta cobra una relevancia mayor debido a la fragilidad de las distintas narrativas en que se vive hoy en día. Sobre este punto, Taylor no desestima la cuestión ni su importancia, pero la relativiza, pues no cree que la sola pregunta por el sentido –así, a secas y puesta de manera tan abstracta- sea lo fundamental de las religiones. Analicemos este punto.

Uno de los autores con los que Taylor dialoga en torno a la importancia del sentido para el ser humano y su relación con

⁸³ *A Secular Age* aún no ha sido traducido al castellano, por lo que las traducciones del texto se harán a título personal. Para contrastar la traducción pondremos el texto original a pie de página. Lo mismo haremos con otros textos de Taylor que aún no hayan sido traducidos: “...*that some thinkers have seen the essence of religion in the answers it offers to the question of meaning. I believe, as I argue above, that these theories are in an important way off the track. They imply that the main point of religion is solving the human need for meaning. In taking this stance, they absolutize the modern predicament, as though the view from here were the final truth on things (as well as offering a view which can't fully make sense from the first-person standpoint). In this way, they constitute in a sense offshoots from the narrative of progress. But the intuition they start from is uncontested: that the issue about meaning is a central preoccupation of our age, and its threatened lack fragilizes all the narratives of modernity by which we live.*”

las religiones es Luc Ferry. El autor, en su libro *El Hombre-Dios* o *El sentido de la vida* (1997), presenta el problema con crudeza:

“Para nosotros, los hombres de hoy, el significado de esta actitud ha ido oscureciéndose. Ateos o agnósticos conscientes, preferiríamos morir de repente, sin sufrir y, a ser posible, sin darnos cuenta. Cualquier meditación sobre la muerte se nos antoja superflua, poco ‘viril’ y, para decirlo en una palabra, patológica. Ya lo afirmó sin rodeos Freud, el pensador por excelencia de la desilusión: ‘Cuando uno empieza a hacerse preguntas sobre el sentido de la vida y de la muerte, es porque está enfermo, ya que nada de eso existe objetivamente’. ¿Eran neuróticos Montaigne y los estoicos? ¿Y también todos los llamados sabios de la tradición? Puede que nos hayamos quitado de los ojos la venda de la superstición. Pero, privados de mitos, ¿qué nos queda por decir y pensar ante lo absurdo del fenómeno de la muerte? La psicología, y éste es un hecho de la mayor importancia, ha destronado a la teología. No obstante, el día del entierro, ante el sepulcro y el féretro, el malestar se adueña de la mente. ¿Qué puede decirse a la madre que ha perdido a su hija, al padre desconsolado? Nos hallamos brutalmente confrontados con la cuestión del sentido, o, mejor dicho, con su eclipse en el mundo laicizado. Reducidos al mero discurso de los afectos, experimentamos en nosotros sus límites: el consuelo que dan algunos gestos de compasión, por apreciable que sea, no está a la medida de la pregunta planteada por una ausencia que sabemos, por decirlo literalmente, in-sensata. De ahí las banalidades al uso. Que sin embargo no consiguen disimular que el rey está desnudo. Si bien la sabiduría de las grandes religiones ya no se adecuaba a nuestros tiempos democráticos, si cualquier retorno parece imposible, no hemos inventado, en cambio, nada que pueda ocupar su lugar de forma aceptable. Aunque no siempre desdeñables, las muletas que ofrece el psicoanálisis no pasan de ser esto: ingeniosas prótesis. Freud venció a Montaigne, pero su victoria deja un amargo regusto. La razón de este vacío no se nos escapa. En la perspectiva de una escatología religiosa, la vejez, lejos

de ser el signo de una decadencia irreversible y desprovista de sentido, era, si no el parangón de la sabiduría, al menos una de las condiciones requeridas para acceder a ella. Ocupaba un lugar eminente, insustituible, entre las edades de la vida. El cortejo de males que la acompañan –en el que ya no percibimos más que una absoluta negatividad- podía entonces considerarse como una prueba iniciática. Nosotros, al contrario exactamente de las enseñanzas tradicionales, hasta llegamos a conferirle a la eutanasia una significación ética. El ideal de los tiempos mesiánicos era que no hubiera ‘viejo que no llene sus días’, cualquiera que fuese el precio a pagar por ello. Enteramente orientadas hacia le porvenir, sólidamente aferradas a la idea de ‘Progreso’, nuestras sociedades tienen muy poco que decir sobre estos grandes males, salvo que, frente a ellos, es necesario organizar la huida” (p. 13-14).

La cita es larga, pero muestra claramente el problema fundamental de la vida actual. Este sinsentido se manifiesta, sobre todo, en las sociedades más desarrolladas. Pero también se va abriendo camino en las sociedades del tercer mundo, aunque a un ritmo más ralentizado y con menos fuerza que en las sociedades secularizadas del primer mundo⁸⁴.

⁸⁴ Hace unos años atrás, reflexionando sobre algunos artículos filosóficos escritos en la década del cincuenta en la revista Chilena *Mensaje*, tuvimos la ocasión de comentar este mismo tema. Allí señalábamos el comentario que un articulista hacía a la distancia entre el mundo europeo de la postguerra y la situación latinoamericana, específicamente la chilena: “Frente a este hecho Iturrate hace petición de principio: **‘¿por qué hemos de aceptar que no hay razones, ni principios, ni causas de nuestro existir? ¿Sólo porque Sartre siente a veces asco?’** El problema fundamental radica en que la experiencia de la náusea es una experiencia que no se puede generalizar a todo ser humano. Así, frente a la pregunta por el sentido, no se puede dar una respuesta ajena, la respuesta de Sartre, que sea contraria a la propia experiencia. Esta es una crítica interesante a Sartre, ya que la experiencia de la náusea y la angustia (de cuño más heideggeriano) son experiencias del hombre europeo que ha pasado por la devastación y muerte de la Segunda Guerra, pero no es la experiencia fundamental de todo ser humano” (Sepúlveda, 2008, p. 288). En estos tiempos, con el proceso de

Nuestra existencia adolece de sentido, tal como hace notar Ferry. Con todo, el ser humano necesita un sentido; no puede vivir sin él. Todo lo que hacemos tiene, de una u otra manera, un sentido, una proyección⁸⁵. Ferry ve que una de las características de nuestro universo secularizado es que en él siempre existimos desde un proyecto. Es más, pareciera como si no pudiéramos vivir sin tener objetivos en la vida: tenemos proyectos educativos; asumimos proyectos profesionales; nos comprometemos en relaciones familiares, de pareja, etc. Necesitamos y vivimos desde los proyectos, en ellos cobran sentido nuestros actos. Ahora bien, cada acto tiene un objetivo, un sentido, y cada sentido conlleva un acto: *“no obstante, la cuestión del sentido de estos proyectos donadores de sentido se nos escapa”* (p. 19), nos dice Ferry. Sabemos lo que hay que hacer en la vida diaria, pero no sabemos el por qué más profundo de todos nuestros actos: *“Nos falla el ‘sentido del sentido’ –la significación última de todas estas significaciones particulares”* (Ferry, 1997, p. 19). El problema es que la impresión de la falta de este ‘sentido del sentido’ es demasiado fugaz, y no alcanzamos a darnos cuenta de la levedad –en el sentido de liviandad- de la existencia que llevamos día a día.

Llegados a este punto hay distintas maneras de reaccionar. La pregunta –o las preguntas- por el ‘sentido de la existencia’ pareciera que huele peligrosamente a metafísica. Quizás la gente se debiera entrenar para no sentir las o no sentir interés por responderlas, dejando que la vida diaria fluya⁸⁶ y se apague la necesidad de preguntarse por el ‘sentido

globalización que estamos viviendo, se hace más fácil que similares fenómenos se vivan en las distintas partes del mundo.

⁸⁵ La idea de existimos y vivimos desde el proyecto es un tema muy trabajado en la filosofía española, especialmente en las obras de Ortega y Marías.

⁸⁶ Muchos, como hemos señalado más arriba, sienten la pregunta, pero luego la ahogan en el rápido vaivén de la vida. Frente a esto no podemos dejar de recordar lo dicho, aunque sea en otro contexto, por Camus: *“Levantarse, tomar el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la comida, el sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. Sólo que un día surge el ‘por qué’ y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro”* (Camus, 1963, p. 19). Para Camus el ‘por qué’ nos termina por movilizar. Ferry, en cambio, cree que el ‘por qué’ es más relativo, pues pareciera que el ser humano

de los sentidos'. Algunos piensan, señala Ferry, que este tipo de cuestiones pertenecen a la edad de la adolescencia, pero cuando se madura hay que dejarlas de lado. Otra manera de enfrentar la pregunta puede ser con la sentencia de Hegel, según la cual *"cuando uno ha encontrado una mujer y un oficio, ya ha terminado con las preguntas que plantea la vida"* (Hegel, citado en Ferry, 1997, p. 20). Finalmente, la mayoría pareciera pensar que ese tipo de cuestionamientos es mejor dejarlos en el espacio de la vida privada. El problema, piensa Taylor, es que cuando surge la pregunta –que es una *meta-pregunta*– es difícil de olvidar o dejar de lado. La razón que hay tras esto es simple–y esta es una visión que también comparte Ferry–: hay objetivos o metas que nos atraen con mayor fuerza –que nos seducen más profundamente, podríamos decir– que las metas ordinarias de cada día. Es decir, de alguna manera hay una riqueza y plenitud que trasciende lo ordinario. Es difícil que esta experiencia sea extirpada del corazón humano⁸⁷.

Volvamos nuevamente a Taylor y su reflexión sobre el sentido en el contexto de la religión. Como hemos afirmado más arriba, Taylor no cree que la esencia de la religión tenga que ver, primariamente, con la pregunta sobre el sentido. Es patente que todas las religiones se han debido plantear el problema del sentido último del ser humano, pero reducir la religión a una pregunta solo por el sentido es un reduccionismo que Taylor no está dispuesto a aceptar:

"No estoy diciendo que este punto de vista es simplemente falso, pues da cuenta de un fenómeno importante. Pero es parcial, pues es demasiado abstracto. La necesidad humana por el sentido también

puede *"vivir en nuestras sociedades modernas, no del todo mal, sin plantearse jamás las preguntas fundamentales que aquí evoco"* (Ferry, 1997, p. 20).

⁸⁷ Ahora bien, aunque Taylor y Ferry comparten la fuerza de esta experiencia, tienden a diferir en la dirección que debiera tomar. Para el primero la pregunta por el 'sentido de los sentidos' debiera mover hacia una experiencia trascendental 'vertical', en el sentido que trasciende lo puramente humano. Para el segundo, en cambio, la misma experiencia puede mover al hombre hacia la trascendencia 'horizontal', es decir, una trascendencia que va más allá de lo puramente individual, pero se queda dentro del horizonte meramente humano. Más adelante volveremos sobre este asunto.

toma formas más específicas y concretas; y yo creo que estas pueden ser reconocidas en nuestro predicamento presente, aun por aquellos que no tienen el compromiso de la fe –aunque tal compromiso es probable que a uno lo prepare mejor para darse cuenta de ellos.

De hecho, hay algo absurdo en la idea de que nuestras vidas se debieran focalizar en el sentido como tal, en vez de hacerlo en un bien o valor específico. Uno puede morir por Dios, o la Revolución, o la sociedad sin clases, pero no por el sentido. Este término designa un universal, el cual pretende capturar lo que extrae de sus respectivas opciones morales, religiosas y metafísicas, una cantidad de personas distintas.

Esta categoría universal⁸⁸ no pertenece a la perspectiva del agente, sino más bien se manifiesta al observador (generalmente desencantado), quien se da cuenta de que diferentes personas centran sus vidas en diferentes cosas, y en muchos (quizás todos) casos sin ninguna garantía objetiva” (ASA, pp. 678-679).⁸⁹

La posición de Taylor parece clara y acertada si se hablara de sentido a nivel general, abstracto. Pero, cuando se habla sobre el sentido, ¿realmente se hace desde un punto de vista lejano y abstracto? Esto es, a lo menos, cuestionable. ¿Cuáles son las preguntas fundamentales que el ser humano se hace? La pregunta por el sentido último –así, sin más- pocos la podrán

⁸⁸ La del ‘sentido’, se entiende.

⁸⁹ *“I’m not saying this view is simply false; it does capture important phenomena. But it is partial, because too abstract. The human need for meaning also takes on more specific, concrete forms; and I believe these can be read in our present predicament, even by those without a faith commitment—although such a commitment probably prepares you better to notice them.*

Indeed, there is something absurd about the idea that our lives could be focused on meaning as such, rather than on some specific good or value. One might die for God, or the Revolution, or the classless society, but not for meaning. This term designates a universal, which is intended to capture what draws a host of different people to their respective religio-metaphysical-moral options.

This universal category doesn’t belong to the agent’s perspective, but rather appears to the (generally disenchanting) observer, who notes that different peoples centre their lives in different things, in many (perhaps all) cases without objective warrant.”

hacer, pues el sentido de los sentidos –*Le sens du sens*’ suena muy lejano y abstracto. Quizás esa sea la razón por la que algunos la califican, afirma Ferry, como pregunta de adolescentes. Pero cuando la pregunta por el sentido toma cuerpo en la propia vida, en los cuestionamientos vitales, la situación cambia: *¿qué pasará conmigo y con aquellos que amo cuando muera? ¿Volveré a ver a mi familia, a mi pareja, mis hijos, mis padres y hermanos? ¿Mi vida tiene sentido, o solo deambulo por la vida repitiendo, una y otra vez, las mismas acciones de manera maquinal como si fuese un Sísifo moderno?* La pregunta por el sentido deja de ser abstracta, general, para pasar encarnarse en la vida, en los sentimientos, esperanzas y angustias del sujeto concreto. Lo que nos suceda no nos deja indiferentes. La crítica de Taylor estaría en lo cierto si la pregunta por el sentido, como hemos dicho, fuese una pregunta abstracta, sin mordiente existencial. Pero pensamos que esto no es así. Cuando nos preguntamos por el sentido no lo hacemos de manera abstracta –el *sentido de los sentidos*-, sino de manera profundamente existencial, a veces con angustia. En este sentido, es cierto lo que dice Taylor de que nadie moriría por *el sentido*, así, en general. Pero es difícil que alguien pueda considerar el sentido en abstracto, pues siempre tiene un rostro y unos contenidos muy concretos.

En resumidas cuentas, pensamos que Taylor lleva razón en afirmar que reducir la religión solo a una pregunta por el sentido es, valga la redundancia, un reduccionismo difícil de aceptar. Pero, por otra parte, también se hace difícil aceptar la idea de Taylor de que el preguntar por el sentido es un preguntar abstracto, desligado de la realidad.

Junto con lo anterior, hay otros interrogantes esenciales en la vida del ser humano. Nos referimos al problema del mal. Y aquí no hablamos del mal en abstracto –como sucede en obras tradicionales como la de Leibniz-, sino del mal concreto, del sufrimiento en el mundo, de la injusticia, de la inhumanidad, como lo sucedido en la Shoah. Vivimos en un mundo desencantado, sin espíritus y demonios, pero frente a enfermedades tales como el cáncer, o a los desastres naturales –un terremoto o un tsunami pueden matar a cientos de miles de personas-, o al mal producto de un atentado donde muere el inocente, nos seguimos sintiendo totalmente desprotegidos. Aquí, nuevamente, la pregunta por el sentido no

es en abstracto. El mal es algo que todo ser humano, de una u otra manera, ha vivido y padecido.

Hay una segunda razón por la que Taylor piensa que la pregunta por el sentido no es lo fundamental –aunque sí importante- en las tradiciones religiosas. En los últimos dos siglos nos hemos encontrado –sobre todo en el mundo occidental- con un lento proceso de pérdida de sentido. El desencantamiento del mundo ha dejado al mundo sin sentido, y aquellos con los que nos encontramos son sentidos frágiles, débiles, incapaces de reencantar a toda la sociedad. Posiblemente esta sea una de las razones por las que cuando buscamos la esencia de las religiones enseguida pensamos en el sentido. Pero esto no significa que su búsqueda haya sido el factor fundamental de las religiones a través del tiempo. Sobre este aspecto se debe ser precavido, pues se pueden proyectar las propias preguntas y necesidades –necesariamente culturales y epocales- en el análisis del fenómeno religioso. Este punto es importante para Taylor, pues ve con preocupación que la teoría que ve a la religión fundamentalmente movida por la búsqueda de sentido tiene un problema clave a la base: la teoría está influenciada por la perspectiva del observador. Cualquier persona que cree en un bien o en un valor determinado ve este determinado valor como algo valioso por lo que vale la pena moverse y ser movido. Por eso, como modernos que somos, tendemos a pensar que la pregunta por el sentido –que es una pregunta fundamental para los modernos- es ineludible. De este modo, cree Taylor, cuando nos preguntamos por el fundamento de la religión tendemos a verlo a través de nuestro prisma moderno, es decir, a través de la pregunta por el sentido. Pero esto no siempre ha sido así. A este respecto Taylor señala:

“El mundo ‘desencantado’, de hecho, parece un mundo sin sentido. Pero esto no significa que, a través de todas las edades de la vida religiosa y en toda su variedad, esto fue el factor determinante en la constitución y preservación de las formas religiosas. Hay una inferencia falaz detrás de la adopción no problemática de esta teoría de la motivación religiosa. Ya que esto se manifiesta como una cuestión importante para nosotros en la era secular, con demasiada facilidad se proyecta en todos los lugares y tiempos. Pero al final hay algo

*incoherente en este movimiento. Ciertamente no nos ayudará a entender por qué, por ejemplo, ciertos tipos de chamanismo surgieron en los tiempos del paleolítico, ni tampoco por qué Europa fue desgarrada con el problema de la salvación a través de la fe en el siglo dieciséis*⁹⁰ (ASA, p. 680).

De nuevo se constata que para Taylor el problema del sentido –es decir, la pregunta por el sentido vital- es importante para la religión, pero no puede ser el fundamento para explicar el problema religioso.

2. La religión desde la trascendencia

La religión, como la conceptualiza nuestro autor, se puede comprender desde la dualidad *trascendencia/inmanencia*. Pero el mismo concepto de trascendencia, según Taylor, tiene algunos problemas, pues tiende a ser un tanto *slippery*, es decir, escurridizo, evasivo, demasiado vago.

2.1. Primer acercamiento al concepto de trascendencia: las posibilidades y dificultades del concepto

La primera vez que Taylor define religión desde los parámetros de la trascendencia es en *A Catholic Modernity?* (1999). Para él la idea de la trascendencia es algo que define a religiones teístas como el cristianismo, pero también es capaz de ir más allá y abrirse a religiones no teístas como el Budismo. Taylor entiende la trascendencia como ser o existir *‘más allá de la vida’*. Él mismo reconoce que esta manera de entender la religión no es casual, pues permite acoger algo que es esencial

⁹⁰ *“The ‘disenchanted’ world does indeed, seem a world without meaning. But this doesn’t mean that through all the ages of religious life in all its variety, this was the driving factor in the constitution and preservation of religious forms. There is a fallacious inference behind the untroubled adoption of this theory of religious motivation. Just because this looms as big issue for us in a secular age, it is all too easy to project it on all times and places. But there is in the end something incoherent in this move. It will certainly not help us at all to understand why, for instance, certain kinds of shamanism arose in paleolithic times, nor why Europe was torn apart over the issue of salvation by faith in the sixteenth century.”*

para el cristianismo, así como para otras muchas religiones como, por ejemplo, el budismo.

Pero el concepto es complejo y tiene sus dificultades. El mismo Taylor lo reconoce al responder a las críticas que le hace la teóloga Rosemary Luling Haugton en *A Catholic Modernity?* (1999):

“¿Cómo pude haber usado un término tan evasivo y abstracto, uno que recuerda a modos de espiritualidades planas y sin contenido en que nosotros podemos caer en el intento de acomodar la razón moderna y los impulsos del corazón? Recuerdo haberlo borrado con particular gusto. ¿Cuándo lo volví a incluir? ¿Qué presiones lo llevaron a ser rehabilitado a regañadientes?” (p. 105)⁹¹.

En el mismo texto, un poco más adelante, afirma que, aun a sabiendas de las dificultades, ha preferido utilizar el término *trascendencia*⁹². La primera razón que da es que deseaba decir algo general, algo que pudiese tener resonancias para otras religiones y no solamente para los cristianos. Pero hay una razón más profunda, pues Taylor considera que el humanismo exclusivo no puede ser el único foco –o el sentido– de nuestras vidas (Cfr., Taylor, 1999, p. 106); necesitamos ir más allá (*beyond*) de esta mirada tan angosta.

El filósofo canadiense reconoce las debilidades y límites del concepto *trascendencia*, pero el mismo defecto puede ser un *plus*, dado que nos puede ayudar a comprender lo que significa la religión desde el contexto propio de la modernidad, donde, a fin de cuentas, se genera la pregunta por la religión y la secularización.

⁹¹ *“How could I ever have used such an abstract and evasive term, one so redolent of the flat and content-free modes of spirituality we can get maneuvered into in the attempt to accommodate both modern reason and the promptings of the heart? I remember erasing it with particular gusto. Why ever did I reinstate it? What pressures led in the end to its grudging rehabilitation?”* (Todas las traducciones de *A Catholic Modernity?* son personales).

⁹² Aunque, afirma, ha seguido buscando un término que sea mejor para decir lo que pretende.

Vistos los límites del concepto, vale la pena referirse a lo que entiende Taylor por *trascendente*, o *trascendencia*. En las primeras páginas de *A Catholic Modernity?* Nos encontramos con una explicación de lo que quiere decir cuando se refiere a la *trascendencia* como *más allá de la vida –beyond life-* (p. 20). Una manera de entender este *más allá* es que la vida sigue después de la muerte, hay una continuación, nuestras vidas no terminan totalmente con nuestra muerte. Pero Taylor desea aportar una mirada ligeramente distinta, aunque obviamente ligada a la anterior. El punto central de la trascendencia, según Taylor, es que las cosas no se agotan con la vida⁹³ terrenal, ni con la plenitud de la vida, incluso con la bondad de ella⁹⁴. Pero lo importante del *más allá* no es solamente importante por sostener la vida; de lo contrario, no sería *más allá* de manera plena. En el cristianismo esto se entiende de la siguiente manera: que la voluntad de Dios es la prosperidad de la vida humana⁹⁵, pero esto no se reduce simplemente a que los seres humanos prosperen, en el sentido del mero desarrollo económico y cultural.

En el mismo texto el autor propone otras dos maneras de entender la idea de trascendencia. La primera de ella se relaciona con la imagen del evangelio de Juan 10, 10, “*vida en abundancia*”. Aquí Taylor no cita el contexto que, creemos, vale

⁹³ Entendiendo la vida como lo que se da en este mundo; en el *más acá*, si se quiere.

⁹⁴ En este punto conviene recordar que muchas culturas antiguas había distintas maneras de entender y considerar la vida después de la muerte. Para muchas culturas la vida después de la vida consistía en una continuidad: por eso las personas eran enterradas con sus armas y herramientas, de tal manera que podían continuar con su vida normal en la nueva vida. Otras culturas consideraban que la vida después de la muerte era una vida más oscura, casi como si fuese un sueño. Dos ejemplos nos pueden orientar en este punto. Las imágenes del *Sheol* judío lo muestran como una tierra de sombras, donde no hay dolor ni placer, en donde todo se vive como en un sueño. En el *Sheol* hay una cierta lejanía o separación de Dios. Los griegos, por su parte, tenían el Hades. Un lugar neblinoso y sombrío, donde toda la humanidad acababa después de morir. Posteriormente la filosofía griega introdujo la idea de que las almas eran juzgadas y según su comportamiento en la tierra eran castigadas o recompensadas. Para más detalles sobre este tema vale la pena ver el artículo de Jane I. Smith (1987).

⁹⁵ En palabras de Ireneo, “*la Gloria de Dios es que el hombre viva*”.

la pena recordar: Jesús señala que él ha venido al mundo –hay que tener en consideración el concepto teológico de *mundo* en el evangelio de Juan⁹⁶- para que los hombres tengan vida, pero no cualquier tipo de vida, sino *vida en abundancia*⁹⁷.

La otra manera de entender la trascendencia se puede comprender desde un *llamado al cambio de identidad* (ACM, p. 21). Veamos cómo lo dice:

“El budismo nos da una razón obvia para hablar de esta manera. El cambio aquí es radical, del yo al ‘no yo’ (anatta). Pero la fe Cristiana puede ser vista en los mismos términos: como una llamada al descentramiento radical del yo en relación con Dios. (‘Hágase tu voluntad’) En el lenguaje del Abad Henry Bremond en su magnífico estudio de las espiritualidades francesas del siglo diecisiete, podemos hablar de ‘teocentrismo’. Esta manera de decirlo hace resaltar una similitud con mi primera manera, dado que la mayoría de las concepciones de la vida próspera asumen una identidad estable, el yo para quien la prosperidad puede ser definida⁹⁸” (ACM, p. 21).

En *A Secular Age* (2007) Taylor vuelve a insistir en este punto:

“En el budismo y en el cristianismo, hay algo similar a pesar de la gran diferencia doctrinal, en el sentido de que el creyente o el devoto está llamado a hacer un

⁹⁶ Con respecto a este tema vale la pena ver la investigación de Raymond Brown (1999).

⁹⁷ En la imagen joánica hay una mirada vertical y otra horizontal. Dios se acerca al mundo para salvarlo. La imagen de *vida* se puede relacionar con *agua*, con *pan*, etc. Cada uno de ellos es verdadero solo en Jesús.

⁹⁸ *“Buddhism gives us an obvious reason to talk this way. The change here is quite radical, from the self to ‘no self’ (anatta). But Christian faith can be seen in the same terms: as calling for a radical decentering of the self, in relation with God. (‘Thy will be done.’) In the language of Abbé Henri Bremond in his magnificent study of French seventeenth-century spiritualities, we can speak of ‘theocentrism’. This way of putting it brings out a similar point to my first way, in that most conceptions of a flourishing life assume a stable identity, the self for whom flourishing can be defined”*.

profundo quiebre interno con los objetivos de su propia prosperidad; ellos son llamados a desprenderse de su propia prosperidad, hasta el punto de la extinción del yo, en un caso, o a la renuncia de la plenitud humana, en el otro caso. Los respectivos patrones son claramente visibles en las figuras ejemplares. Buda alcanza la Iluminación; Cristo consiente en una muerte degradante para seguir la voluntad de su padre⁹⁹” (ASA, p. 17).

En el cristianismo y el budismo se produce un proceso de descentramiento total que supera el propio yo. Analicemos cómo acontece en el budismo, a través del ‘no yo’, y en el cristianismo, a través del proceso de conversión (*metanoia*).

2.1.1. Acercamiento al ‘no yo’ en el Budismo

Detengámonos un momento en la idea de ‘no yo’, que es una idea fundamental del budismo. El concepto *anatta* (‘no yo’), utilizado por Taylor, tiene sus complicaciones.

Para entender más profundamente el pensamiento budista –y así comprender mejor las relaciones que intenta hacer Taylor entre el cristianismo y el budismo–, echaremos mano de las investigaciones del teólogo y filósofo Raimon Panikkar. En su obra, Panikkar (1997) explica la complejidad del concepto *anatta* de la siguiente manera:

*“Una primera dificultad, más seria de lo que parece a primera vista, consiste en la traducción de la palabra **âtman**. Independientemente de su sentido como pronombre, tanto demostrativo como indefinido e incluso reflexivo, la palabra ha sido traducida como ‘alma’, ‘substancia’, ‘yo’, ‘uno mismo’, ‘mismidad’, ‘self’, etc. No*

⁹⁹ *“In both Buddhism and Christianity, there is something similar in spite of the great difference in doctrine. This is that the believer or devout person is called on to make a profound inner break with the goals of flourishing in their own case; they are called on, that is, to detach themselves from their own flourishing, to the point of the extinction of self in one case, or to that of renunciation of human fulfillment to serve God in the other. The respective patterns are clearly visible in the exemplary figures. The Buddha achieves Enlightenment; Christ consents to a degrading death to follow his father’s will.”*

*puede decirse que tales traducciones sean falsas, aunque no reflejan ni el horizonte ni las concomitancias del original. Para no terciar en esta importante cuestión, nos limitaremos a utilizar la misma palabra, sin traducirla. La dificultad no está en la palabra, sino en la matriz cultural que le da vida. La palabra **âtman** tiene un dhvani peculiar y polifónico” (p. 86).*

El problema que hay detrás de este concepto, según Panikkar, es que el pensamiento budista exige nuevas categorías –o categorías distintas a las occidentales- y una forma de pensar que se desligue del hábito de la hipostatización. Panikkar aclara más la idea:

*“Dejando aparte discusiones exegéticas y querellas nominales, el **âtman** que el Budha no está dispuesto a admitir es aquella substancia imperecedera e inmortal, sujeto de todos los cambios y a la perfección del cual deben tender forzosamente todos los actos de aquellos que creen en él. No hay sujeto: el empírico, no lo hay, porque es a todas luces evidente que no sustenta nada, puesto que él mismo necesita de fundamento; el absoluto tampoco, porque en el momento en que se convierte en sustentáculo de cualquier cosa, pierde su ‘absolutez’ y trascendencia” (pp. 86-87).*

Como se puede observar, el pensamiento budista dista profundamente del pensamiento ontológico occidental:

*“La intuición del Buddha es la de la pura contingencia y, por tanto, del descubrimiento de la carencia de un sujeto último de operaciones; es la experiencia primaria de la caducidad y, por consecuencia, del dolor inherente a todo ser. Que no haya **âtman** quiere decir para el Buddha que no hay nada que puede ser el objeto último o el sujeto primario de la experiencia humana y que se afirme a sí mismo como fundamento último y definitivo de todo. Invirtiendo el planteamiento, podemos decir que la concepción del Buddha equivale a reconocer que no hay seres privilegiados en este mundo, esto es, que no hay substancias por un lado y accidentes por otro, sino que todo lo que cae bajo nuestra experiencia es igual de caduco, pasajero e inestable: no solamente los*

colores y los sentimientos son caducos, sino que también lo son los sujetos que los experimentan. Toda la praxis monacal budista está basada en la experiencia vital de esta caducidad.

Intentemos condensar en pocas palabras el propósito fundamental del **anâtma-vâda**. Lo que es metodológicamente erróneo es criticar esta doctrina presuponiendo la opuesta. Es evidente que si se piensa en la substancia, esto es, el sujeto ontológico, es una condición indispensable de inteligibilidad, cualquier esfuerzo por escamotearlo será tachado de absurdo. No se le puede, pues objetar a la visión anátmica de las cosas que si no hay 'nadie' que no cambie no hay cambio posible, porque el budhista plantea exactamente la misma objeción: si el sujeto cambia, dirá el budhista, ya no es sujeto del cambio, sino cambio; si no cambia, entonces no hay cambio real posible. Y ésta será, de hecho, la conclusión forzada del **âtma-vâda** vedántico. En defecto, dirá el budhista, no 'hay' cambio, sino solamente cosas cambiantes –con respecto a las anteriores” (p. 87).

¿Cómo poder resumir, entonces, la postura budista sobre este punto? El budismo reconoce que existe cambio, movimiento, crecimiento, muerte, etc.¹⁰⁰ Pero no existe un sujeto inmutable del cambio. Esto sería así por dos razones. La primera de ellas dice relación con lo que la experiencia nos muestra: todo en el mundo, incluidos los sujetos, experimentan el cambio constante. La segunda razón tiene que ver con que su existencia como sujeto inmóvil es lógicamente insostenible: “Si decimos que este sujeto es inmutable, el cambio no le toca y, por consiguiente, resulta una hipótesis superflua para explicar el cambio; si decimos que es mutable para poder sostener el cambio, deje de ser el sujeto inmutable del movimiento” (Panikkar, 1997, p. 88). Quizás una imagen nos puede ayudar a comprender esto, y a desasirnos, por un momento, del molde del pensamiento occidental: “no hay un tal 'sí mismo' que se mude de piel, sino que precisamente los 'sí mismos' son puros puntos dinámicos; esto es, la totalidad de las cosas no es sino la manifestación de la sinfonía cósmica de

¹⁰⁰ En esto se puede asemejar, guardando las distancias, al pensamiento de Heráclito.

todo lo existente, sin que nada necesite sustentarla. Todo es música, no hay partitura” (p. 88). Unidad, relación; uno y múltiple. Sin deseos de ser precisos, y asumiendo el riesgo de la intuición, podemos señalar que en esta mirada hay algo que se asemeja –perdonando las distancias- a lo que en el mundo cristiano se piensa de la Trinidad: es unidad, pero también es diferente; uno, y trino.

2.1.2. Conversión (*metanoia*) y descentramiento en el cristianismo

La idea de cambio de identidad es algo frecuente en el mundo religioso. Se puede reconocer, por ejemplo, en el concepto de *metanoia* –conversión-, en donde la conversión no es solo un cambio de pensamiento y de actitud, sino que también implica un cambio de lo esencial del ser humano: el corazón. Hay un rechazo –un aborrecimiento- de un estilo de vida para abrazar otro. Es el cambio radical de la persona. San Pablo destaca lo que significa este cambio cuando dice “*ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí*” (Gal 2, 20). El Maestro Eckhart, a través de la mística, apunta a algo similar cuando habla de *vaciarse*¹⁰¹ para que a través de la *nada* Dios pueda habitar al sujeto. En la mirada de Eckhart hay un descentramiento fundamental, un cambio de identidad radical que, en su lenguaje, se asemeja mucho al mundo filosófico místico de oriente:

“Si alguien me pregunta, ahora, qué es un hombre pobre que nada quiere, contesto y digo: mientras el hombre tenga la voluntad de cumplir la preciosa voluntad de Dios, no posee la pobreza de la que hablamos; pues en él todavía hay una voluntad que quiere satisfacer a Dios y eso no es la pobreza correcta. Pues si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío de su voluntad creada como hacía cuando él todavía no era. Pues, por la verdad eterna, os digo que mientras queráis cumplir con la

¹⁰¹ “*Si quieres vaciarte absolutamente de toda mercancía, de forma que Dios te deje estar en el templo, todo lo que hagas en tus obras debes cumplirlo únicamente por el amor de Dios y mantenerte tan vacío de todo como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allí. No tienes que pretender absolutamente nada*” (Eckhart, 2001, p. 36-37).

voluntad de Dios y tengáis deseo de Dios, no seréis pobres, ya que sólo es un hombre pobre el que nada quiere y nada desea” (Eckhart, 2001, p. 76).

El *vaciamiento* total trae aparejado el *no querer* y *no desear*. La similitud, en este aspecto, con el budismo es asombrosa. Más adelante en el mismo texto, Eckhart señala que solo vaciándose de sí mismo el hombre puede acoger a Dios:

“Por otro lado es pobre el hombre que no sabe nada. Hemos dicho a menudo que el hombre debería vivir de tal manera que no viviera para sí mismo, ni para la verdad, ni para Dios. Pero ahora esto lo vamos a decir de otra manera, y vamos a ir más lejos si decimos que el hombre que quiera tener esa pobreza debe vivir de tal manera que ignore que no vive ni para sí mismo, ni para la verdad, ni para Dios; es más, debe estar tan vacío de todo saber que no sepa ni conozca ni encuentre que Dios vive en él; es más: debe estar vacío de todo conocimiento que habite en él. Pues cuando el hombre estaba en el ser eterno de Dios, no vivía en él nada más; es más, lo que allí vivía era él mismo. Por eso decimos que el hombre debe estar vacío de sí mismo, tal como lo era cuando [todavía] no era, y dejar actuar a Dios como él quiera, para que el hombre se mantenga vacío” (2001, p. 77).

La experiencia de la *nada*, del *desprendimiento*, también es la experiencia de místicos como San Juan de la Cruz:

Modo para venir al Todo

*Para venir a lo que no sabes
has de ir por donde no sabes.
Para venir a lo que no gustas,
has de ir por donde no gustas.
Para venir a lo que no posees
has de ir por donde no posees.
Para venir a lo que no eres,
has de ir por donde no eres.*

Modo de tender al Todo

*Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada.
Para venir a gustarlo todo,
no quieras gustar algo en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada.*

Modo para no impedir al Todo

*Quando reparas en algo,
dejas de arrojarte al todo.
Porque para venir de todo al todo,
has de dejar del todo a todo.
Y cuando lo vengas todo a tener
has de tenerlo sin nada querer.
Porque si quieres tener algo en todo
no tienes puro en Dios tu tesoro.*

Indicio de que se tiene Todo

*En esta desnudez halla el
espíritu quietud y descanso,
porque como nada codicia,
nada le impele hacia arriba y
nada le oprime hacia abajo,
que está en el centro de su humildad.
Que cuando algo codicia
en eso mismo se fatiga.*

*Quando con propio amor nada quise
Dióseme todo sin ir tras ello.
Después que me he puesto en nada
Hallo que nada me falta
Nada, nada, nada, nada, nada
Y en el Monte nada
Ya por aquí no hay camino
Que para el justo no hay ley¹⁰².*

¹⁰² San Juan de la Cruz, "Subida del Monte Carmelo".

Vemos las similitudes entre la experiencia mística cristiana y la experiencia mística oriental, específicamente budista: hay una especie de disolución del yo –aunque nunca es total ni en oriente ni en occidente- de tal manera que se llega a ser parte del todo y del Todo. En términos cristianos, uno se pregunta si este cambio de identidad puede corresponder, también, a lo que se denomina *deificación*¹⁰³. Así como Dios se

¹⁰³ El concepto de *deificación* tiene su origen en la expresión paulina de *μόρφωσις*, siendo luego reflexionada en las teologías de Ireneo de Lyon, Tomás de Aquino, Duns Scoto y Luis de Molina. En *Naturaleza, Historia y Dios* (1974), Zubiri da una primera aproximación al tema, definiéndola de la siguiente manera: *“La obra de San Pablo es, en primer lugar, una catequesis viviente destinada a la constitución de comunidades cristianas, agrupadas en torno a Cristo, que, gloriosa y misteriosamente, vive no sólo en los cielos, sino también en la tierra, después de su Resurrección. Para San Pablo, el fundamento de estas agrupaciones, de estas ‘iglesias’ en el seno de la ‘Iglesia’ no consiste tan sólo en la participación en ciertos ritos ni en un cierto régimen de vida práctica (ambas cosas son tan sólo consecuencias de dicho fundamento), sino ante todo en una transformación radical de nuestra existencia entera, consecuencia, a su vez, de una transformación de nuestro ser entero, de una deificación por su unión con Cristo. Esta unión se produce por el Bautismo y queda sellada en la Eucaristía. Como actos rituales son símbolo de la vida, muerte y resurrección de Cristo; pero en la medida en que son, a su modo, actos del mismo Cristo, producen en el hombre aquello que significan. Y lo producen, desde luego, moralmente, haciendo que los fieles tengan ‘el mismo modo de sentir que tuvo Jesucristo’ (Phil, 2, 5), pero además física y realmente”* (p. 405).

Años más tarde, Zubiri (1997) la vuelve a explicar de la siguiente manera: *“La verdad sea dicha, que el propio texto neotestamentario nos dice que, por lo menos en el alma del justo, ‘vendremos a él y haremos morada en él’ (Jn 14, 23). Este morar y este carácter de morada es justamente lo que confiere a la creación de una esencia abierta el carácter esencial de plasmación y proyección **ad extra** de la vida trinitaria, pero, ¿de qué morada se trata? Naturalmente, la fecundidad de la esencia divina, la fecundidad del acto de Dios como creador de esencias abiertas, no es, como en el caso de las realidades materiales, la donación de una pura subsistencia. Es, como acabo de decir, la donación finita de su propia vida. es decir, mientras la fecundidad en el caso de la esencia cerrada es la fecundidad de una realidad subsistente de un modo absoluto, como es Dios, aquí se trata de algo mucho más rico y profundo. Se trata justamente de una deiformación; de hacer una realidad **ad extra** que*

ha hecho hombre, el hombre se hace Dios. Y si se asume verdaderamente el sentido de la divinidad en el cristianismo, esto significa lo que prima en Dios no ser *todopoderoso* –como dice el Credo Apostólico- sino que su esencial capacidad de ser comunidad y amor.

2.2. Plenitud de vida

Hemos visto, por tanto, que la trascendencia implica apuntar a algo más allá de la vida: no todo termina con nuestra muerte y la de nuestros seres queridos, sino que hay vida después de la vida. Pero trascendencia también implica, según nuestro autor, plenitud de vida, abundancia de vida¹⁰⁴. El tercer sentido que vimos nos hablaba de un cambio de identidad fundamental: un descentramiento del propio yo.

Teniendo lo anterior a la vista, es necesario preguntarse cómo se relaciona todo lo anterior con la prosperidad humana. Es decir, cuáles pueden ser las repercusiones de la idea de trascendencia, tal como la hemos mostrado, en la vida humana.

Todas las religiones han intentado conjugar, de una u otra manera, la vida en este mundo, su sentido o la falta de sentido, y la posibilidad de prosperidad con la aspiración al *más allá*; es decir, con la trascendencia. Un ejemplo de esto es el calvinismo, que en su mirada teológica reconoce la

sea deiforme por razón de la vida trinitaria que en ella va a plasmarse” (p. 205).

¹⁰⁴ Antes de la Revolución Axial también había creencia en cierta vida después de la vida (por eso se solía enterrar al difunto con sus utensilios, armas o comida), pero a partir de la Revolución se comienza a dar la diferencia, pues la nueva vida ya no es una mera continuación de la vida terrenal, sino algo distinto y más pleno. Podemos tomar como ejemplo la discusión que tiene Jesús con los saduceos (Lc 20, 27ss): el problema es presentado por los saduceos –que, como es sabido, no creían en la resurrección- y tiene que ver con una mujer que se casó y enviudó de siete hermanos, y al final ella también muere. La pregunta de los saduceos, para poner en problemas a Jesús, es quién será el marido de la mujer en el momento de la resurrección. La respuesta de Jesús es simple: en este mundo la gente se casa, pero en el otro mundo la gente no se casará. Es decir, la otra vida no será lo mismo que esta, sino algo completamente distinto.

predestinación –al igual que el catolicismo, pero con matices distintos- del ser humano. Cada individuo ya está, de antemano, predestinado a ser salvado –o no- por Dios. El problema que se plantea es cómo saber, en esta vida, si alguien está salvado. Frente a semejante dilema, hay una manera de tener un indicio –pero es un indicio y no algo definitivo- sobre la predestinación de una persona. Se puede inferir a través de su bienestar en los negocios: si un hombre tiene prosperidad económica, eso significa que Dios lo ama. Esa es una de las razones –no conviene simplificar- que Weber aduce para explicar el desarrollo económico de los países protestantes sobre los católicos.

Ahora bien, ha habido algunos movimientos religiosos – que han puesto el acento en un tipo de *purismo religioso* que lleva solo a mirar el más allá- que se han negado a la prosperidad humana en este mundo, pues creen que es más cercano a la divinidad la renuncia de la de los bienes materiales¹⁰⁵. Según esta visión, la prosperidad puede ser un obstáculo para alcanzar la santidad, entendiendo esta última como el encuentro y unidad con la divinidad. Pero, ¿de verdad la prosperidad puede ser dañina? Pareciera, sobre todo al cotejar textos sagrados de distintas religiones, que el exceso de bienes materiales puede alejar al sujeto de Dios¹⁰⁶. Pero de ahí a ir en contra de la prosperidad humana, hay un salto demasiado grande. Las religiones no pueden estar en contra

¹⁰⁵ Un ejemplo de esto puede ser *La Guerra del Fin del Mundo*, novela escrita por Mario Vargas Llosa. Allí el Premio Nobel peruano relata un hecho real acaecido en el Brasil del s. XIX: la Guerra de Canudos. Los desheredados de la tierra, siguiendo a un autodenominado profeta, terminan siendo masacrados por el ejército brasileño. Otros ejemplos se pueden dar, tales como el movimiento gnóstico de los albigenses que, al igual que los brasileños, fueron exterminados por las huestes de Simón de Monfort en las cruzadas contra los herejes. Por último, en una línea considerada no herética, se puede citar el ejemplo de Francisco de Asís. La espiritualidad de San Francisco es un llamado a la pobreza y a despojarse de los bienes terrenales. Es interesante resaltar en este aspecto –el de los bienes- que un movimiento se mantuvo dentro de la institución eclesial y el otro no. Aun así, tuvieron varios problemas con la jerarquía eclesiástica debido a su planteamiento sobre la pobreza y los bienes.

¹⁰⁶ En la tradición judeocristiana, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se ven ejemplos claros.

del bienestar humano. Reflexionando sobre este punto, Taylor pone como ejemplo el Cristianismo y el Budismo:

*“La renuncia –apuntando a más allá de la vida- no solo te aparta, sino que también te trae de vuelta a la prosperidad. En términos cristianos, si la renuncia te descentra en relación con Dios, la voluntad de Dios es que los seres humanos prosperen, y esto vuelve a la afirmación de la prosperidad, que bíblicamente significa ágape. En términos budistas, la Iluminación no significa apartarse del mundo, sino que abre una corriente de **metta** (bondad) y **karuna** (compasión)”* (Taylor, 1999, p. 22)¹⁰⁷.

Por tanto, la apertura a Dios –que es el descentramiento, la salida de uno mismo- no significa una escapatoria hacia el más allá, un dejar este mundo¹⁰⁸, sino una manera distinta y novedosa de estar: es la mirada del ágape y *karuna*¹⁰⁹. Con

¹⁰⁷ “Renouncing –aiming beyond life- not only takes you away but also brings you back to flourishing. In Christian terms, if renunciation decenters you in relation with God, God’s will is that humans flourish, and so you are taken back to an affirmation of this flourishing, which is biblically called agape. In Buddhist terms, Enlightenment doesn’t just turn you from the world; it also opens the flood-gates of **metta** (loving kindness) and **karuna** (compassion).”

¹⁰⁸ Un simple opio del pueblo, como decía Marx.

¹⁰⁹ A este respecto, Panikkar (1997) señala: “No solo **mahâkarunâ** (gran compasión) es una de las primeras cualidades del Iluminado y, sobre todo, de los bodhisattva –hasta tal punto que el buddhismo mahâyâna la prefiere incluso al **nirvana**-, sino que la misericordia y la compasión son dos aspectos fundamentales de la espiritualidad budhista, como se ve en la práctica de los cuatro ejercicios espirituales recomendados por la tradición (brahmavihâra), que se componen de benevolencia (*mettâ*), compasión (*karunâ*), alegría (*muditâ*) e indiferencia (*uperkkhâ*)” (p. 276).

Una de las críticas que, a veces, se le hace al budismo desde el pensamiento cristiano occidental es el –aparentemente- poco acento en la bondad y la misericordia, sobre todo si se miran los niveles de disparidad entre los más ricos y los más pobres, o la manera como muchos mueren en la calle. Pero esto es falso, pues el budismo da mucha importancia a la bondad y misericordia. Un ejemplo de esta compasión se puede ver en el siguiente relato: “El mismo Tathâgata no dudó en ofrecer sus servicios a un necesitado. Cuenta la tradición que, pasando una vez el Iluminado por uno de los monasterios en los

todo, hay que hacer dos salvedades: pareciera conveniente atemperar la afirmación de Taylor en el sentido de que *ágape* se puede identificar, sin más, con prosperidad. Por otra parte, no parece tan claro que *karuma* y *ágape* se puedan identificar sin más. Más adelante profundizaremos sobre estos dos puntos.

Con todo, pareciera que el ser humano tiene una necesidad fundamental por abrirse a la trascendencia, a preguntarse por el más allá. Es algo que está en el corazón del hombre (Cfr., Taylor, 1999). Junto con la pregunta por la trascendencia, se abre un preguntar por el sentido, específicamente el sentido de la vida.

que habitaban los monjes, se encontró con un monje que yacía en sus propios excrementos, víctima de una infección intestinal mortal y contagiosa. Śâkyamuni lo lavó con sus propias manos y lo llevó a su propia cama. Luego, dirigiéndose a los monjes, les dijo: ¡Oh bhikkhu!, vosotros no tenéis ya ni padre ni madre que puedan cuidaros; si vosotros no os cuidáis los unos a los otros, ¿quién lo hará? Quienquiera que desee preocuparse de mí, que se preocupe de los enfermos.

*La acción de Buddha es totalmente desinteresada, no sólo respecto a sí mismo, sino respecto al monje enfermo, al que curó no para que sanase (ya había sido desahuciado), sino para que muriese decentemente. El sentido de su **karunâ** estriba en la sobreabundancia de su estado de 'gracia'" (p. 276).*

Cuando el ser humano ha alcanzado la Iluminación, cuando se ha liberado de todo deseo –aún el deseo mismo de la salvación- y de toda emoción, el amor al prójimo –aunque parezca una paradoja para nosotros- se da como corolario de esta misma iluminación. Panikkar (1997) lo explica de la siguiente manera: “Desde este punto de vista la **karunâ** del Buddha se puede comparar con el motivo divino de la creación: la ‘exteriorización’ concreta de la sobreabundancia del amor interior. Lo mismo se puede decir de la actitud del hombre espiritual hacia su prójimo: es un amor sobreabundante que se vuelve sobre sus semejantes sin ningún otro fin que el de querer su bien y aliviar su peregrinación por este mundo. Y, en este amor, no hay ni la más mínima sombra de egoísmo o de ‘paternalismo’, defectos inevitables de toda ‘buena acción’ consciente de sí misma” (p. 277).

En la descripción dada por Panikkar no es difícil establecer las cercanías entre *karunâ* y *ágape*, pero no su equivalencia.

2.3. La ‘trascendencia’ desde *A Secular Age*

Volvamos nuevamente al texto que ha dado inicio a nuestro preguntar por la trascendencia. En él podemos distinguir distintos ángulos del problema.

2.3.1. Un paso metodológico

En *A Secular Age* Taylor reconoce que dar una definición de ‘religión’ no es una tarea fácil, pues el fenómeno mismo de la religión se ha dado de maneras muy variadas en la humanidad (Cfr. *ASA*, p. 15). Ahora bien, por una cuestión práctica, y para delimitar el problema, decide buscar una definición que sea capaz de dar cuenta del fenómeno religioso en Occidente, especialmente en su modulación cristiana-latina. Al tomar esta decisión asume que el concepto de religión que utilice no puede contener en sí todo el fenómeno religioso, es decir, lo religioso en todas las distintas sociedades y culturas y en todos los tiempos. Por lo tanto, Taylor es honesto al precisar que su definición de religión es por una razón más bien metodológica –dar con un concepto que ayude a comprender el fenómeno en Occidente-, y asume que esta definición es limitada¹¹⁰.

Para poder dar una definición de religión, Taylor apunta a uno de los problemas que intenta resolver en *A Secular Age*:

“...nos hemos movido desde un mundo en donde el lugar de la plenitud era entendida sin problema como fuera o ‘más allá’ de la vida humana, a una era conflictiva en donde este constructo es desafiado por

¹¹⁰ Este punto es importante, pues varios autores alzarán sus voces criticando la definición de Taylor por no ser capaz de incluir, por ejemplo, las religiones pre-axiales. El tema es complejo, pues bajo el término religión intentamos comprender una gran diversidad de fenómenos vividos en distintas partes del mundo y, para hacerlo más complejo, en distintos espacios de tiempo. Por estas mismas razones, Bellah (2011) reconoce: *“Many scholars ask whether the very Word ‘religion’ is too culture-bound to be used in historical and cross-cultural comparison today”* (p. 1).

otros que la colocan (en un amplio rango de diferentes maneras) ‘dentro’ de la vida humana” (ASA, p. 15)¹¹¹.

La pregunta central, por tanto, es dónde se posiciona la plenitud humana. Pareciera que hasta el año 1500 nadie cuestionaba que la plenitud humana no se podía conseguir en esta vida¹¹², pero a comienzos del siglo XXI sí. Para mucha gente no parece necesario aspirar a la plenitud en otra vida, pues la plenitud se da aquí, en este mundo. Por lo tanto, teniendo en consideración lo dicho anteriormente, Taylor propone entender la religión en términos de *trascendente/inmanente*. Vale la pena volver a insistir –por razones que veremos más tarde– que nuestro autor reconoce y asume¹¹³ la ‘limitación’ de esta definición, pues no es capaz de dar cuenta de lo que la religión es –y ha sido– en las distintas sociedades y tiempos.

Ruth Abbey (2011) afirma que en esta definición no contiene, primariamente, una aproximación institucional o doctrinal. Es decir, la definición de religión desde la que Taylor parte no entiende la religión como un conjunto de creencias determinadas, ni tampoco como un grupo de creyentes o una institución. Lo importante en el concepto es la perspectiva de trascendencia y de prosperidad humana. Sobre este punto el autor afirma que la fe religiosa se puede entender a través de un doble criterio: *“la creencia en una realidad trascendente, por*

¹¹¹ *“...we have moved from a world in which the place of fullness was understood as unproblematically outside of or ‘beyond’ human life, to a conflicted age in which this construal is challenged by others which place it (in a wide range of different ways) ‘within’ human life.”*

¹¹² Uno no puede dejar de pensar en la oración católica del *Salve*, atribuida a Pedro de Mezonzo, obispo de Compostela. Se dice que fue escrita mientras los vikingos asolaban las costas del norte de España, por una parte, y los árabes dominaban gran parte de la Península Ibérica. Los versos delatan el sentimiento de dolor y falta de plenitud: *“A ti clamamos los desterrados hijos de Eva, gimiendo y llorando en este valle de lágrimas”*.

¹¹³ Así mismo lo reconoce: *“So defining religion in terms of the distinction immanent/transcendent is a move tailor-made for our culture. This may be seen as parochial, incestuous, navel-gazing, but I would argue that this is a wise move, since we are trying to understand changes in a culture for which this distinction has become foundational” (ASA, p. 16).*

una parte, y, por otra parte, la aspiración conectada a una transformación que va más allá de la prosperidad humana” (ASA, p. 510).

Dentro de esta definición de religión¹¹⁴ caben sin problema todas las creencias en un Dios personal. Pero no solo caben las religiones teístas¹¹⁵, sino cualquier movimiento orientado hacia la trascendencia. Un ejemplo claro de esto –y al que ya hemos hecho referencia anteriormente– es el Budismo.

2.3.2. El deseo de eternidad

En uno de sus acercamientos al tema, Taylor afirma que los seres humanos tenemos un *“désir d’ éternité”* (ASA, p. 720). Como seres humanos nuestro sentido más profundo se pone en cuestión frente a la pregunta por la muerte. En esta realidad la pregunta por la eternidad sale a relucir, pues frente a la radicalidad de la muerte cuesta mucho ser capaz de sostener el sentido del valor absoluto de la vida ordinaria. Veámoslo desde otro ángulo: se puede afirmar con cierto sosiego la inevitabilidad de la propia muerte, en el sentido de conformarse con que esta vida es la única vida que existe y nada más. Pero donde nos encontramos con dificultades no es en la propia muerte, sino en la muerte del otro, especialmente en la muerte

¹¹⁴ Como se puede ver, es la misma que usa en *A Catholic Modernity?*, pero en *A Secular Age* explica con mayor detención el porqué de su definición.

¹¹⁵ Aquí conviene recordar la distinción entre *deísmo* y *teísmo*. Walter Brugger (1978), define el primero de la siguiente manera: *“El deísmo, aparecido en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVI, reconoce un Dios, pero niega su posterior influjo en el mundo, rechazando, por tanto, la conservación y el concurso de Dios con las criaturas, el milagro y toda revelación sobrenatural. No existe religión revelada, sino únicamente una religión racional o natural”* (p. 144). El *teísmo*, en cambio, es definido *“como la doctrina que considera a Dios como Ser personal supramundano, el cual por su acto creador llamó al mundo de la nada a la existencia. ...el teísmo como monoteísmo, se adhiere teórica y culturalmente al Dios único, fuera del cual no hay ni puede haber otro. Frente al teísmo defiende no sólo la conservación de las criaturas por Dios y su continua cooperación, sino también su providencia y la posibilidad de su intervención extraordinaria con la revelación y el milagro”* (p. 499).

del otro amado. Allí es cuando nos cuesta decir que esta vida es todo lo que hay, pues nos es difícil aceptar que los que nos son amados ya no estén más entre nosotros, dejen de existir. Pareciera, según señala Taylor, que estas relaciones aspiraran a la eternidad. En este contexto, Taylor toma la famosa frase de Nietzsche *“Alle Lust will Ewigkeit”* (ASA, p. 720), es decir, *“todo placer quiere eternidad”*¹¹⁶, y le da un giro inesperado al traducirla como *“this love by its nature calls for eternity”* —es decir, *“este amor, por su naturaleza, tiene vocación de eternidad”*-. El giro es inesperado, pero muy significativo. Se pasa del placer, del gozo, a algo mucho más profundo: el amor. Si el placer llama a la eternidad, mucho más se podría decir del amor. Cualquiera que haya sentido amor por otra persona, entiende que ese amor tiene en su esencia el deseo de no desaparecer, de no morir¹¹⁷. Está muy en sintonía con lo que hemos dicho anteriormente: el drama profundo que significa la muerte de los seres amados. Ahí es donde el deseo de eternidad y de sentido se manifiestan con mayor fuerza, pues la felicidad pierde fuerza frente a la posibilidad de la muerte:

¹¹⁶ Una de las traducciones que Taylor propone es la siguiente: *“we’re having such a good time, let’s not stop”*.

¹¹⁷ El problema de la muerte del ser amado y el impacto que esto tiene en nuestras vidas ha sido tratado, en profundidad, por varios autores. C.S. Lewis (2001) lo manifiesta de manera desgarradora al hablar de la muerte de Helen, su mujer: *“If H. ‘is not,’ then she never was. I mistook a cloud of atoms for a person. There aren’t, and never were, any people. Death only reveals the vacuity that was always there. What we call the living are simply those who have not yet been unmasked. All equally bankrupt, but some not yet declared. But this must be nonsense; vacuity revealed to whom? Bankruptcy declared to whom? To other boxes of fireworks or clouds of atoms. I will never believe—more strictly I can’t believe—that one set of physical events could be, or make, a mistake about other sets”* (pp. 28-29). Julián Marías (1996) también encara el problema en su obra: *“El amor, en sus diversos grados, sería la medida de cómo vivimos personalmente a las personas, de cómo percibimos y comprendemos lo que tienen de personal (...). Esto sería la confirmación de que la persona humana antes que inteligente o racional, es criatura amorosa. (...) Esto llevaría a pensar en la inverosimilitud de la aniquilación de la persona humana (...). Desde esta perspectiva, la perduración de la persona parece coherente con la forma de realidad que hemos descubierto en ella. Sería menester para rechazarla dar buenas razones para su destrucción”* (pp. 175-176).

“La más profunda y poderosa felicidad, aun la que dura solo el momento, está unida al sentido de significado. Y el significado pareciera negado cuando hay ciertos tipos de final. Esa es la razón de la mayor crisis cuando alguien amado muere.

***Alle Lust will Ewigkeit** –no solo porque a uno le gustaría seguir y seguir, como con cualquier experiencia placentera; más bien porque toda alegría se esfuerza por la eternidad, porque pierde algo de su sentido si no lo hace¹¹⁸” (ASA, p. 721).*

Todo lo anterior no demuestra, de ninguna manera, que la perspectiva creyente, la de la fe, sea la correcta. Lo que muestra es la aspiración del hombre por la eternidad y que esta aspiración no tiene, como algunos suelen pensar y acusar, nada de infantil.

La muerte y su conexión con el sentido de la vida se puede reflejar en dos características de la vida humana. La primera de ellas apunta a que con la muerte se abre la pregunta por el sentido. Es decir, frente a la muerte nos podemos preguntar cuál ha sido la razón de nuestra vida, por qué hemos vivido. Taylor señala que esto es a lo que Heidegger hace referencia al decir que una existencia auténtica implica *ser para la muerte*. La segunda característica apunta a la manera en que los deudos luchan por mantener el significado que han construido con el difunto, mientras son capaces de dejar partir a la persona. Visto de otra manera, implica el modo en que los que sufren la pérdida del ser amado son capaces de mantener viva la presencia del ser amado, de dar sentido a sus vidas, mientras se experimenta la pérdida y el desasimiento del otro.

Las experiencias fundamentales de la vida, especialmente la experiencia de la muerte de un ser amado, nos abren aún más radicalmente a la pregunta por el sentido y

¹¹⁸ *“The deepest, most powerful kind of happiness, even in the moment, is plunged into a sense of meaning. And the meaning seems denied by certain kinds of ending. That’s why the greatest crisis around death comes from the death of someone we love. Alle Lust will Ewigkeit; not just because you might want it to go on and on, as with any pleasant experience. Rather, all joy strives for eternity, because it loses some of its sense if it doesn’t last.”*

la trascendencia¹¹⁹. Teniendo esto a la vista, intentemos acercarnos desde otra perspectiva a la idea de la trascendencia.

2.3.2. Orientación Fundamental

Antes del deseo de eternidad que hemos trabajado más arriba, en *A Secular Age*, Taylor se acerca al concepto de trascendencia desde un contexto práctico, cercano a la vida de todas las personas:

“Cada persona, en cada sociedad, vive con o por algunas concepciones de lo que es la prosperidad humana: ¿qué constituye la plenitud humana? ¿Qué hace que la vida sea realmente valiosa? ¿Por qué admiramos a la gente?... Otra manera de acercarse al problema señalado más arriba en términos de dentro/fuera es preguntarse lo siguiente: ¿Nuestra búsqueda tiene que ver con la mejor vida, la más alta, o reconocer o servir un bien que está más allá, es decir, que es independiente de la pura prosperidad humana? En cuyo caso, la más alta, más real, auténtica o adecuada prosperidad humana puede incluir nuestro apuntar (también) en nuestro rango de objetivos finales hacia algo distinto de la prosperidad humana. Digo ‘objetivos finales’, porque aun el humanismo más autosuficiente tiene la preocupación por algunas cosas no humanas que son instrumentales, como el mantenimiento del medio ambiente¹²⁰” (ASA, p. 16).

¹¹⁹ El mismo Rahner plantea que el ser humano sin la pregunta por la trascendencia no sería ser humano.

¹²⁰ *“Every person, and every society, lives with or by some conception(s) of what human flourishing is: what constitutes a fulfilled life? What makes life really worth living? What would we most admire people for? ... Another way of getting at something like the issue raised above in terms of within/without is to ask: does the highest, the best life involve our seeking, or acknowledging, or serving a good which is beyond, in the sense of independent of human flourishing? In which case, the highest, most real, authentic or adequate human flourishing could include our aiming (also) in our range of final goals at something other than human flourishing. I say “final goals”, because even the most self-sufficing humanism has to be concerned with the*

Las preguntas fundamentales apuntan a la vida de cada cual y a cuáles son sus '*objetivos finales*'¹²¹ en la vida; objetivos que van más allá del puro humanismo. Pero, siguiendo lo dicho por Taylor, nos podemos preguntar qué se entiende por un *bien que está más allá* o un *objetivo final*. Para responder a esta pregunta hay que ir a otra obra de Taylor: las *Fuentes del Yo* (2006a). En la parte primera de esta obra, el autor plantea la relación que existe entre el *yo* y la *moral*. En este contexto es donde reflexiona sobre los bienes morales. El autor señala que los bienes se definen por un contraste cualitativo¹²², pero también hay personas que "*viven de acuerdo a un contraste de orden superior entre sus bienes*" (p. 100). Sucede que para estas personas que se han comprometido fuertemente con un bien, este es capaz de proporcionarles pautas por las que van ordenando y dando forma a sus vidas. Pero aún más, pues ese bien es capaz de definir la propia identidad de la persona:

"La orientación hacia él es lo que mejor define mi identidad y, por ende, mi orientación hacia ese bien es de singular importancia para mí. Aun cuando, naturalmente, deseo estar bien situado en relación a todos y cada uno de los bienes que reconozco, e ir acercándome en vez de alejándome de ellos, mi dirección con relación a ese bien es de suma importancia para mí. Puesto que mi orientación hacia él es esencial para mi identidad, el reconocimiento de que mi vida se desvía de él o no logra encauzarse por él, puede resultarme abrumador e insufrible... simétricamente, la seguridad de saber que estoy bien encaminado hacia ese bien me produce un sentimiento de integridad, de plenitud de ser como persona o como yo, que nada más puede producirme" (FY p. 100-101).

condition of some nonhuman things instrumentally, e.g., the condition of the natural environment. The issue is whether they matter also finally. "

¹²¹ "*Final goals*".

¹²² La mayoría de las personas vivimos con muchos bienes de tipo moral. Lo que hacemos es categorizarlos para saber cuáles son más importantes que otros; es decir, vamos contrastando cuáles tienen mayor importancia en nuestra vida, en nuestras relaciones humanas, etc.

Estos bienes que son capaces de orientar y definir la identidad son llamados por Taylor *'hiperbienes'*¹²³ (p. 101). Estos *hiperbienes* no solamente son más importantes que los otros bienes, sino que proporcionan un punto de vista desde el cual se pueden sopesar y juzgar el resto de los bienes¹²⁴. Con todo, no se debe confundir estos *hiperbienes* con la trascendencia, pero nos da una orientación, en el sentido de que todas las personas se comprometen con algún tipo de *hiperbien* que moldea y define su vida, aun aquellos que no son creyentes. Este punto es importante, pues incluso los no creyentes moldean sus vidas con 'creencias' que van más allá de las conclusiones que nos entrega la razón¹²⁵.

2.3.3. El *Ágape* como donación total

Volvamos nuevamente al asunto de la religión. Cuando Taylor define religión en términos de trascendencia, ésta se puede entender de distintas maneras: se puede creer en un poder que trascienda el orden inmanente de las cosas; es decir, en un Dios trascendente y en la fe que se le puede profesar a esa divinidad. Ahora bien, este tipo de creencia es la que está siendo cuestionada y desplazada de la vida social en nuestra sociedad secular. Pero, como hemos visto anteriormente, Taylor va más allá, comprendiendo la trascendencia como un bien más grande y más allá de la

¹²³ *Hipergoods* en el original.

¹²⁴ La semejanza de lo señalado por Taylor con la idea de 'opción fundamental' de la moral cristiana es evidente. Para hacernos una idea podemos ver la definición dada por Marciano Vidal (1990): "*Hablamos de opción fundamental para referirnos no a las decisiones del yo periférico, sino a una decisión que brota del centro de la personalidad, del corazón del hombre, como núcleo de su personalidad. Es una decisión fundamental que condiciona, como intención básica, todos los demás actos.*

La opción fundamental se refiere al conjunto de toda la existencia. Es una decisión de tal densidad que abarca totalmente al hombre, dando orientación y sentido a toda su vida. Es una entrega totalizante: es el 'sí' o el 'no' de la persona. Toda la vida moral es juzgada desde la profundidad de la opción fundamental.

Consiste la opción fundamental en una decisión fundamental de entrega (de fe: aceptar al Otro) o de clausura (hacer su propia historia: endiosamiento; egoísmo; soberbia)" (p. 400).

¹²⁵ Así se da, por ejemplo, en relación a la *dignidad humana*, que es un presupuesto ético no demostrable por la razón.

prosperidad humana¹²⁶. Este ir *más allá* –*beyond*– se manifiesta, por lo menos, en tres dimensiones. La primera tiene que ver con lo señalado más arriba, la idea de que hay un bien mayor que el puro bien que se puede conseguir en la prosperidad. Taylor afirma que en el cristianismo este bien se llama *ágape*.

Pero, ¿qué es el *ágape*¹²⁷? Como premisa, partamos diciendo que no se puede entender el *ágape* como concreción del mandamiento del amor del Antiguo Testamento. La razón es muy simple: el *ágape* no puede ser un mandamiento, algo que se exige. Por otra parte, en el judaísmo –y especialmente en el Antiguo Testamento– el amor es exclusivista y particularista. El mandamiento de amar al prójimo, según Nygren (1969), era una novedad con respecto a lo que se daba antes, pero tenía un sentido restringido: el prójimo era del mismo pueblo, los allegados, los cercanos (por eso mismo se puede intuir el escándalo de la parábola del Buen Samaritano). En el cristianismo, en cambio, el amor ya no es particularista sino universalista. Con todo, esta no sería la clave para entender lo que el *ágape* significa.

El fundamento del cristianismo es el amor, pero no solo amor a los amigos o cercanos, sino que a todos, hasta a los enemigos. Esta idea de amor es fuertemente criticada por Nietzsche, pues lo entiende como una manifestación de resentimiento que hunde sus raíces en el odio judío¹²⁸ y que se

¹²⁶ El humanista, según Taylor, cree que no hay nada más alto (*higher*) que la prosperidad humana.

¹²⁷ Lo más preciso sería decir *la ágape*, pero hemos preferido mantener el masculino del castellano.

¹²⁸ “Ahora bien, ¡que nadie piense que ese amor ha crecido acaso como la directa negación de aquella sed de venganza, como lo opuesto al odio judío! ¡No, muy al contrario! Este amor creció de ese odio, como la copa del árbol, como una copa triunfante, que crece y se despliega en la más pura claridad y plenitud solar y que el reino de la luz y de la altura va en pos de los fines del odio, de la victoria, del botín, de la seducción, con el mismo ímpetu con el que las raíces del odio se hunden cada vez más a fondo, cada vez con mayor avidez en todo lo que tenía profundidad y era malvado. Este Jesús de Nazaret, que es el Evangelio del amor hecho persona, este ‘redentor’ que trae a los pobres, a los enfermos, a los pecadores la bienaventuranza y la victoria, ¿no era él precisamente la seducción en su forma más

presenta como bueno a través de la transvaloración de los valores. Pero el amor cristiano, entendido correctamente, no tiene nada de eso. Es verdad que este amor parece, a primera vista, ir en contra de nuestros sentimientos naturales (lo cual daría razón a la crítica nietzscheana). Pero el verdadero fundamento del amor cristiano a los enemigos no reside en una transvaloración de los valores como señala Nietzsche¹²⁹, sino en un principio completamente distinto:

“El mandamiento cristiano es: ‘Amad a vuestros enemigos’, no porque el oponente proponga la regla: ‘Odiarás a tu enemigo’, sino por razones basadas en un hecho positivo: la relación de Dios con el malvado. Dios hace salir el sol tanto para los malvados como para los buenos, y de ello se deduce: ‘Amad a vuestros enemigos... a fin de ser los hijos de vuestro Padre celestial’ (Mat 5, 44 y sig.)” (Nygren, 1969, p. 60).

La novedad del cristianismo se refiere a lo más íntimo de la vida religiosa: la naturaleza de la relación con Dios. La comunión cristiana con Dios es completamente diferente a como entendía la comunión con Dios el judaísmo. Las palabras de Jesús *‘no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores’* (Mc, 2, 17) son un escándalo y un ataque directo al pensamiento judío, pues subvierte todo su orden de valores. El justo, en el pensamiento judío, es quien ama la Ley de Dios y la cumple. El justo tiene puesta su complacencia en la Ley, y el cumplimiento de la Ley le hace agradable y le da un valor a los ojos de Dios.

La predicación y actitud de Jesús es un abierto desafío al pensamiento judío, pues él come y bebe con los pecadores (una de las características fundamentales de Jesús). Y aún más, el mismo Jesús afirma que no ha venido a llamar a los

*inquietante y más irresistible, la seducción y el rodeo hacia precisamente aquellos valores y renovaciones del ideal **judíos**? ¿No ha alcanzado Israel dando el rodeo de este ‘redentor’, de este aparente adversario y destructor de Israel, la meta sublime de su venganza?” (Nietzsche, 2009, p. 601).*

¹²⁹ Para profundizar este tema es conveniente ver la reflexión de Scheler en *El resentimiento en la moral* (1998), especialmente el capítulo segundo y el tercero, en donde refuta el juicio de Nietzsche sobre la moral cristiana.

justos, sino a los pecadores. En la dinámica del Evangelio no es solo Jesús quien tiene este planteamiento, sino también Dios, lo que tiene profundas implicancias para la relación entre Dios y el ser humano.

Lo fundamental del *ágape* sería que Dios busca al pecador y le quiere acoger en sí mismo; quiere estar en comunión con él. Y la comunión de Dios con el ser humano ya no es una comunión de derecho, como lo era en la antigua tradición judía, sino una comunión de amor. Dios ya no se comporta siguiendo los parámetros de una justicia distributiva¹³⁰, sino que se guía por la justicia del *ágape*. ¿Cuál es la causa de esta comunión? ¿Es que el pecador es mejor que el no pecador, como ha planteado Scheler¹³¹? Pareciera que no. La originalidad de la comunión cristiana con Dios se funda únicamente en la gratuidad divina; dicho de otro modo, el fundamento último de la comunión entre Dios y hombre es lo que entendemos como *ágape*.

¹³⁰ En este punto se debe ser cuidadoso. Aunque la justicia de Dios en el Antiguo Testamento tiene directa relación con la Ley y su cumplimiento, eso no quiere decir que la Justicia de Dios haya sido completamente distributiva a la manera griega, pues Dios siempre buscaba la salvación del hombre.

¹³¹ La postura de Scheler intenta mostrar que el pecador es, de alguna manera, mejor que el justo. Sobre este tema afirma: "...el 'pecador' **notorio es el que confiesa la maldad de su alma. No pienso solamente en la confesión verbal ante un foro, sino también en la confesión ante sí mismo y en la confesión por el hecho, en el cual la voluntad pecadora remató. Por malo y pecaminoso que sea lo que confiesa, el hecho de confesar que peca, aunque tenga un corazón pecador, no es un hecho malo, sino bueno. Con él purifica su corazón y paraliza la difusión del envenenamiento, que, en quien sepulta en sí los malos impulsos, infecciona capas cada vez más profundas de la persona y a la par se hace cada vez más oscuro e imperceptible para la propia conciencia psicológica y moral; de modo que ya no se percibe la 'viga en el propio ojo', pero sí, y tanto más, la 'astilla en el ojo del hermano'. Por eso, la comisión del pecado y el arrepentimiento subsiguiente -¿y no empieza ésta ya en lo que el acto tiene de valor confesional?- es para Jesús mejor que la represión del impulso pecador y el envenenamiento consiguiente del núcleo íntimo del hombre, envenenamiento que puede coexistir perfectamente con la mera **conciencia** de ser bueno y justo ante la ley" (Scheler, 1998, pp. 79-80).**

El sentido del *ágape* –y sus características- las podemos resumir en cuatro puntos fundamentales. El primero de ellos es que el *ágape* no tiene motivación. Es espontáneo. Sería inútil buscar un motivo, una razón, para comprender la naturaleza del amor divino hacia el hombre. El amor divino carece de razón¹³². Por eso Jesús ataca frontalmente la relación con Dios que se basa en la comunidad de derecho. La segunda característica del *ágape* es indiferente a los valores, dado que toda idea de valor queda radicalmente excluida con respecto a la comunidad divina¹³³. La siguiente característica tiene que ver con la capacidad creadora de valor que tiene el amor divino. Es decir, el amor divino no ama porque lo amado merezca el amor, sino al contrario. El amor de Dios le da valor. Por último, el *ágape* crea comunión entre Dios y el hombre y, por consiguiente, entre todos los seres humanos. Es decir, genera comunidad¹³⁴. De aquí se desprende que el amor cristiano tiende en sí mismo –en su misma esencia- al amor gratuito hacia el prójimo, aun hacia el enemigo.

¹³² Aunque esto no quiere decir que sea irracional.

¹³³ Nygren (1969) lo explica de la siguiente manera: “*Cuando el amor divino se ofrece a los pecadores, la cosa es sencilla; toda idea de valor queda descartada anticipadamente, pues si Dios, el Santo, ama al pecador, no será **por causa** de su pecado, sino **a pesar** del mismo. En cambio, cuando el amor de Dios se ofrece al justo y piadoso, queda siempre el peligro de suponer que Dios le ama **por causa** de su justicia y piedad. Más con esto se negaría la ‘ágape’. ¡Como si el amor de Dios hacia el ‘justo’ no hubiera de ser tan espontáneo e inmotivado como su amor hacia el pecador! ¡Como si existiera otro amor divino distinto de la ‘ágape’, espontánea e inmotivada! Solo eliminando de raíz toda idea relativa al valor de su objeto, podremos saber qué es la ‘ágape’*” (pp. 70-71).

¹³⁴ Una de las principales diferencias entre la ética clásica y la ética cristiana, es que el cristianismo toma a la comunidad como punto de partida de la consideración ética. Así, la cuestión del Bien ya no se enfoca en el hombre como un individuo aislado, sino en el hombre respecto a otros seres humanos, en su comunión con Dios y con el prójimo. En este punto hace aparición el concepto *ágape*. *Ágape* se entiende como amor. Es un concepto eminentemente comunitario que no puede relacionarse, de ninguna manera, con una ética de fundamento individualista o eudemonista. Por lo tanto, si *ágape* se orienta a la comunidad, la cuestión del Bien se independiza del eudemonismo y del utilitarismo.

En conclusión, *ágape* es el amor gratuito que Dios tiene por cada ser humano. Este amor ofrecido gratuitamente es una invitación a la transformación. Ireneo de Lyon habla, como hemos dicho más arriba, de la *deificación* de la carne. El *misterio salutis* es un gran camino para que el hombre sea divinizado, se *deifique*¹³⁵. Este camino, como se puede apreciar, va mucho más allá de la mera perfección humana.

¹³⁵ Teilhard de Chardin, en *El Fenómeno Humano* (1967), de alguna manera apunta a la misma idea al señalar el *punto omega* como fin del universo, en el sentido de que la materia, la vida, el ser humano, están llamados a unirse en Cristo como uno solo: “*Todas nuestras dificultades y todas nuestras repulsiones se disiparían, en lo que hace referencia a las oposiciones del Todo y la Persona, si llegáramos tan sólo a comprender que, por su estructura misma, la Noosfera, y aun de una manera más general el Mundo, representaban un sistema no ya sólo cerrado, sino centrado. El Espacio-Tiempo, por el hecho de contener y de engendrar a la Conciencia, debe ser de naturaleza convergente. Por consiguiente, seguidas sus capas desmesuradas en la dirección conveniente, deben confluir en algún lugar hacia adelante, en un Punto –llamémoslo Omega- que las fusione y las consuma dentro de sí de manera total*” (p. 313). Más adelante apunta: “*Leemos ya en Pablo y Juan que el crear, culminar y purificar al mundo es para Dios unificarlo con la unión orgánica en Él. Ahora bien: ¿de qué manera lo unifica? Pues inmergiéndose parcialmente en las cosas, convirtiéndose en ‘elemento’, y después, gracias a este punto de apoyo hallado interiormente en el corazón de la Materia, tomando las riendas y la cabeza misma de lo que llamamos ahora la Evolución. Principio de vitalidad universal, Cristo, por el hecho de haber surgido hombre entre los hombres, estuvo en situación y se halla siempre dispuesto desde siempre a curvarse sobre sí mismo, a depurar, a dirigir y a animar supremamente la ascensión de las conciencias, ascensión en la que Él mismo se halla inserto. Agrega el psiquismo general de la Tierra por medio de una acción perenne de comunión y de sublimación. Y entonces, cuando yo haya reunido y transformado todo, alcanzado mediante un gesto final el hogar divino del cual nunca salió, volverá a cerrarse sobre sí mismo y sobre su conquista. Y entonces, nos dice San Pablo, ‘no habrá más que Dios, todo en todos’. He aquí en verdad una forma superior de ‘panteísmo’ sin huella alguna envenenada de confusión ni de aniquilación. Una espera de unidad perfecta en la que casa extremo, por estar así sumido, hallará su consumación simultáneamente con todo el Universo.*

El Universo, culminando en una síntesis de centros, en perfecta conformidad con las leyes de la Unión. Dios, Centro de los centros. Es en esta visión final donde culmina el dogma cristiano. Lo que viene

En definitiva, para que pueda haber trascendencia –*más allá*- a la manera como Taylor la comprende, es necesario que confluyan a una las tres dimensiones que ya hemos comentado: un bien mayor que transforme más allá de lo que lo haría la prosperidad humana (*ágape*), la fe en un Dios trascendente, y, por último, la vida más allá de la vida natural de nuestra existencia. Esas serían las tres dimensiones de trascendencia que definen, en *A Secular Age*, la religión en Taylor. Junto a estas tres dimensiones debemos agregar, aunque lo digamos nuevamente, la vida en abundancia y el cambio de identidad, como ya habíamos visto al analizar *A Catholic Modernity?*

3. El contexto de la trascendencia

Intentemos profundizar en la idea de la religión entendida desde lo trascendente. ¿De dónde surge esta idea? ¿La experiencia religiosa tiene que apuntar, necesariamente, a lo trascendente? ¿Toda religión debe ser trascendente, especialmente en el sentido señalado por Taylor?

Todas las creencias –y aún más, todas las ideas- según Taylor, se comprenden desde un cierto contexto o marco hermenéutico que generalmente está a la base del pensamiento de manera tácita¹³⁶. Siguiendo lo ya señalado por

a ser de una manera tan exacta y tan precisa el punto Omega, que nunca me hubiera atrevido a considerar y formular de una manera racional su hipótesis misma si, dentro de mi conciencia de creyente, no hubiera encontrado ya no sólo su modelo especulativo, sino su misma realidad viviente” (pp. 356-357).

En un texto anterior, Teilhard (1966) pone a Cristo como centro del universo: “*Sigue siendo cierto que la Encarnación ha **refundido** tan bien el Universo en lo sobrenatural, que, hablando **concretamente**, ya no podemos buscar, ni imaginar, hacia qué Centro hubiesen gravitado, sin la elevación a la Gracia, los elementos de este Mundo. En el Mundo presente, no existe, físicamente, más que un único dinamismo; aquel que lo vincula todo a Jesús; Cristo es el lugar al que tienden y se segregan las porciones logradas, vivientes, **elegidas**, del Cosmos. En El, ‘Plenitud del Universo’, **omnia creantur** porque **omnia uniuntur**. ¡Esos son los términos mismos de la Unión creadora!*” (p. 240).

¹³⁶ “we take account of the fact that all beliefs are held within a context or framework of the taken-for-granted, which usually remains tacit,

Heidegger y Wittgenstein, el filósofo canadiense quiere dejar en claro que nuestras creencias se sustentan desde un ‘background’ –es decir, un fondo, una historia- que subyace en la cultura misma¹³⁷ y que, muchas veces, está afectando nuestras concepciones aunque no se le reconozca positivamente¹³⁸. De esta manera, *“todas nuestras creencias – dice Taylor- se sostienen dentro de un contexto o marco que se da por sentado, el cual usualmente permanece tácito, y que puede ser desconocido para la gente porque nunca es*

and may even be as yet unacknowledged by the agent, because never formulated” (ASA, p. 13).

¹³⁷ Ortega y Gasset ya se había referido a este tema en el año 1934. Para el filósofo español no hay vida humana que no esté constituida por ciertas creencias básicas en las que la vida está montada. Las creencias, para Ortega, constituyen el continente de nuestra vida. Aún más, dirá Ortega, *“cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos... la creencia es quien nos sostiene a nosotros”* (1983, p. 384). Los seres humanos entendemos la realidad, el mundo, y a nosotros mismos a través de las creencias. Nuestras conductas están moldeadas por las creencias: *“Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno en que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas ‘vivimos, nos movemos y somos’. Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan como latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad una cosa no tenemos la ‘idea’ de la cosa, sino que simplemente ‘contamos con ella”* (Ortega, 1983, pp. 387-388).

¹³⁸ Esta misma idea es sostenida por el autor en las *Fuentes del Yo* (2006a), al referirse al proceso de la construcción en Occidente del yo: *“Pero también quería mostrar cómo los ideales y las proscipciones de dicha identidad –lo que ésta pone de relieve y lo que sitúa en segundo plano- configuran nuestro pensamiento filosófico, nuestra epistemología y nuestra filosofía del lenguaje, por regla general sin que nos percatemos de ello. Doctrinas supuestamente derivadas del sobrio examen de algún ámbito en el cual no se impone, ni podría imponerse el yo, reflejan en realidad, mucho más de lo que nos damos cuenta, los ideales que contribuyeron a construir dicha identidad. Pienso que esto es eminentemente cierto respecto a la epistemología representacional que va desde Descartes hasta Quine”* (p. 11).

formulado” (ASA, p. 13)¹³⁹. Es importante destacar que estos marcos o contextos se encarnan en unas prácticas y creencias determinadas.

Peter Gordon (2008), refiriéndose al tratamiento de este tema en *A Secular Age*, señala que –tal como ya lo han mostrado Heidegger y Merleau-Ponty- “*el contexto del entendimiento humano no consiste principalmente en conceptos, sino en varios modos de encarnar la intencionalidad, tales como prácticas sociales concretas y un lenguaje público accesible*” (p.657)¹⁴⁰. Desde este punto de vista, nos dice Gordon, la mirada atomista liberal que concibe al ser humano como aislado de su entorno y su cultura, no es solo políticamente incorrecta, sino que presupone un ser humano con tal independencia que es casi imposible que pueda darse¹⁴¹, el mismo Taylor lo explica diciendo:

“De hecho todos estamos actuando, pensando y sintiendo dentro de contextos y marcos que no comprendemos completamente. Atribuimos responsabilidad personal total por esto es querer saltar fuera de la condición humana. Al mismo tiempo, sin contexto nos quedamos sin espacio para el movimiento

¹³⁹ “...that all beliefs are held within a context or framework of the taken-for-granted, which usually remains tacit, and may even be as yet unacknowledged by the agent, because never formulated.”

¹⁴⁰ Traducción personal.

¹⁴¹ El mismo Taylor trabaja este tema en *El Atomismo* (2005a), donde afirma que “*lo que sostuvieron las distintas teorías de la naturaleza social del hombre no sólo fue que los hombres aislados no pueden sobrevivir en un plano material, sino, y mucho más, que sólo desarrollan sus capacidades característicamente humanas en la sociedad. La idea es que la vida en sociedad es una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad, en algún sentido de esta facultad, o una condición necesaria para transformarse en un agente moral en el pleno sentido de la expresión, o convertirse en un ser completamente autónomo y responsable*” (p. 230).

En *Imaginario Sociales Modernos* (2006b) insiste en la fuerza y radicalidad de esta idea: “*Muy al contrario, mi tesis es que nuestra primera autocomprensión se halla profundamente inscrita en la sociedad. Nuestra identidad esencial era al principio la de ser padres, hijos, etc., y la de ser miembros de una determinada tribu. Sólo más tarde llegamos a concebirnos ante todo como individuos libres*” (p. 84).

y el cambio. Las realidades de la vida humana son más desordenadas que lo soñado por cualquier racionalista dogmático, o las rigideces maniqueas de la ortodoxia asediada” (ASA, p. 387)¹⁴².

Queda claro que nuestra comprensión de la realidad nos viene dada, en parte, por nuestros contextos. Ahora bien, estos mismos contextos se nos presentan de forma histórica. Esta es la razón por la que Taylor insiste tanto en *A Secular Age* en darnos una mirada distinta sobre la *historia* que hemos relatado.

Siguiendo con la idea del *background*, Gordon (2008) afirma que Taylor pareciera creer que el marco espiritual judeo-cristiano puede dar varias pistas para evitar sufrir la disociación, desorientación y anomia que ha caracterizado a la modernidad (p. 650). Aún más, “*el argumento a favor de un marco espiritual –nos dice Gordon- y en contra de las insatisfacciones del post-cartesianismo o el yo ‘puntual’ ha ido creciendo cada vez más en las publicaciones de Taylor en los últimos diez años*” (p. 650)¹⁴³. En este aspecto, piensa Gordon, Taylor ha ido dejando cada vez más en evidencia su lado religioso, mostrando que él es un filósofo, pero también un filósofo católico que intenta pensar la modernidad (p. 651). Por eso, cuando Taylor hace referencia a la religión en *A Secular Age* lo hace desde una perspectiva determinada; es decir, ya tiene en mente una cierta concepción de lo que entiende por ella.

¹⁴² “*We are in fact all acting, thinking, and feeling out of backgrounds and frameworks which we do not fully understand. To ascribe total personal responsibility to us for these is to want to leap out of the human condition. At the same time, no background leaves us utterly without room for movement and change. The realities of human life are messier than is dreamed of either by dogmatic rationalists, or in the manichean rigidities of embattled orthodoxy.*”

¹⁴³ “*The argument in favor of something like a spiritual framework and against the dissatisfactions of post-Cartesian or ‘punctual’ selfhood has grown increasingly vivid in Taylor’s more recent publications over the last ten years.*”

3.1. El tiempo-eje

Siguiendo esta misma línea, vale la pena preguntarse por el contexto o marco desde el cual se debiera entender en la obra de Taylor la idea de *trascendencia*. Peter Gordon (2011), en su comentario a *A Secular Age*, afirma que en su idea de *trascendencia* Taylor sigue el modelo 'Axial', en donde "lo sagrado es lo trascendente" (p. 127). Esto es evidente al mirar la importancia que Taylor le otorga al tema de la 'revolución axial' y sus consecuencias en comprensión de la *trascendencia*, la vivencia de la religión y la paulatina transformación de la cultura occidental.

La idea de la 'revolución axial' o del 'tiempo-eje' proviene del filósofo alemán Karl Jaspers y es expuesta en su obra *Origen y meta de la Historia* (1980), aunque ya antes había sido esbozada por autores tales como Alfred Weber y Erik Voegelin¹⁴⁴.

En su obra, Jaspers se pregunta sobre un hecho fundamental que pueda ser utilizado como referencia para todas las culturas, inclusive para la cristiana. Así, plantea lo siguiente:

*"Si hubiera un eje de la historia universal habría que encontrarlo **empíricamente** como un hecho que, como tal, valiera para todos los hombres, incluso los cristianos. Este eje estaría allí donde ha germinado lo que desde entonces el hombre puede ser, allí donde ha surgido la fuerza fecunda más potente de transformación y configuración del ser humano de tal manera que pudiera ser convincente, sin el apoyo de una determinada fe, para el Occidente y Asia y en general para todos los hombres. No se necesitaría que fuera empíricamente concluyente y palpable; bastaría que tuviera por base una intuición empírica en forma que ofreciera un marco común de evidencia histórica para todos los pueblos. Este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los*

¹⁴⁴ Sobre este tema se puede ver el artículo de John D. Boy & John Torpey (2013).

años 800 y 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el "tiempo-eje" (pp. 19-20).

El *tiempo-eje* es el tiempo de Confucio y Lao-tsé en China; es cuando vive Buda y surgen los Upanishadas en la India, mientras en Irán enseña Zarathustra. En Grecia, por otro lado, encontramos figuras tales como Homero, Parménides, Heráclito y Platón. En el mundo judío aparecen los profetas y sus escuelas teológicas: Jeremías, Isaías y el Deuteroisías, entre otros.

3.1.1. La apertura de un nuevo horizonte

Según Jaspers, el *tiempo-eje* concentra algunas características que lo definen de manera singular frente a otros momentos de la historia humana. Así, podemos señalar que es un tiempo en que el ser humano se abre a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Es un momento de apertura en que el hombre es capaz de formularse preguntas radicales que tienen que ver con la liberación y la salvación. Aún más allá, en este tiempo fundamental mientras el hombre "*cobra conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas*" (Jaspers, 1980, p. 20). Jaspers señala que en este tiempo la *edad mítica* llega a su fin, pues los *líderes* de este nuevo tiempo (Buda, los filósofos, profetas, etc.) eran *a-míticos*. Esto abre un nuevo tiempo en donde:

"...comenzaba el combate contra el mito desde el lado de la racionalidad y de la experiencia iluminada por la razón (el logos contra el mito), el combate por la trascendencia de un Dios único contra los demonios que no existen y el combate contra las falsas figuras de los dioses por la rebelión ética contra ellas. La divinidad fue elevada a más alto rango al impregnarse la ética de la religión" (Jaspers, 1980, p. 21).

3.1.2. La idea de trascendencia

Una de las características esenciales del *tiempo axial*—y que señala con claridad la diferencia con el tiempo anterior— es

la idea de trascendencia. En el *tiempo pre-axial*, según Eisenstadt (1982), el mundo transmundo era percibido como algo distinto, más fuerte y mejor que el mundo normal, el de los humanos:

“...en las civilizaciones ‘paganas’ del tiempo pre-axial este mundo superior había sido estructurado simbólicamente de acuerdo a principios muy similares al del mundo mundano o inferior. Similares términos simbólicos se usan para la definición de dios(es) y hombre; de los órdenes mundanos y transmundo – aun habiendo un continuo acento en la diferencia entre ellos. En la mayoría de tales sociedades el mundo transmundo era usualmente identificado con un entorno concreto, ‘el otro mundo’, el cual era la residencia de los muertos, el mundo de los espíritus, y no completamente diferente al mundo de los vivos” (p.296).

Robert Bellah (1964) complementa esta mirada al decir que las religiones primitivas¹⁴⁵ se orientaban hacia un cosmos singular, esto es, que no había una duplicidad de mundos. Las preocupaciones se dirigían al mantenimiento personal y a la armonía social y cósmica, fundamentalmente entendida como la obtención de alimentos, en la salud, la fertilidad, etc. En el *tiempo axial*, en cambio, la perspectiva cambia. El otro mundo, el *más allá*, ya no se comprende de la misma manera que en la época anterior. Eisenstadt (1982) lo grafica de la siguiente manera:

“Por contraste, en las civilizaciones del tiempo axial, se desarrolló una aguda percepción de la separación entre el mundo mundano y el transmundo. Había un énfasis en la existencia de un orden trascendental moral o metafísico mayor, el cual estaba más allá de todo lo dado o de cualquier realidad mundana” (p. 296)¹⁴⁶.

¹⁴⁵ En un artículo publicado varios años más tarde (What is Axial about the Axial Age?, 2005), Bellah preferirá dejar de llamarlas *religiones primitivas* y referirse a ellas como *religiones tribales*.

¹⁴⁶ Traducción personal.

Esta nueva concepción genera un problema singular: la articulación entre la existencia humana –singular y social- y el orden cósmico. Hay un abismo entre las realidades mundanas y las trascendentes. La pregunta, por tanto, apunta a cómo generar un puente que pueda salvar este abismo. La respuesta, según el sociólogo hebreo, se da a través de la *salvación*. En las sociedades anteriores a la revolución axial, donde lo mundano y transmundano era similar u homologable, no se suscitaba este problema, pues la búsqueda de la inmortalidad, o vida después de la vida, se planteaba en términos de una continuidad física. Pero no sucede lo mismo en la nueva concepción: aquí la idea de la vida después de la muerte ya no necesariamente está relacionada a la idea de la continuidad física, sino que se pone el énfasis en la continuidad del comportamiento humano y de la personalidad. Esta ‘reconstrucción’, si se le quiere llamar así, en la otra vida se basa en concepciones de orden metafísico mayor.

3.1.3. La conciencia reflexiva

Otro autor que también reflexiona sobre el *tiempo-eje* es Bjorn Wittrock. Wittrock (2005), complementando lo dicho por Jaspers, presenta lo que puede considerarse la segunda característica del *tiempo axial* al hacer hincapié en la importancia de la conciencia reflexiva. Dicha conciencia está ligada a la conciencia histórica del lugar temporal en que se vive y de los límites de la existencia humana. Esto trae aparejado, según el autor, el sentido de la relatividad de lo contingente. Junto a la anterior característica, se presenta la conciencia de lo maleable que es la existencia humana y las potencialidades de sus acciones. Es decir, se abre la idea de que el ser humano puede elegir su destino a través de sus acciones y que estas tienen repercusiones tanto en el ámbito mundano como en el trascendente. La conciencia de poder elegir, a través de mis acciones, el propio destino –algo completamente novedoso hasta el momento- allanó el camino para que surgiera el germen del individualismo. Así, la *salvación*, otro tema recurrente a partir del *tiempo axial*, ya no dependía del designio de los dioses o de un oscuro destino dominado por las *Moiras*, sino de lo que uno hiciera o dejara de hacer en la vida. La cuarta característica tiene que ver con la elaboración de cosmologías que reflexionan sobre la fundamentación y argumentación –en torno a sus relaciones-

entre las esferas mundanas y trascendentes. Esto se puede reconocer, por ejemplo, en cómo el Budismo comprende el mundo terrenal¹⁴⁷ y el Nirvana. Como bien se sabe, el Nirvana es el centro o corazón mismo del budismo. Sin él no habría budismo. Pero, ¿qué es el Nirvana y cuál es su relación con el mundo terrenal? Panikkar (1997) lo resume de la siguiente manera:

*“...nirvâna significa la extinción de la existencia considerada como negativa y contingente, la consumación de la temporalidad, la muerte de todo lo mortal, esto es, de lo que puede (aún) nacer. Si lo que está en el fondo de toda experiencia humana, sea sentiente o pensante, es dolor; si el sufrimiento es el estigma de la existencia, el fin del hombre es pura negación de su propia negatividad, el **a-no-nada-miento** de la mística española, la destrucción de aquella **nonada** que no ‘es’. Todo depende, evidentemente, del sentido del verbo **ser**, pero para Buddha, lo que uno **es**, no ‘es’ ciertamente lo que uno cree, piensa, siente o puede creer, pensar, sentir que uno ‘es’. El **nirvâna** es la cesación de todos los **samskâra**, el desligamiento de los vínculos, la extinción de la sed, la aniquilación de los tres vicios cardinales. El **nirvâna** pertenece a ‘la otra ribera’, a ‘la otra orilla’ también de la tradición upanishádica” (pp. 98-99).*

En la mayoría de las religiones hay una pregunta fundamental: cuál es la relación entre lo trascendente y lo

¹⁴⁷ En el *Dhammapada*, texto con enseñanzas tradicionalmente atribuidas a Buda, se pueden ver los siguientes pensamientos sobre el mundo: “Si uno percibe el mundo como una burbuja de espuma y como un espejismo, a ese no lo ve el Dios de la Muerte”, o, “¡Venid, contemplad este mundo adornado como un carro real donde los necios están inmersos! Pero para los sabios no existe ningún apego hacia aquél.”

En:<http://www.oshogulaab.com/BUDA/TEXTOS/budadamapada.htm#Cap%C3%ADtulo%2013:%20El%20mundo> (Accedido el 15 de junio de 2012).

La mirada que el budismo tiene sobre el mundo es muy similar a la propuesta por la filosofía platónica, donde el hombre –el filósofo en el caso platónico- debe ascender desde la sombra del mundo ver la realidad tal cual es.

inmanente. Aquí la reflexión de Panikkar (1997) nos puede dar una pista.

*“Aquí se inserta un punto ontológico fundamental. En casi todas las religiones, el hombre busca un punto de contacto con un cierto trascendente, pero experimenta inmediatamente el abismo que lo separa de tal trascendente. En el brahmanismo, como en muchas otras religiones, el abismo ontológico se supera por medio del puente del sacrificio (cósmico); en el cristianismo, se supera por la figura de Cristo, que asume la función de mediador ontológico. En ambos casos hay un puente por donde la creación sigue adelante, se ‘trasciende’ y llega a la Divinidad. El sacrificio, ya sea el de Prajâpati o el del Hijo del Hombre, es el punto de encuentro entre lo relativo y lo absoluto, entre lo contingente y lo trascendente (...). El Buddha, al contrario, es tan consciente de la trascendencia de lo trascendente –por decirlo de alguna manera- que no admite ningún puente posible. Para él, el cosmos tiene que desaparecer del todo en el **nirvâna**. Ahora bien, ¿cómo se colma este abismo?, ¿cómo se cubre la distancia? Para el Buddhismo, si se admite la distancia, salto, pasaje o lo que fuere, se elimina la trascendencia y se hace imposible la salvación; es algo así como si la fuerza de atracción de la creaturabilidad fuese tan grande que, tan pronto como se la pone en contacto con la otra ribera, ésta queda absorbida por el ‘más acá’. De ahí que el **nirvâna** es inconmensurable, heterogéneo e inefable de una manera total y, por tanto, también ontológica. No hay puente, no hay sacrificio”* (pp. 101-102).

3.1.4. Estandarización y codificación de las creencias

Volvamos nuevamente al *tiempo-eje*. Una última característica de este tiempo, según Wittrock, es que la reflexión e interpretación de estas cosmologías ya no se realiza de manera oral, como en las religiones pre-axiales, sino que de manera escrita. Es decir, hay un proceso de estandarización y codificación de las prácticas y creencias. Esto genera el encuentro –y también desencuentro- de distintas escuelas

teológicas que van reflexionando la propia fe, dando paso a la ortodoxia y a la heterodoxia. Un ejemplo de esta reflexión se puede encontrar en las distintas corrientes teológicas de la Biblia, tales como la Yahvista, Elohista o Sacerdotal. Cada una de estas corrientes teológicas es considerada 'ortodoxa', lo que da pie a que se fundan y se mezclen en los textos sagrados bíblicos¹⁴⁸. La heterodoxia, en cambio, se puede apreciar en algunos textos encontrados en la Comunidad de Qumrán.

En definitiva, es importante señalar –en vistas a comprender el punto de vista de Taylor sobre la trascendencia y la conformación de la religión después del *tiempo axial*– que en esta época se constituyeron las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos en la actualidad, y se iniciaron las religiones mundiales desde (o en) las cuales todavía vivimos los seres humanos. El *tiempo-eje* abre una nueva dimensión hasta el momento desconocida: la universalidad. Aquí hay una apertura distinta al pensamiento anterior, una novedad.

3.2. El *tiempo-eje* en el contexto judío

Para graficar cómo se manifiestan y desarrollan a través del tiempo los principales elementos del *tiempo-eje*, podemos tomar como ejemplo la tradición judeo-cristiana¹⁴⁹. A través de ella, y específicamente en sus textos sagrados, podemos reconocer la evolución del pensamiento religioso en el *tiempo axial*.

En el Antiguo Testamento podemos reconocer distintos estratos de creencia en Yahveh¹⁵⁰. Uno de los primeros estratos es el *monolatría*; en él se reconoce que hay otros dioses, pero se adhiere o se invoca a uno solo. Ejemplos del

¹⁴⁸ Esta es una de las razones por las constantes repeticiones, contradicciones y vacíos que se encuentran en algunos textos, pues la idea era poder dar cabida en un relato a las distintas reflexiones teológicas.

¹⁴⁹ Hemos tomado como referencia la tradición judeo-cristiana por ser el antecedente más cercano a nuestra propia cultura.

¹⁵⁰ Vale la pena recordar que la Biblia no es, de ninguna manera, un bloque unitario de pensamiento teológico o de estilos literarios. En ella se combinan, en un proceso, distintas maneras de ir comprendiendo y acercándose a la divinidad.

monolatrismo se encuentran en la 'época de los padres', en donde hay un Dios protector del clan, de la familia; así se puede ver en Gn 31, 53 o en Gn 49, 25. Son dos textos de distinta época –el segundo es más nuevo- que manifiestan esta idea. Algo similar se puede ver en los textos del Éxodo y del Sinaí-Horeb: se presenta a Dios como el Dios de los Padres (Ex 3, 13ss, 16); es el Dios de la liberación de los hebreos (Ex 3, 18). Aún luego de la sedentarización del pueblo de Israel se dan rastros de la monolatría, especialmente con la relación con la 'competencia' que suscitaba Baal¹⁵¹. Este mismo proceso significó un fortalecimiento de los rasgos de Yahveh, un camino que se hace desde ser el Dios de las estepas, de la llanura, protector y liberador de un pueblo nómada, a devenir en Dios supranacional y supracósmico. Esto se puede reconocer en los textos tales como Ex 19, 8, donde se muestra que Dios desde el cielo desciende al Sinaí, pues no está limitado a ningún espacio determinado. El profeta Isaías, en Is 6, 3, señala que el poder de Dios llena toda la tierra, por esa razón puede, en su propio designio, entregar su templo a la destrucción del invasor.

En el orden de la temporalidad y la eternidad, Yahveh también manifiesta una evolución. El mundo tiene comienzo, pero Dios no (Sal 90, 2; Is 44, 6). Por otra parte, la eternidad adquiere sentido y plenitud solo en Dios (Dt 32,40; Jr 10, 10; Is 40, 28; Sal 10, 16). Otro dato importante en esta evolución de la imagen de Dios, es que Yahveh es la fuente de toda vida (Jr 2, 13; 38, 16; Sal 36, 10). Junto con lo anterior, se realza que la Vida de Dios no puede ser ni disminuida ni aumentada por el comportamiento de las criaturas (Sal 50, 9-12; Nm 23, 19; 1S 15, 29; Is 31, 2; 40, 8; 51, 6). Por último, Dios es el Señor de la historia. Está dentro de ella, dirigiéndola, pero también fuera de ella (Is 43, 13; 46, 10; Ex 33, 19; Dt 32, 12ss. 39). La historia tiene un propósito dirigido por Dios.

Por último, un tema importantísimo es el de la vida y la muerte del ser humano. ¿Cómo se consideraban en la cultura hebrea? ¿Cuál era el fin del hombre en la vida? Para hacernos

¹⁵¹ Baal es un dios agrícola, mientras que Yahveh es un Dios de las estepas, de los pastores. En el proceso de asentamiento de los hebreos es normal, dentro del aún incipiente y débil monoteísmo, que se haya producido cierta 'competencia' de dioses y también cierta infidelidad.

una primera idea de ello, podemos dar una mirada a los textos de la alianza de Abraham. En Gn 12, 2-3 se ve la primera promesa que le hace Yahveh a Abram: *“Haré de ti una gran nación y te bendeciré; voy a engrandecer tu nombre, y tú serás una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. En ti serán bendecidas todas las razas de la tierra”*. Como se puede ver, la promesa no tiene nada trascendente; no hay una invitación al más allá, ni una vida después de la vida, ni una vida eterna. La vida se realiza aquí, ahora, en este mundo. La trascendencia personal –en el sentido de ir más allá de uno mismo- se da a través de los descendientes. Más adelante, en el capítulo 15, se establece la Alianza entre Dios y Abraham¹⁵². Nuevamente la promesa apunta a la vida en este mundo: *“Mira al cielo y cuenta las estrellas, si puedes. Así será tu descendencia”*. Por último, en el capítulo 17 se vuelve a recordar la Alianza:

“Esta es mi alianza que voy a pactar contigo: tú serás el padre de una multitud de naciones. No te llamarás más Abram, sino Abraham¹⁵³, pues te tengo destinado a ser padre de una multitud de naciones. Te haré fecundo sin medida, de ti saldrán naciones y reyes, de generación en generación. Pacto mi alianza contigo y con tu descendencia después de ti: ésta es una alianza eterna. Yo seré tu Dios y, después de ti, de tu descendencia. Les daré a ti y a tu descendencia futura la tierra de tus andanzas, es decir, toda la tierra de Canaán, como posesión perpetua, y seré el Dios de los tuyos”.

Nuevamente, la promesa realizada al ahora *Abraham* es de *tierra y descendencia*. En la promesa, digámoslo otra vez, no hay referencia a una vida más allá ni a la eternidad¹⁵⁴; no hay

¹⁵² La manera como muestra el pacto entre Dios y Abram (no se debe olvidar que, luego de la Alianza, Abram cambia su nombre a Abraham) –sacrificar animales, cortarlos en dos, pasar fuego entre ellos, etc.- era uno de los rituales tradicionales para establecer alianzas entre los pueblos de Medio Oriente en aquel entonces.

¹⁵³ El cambio de nombre tiene que ver con el cambio de esencia de Abraham. Recordemos que en la cultura hebrea el nombre implica la esencia del sujeto; si se sabe el nombre de alguien se sabe quién es esa persona, se le conoce totalmente –esa es la razón por la que Dios no revela su propio nombre-.

¹⁵⁴ A no ser que Dios cumpliera su promesa por siempre.

referencias a la trascendencia en el sentido que hemos expuesto más arriba. De alguna manera la promesa de Dios a Abraham se asemeja a lo que Taylor denomina “*human flourishing*” (prosperidad humana), que tiene que ver con la afirmación de la vida ordinaria, en el sentido de realzar y poner en el centro el valor de la vida familiar, de los negocios, etc.¹⁵⁵ Así, la realización se encuentra en esta vida, en este mundo.

¿Cuál es la perspectiva para el otro mundo, para la otra vida, si es que hay? Algunos textos bíblicos, nuevamente, nos pueden dar algunos indicios de esto. El Salmo 39 muestra la mirada sobre la vida y la muerte: “*Hazme saber, Yahvé, mi fin, y cuál es la medida de mis días, para que sepa cuan frágil soy... Retira tu mirada para que respire, antes de que me vaya y ya no exista más*” (Sal 39,5.14). La trascendencia, entendida como otra vida, no existe, según el salmista. El libro del Qohélet o Eclesiastés –escrito bajo un género literario y escuela teológica muy distinta¹⁵⁶– también presenta la dificultad de la vida humana y el camino hacia la nada que es el sino de todo ser viviente: “...*el hombre y la bestia tienen la misma suerte...; todos caminan hacia una misma meta: todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo*” (Qo 2,17; 3,19- 20). El tono del libro es francamente nihilista: “¿*Qué saca el hombre de toda la fatiga con que se afana bajo el sol?... Pues todos sus días son dolor, y su oficio, penar..., y su final, con los muertos*” (Qo 1,3; cf. 2,23; 9,3). La idea general que los hebreos tenían sobre la muerte en estos textos era la de un final, aunque no absoluto. Es decir, no era un aniquilamiento total. Cuando el cuerpo del difunto baja al Sheol, algo de él subsiste. De alguna manera, la muerte se asemejaba a un

¹⁵⁵ En las *Fuentes del Yo* (2006a), Taylor define la vida corriente, con respecto a otras formas de vida, de la siguiente manera: “*La noción de que la vida de producción y reproducción, del trabajo y de la familia, es el lugar primordial de la vida buena desafía lo que originalmente fueron las distinciones predominantes en nuestra civilización. En este sentido, tanto para la ética guerrera como para la platónica, la vida corriente es parte de la esfera inferior, parte de lo que contrasta con lo incomparablemente mejor. Por tanto, la afirmación de la vida corriente implica una posición polémica respecto a esas opiniones tradicionales y al elitismo que llevan consigo*” (p. 46).

¹⁵⁶ Es del género sapiencial y redactado por una escuela teológica con influencias griegas.

sopor, una especie de sueño (Sal 13, 4; Dn 12, 2). Otra de las maneras de entender la muerte es como lejanía de Dios (Sal 6, 6; 30, 10; 88, 12s; 115, 7; Is 38, 18) y, lo que puede ser peor, el olvido de parte de Dios (Sal 88, 6).

Hemos señalado que en un principio la muerte se comprendía como algo casi definitivo, como lejanía de Dios, como caída en el olvido, falta de alegría y de esperanza. Pero también es cierto que lentamente se da una evolución en la concepción del más allá. Una evolución dirigida hacia la trascendencia. De esta manera, se abre la idea de que el hombre puede morir y convertirse en un cadáver, pero que Yahveh tiene el poder de devolverle la vida (Os 6, 1s). En el profeta Isaías se puede reconocer el primer anuncio formal de la resurrección de los individuos, poniendo el acento en lo físico y lo biológico (Is 26, 19). La idea de una vida después de esta vida –no como sueño, sino en plenitud- también se puede reconocer en los textos de Daniel (Dn 11,40ss; 12,2 3.13).

Por último, en los tiempos de Jesús se puede apreciar que la idea de la vida después de la vida ya se había asentado con fuerza en las creencias de la gente, aunque aún generaba ciertas preguntas y dudas de parte de algunos grupos¹⁵⁷.

3.3. El tiempo-eje en Taylor

La *revolución axial* y el *tiempo-eje* son esencialmente tratadas en tres partes en la obra de Taylor. La primera de ellas en *Modern Social Imaginaries* (2004), en un texto titulado 'The Great Disembedding'. Luego vuelve a tratarlo en *A Secular Age*, cuando reflexiona en el capítulo tercero sobre el tema del Gran Desarraigo¹⁵⁸. Su reflexión es completada algunos años más tarde en *Dilemmas and Connections* (2011)¹⁵⁹, dedicando

¹⁵⁷ Esto se puede ver en el conflicto con los saduceos: Mc 12, 18-27; Mt 22, 23-33; Lc 20, 27-40.

¹⁵⁸ *The Great Disembedding*, chapter 3. La traducción más precisa debiera ser *La Gran Desincrustación*. El verbo usado por Taylor es significativo. En general nosotros lo hemos traducido como 'arraigar' o 'arraigado' –pues nos parece que tiene más sentido a la hora de expresar la relación del sujeto con la sociedad y el cosmos-, pero la definición más precisa sería 'incrustado'.

¹⁵⁹ En el capítulo tercero (titulado *The Great Desembedding*) de *A Secular Age*, Taylor trabaja lo relativo al *tiempo axial* y sus relaciones

un capítulo especial a la revolución axial y al desarraigo¹⁶⁰ que llegó con el tiempo a provocar en la cultura occidental. Este capítulo lo tendremos como eje en lo que sigue.

Algunas veces, según afirma Taylor, revolución axial se ha entendido como una tensión entre el orden trascendental y el mundano. Pero el problema es que el concepto *trascendencia*¹⁶¹ tiene más de un significado. Taylor reconoce por lo menos cinco de ellos: el primero tiene que ver –como ya se ha dicho anteriormente– con ir *más allá* (*going beyond*) del mundo humano o del cosmos¹⁶²; pero también puede significar descubrir o posicionarse desde un nuevo punto de vista desde el cual el orden existente en el cosmos o la sociedad puede ser

con la trascendencia. Pero luego en *Dilemmas and Connections* (2011), su último libro como tal, vuelve a tratarlo. Con una mirada sinóptica uno puede ver que ambos textos son casi idénticos, aunque en el segundo se pueden encontrar algunas ideas ligeramente mejor desarrolladas que en el primero. Esta es la razón por la que hemos decidido tratar el tema de la trascendencia en el *tiempo axial* siguiendo el texto de *Dilemmas and Connections*. Con todo, las referencias a *A Secular Age* no se podrán evitar.

¹⁶⁰ El tema del desarraigo del ser humano ha sido trabajado por diversos autores, tales como Unamuno y Zubiri. En *Naturaleza, Historia y Dios* (1987), Zubiri afirma que el desarraigo intelectual que se vive hoy es parte de un desarraigo mayor, un desarraigo ontológico: “no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera” (p. 50).

¹⁶¹ Taylor usa *trascendental* en el texto, pero hemos preferido usar el concepto *trascendencia* –que es el sentido que Taylor le quiere dar– a fin de evitar que se confunda con el concepto *trascendental* entendido a la manera de los escolásticos, Kant o Heidegger.

¹⁶² Vale la pena recordar que hay una diferencia entre el *cosmos* y el *universo*. *Cosmos* conlleva la idea de un todo ordenado (ASA, p. 60), pero en un orden con sentido para la humanidad. Otra manera de decirlo, es que en el *cosmos* hay un orden en relación a los seres humanos, donde se da una jerarquía, límites, etc. Uno puede pensar en el orden teológico del *cosmos*, en donde la Tierra es el centro de todo porque Dios así lo ha dispuesto. A través de la revolución científica el *cosmos* se va diluyendo y da paso al *universo*. Este último tiene su propio orden y sus propias leyes, son las leyes naturales. Aquí ya no se da la jerarquía del ser –como en el *cosmos*– y tampoco apunta a un orden que cobra el sentido final en la eternidad, en Dios. El *universo* flota en el tiempo secular, sin necesidad de hacer referencia a ningún sentido, ni relacionado con el ser humano.

criticado o denunciado¹⁶³. Relacionado con los dos significados anteriores hay un tercero: la posibilidad de poner bajo el prisma del examen crítico las formulaciones que utilizamos para describir y operar en el mundo, en el sentido de que nos ponemos en un *más allá* para evaluar nuestras maneras de comprender y funcionar en el mundo. Un cuarto significado hace referencia a la *globalidad implícita*. La idea es que los principios del criticismo pueden ser vistos como relevantes no solo para la propia sociedad, sino para toda la humanidad. Obviamente esto implica la posibilidad de debilitar el vínculo con la propia comunidad o sociedad, pero también abre la posibilidad de generar nuevas formas o maneras de pensar, de filosofar y de vivir la religión. Este significado se hace patente en personalidades tales como Buda, Sócrates o el mismo Jesús. En ellos se reconoce una mirada que es capaz de trascender lo propio, abriendo nuevos horizontes religiosos y filosóficos que no quedan circunscritos a la propia sociedad o cultura, sino que aspiran a la universalidad. Esta manera de entender la trascendencia tiene directa relación con el proceso de *desarraigo (disembedding)*, que veremos más adelante.

Frente a estas cinco maneras de entender la trascendencia, y sin desear desautorizar ninguna de ellas, Taylor propone una sexta manera de entenderla. La gran revolución del *tiempo axial* implicó un cambio en la manera de comprender y vivir la religión. El cambio pasa de 'alimentar a los dioses', de buscar la sola prosperidad humana, aun a sabiendas de que a veces los dioses podían actuar desfavorablemente contra los seres humanos, a un modo completamente distinto donde

“(a) hay un sentido de algo mayor que el bien puramente humano, una noción de virtud completa, o hasta de una salvación más allá de la prosperidad humana (Buda); mientras que al mismo tiempo (b) los poderes superiores, de acuerdo a esta perspectiva, están sin ambigüedad de parte del bien humano. Lo que puede sobrevivir es una cierta noción de Satán o Mara, espíritus que no son ambivalentes, sino que

¹⁶³ Un claro ejemplo de ello son los profetas del mundo judío, quienes eran capaces de denunciar las prácticas que el pueblo ejercía contra Dios (Cfr., DC, p. 367).

completamente en contra del bien humano” (2011a, p. 368)¹⁶⁴.

Como se puede apreciar, este sexto significado de trascendencia está en conexión con los cinco anteriores¹⁶⁵, pues en él se aprecia lo que significa el salto cualitativo desde una manera de ser y comprender a otra muy distinta. Esta sexta manera de comprender la trascendencia abre un modo de estar en la vida y en el mundo donde se abre un más allá para el ser humano, y en donde encuentra el favor y bondad de la divinidad para alcanzarlo.

Para poder comprender a cabalidad lo que la *revolución axial* significó, Taylor cree necesario observar la vida religiosa anterior a la gran revolución –tema al que ya hemos hecho referencia tangencialmente-, aquella que se llevaba a cabo en pequeñas comunidades tribales o clanes. En diálogo con el planteamiento de Robert Bellah, Taylor afirma que al examinar las religiones más primigenias se puede observar la profundidad con que estas formas religiosas estaban arraigadas (*embed*) en los sujetos. Este arraigo se puede apreciar en tres esferas fundamentales: en la sociedad, en el cosmos, y en la realidad existente¹⁶⁶.

Durante el Paleolítico y el Neolítico la religión y la vida social son inseparables en las sociedades tribales. Así, las

¹⁶⁴Al igual que hicimos con *A Secular Age*, las traducciones de *Dilemmas and Connections* serán a título personal. Para contrastar la traducción pondremos el texto a pie de página: “(a) *there is a notion of a higher, more complete human good, a notion of complete virtue, or even of a salvation beyond human flourishing (Buddha); while at the same time (b) the higher powers according to this view are unambiguously on the side of human good. What may survive is a notion of Satan or Mara, spirits which are not ambivalent, but rather totally against human good*”.

¹⁶⁵ De alguna manera las cinco anteriores se podrían considerar como condiciones de posibilidad de la sexta, en el sentido de que abren el espacio para cuestionar y preguntar.

¹⁶⁶ Sobre este particular, Bellah (2011) afirma: “*In archaic society traditional social structures and social practices were grounded in the divinely instituted cosmic order, and there was a little tension between religious demand and social conformity. Indeed, social conformity was at every point reinforced with religious sanction (taboo)*” (p. 263).

acciones religiosas (rezar, invocar, sacrificios, propiciar a los dioses o espíritus buscando su protección, etc.¹⁶⁷) eran realizadas, primordialmente, por el grupo social como un todo o por algunos que ejercitaban la acción religiosa en representación del grupo y no de manera personal. Hay una acción colectiva donde toda la tribu se entiende implicada en el hacer y en el recibir los beneficios. Bellah (1964) señala que “no hay sacerdotes y no hay congregación, no hay roles de mediación y no hay espectadores. Todos los presentes están envueltos en la acción del ritual y se han vuelto uno con el mito”¹⁶⁸ (p. 363). La clave aquí es que en las religiones tempranas quien se relacionaba con la divinidad era la sociedad y no el individuo como singularidad y las consecuencias benéficas también eran para todo el grupo social¹⁶⁹ de manera solidaria¹⁷⁰. Así, quienes llevaban a cabo las funciones establecidas como sagradas –sean sacerdotes, chamanes, curanderos, etc.- lo hacían en nombre de la comunidad¹⁷¹, y estos roles se entendían como sagrados en

¹⁶⁷ Bellah (1964) lo afirma de la siguiente manera: “*Primitive religions are on the whole oriented to a single cosmos-they know nothing of a wholly different world relative to which the actual world is utterly devoid of value. They are concerned with the maintenance of personal, social and cosmic harmony and with attaining specific goods-rain, harvest, children, health-as men have always been. But the overriding goal of salvation that dominates the world rejecting religions is almost absent in primitive religion, and life after death tends to be a shadowy semi-existence in some vaguely designated place in the single world*” (p.360).

¹⁶⁸ Traducción personal.

¹⁶⁹ Sobre este punto Bellah (2005) dirá: “*Ritual in tribal societies involves the participation of all or most of the members of the group – in classic Durkheimian fashion, if the ritual goes well, it leaves the group filled with energy and solidarity*” (p. 69).

¹⁷⁰ La relación con las divinidades no se puede realizar a título personal, sino siempre comunitario. No se puede invocar a las divinidades si no es la comunidad quien invoca. Sobre este punto Taylor (2004) utiliza el ejemplo de la tribu Dinka en Australia: “*You can’t mount a powerful invocation of the divinities like this on your own in the Dinka world*” (p. 53).

¹⁷¹ Vale la pena recordar que en el sacerdocio católico se da algo similar en la Eucaristía, pues el sacerdote no realiza el sacrificio en nombre propio, sino en el de la comunidad. La diferencia con las religiones tempranas es que un cuando el sacerdote celebrara la eucaristía sin la presencia de la comunidad, estaría representando a toda la comunidad universal, que es la Iglesia.

aquellas sociedades, pues representaban a todo el pueblo¹⁷². Teniendo todo esto presente, Taylor afirma que en estas sociedades el sujeto particular no se podía sentir, bajo ningún aspecto, desvinculado o desconectado de su grupo social; nadie se podía sentir separado de su matriz social¹⁷³, pues esta matriz es parte de lo que uno es. Así, las personas estaban fuertemente arraigadas (*embedding*) en su grupo social y se comprendían así mismos desde la comunidad. Bellah (1964) afirma que *“la vida ritual refuerza la solidaridad de la sociedad e inicia a los jóvenes en las normas de comportamiento tribal”*¹⁷⁴ (p. 364).

Apreciando el papel de la religión en la sociedad, Taylor destaca dos puntos que le parecen esenciales. El primero de ellos es que la religión no es, bajo ningún concepto, algo que haya podido ser dejado de lado por el ser humano. En otras palabras, el hecho religioso era fundamental para el hombre, de manera que no podía comprenderse sin él. El segundo punto se dirige a la gran variedad de formas distintas de vivir la religión, la conexión con los dioses o los espíritus (Cfr. ASA, p. 147).

Hemos señalado que el sujeto estaba arraigado en la sociedad, pero no era el único arraigo en el que vivía. El ser humano también estaba profundamente arraigado en el cosmos. Para las religiones tempranas los espíritus y las fuerzas con las que el ser humano se relacionaba estaban, de varias maneras, intrincadas con el mundo. Esto se puede

¹⁷² *“At the primitive level religious organization as a separate social structure does not exist. Church and society are one. Religious roles tend to be fused with other roles”* (Bellah, 1964, p. 363).

¹⁷³ El lazo con la propia matriz es tan fuerte, según Taylor, que es muy difícil para el sujeto poderse imaginar fuera de ella: *“What I’am calling ‘social embeddedness’ is thus partly an identity thing. From the stand point of the individual’s sense of self, it means the inability to imagine oneself outside a certain matrix. But it also can be understood as a social reality, an here it refers to the way we together imagine our social existence, or instance, that our most important actions are those of the hole society, which must be structured in a certain way to carry them out. And we can see that is growing up in a world where this kind of social imaginary reign sets the limits to our sense of self”* (DC, p. 218).

¹⁷⁴ Traducción personal.

reconocer con mayor claridad al mirar el mundo encantado de la Edad Media¹⁷⁵, ya que, aunque la teología cristiana enseñada por la Iglesia reconocía un solo Dios y no otra fuerza, la realidad cósmica, la existencia diaria, estaba plagada de espíritus más o menos amigables con el ser humano: reliquias, lugares sagrados, objetos cargados de poder mágico, etc. Estas fuerzas –Dios y los espíritus- aunque parezcan teóricamente en completa contradicción, coexistían en la práctica en la realidad cotidiana¹⁷⁶. Algo semejante se puede ver en el fenómeno religioso de los pueblos andinos de hoy en día: en muchos de sus rituales adoran al Dios cristiano y a su madre, la Virgen María, pero junto a esta adoración ritual a un solo Dios, convive—a veces de manera imperceptible e inconsciente- la alabanza e invocación a los poderes naturales de la Pacha Mama o de otros espíritus.

En las religiones tempranas aún los dioses superiores eran frecuentemente identificados con ciertas características del mundo; en las religiones totémicas, por ejemplo, los dioses o espíritus se podían identificar con un animal o una planta. Así, la religión producía un arraigo –una incrustación, siendo más precisos- en el cosmos. *“El individuo y la sociedad –nos dice Bellah (1964)- emergen de un cosmos divino-natural. Las estructuras sociales tradicionales y sus prácticas se consideran*

¹⁷⁵ En la Edad Media se vivía en un esquema religioso postaxial, pero esto no impedía que muchos elementos de las religiones tempranas o preaxiales se mantuvieran vigentes. En *Imaginario Sociales Modernos* (2006b) Taylor afirma: *“La religión axial no supuso el fin de la religiosidad temprana. La vida religiosa de la mayoría siguió marcada durante siglos por ciertos elementos de las prácticas anteriores, aunque en versiones modificadas”* (p. 78). Un ejemplo de esto –entre muchos- es la ceremonia religiosa, que se realizaba en la Edad Media, de *‘beating the bounds’* (esta tradición, practicada en algunas parroquias inglesas y escocesas, consiste en que un grupo de miembros mayores y jóvenes de la comunidad caminan, acompañados por el párroco, los límites de la parroquia. La idea es compartir el conocimiento de los límites de la parroquia y rezar por bendición y protección de las tierras) (Cfr., Taylor, 2004, p. 53) que implicaba a toda la comunidad parroquial.

¹⁷⁶ Hay que recordar que las distintas visiones religiosas no existen rigurosamente separadas unas de otras, pudiendo, muchas veces, superponerse distintos estratos de pensamiento que, en principio, son contradictorios.

*fundadas en el orden cósmico divinamente instituido*¹⁷⁷ (p. 365).

Hay una tercera forma de arraigo en la realidad que se puede distinguir en las religiones tempranas y es la diferencia fundamental entre las religiones pre-axiales, o *primitivas*, y aquellas que denominamos *religiones superiores*. Esta diferencia estriba en que la prosperidad humana, vista desde la perspectiva de las religiones tempranas, se daba solamente en este mundo. La preocupación religiosa se focalizaba en esta vida. Por eso esta es la forma más fundamental de arraigo: es el arraigo en este mundo, en esta realidad. Vale la pena señalar que el humanismo moderno tiene ciertas similitudes con las religiones tempranas, en el sentido de que en ambas se aprecia el arraigo en la prosperidad de este mundo. A este respecto, Taylor destaca la simpatía que muchos pensadores post-Ilustración sentían por el paganismo¹⁷⁸. Un ejemplo de ello lo constituye John Stuart Mill, quien llega a afirmar que la autoafirmación pagana es muy superior que la auto-negación cristiana¹⁷⁹. Ahora bien, una de las diferencias fundamentales entre las religiones pre-axiales y el humanismo moderno es que el segundo no está abierto a la relación con nada 'más alto' (*higher*). En las religiones pre-axiales las invocaciones a las divinidades se dirigen a pedir lluvias o sol (dependiendo de lo que sea necesario para el cultivo), más alimentos, salud, evitar ser derrotado en batalla, longevidad, fertilidad, etc. Lo que se busca en las rogativas a la divinidad es la prosperidad humana; es decir, que a la propia comunidad o grupo le vaya bien (cosa muy comprensible). Pero les falta el llamado a ir '*más allá*'. En el budismo y cristianismo, por ejemplo, se introduce la noción de un bien que puede ir más allá de la mera prosperidad humana. Es un bien que se puede dar, aunque parezca paradójico, a través del fracaso. Ese es el ejemplo de Jesús: que a través del fracaso que es su muerte en cruz, se alcanza un bien mayor (Cfr. Taylor, 2006a, p. 75).

¹⁷⁷ Traducción personal.

¹⁷⁸ Más adelante veremos cómo algunos autores contemporáneos comparten simpatías semejantes.

¹⁷⁹ Creemos que la afirmación de Stuart Mill tiende a simplificar y a no ser justa con el verdadero espíritu de auto-negación cristiana, pues en él hay implícito un reconocimiento propio a través de la apertura a los otros.

Recapitulemos. En las religiones pre-axiales los seres humanos estaban fuertemente arraigados en la sociedad, en el cosmos y en realidad existente, sin poner la 'vista' en algo mayor. De esta manera, las religiones pre-axiales generaban el arraigo del ser humano en el mundo. En la revolución axial, en cambio, se produce el fenómeno opuesto: el desarraigo (*disembedding*). Las religiones post-axiales, por su apertura hacia la trascendencia, generan una ruptura, un quiebre, en las tres dimensiones del arraigo: el social, el cosmos y el bien humano¹⁸⁰. Sobre este punto, Taylor (2011a) afirma que el quiebre no se dio en todas las religiones de la misma manera ni al mismo tiempo:

“No en todos los casos ni al mismo tiempo: tal vez en alguna forma el Budismo es el que ha llegado más lejos, porque socava radicalmente la segunda dimensión: el mismo orden del mundo es cuestionado, pues la rueda del renacimiento significa sufrimiento¹⁸¹. En el

¹⁸⁰ En sus estudios, Bellah (1964) afirma que la trascendencia en las religiones post-axiales ayudó a generar esta ruptura: *“The criterion that distinguishes the historic religions from the archaic is that the historic religions are all in some sense transcendental. The cosmological monism of the earlier stage is now more or less completely broken through and an entirely different realm of universal reality, having for religious man the highest value, is proclaimed. The discovery of an entirely different realm of religious reality seems to imply a derogation of the value of the given empirical cosmos: at any rate the world rejection discussed above is, in this stage for the first time, a general characteristic of the religious system”* (p.366).

¹⁸¹ Para comprender esto, vale la pena fijarse en las cuatro nobles verdades budistas: 1. Toda existencia es sufrimiento (*“nacer es dolor, envejecer es dolor, enfermar es dolor, morir es dolor, sufrimiento, abandono y desesperación”*, Panikkar, 1997, p. 70); 2. El origen del sufrimiento es el anhelo o deseo (*“la noble verdad del origen del dolor: la sed que conduce a nacer de nuevo, con su pasión y deseo, buscando satisfacción acá y acullá, a saber: la sed de placeres sensuales, la sed de volver a nacer, la sed de terminar la existencia”*, (Ídem.); 3. El sufrimiento puede extinguirse, extinguiendo su causa (*“la noble verdad de la cesación del dolor: la supresión completa de esta sed, su destrucción, abandonándola, renunciando a ella, liberándose y desasiéndose de ella”*, (Ídem.); 4. Para extinguir la causa del sufrimiento, debemos seguir el Noble camino óctuple (*“la vía que conduce a la extinción del dolor: éste es el noble óctuplo camino (atthangikamagga): recta visión, recta intención (representación), recto discurso, recta conducta (actividad), rectos*

*Cristianismo hay algo análogo: nuestro mundo está desordenado y deber ser rehecho*¹⁸². Pero algunos puntos de vista postaxiales mantienen el sentido de la relación hacia un cosmos ordenado, como se puede apreciar, de diferentes maneras, con Confucio y Platón; sin embargo, ellos señalan una distinción entre este y el orden social altamente imperfecto, de tal manera que la estrecha relación con el cosmos a través de la vida colectiva religiosa se hace problemática” (p. 371)¹⁸³.

Por lo tanto, el arraigo del ser humano ya no apunta ni se produce en este mundo, pues la pregunta por el *más allá* genera un movimiento nuevo que relativiza lo que hasta ese momento se había tenido como prosperidad. Como afirma Bellah (1964), este cambio supone que la preocupación religiosa ya no tiene como su único punto de atención esta realidad –como en las religiones primitivas-, sino que se focaliza en la vida en otra realidad, una realidad que es

medios de subsistencia, recto esfuerzo (aplicación), recta memoria (atención, presencia de espíritu) y recta concentración (devoción, actitud espiritual)” (Ídem.).

¹⁸² Esta afirmación de Taylor es compleja, pues puede llevar a confusión. En el cristianismo la creación es buena –la materialidad es buena-, pues la obra de Dios no puede ser mala (en esto se opone a los distintos tipos de gnosticismos y dualismos que consideran el espíritu como algo bueno y la materia como algo, por lo menos, prescindible). La naturaleza humana, por otra parte, también es buena en sí misma. El problema es que luego del pecado original la naturaleza humana se ha ‘degradado’, por así decirlo (en la teología protestante esto es diferente: la naturaleza humana está completamente caída, pero es posible que sea redimida por Dios). Pero por el pecado original hay un ‘desorden’ de la creación y del ser humano. Jesucristo, que es el ‘nuevo Adán’, es a través de quien toda la creación, incluido el ser humano, se vuelve a reordenar hacia su Creador, hacia Dios.

¹⁸³ “Not in all cases and at once: perhaps in some ways Buddhism is the most far-reaching, because it radically undercuts the second dimension: the order of the world itself is called into question, because the Wheel of rebirth means suffering. In Christianity there is something analogous: our world is disordered and must be made anew. But some postaxial outlooks keep the sense of relation to an ordered cosmos, as we see in very different ways with Confucius and Plato; however, they mark a distinction between this and the actual, highly imperfect social order, so that the close link to the cosmos through collective religious life is made problematic.”

infinitamente superior a esta realidad. Este cambio de mirada, de focalización, significa que la preocupación por la salvación se volverá un tema central en la vida de la gente¹⁸⁴. Las religiones históricas, afirma este sociólogo de la religión, implican un proceso de desmitologización¹⁸⁵ con respecto a las religiones arcaicas. Esto tiene, a lo menos, dos consecuencias esenciales: por primera vez lo fundamental no será a qué tribu pertenece tal o cual persona –como en las religiones arcaicas-, sino que emergerá la importancia de ser un individuo humano¹⁸⁶ que no adora al dios de una religión determinada, sino a un Dios universal¹⁸⁷. La segunda consecuencia tiene que ver con que, por primera vez en la historia, el ser humano puede comprender la estructura fundamental de la realidad y, a través de la salvación, ser parte activa en ella. El abismo con las antiguas religiones es enorme: se puede conseguir la salvación, pero también la condenación. El mal, como hemos

¹⁸⁴ Junto con el tema de la salvación y una realidad mucho mejor, también surge, por oposición, la pregunta por el infierno.

¹⁸⁵ Aquí la idea de ‘proceso’ es fundamental, pues la desmitologización no se dio de un día para otro y, obviamente, hubo un largo período de tiempo en que el pensamiento mitológico y teórico estuvieron conviviendo en la cultura. Bellah lo explica de la siguiente manera: *“But I what I want to get at now, and what we will see more clearly when we examine the individual cases, is that ‘breakthrough’, that problematic word, does not mean the abandonment of what went before. Theoretic culture is added to mythic and mimetic culture –which are reorganized in the process- but they remain in their respective spheres indispensable. Theoretic culture is a remarkable achievement, but always a specialized one, usually involving written language in fields inaccessible to ordinary people. Everyday life continues to be lived in the face-to-face interaction of individuals and groups and in the patient activities of making a living in the physical world. It is first of all mimetic (enactive, to use Bruner’s term) and not in need of verbal explanation, but if linguistic explanation is necessary, it will most often be narrative, not theoretic”* (2011, p. 278).

¹⁸⁶ Esto tendrá enormes repercusiones en la concepción del ‘yo’ –según Bellah (p. 367)-, pues se comienza a buscar el ‘corazón’ del yo, es decir, el verdadero yo que va más allá de las experiencias del día a día.

¹⁸⁷ *“From the point of view of these religions a man is no longer defined chiefly in terms of what tribe or clan he comes from or what particular god he serves but rather as being capable of salvation. That is to say that it is for the first time possible to conceive of man as such”* (p. 366).

dicho antes, ya no puede ser considerado como un problema del destino –de las moiras, o el orden natural de la naturaleza- sino como un problema en que el sujeto se tiene que involucrar personalmente, pues en ello le va la salvación.

Como hemos visto, las religiones post-axiales generarán una nueva manera de comprender la realidad, la trascendencia, el bien humano y su prosperidad, así como la búsqueda de la salvación y la transformación del mundo¹⁸⁸. Junto con esto, se abre, quizás por primera vez, la importancia del individuo como un ‘yo’.

En el cristianismo –o más precisamente en el cristianismo latino (para identificarlo del cristianismo ortodoxo)- el proceso de desarraigo toma un camino que nos llevará a la sociedad actual, en donde se vive y experimenta la primacía del individuo por sobre la comunidad y la secularización de la sociedad. Veamos brevemente cómo se generó este proceso.

El cristianismo –así como todas las religiones postaxiales- tiene en su base el movimiento hacia el desarraigo en las tres dimensiones: la social, la del cosmos y la de la realidad¹⁸⁹. Taylor señala que a partir del siglo XI –especialmente, según él, a partir del IV Concilio de Letrán¹⁹⁰- se comienza a producir un movimiento en el cristianismo que pondrá el acento en que la relación con Dios pasa por un compromiso personal más que por el comunitario. La idea es que ‘yo’ me relaciono con Dios y me encuentro con Él en mi propia individualidad (aunque, obviamente, la comunidad sigue

¹⁸⁸ Es importante comprender que el desarraigo o des-incrustación no se da enseguida, pues lo que se produce es una especie de ‘amalgama’ o sincretismo entre las religiones antiguas (pre-axiales) y las nuevas (post-axiales). Se comienza a vivir la nueva religión con muchos elementos y moldes de la antigua religión. Esto mismo da para reflexionar si en nuestro tiempo no se está viviendo algo semejante: un nuevo espíritu religioso –aunque con características aún no muy definidas- que toma prestados elementos de las religiones antiguas.

¹⁸⁹ Ejemplos de esto se pueden ver en los evangelios cuando Jesús llama a abandonar la propia familia, o a nacer de nuevo, o a buscar el alimento del espíritu por sobre el del cuerpo, etc.

¹⁹⁰ Sobre este punto nosotros discrepamos. En el capítulo III se pueden ver las razones de nuestro desacuerdo.

siendo importante). El movimiento de los frailes mendicantes – fundados por Santo Domingo de Guzmán y San Francisco de Asís- profundizará en esta perspectiva. Un ejemplo de esto, es el énfasis que la espiritualidad franciscana puso en la devoción a Jesús, en su conocimiento. Esta devoción generó lo que Dupré denomina “*una nueva perspectiva en la singular particularidad de la persona*” (ASA, p. 94). Un poco más tarde nos encontramos con la *devotio moderna*¹⁹¹: aquí nuevamente el acento se pone en la relación personal con Dios y el compromiso con personal con el evangelio. Esta misma línea se continuará, luego de la Reforma, a través de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, donde se invita al ejercitante a pedir con devoción el “*conocimiento interno de Jesucristo, para que así más le ame y le siga*”. Esta nueva forma de relacionarse con Dios –que está en la base del cristianismo, como hemos señalado- traerá aparejada algunas consecuencias importantes: lentamente se va devaluando lo ritualístico y las prácticas externas, para poner el acento en la adherencia interna, personal, a Jesucristo como Salvador. Esto no significaba que los rituales no tuvieran ninguna importancia, sino que lo fundamental en la fe pasa a ser lo interior, la propia relación con Dios. Esta idea repercutirá, algunos siglos más tarde, en la figura del sacerdote: la Reforma afirmará que no es necesaria la figura de un mediador para encontrarse con Dios.

Así como hay un desarraigo social que lleva a un giro hacia el individuo¹⁹², también se produce un desarraigo del cosmos. Generalmente se acepta como un hecho incuestionable que el interés por la naturaleza, por sus leyes, y que derivó en la ciencia, es uno de los puntos que tendió a

¹⁹¹ Que hunde sus raíces en la ‘Hermandad de la Vida en Común’ en el siglo XIV.

¹⁹² Refiriéndose a este giro radical hacia el individuo, Taylor afirma: “*Though it couldn’t be clear at the time, we with hindsight can recognize this as a major turning point in the history of Western civilization, an important step towards that primacy of the individual which defines our culture. But of course, it could only have this significance because it was more than a mere intellectual shift, reflected in the invention of new unpronounceable scholastic terms. It was primarily a revolution in devotion, in the focus of prayer and love: the paradigm human individual, the God-Man, in relation to whom alone the humanity of all the others can be truly known, begins to emerge more into the light*” (ASA, p. 94).

sacar a Dios del centro del pensamiento y de la sociedad. La idea que subyace aquí es que el mismo inicio del interés por la naturaleza se produce como un tipo de reacción contra Dios. Pero aquí nos encontramos con un error: el interés 'científico' (como podríamos denominarlo hoy) por la naturaleza se da a partir de un determinado tipo de devoción hacia Dios. Taylor señala que a partir del siglo XI –especialmente con el advenimiento de las órdenes mendicantes- se dan dos diferentes tipos de devoción en torno al mundo y la naturaleza: el primero de ellos se focaliza en los grandes actos, en las maravillas que Dios ha forjado en el mundo. Esta devoción se alimenta de los hechos bíblicos, tales como los grandes milagros. El punto de vista de esta devoción, señala Taylor, se centra en las grandes gestas de Dios y no deja espacio para pensar de manera abstracta en estos actos. Esta era la espiritualidad que muchos de los monjes de la alta Edad Media seguían: alegorizar las obras y actos de Dios. Pero en la baja Edad Media se da un giro distinto, se inicia otro tipo de devoción: surge la idea de que el universo, el cosmos, se debe entender como un todo ordenado, con sentido, con leyes. Hay un sistema –querido y deseado por Dios- que gobierna al mundo. Aquí la gran maravilla es que Dios gobierna el mundo a través de leyes que pueden ser desentrañadas y comprendidas por el ser humano. La autonomía de la naturaleza –que sigue las leyes diseñadas por Dios- no significa, de ninguna manera, que se le quite ningún poder a Dios, sino todo lo contrario: Dios gobierna completamente el universo. Esta mirada significará un golpe al *mundo encantado* en el que el ser humano vivía hasta aquel entonces. Ya no se puede vivir en el mundo de espíritus, de fuerzas sobrenaturales y malignas. El cosmos tiene leyes, es ordenado. Dios mismo lo ha querido así. La misión del ser humano es reconocer esas leyes. Así, el camino hacia el desencantamiento ya estaba trazado.

La tesis de Taylor –desarrollada en *Imaginario Sociales Modernos* (2006b), también en *A Secular Age* (2007) y en *Dilemmas and Connections* (2011)- apunta a que los desarraigos, tanto social como del cosmos, ambos generados por la dinámica interna del cristianismo como religión postaxial, han estado a la base de la construcción de la sociedad moderna donde el 'individuo' es el centro:

“...mi tesis pretende establecer un vínculo entre la indudable primacía del individuo en la cultura occidental moderna, un aspecto central de la concepción moderna de orden moral, con los anteriores proyectos de transformación radical de la sociedad basados en los principios de la espiritualidad axial; en otras palabras, pretende rastrear los orígenes de nuestra comprensión actual” (Taylor, 2006b, p. 83).

Desde esta tesis de Taylor, se puede comprender el camino que ha recorrido la religión para llegar a ser lo que hoy en día es: una religión centrada en la experiencia del sujeto individual sobre la comunitaria. Ya volveremos sobre este tema en el capítulo tercero.

Hay un último punto conviene ser resaltado: el fenómeno religioso que presenciamos y vivimos hoy en día, está directamente relacionado con la *época axial*. En este sentido, no nos encontraríamos en una época nueva, diferente, o en una *segunda época axial*, sino que en la agudización de las características del *tiempo axial*. Viendo lo que sucede en nuestra época, la multiplicidad de posturas religiosas, la apertura al diálogo entre diferentes tradiciones, las síntesis religiosas individuales, algunos autores, como Javier Melloni (2011), plantean que nos encontramos a las puertas o ya en una *segunda época axial*. Creemos que este planteamiento no es correcto por tres razones. La primera de ellas tiene que ver con un tema de etnocentrismo: el mayor proceso de transformación y diálogo –aunque aún a escala muy pequeña– de las religiones se está dando en el mundo occidental, sobre todo en Europa. El resto del mundo, especialmente África y Asia, parecieran seguir con los mismo, o muy similares, patrones religiosos. Por otra parte, en el resto del mundo no se ha dado –y no tiene por qué darse de la misma manera– el mismo proceso de secularización europeo que ha llevado a una singular evolución de lo religioso. Pero hay una segunda razón para estar en desacuerdo con esta idea. En los movimientos religiosos que vivimos hoy en día, se puede apreciar cierta ‘vuelta al pasado’, es decir, una repetición de corrientes religiosas que ya se han vivido en otros momentos históricos. Así, muchos de los tendencias ‘religiosas-espirituales’ de hoy propugnan el progreso espiritual mediante el conocimiento de ciertas verdades o la práctica de ciertos ejercicios de

meditación. Este planteamiento recuerda a ciertas escuelas del movimiento gnóstico, donde lo fundamental es el conocimiento y la práctica de determinadas verdades que llevan a la salvación. Lo mismo pasa con otros movimientos, también de tendencia gnóstica, que tienden a separar materia de espíritu. Por último, muchas de las nuevas espiritualidades nuevas están generando un cierto sincretismo, con mayor o menor éxito, entre Budismo y Cristianismo. La tercera razón para rechazar la idea de un nuevo tiempo axial, tiene que ver con las características del tiempo axial. Si uno atiende a las ideas matrices –las mismas que hemos señalado anteriormente y también en el capítulo II- se puede ver cómo estas ideas han ido evolucionando, a través de los siglos, para llegar a ser lo que son hoy en día. Dicho de otra manera, la total apertura a la trascendencia con separación de lo que pueden ser las estructuras sociales comunitarias, el desarrollo del individualismo, en el sentido del fuerte acento en el sujeto y su propio camino de salvación, no son otra cosa que una agudización de las características esenciales del tiempo eje. En este sentido, pensamos que hoy en día no hay un segundo tiempo eje, en el sentido de un quiebre de una estructura de comprensión que está siendo reemplazada por otra, sino que es la evolución radical de las ideas fundamentales del tiempo axial. Como ejemplo de esta última afirmación se puede poner al cristianismo, en donde el creyente debe hacer un camino personal de encuentro con Dios y de búsqueda de la salvación. Aquí queremos poner el acento en lo personal, en lo individual. Es verdad que existe la comunidad cristiana –sin la cual sería impensable el cristianismo-, pero la elección de Dios es personal, lo mismo que el camino que se hace hacia su encuentro. Es más, nadie puede –aunque la sociedad lo vea como algo bueno- obligar al creyente a hacer ese camino de encuentro con Dios pues, insistimos, es un camino personal. Esta idea esencial al cristianismo tomó siglos en decantarse. Entre los siglos XII y XIII comienzan los primeros movimientos religiosos que ponían en el acento en la devoción personal. La Revolución protestante, por otra parte, también sigue la misma línea: la importancia del encuentro personal, sin intermediarios, entre el creyente y su creador. Esta misma línea será, con posterioridad, trabajada por la Contrarreforma, aunque poniendo un fuerte énfasis en la pertenencia a la comunidad eclesial. Como se puede apreciar, la idea del individualismo en la religión, en el sentido de hacer el propio camino, es una

agudización de una idea ya instalada en los orígenes del cristianismo. Ya volveremos sobre este punto más adelante

3.4. Antecedentes hegelianos

Pero el marco hermenéutico no se limita al *tiempo-eje* al que hemos hecho referencia anteriormente. Hay otro elemento que nos puede ayudar a comprender la idea de trascendencia en Taylor. Por todos es conocida la formación hegeliana del filósofo canadiense. Cuando nos enfrentamos al relato de *A Secular Age* nos encontramos con que su manera de mostrar la historia del secularismo es, de alguna manera, *dialéctica*. Así, se puede ver cómo toma un determinado hecho –digamos, un suceso cultural o religioso- y es capaz de seguir su evolución histórica y dialéctica a través de los siglos. Un ejemplo de ello es lo que sucede con el *Concilio Lateranense IV*, que estipuló necesidad de confesión y comunión anual. En este episodio Taylor intenta reconocer uno de los antecedentes de lo que luego sería el secularismo.

Teniendo en consideración lo expuesto anteriormente – especialmente los antecedentes hegelianos de Taylor- nos parece necesario presentar, por lo menos de manera sucinta, las principales características del pensamiento sobre la religión y Dios en Hegel para ver cómo influyen en el pensamiento de Taylor.

A modo de definición, podemos decir que Hegel entiende la religión “*como aquel ámbito en el que los pueblos dieron forma a su concepción del carácter último de la realidad, su concepto de Dios y del mundo*” (Guinzo, 1981, p. 8). El ser humano vive una búsqueda de lo trascendente a través de la religión, según Hegel, pero el absoluto, o lo trascendente, no está separado del individuo, sino en relación con él:

“Es esencial a la religión, por tanto, representar a Dios. Pero ésta no es toda la religión, pues lo que es lo representado es el absoluto, el fundamento de todo, incluyéndonos a nosotros mismos como espíritus finitos, y más aún un absoluto que no está finalmente separado de nosotros, pero del cual somos los vehículos” (Taylor, 2010, p. 419).

En la religión, el creyente siente deseo de lo divino como anhelo de unión con él:

“Por lo tanto, el creyente no tiene solamente una visión de Dios, anhela su unión con él. Es impelido a la devoción de lo divino. Por supuesto el hecho es que no estamos aislados de él en tanto que finitos. La verdad especulativa entera es que la unión solamente se lleva a cabo sacándole provecho a la división (Entzweiung). Esto es justo lo que es percibido en la devoción religiosa: que estamos separados de Dios, de quien sin embargo no debemos estar separados; de aquí que anhelemos retornar a la unión con él” (Taylor, 2010, p. 420).

La religión sería el medio para superar la separación con la divinidad y alcanzar una unidad:

“El culto es así la tercera dimensión esencial de la religión: no solamente una representación del absoluto, no sólo una advertencia de la separación y la vocación por la unidad, sino también de los medios para realizar esta unidad, incluso si es intermitente y nunca definitiva. (...) En términos de la teología de la ‘religión absoluta’, somos empujados a la veneración del Espíritu Santo” (Taylor, 2010, p. 420).

Vale la pena recordar que en el pensamiento hegeliano toda su filosofía tiene como objeto a Dios, por eso su filosofía puede ser comprendida como una especie de teología en un sentido amplio. La razón que hay detrás de esto es que para Hegel el concepto de Dios implica, de manera necesaria, en sí mismo al mundo. Guinzo (1981) nos da luces sobre esta idea:

“El modo concreto de relacionar esta filosofía de la religión en sentido estricto se deduce de la estructura interna de la filosofía de Hegel. Tal como indicábamos, su filosofía es una filosofía de lo Absoluto, y aunque este Absoluto es para Hegel esencialmente resultado, siendo Absoluto tiene que hallarse, asimismo, al comienzo, dado que no puede derivarse nada distinto de él. En este sentido, la Filosofía de la religión tiene el mismo objeto que el resto de la filosofía, aunque

aparece al final como el resultado de toda reflexión filosófica. Y es precisamente este resultado el que da sentido a todo el despliegue anterior.

De este modo, la Filosofía de la religión vendría a comenzar dentro de la exposición sistemática hegeliana allí donde concluyen las otras partes de la filosofía, puesto que Dios es el resultado de todo el despliegue de la realidad” (pp. 8-9).

Como se puede ver, la filosofía de Hegel, a fin de cuentas, es conocimiento de Dios, y el conocimiento de Dios es filosofía. Aquí no existe el dualismo. Así mismo, tampoco podemos decir que hay dos razones o espíritus distintos. Es decir, no hay una razón humana y una razón divina que operen independientemente, cada una por su lado. Para Hegel la razón es solo una, pues la razón del hombre es lo que hay de divino en el hombre, mientras que Dios no es un espíritu extramundano, separado del mundo, sino al contrario. Dios se ‘encarna’ en el universo, con el cual es *idéntico* y no *idéntico*. Taylor lo explica de la siguiente manera:

“Hemos visto que para Hegel la realidad última que ha de realizarse en su completa auto-revelación a través de la historia es Dios o el Geist cósmico cuya encarnación es el universo, con el cual él es idéntico y también no idéntico. La plenitud de esta auto-revelación se dará en la filosofía especulativa. Pero como otros aspectos de la definitiva relación del Geist, esta autoconciencia de lo absoluto existe y se encuentra, a través de la historia, en una forma más oscura y rudimentaria.

Esta forma es la religión. La autoconciencia de lo absoluto debe, como su definitivo cumplimiento en la filosofía especulativa, encarnarse en la conciencia humana. Pero Hegel sugiere que debemos ver la evolución de la religión en la sociedad humana como algo más que sólo la evolución de la conciencia humana... Pero también hemos de ver esta evolución como el desarrollo de una conciencia más-que-humana. La justificación de esto viene, por supuesto, con la validación de la realidad ontológica de la noción hegeliana de Geist” (Taylor, 2010, p. 169).

Hay una unidad entre lo absoluto y la realidad. Ahora bien, en sus formas tempranas esta unidad es difícil de ser reconocida:

“La autoconciencia del Geist es inevitable en una conciencia de lo absoluto que subyace a toda la realidad. Pero en sus formas tempranas e imperfectas este absoluto no es visto como siendo uno con la realidad. Y en cierto modo esto es correcto, pues esta realidad no se ha transformado a sí misma como lo hará a través del desarrollo del hombre en la historia para ser una reflexión adecuada del absoluto. Por tanto, la conciencia religiosa mantiene una distinción entre lo sagrado y lo secular, y una tensión entre ellos. ...Pero cuanto mayor se siente la brecha entre lo sagrado y lo secular, menos adecuada es la concepción del absoluto. Él es en realidad sujeto cósmico infinito cuya vida está encarnada en la del sujeto finito” (Taylor, 2010, p. 169).

Obviamente aquí podemos distinguir el juego dialéctico entre lo absoluto y la realidad, entre lo finito y lo infinito.

La intención fundamental de Hegel –según Guinzo (1981)- es situarse dialécticamente entre la identidad y la diferencia. Un ejemplo de esto es la concepción hegeliana del hombre: no lo identifica –como sí hará Feuerbach años después- con lo Absoluto, pero tampoco entiende al hombre como separado de lo Absoluto. La manera de resolver esta aparente contradicción, se concreta a través del devenir como categoría fundamental de la ontología de Hegel, pues el concepto de ‘separación’ entra en crisis al no poder dar cuenta de la realidad¹⁹³.

¹⁹³ Lo que se da, en palabras de Guinzo (1981), es una revisión del platonismo y también de la filosofía primera de Aristóteles: *“La filosofía primera, que en Aristóteles tenía como objeto lo separado y lo inmóvil, no puede substraerse ahora del drama del devenir”* (p. 9). Entonces, se plantea un nuevo esquema de relación entre el mundo y el Absoluto: *“Si esto es así -continúa Guinzo-, lo Absoluto ya no mueve desde fuera (Aristóteles, santo Tomás), si bien la estabilidad metafísica del mundo no era la misma para ambos pensadores. Tampoco lo Absoluto sería concebido como algo inmóvil (Spinoza), quien señala acerca de su **Substantia absolute infinita que negationem nullam involvir**”*.

Un tema fundamental en Hegel, al que ya hemos hecho alusión, es la relación de Dios con el mundo. En Hegel el mundo no es, como en otros filósofos, ‘participación’ de un Absoluto trascendente, sino que forma parte del Absoluto. Dicho de otra manera, el mundo deja de ser algo ‘separado’ o ‘aparte’ del Absoluto. Así, Dios no estaría más allá del mundo – trascendiéndolo verticalmente, como plantearía el cristianismo de manera tradicional¹⁹⁴- sino que estaría presente en el mundo.

Comentando la relación entre Dios y el mundo en Hegel, Guinzo (1981) señala que *“la relación Dios-mundo, no es en Hegel más que una concreción de la dialéctica finito-infinito...”* (p. 11). El pensamiento tradicional plantea una visión de la realidad como escindida, como separada entre el más allá y el más acá. Como contraparte, el pensamiento romántico tenía una comprensión indiferenciada de lo infinito y finito. En Hegel, en cambio, se da una dialéctica fundamental entre finito e infinito. En el autor alemán se produce una distinción fundamental entre lo que denomina ‘infinito verdadero’ e ‘infinito malo’. El primero es aquel propio de la razón que concibe dialécticamente la realidad, mientras que el segundo hace referencia al entendimiento que aísla y fragmenta la realidad. ¿Cómo se da la relación dialéctica entre finito e infinito? Taylor lo explica de la siguiente manera:

“Uno de los conceptos más importantes a los que Hegel le dio un giro especial es el de infinito. Una de las motivaciones básicas de la filosofía de Hegel era, como vimos, reconciliar lo finito y lo infinito; y la tesis de Hegel es, de hecho, que el infinito verdadero no es simplemente algo opuesto a lo finito, sino que es en realidad uno con él: justo como uno podría decir que el Geist verdadero no se opone simplemente al ser externo, sino que es uno con él.

¹⁹⁴ El tema es más que complejo, pues el cristianismo asume que Dios está ‘más allá del mundo’, pero también está, a través de la Encarnación, íntimamente vinculado con el mundo, con la historia. Karl Rahner dedica una parte de su *Curso Fundamental de la Fe* (1978) a trabajar este problema (específicamente a partir de las páginas 106 y 253).

Esto requiere obviamente de una concepción particular y bastante poco convencional del infinito. El punto de partida de es que lo infinito es lo que no está limitado, uno que es bastante común, pero por limitado quiere decir limitado por algo fuera de él. Lo finito para Hegel, como hemos visto, es lo que tiene algo más allá que lo que 'niega' y por tanto le da su naturaleza determinada. De esta manera no podemos ver lo infinito como algo separado o 'más allá' de lo finito como lo hacemos, p. ej., cuando pensamos en Dios como vida infinita existiendo más allá y de manera independientemente de nosotros como seres finitos, pues esto implicaría que lo infinito sería otro, y por consiguiente limitado por lo finito. Lo infinito tendría algo fuera de él –lo finito-, y por tanto no sería verdaderamente finito” (Taylor, 2010, p. 99).

En definitiva, cuando lo finito se subsume en lo infinito se termina el dualismo. Ya no hay dos mundos, uno finito y el otro infinito, sino un solo mundo, donde cada uno de los polos incluye a su contrario. ¿Es esto un panteísmo? Hegel negó rotundamente esta acusación. Para el filósofo alemán el mundo no es divino ni tampoco alguna parte de él. Lo que diferenciaría a la noción hegeliana del panteísmo es la necesidad racional del Espíritu (Geist), pues el Espíritu hegeliano es cualquier cosa menos un alma del mundo. Por otra parte, la postura de Hegel tampoco puede ser confundida con un panteísmo al estilo emanacionista como el de Plotino¹⁹⁵ –aunque hay algunas semejanzas-, pues en la visión emanacionista las cosas finitas emanan al apartarse del Uno, pero no desempeñan, de ninguna manera, un papel importante en su existencia; es decir, no son esenciales para el Uno a la manera como este lo es para ellas. En Hegel, en cambio, la finitud es condición necesaria de la existencia de la vida infinita. Llegamos, nuevamente, a la conclusión de que Dios necesita al mundo, pues sin mundo Dios no es Dios.

Volvamos nuevamente al problema de lo finito-infinito. Trasladándolo a Dios y al hombre, podemos ver que entre el

¹⁹⁵ Sobre este tema se puede consultar la interesante obra de José María Zamora (2000), especialmente el capítulo destinado a la materia.

Creador y la criatura hay un nexo íntimo —este es uno de los puntos discutidos por los teólogos cristianos- y necesario para ambos:

*“Lo finito se muestra, de este modo, como un momento esencial de lo infinito, y, si ponemos a Dios como lo infinito, Él no puede, para ser Dios, prescindir de lo finito. Dios se finitiza, se da a sí determinabilidad. (...) Dios determina; fuera de Él no hay nada ahí para determinar; por tanto, se determina a sí mismo al pensarse. Él pone frente a sí a otro; Él y el mundo son dos. Sólo Dios es, pero Dios es tan sólo a través de la mediación sí consigo; Él quiere lo finito, se lo pone como otro y de este modo se convierte Él mismo en otro, puesto que Él tiene a otro frente a sí. (...) Dios retorna a sí en el yo como el que se supera en cuanto finito y sólo es Dios en cuanto este retorno. **Sin mundo, Dios no es Dios**”* (Hegel, 1981, pp. 190-191).

Por lo tanto, en la mirada de Hegel Dios se encarna —tal como propone el dogma cristiano— pero no de una manera libre, pues hay una necesidad de encarnación¹⁹⁶. Pero la diferencia

¹⁹⁶ Esto claramente se opone a la mirada del dogma cristiano, pues en la encarnación —y también en la creación— hay completa libertad de Dios derivada del amor. El propio Rhaner (1979) lo expresa de la siguiente manera: *“El fenómeno originario dado en la fe es precisamente la propia alienación de Dios, el devenir, la kénosis y génesis de Dios mismo, que puede devenir en cuanto él, al poner lo otro originado, se hace él mismo lo originado, sin tener que devenir en lo suyo propio, en lo originario mismo. En cuanto Dios se aliena a sí mismo en medio de su permanente plenitud infinita, surge lo otro como su propia realidad divina. Ya en Agustín aparece la expresión según la cual Dios **assumit creando y assumendo creat**: en cuanto él se aliena a sí mismo y permanece él mismo en la alienación, crea. Crea la realidad humana en cuanto asume esta realidad misma como la suya. Él —el Logos— constituye la diferencia respecto de sí mismo, en cuanto la conserva como la suya propia; y a la inversa; porque él quiere tener verdaderamente lo otro como lo suyo propio, lo constituye en su realidad auténtica. Dios sale de sí mismo, él mismo, él como la plenitud que se entrega hacia fuera. Porque Dios puede esto, porque esto es su libre posibilidad originaria, por lo cual en la Escritura es definido como el amor, en consecuencia su poder ser creador —la capacidad de poner simplemente lo otro, sin darse a sí mismo hacia fuera— es sólo la posibilidad derivada, limitada,*

entre el pensamiento de Hegel y el cristianismo es más profunda aún:

*“Pero estas apariencias no deben engañarnos. De hecho, la reinterpretación de Hegel omite la esencia misma de la fe cristiana, o en verdad de cualquier fe que se relacione con el Dios de Abraham. Los principios centrales de su filosofía, como el que se refiere a que el único **locus** de la vida de Dios como espíritu es el hombre, y el que dice que esta vida espiritual no es nada sino el despliegue de su necesidad conceptual, en conjunto descartan la clase de libertad radical de Dios con la que la fe se relaciona. En el sistema de Hegel, Dios no puede **darse** al hombre –ni en la creación, ni en la revelación, ni en la salvación enviándole a su Hijo. Ver esto como actos de Dios es verlos en medio de la **Vorstellung**, y lo que los hace actos es sólo lo que pertenece al medio narrativo inadecuado, que trascendemos en la filosofía, ya que verlos correctamente es verlos como emanaciones de una necesidad que ya no es propia de Dios sino del hombre –excepto en el sentido de que Dios o el Absoluto son en cierta manera el todo o la sustancia, y el hombre es una parte o accidente. Pero el todo no puede existir sin la parte. Dios ‘me da’ la vida, pero es también cierto que Dios solamente puede ser a través de esta vida, y que Dios debe estar en una necesidad racional. Dios ‘se revela’ a sí mismo al hombre. Pero esto es también la revelación de sí mismo, y este mismo proceso necesario podría ser llamado la revelación del hombre como el vehículo del **Geist**.*

Careciendo de la idea de Dios como donador, Hegel no dispone las relaciones de Dios y hombre como debían estar en la fe cristiana. No tiene sitio para la gracia en el sentido propio cristiano” (Taylor, 2010, pp. 429-430).

Para comprender la idea que Hegel tiene de Dios puede ayudar tomar en cuenta ciertos rasgos del teísmo y del

secundaria, que a la postre se funda en esta auténtica posibilidad originaria de Dios, a saber, la de poderse dar hacia fuera, a lo no divino, y la de poder tener con ello realmente una historia propia en lo otro, pero como su propia historia” (p. 264).

naturalismo (sin asumir la totalidad de ambos), en una combinación que manifiesta al mundo como designado, en el sentido de que cumple con cierta perspectiva que son los requerimientos de la encarnación del Espíritu. Por otra parte, y tomando la mirada del naturalista, se necesita que Dios esté 'dentro' del mundo y que no sea independiente de él. Es decir, el planteamiento hegeliano manifiesta la idea de un Dios que está eternamente creando las condiciones de su propia existencia. Reflexionando sobre este punto, Taylor (1983) afirma que *"el Geist no sólo es, sino que tiene que ser, y las condiciones de sus existencia son dictadas por esta necesidad"* (p. 84). Luego, con algo de ironía, critica la postura de Hegel:

"Hay algo en la filosofía de Hegel que recuerda, irresistiblemente, al barón Munchausen. Se recordará que el barón, después de caer de su caballo en un pantano, se liberó a sí mismo tirando de sus propios cabellos y levantándose hasta caer sobre su caballo. El Dios de Hegel es un Dios de Munchausen; mas no es fácil decir en este difícil dominio si sus hazañas deben ser tratadas con el mismo escepticismo que las del barón" (p. 84).

Teniendo a la vista lo expuesto con anterioridad, nos podemos preguntar cuáles serían las principales semejanzas y diferencias entre Taylor y Hegel sobre Dios y el tema de la trascendencia. Ambos filósofos estarían de acuerdo en que el ser humano busca y aspira a la trascendencia. El ser humano tiene un anhelo profundo por el *más allá*. Pero también hay diferencias: para el filósofo canadiense esta búsqueda se da hacia una trascendencia *vertical*, es decir, una trascendencia fuera de este mundo; en un ser ontológicamente trascendente. Hegel, en cambio, apunta a una trascendencia *horizontal*, en el sentido de una trascendencia –por decirlo de alguna manera– *inmanente*. Es el *Espíritu* que se desenvuelve manifestándose en el mundo. Así, como hemos dicho repetidamente, para Hegel no habría una verdadera distinción entre lo trascendente y lo inmanente. Es obvio que el ser humano tiene una necesidad, un anhelo profundo, por un *más allá*; pero este *más allá* estaría dentro de un horizonte horizontal –si se nos permite la redundancia–, dentro de la propia condición humana. Por lo tanto, no habría en Hegel necesidad de un *más allá* en el sentido del *tiempo-eje*. Taylor, en cambio, se separa del

pensamiento hegeliano y apunta a que la trascendencia se da en un *más allá* fuera de esta vida, es decir, un *más allá* vertical. Por otra parte, en la mirada de Taylor hay una clara apuesta por un Dios personal ontológicamente trascendente, donde también la gracia tiene un lugar fundamental. Refiriéndose al tema del amor divino hacia la criatura y la fundamentalidad de la donación de la gracia, Taylor afirma:

“Y no tiene sitio para el amor divino en el sentido cristiano, ya que el amor de Dios por sus criaturas es inseparable de su expresión al donar. Y lo que puede ser dicho sobre la relación de Dios con el hombre debe ser dicho sobre el entero desarrollo de la relación humana con Dios, en la que el hombre llega a reconocer su identidad con lo divino.

La respuesta de gratitud y aprecio por Dios de las criaturas adquiere un sentido totalmente diferente en las alturas enrarecidas de la Idea. Ambas respuestas se trasmutan en un reconocimiento de mi identidad con necesidad cósmica y, por tanto, debo dejar de ser agradecido en cualquier sentido significativo (aunque permanece algo análogo a un glorificar a Dios, una sensación de sobrecogimiento ante la Imponente arquitectura de la necesidad racional)” (Taylor, 2010, p. 430).

Ahora bien, Taylor reconoce que hay otros autores que no piensan igual que él en este punto, pues son capaces de reconocer en el Dios de Hegel el amor y la donación hacia la humanidad. El filósofo alemán Emil L. Fackenheim (1970) afirma que *“es en virtud de una afirmación total de un amor definitivo que el cristianismo de Hegel rechaza el dilema¹⁹⁷...”* - luego continúa- *“la fe cristiana –de Hegel- (reforzada y complementada por el pensamiento teológico) hace la afirmación última de un total y gratuito Amor divino por el ser humano: una identificación total con lo humano, por una Divinidad que no lo necesita”* (p. 153)¹⁹⁸. Esta afirmación de Fackenheim, según Taylor, no puede sostenerse, pues no tiene

¹⁹⁷ El dilema señalado es si la vida trinitaria logra su completa alegría a través de ser indiferente al mundo y al ser humano.

¹⁹⁸ Traducción personal.

el respaldo en el trabajo de Hegel ni en la estructura entera de su sistema.

Una de las preguntas que se hace Taylor es cómo ora un filósofo hegeliano. En este punto nos encontramos con otra diferencia entre el pensamiento de Hegel y el pensamiento cristiano de Taylor. Un filósofo hegeliano ciertamente no puede –como lo haría un cristiano- realizar una oración de súplica. Pero no solo eso, tampoco tendría sentido para él una oración de agradecimiento. A lo más, el filósofo hegeliano –plantea Taylor- podría reconocer y contemplar su propia identidad con la del espíritu cósmico. Con el Dios de Hegel no se podría establecer una relación *personal*, entendiendo esta última como una relación basada en el amor, en la donación, el encuentro y la entrega.

Por último, otra de las grandes diferencias entre el pensamiento cristiano –al que adhiere Taylor- y la postura de Hegel, tiene que ver con el dogma de la *Encarnación*. La Encarnación implica abajamiento, *kénosis*, de Dios. Es un empobrecimiento total de Dios que se hace criatura –aunque sea contradictorio- y que sucede en la historia. Aquí hay un gran abismo entre el planteamiento cristiano y el de Hegel:

*“Una vez que uno se ha dado cuenta de la magnitud de la distancia que separa el sistema hegeliano del cristianismo ortodoxo, comienza a advertir que incluso no todos los dogmas son ‘salvados’. A la doctrina de la Trinidad se le ha dado, por supuesto, un lugar de honor. Pero a la Encarnación, aunque Hegel insiste en su historicidad, se le ha dado un significado esencialmente distinto. Hemos examinado más arriba (capítulo VII) en qué consiste la Encarnación como un evento histórico, y vimos que aunque Hegel probablemente continuaba viendo a Jesús como un individuo excepcional que vivió en armonía con Dios de un modo sin precedentes en su tiempo, no puede ser dicho sobre él que era Dios en ningún otro sentido más que en el que todos somos idénticos a Dios. **An sich**, todos somos lo mismo bajo esta consideración. Jesús fue especial en tanto que vivió esta identidad **für sich**, de un modo que ningún otro hombre pudo hacerlo en aquel tiempo”* (Taylor, 2010, p. 431).

En definitiva, podemos decir que Hegel y Taylor afirman la importancia del anhelo humano por un *más allá*, por una trascendencia. Pero ambas trascendencias no son lo mismo: la de Hegel es una *trascendencia horizontal*, mientras que la de Taylor es una *trascendencia vertical*. Un segundo aspecto en que ambos autores parecerían tener ciertas coincidencias es la importancia de la relación Dios-mundo. Pero también, como hemos visto, hay diferencias substanciales. La Encarnación cristiana, que es la sostenida por Taylor, no tiene el mismo sentido que la de Hegel.

La preferencia de Taylor por la *trascendencia vertical* no está exenta de críticas. Richard Bernstein (2008) sostiene que la postura de Hegel tiene la capacidad de ser profundamente acogedora de los dilemas de la vida espiritual y también de las contradicciones de la vida moderna. Esta postura hace que no sea necesario recurrir a un ser trascendente que no llega a ser completamente inmanente. Pareciera como si Bernstein viera una imposibilidad de acoger desde la trascendencia la negatividad y fragilidad humana. Frente a la mirada hegeliana, Bernstein parece asumir que esta postura posibilita dar mayor sentido a las distintas experiencias humanas:

“Hegel nos posibilita ver cómo podemos dar sentido a nuestras vivencias con sus tragedias y alegrías sin tener que recurrir a lo que Taylor llama la ‘trascendencia vertical’. Hay siempre trascendencia (horizontal) en el desarrollo inmanente del Geist¹⁹⁹. También hay un sentido de la necesidad de ir más allá de nuestras actuales formas de vida cuando experimentamos las tensiones, conflictos y contradicciones que contiene. Hay un anhelo por el más allá, pero es un más allá horizontal. Hasta se puede dar una lectura de Hegel que ve este esfuerzo por el más allá como la condición humana permanente que se manifiesta en todas las esferas de la vida ética, política, religiosa y cultural. Pero nada de esto requiere del compromiso ontológico hacia un ser trascendente” (2008, p. 15)²⁰⁰.

¹⁹⁹ En alemán en el original.

²⁰⁰ Traducción personal.

3.5. El humanismo trascendente

Ian Fraser (2003), al comentar sobre el pensamiento religioso en Taylor, plantea que en el centro de su visión hay un profundo énfasis en la trascendencia, entendida como “*que hay algo más allá de la vida tal como la conocemos*” (p. 297). El autor señala que algunos años antes de que Taylor trabajara el tema de la religión, había avalado el trabajo de Benjamin y Bloch con respecto a su tratamiento de la *trascendencia*. Fraser toma como punto de partida un artículo publicado por Taylor en 1989 –mismo año en que publicó *Fuentes del Yo-* en el que el filósofo canadiense cita el trabajo de Benjamin y Bloch como un aporte a la apertura a la trascendencia desde el pensamiento de la izquierda:

“Por supuesto podemos plantear esto, en un amplio sentido, dentro del mismo movimiento marxista. Walter Benjamin, por ejemplo, quien se pensó a sí mismo, por al menos parte de su vida, como un tipo de materialista histórico, es un ejemplo del segundo tipo de orientación que estoy pensando. Él ve el arte y la filosofía por el que lucha no en términos de auto-expresión, sino en términos de algo más allá. De hecho, muy específicamente, él se involucra con la teología y la religión. Ese es el fin del espectro por el que estoy fuertemente suplicando hoy. Por supuesto que hay otra gente al final del espectro quienes se han pensado a sí mismos hasta cierto punto como marxistas, por ejemplo, Ernst Bloch. Sin embargo la situación es más compleja de lo que yo la describo, mi tesis es que si se vuelve a la misma doctrina de Marx, y se toma en consideración cómo esa doctrina ha sido entendida en su forma atea militante por una gran cantidad de gente, se puede llegar a interpretar que en ese movimiento no hay cabida para los Benjamins y los Blochs y que, por lo tanto, tiende hacia el tipo de esterilidad y muerte espiritual que pienso ha afectado al marxismo en su posición oficial en el mundo soviético y leninista” (Taylor, 1989, p. 69)²⁰¹.

²⁰¹ Todas las traducciones de este texto son personales.

Para comprender mejor el problema, conviene tener presente el contexto de la cita. En noviembre de 1987 Taylor es invitado, junto con otros intelectuales, artistas y activistas del momento, a la conferencia ‘*Out of Apathy*’, llevada a cabo en la Universidad de Oxford. La idea era reflexionar sobre las ideas y propuestas de la *Nueva Izquierda*²⁰² y cómo esta había evolucionado. En su exposición, Taylor sostiene la tesis de que los socialistas deberían abandonar el paradigma marxista y buscar otro marco teórico más adecuado para dar razón de sus posturas. Dentro de sus críticas al marxismo, el filósofo canadiense destaca un punto que vale la pena retener: el marxismo está espiritualmente muerto²⁰³, aunque, de alguna manera, se las arregla para vivir solamente donde no hay regímenes marxistas. La razón estriba en que este no tiene –ni puede tener– una mirada más allá, pues su ateísmo militante le confiere un rango de vista muy angosto. Taylor reconoce que los objetivos del marxismo son loables –destruir la opresión, igualdad de clases, mayor producción, dominación de la naturaleza, etc.– pero luego de lograrlo, ¿qué queda? Es decir, después de transformar la sociedad no hay un modelo que dé cuenta de por qué la vida valdría la pena ser vivida. Aquí ya vemos como el autor instala, aunque muy someramente, la pregunta por la trascendencia que luego será profundizada en sus obras posteriores.

Relacionado con lo anterior, a modo de antecedente, está el problema de la libertad. La libertad se puede comprender desde distintas miradas y teorías. Una de ellas, que tiene su fundamento en el modelo de la ‘voluntad general’ de Rousseau, la comprende como *auto-determinación*. Lo que hay aquí, según Taylor, es una concepción atomista de la libertad que termina por imponerse en la sociedad: “*La concepción atomista de la libertad es libertad como autodeterminación de o por la voluntad: esto es, soy libre hasta el límite de que no dependo de otros sino en determinar las condiciones de mi propia existencia a través de mis propias*

²⁰² *British New Left* fue el movimiento de pensadores, artistas y activistas que, después del discurso de Nikita Khrushchev denunciando los excesos cometidos por Joseph Stalin, se separan del partido comunista y comienzan a repensar el marxismo ortodoxo a fines de los años 50.

²⁰³ Taylor lo dice en inglés aún con mayor fuerza: “...*Marxism is utterly spiritually dead*” (p.67).

decisiones y acciones” (1989, p.65). Esta idea luego se transformará en la idea de Fichte de una total autodeterminación por la voluntad, la que será, a su vez, transformado por Marx en la *forma social*, de manera que el sujeto autocreado ya no es un individuo, sino un *sujeto social, una especie (Gattungswesen*, en el original alemán). Es la sociedad humana considerada como un todo. Esta especie es capaz, según Marx, de recrear las condiciones de su propia existencia, de la sociedad humana.

Frente a la noción anterior de libertad²⁰⁴, Taylor señala que en la tradición humanista cívica la libertad se define como teniendo un lugar en la marcha del orden político:

“...hay un cierto marco común de entendimiento, instituciones y tradiciones que hacen la libertad posible. De esta manera, la libertad presupone algunas cosas que no están enteramente bajo el control de la voluntad común. Presupone las tradiciones, instituciones y entendimientos que apuntalan esta dignidad de participación común. La libertad presupone ‘leyes’, en el sentido de que esta expresión es siempre usada en la tradición cívico-humanista” (1989, p.65).

En definitiva, si en el primer modelo de libertad el acento se pone en la voluntad general, en la segunda concepción el acento se pone en que la idea de libertad presupone ciertas cosas que han de ser respetadas o permitidas más allá de esta voluntad.

Desde el punto de vista de Taylor existen, por lo menos, dos razones por las que la primera comprensión de la libertad es no solo inadecuada, sino desastrosa. La primera de ellas es que la idea de la autodeterminación ha tenido efectos desastrosos en el plano ecológico:

“La imagen de los seres humanos teniendo a su disposición una naturaleza que debía ser remodelada

²⁰⁴ El tema de la libertad en Taylor es complejo, pues hay varios elementos que entran en juego. Para tener una idea más adecuada del mismo se puede ver el artículo de Taylor “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?” (2005b).

(made over) por la voluntad humana para estar al servicio de los seres humanos, y que de ninguna manera plantea un obstáculo moral a la voluntad humana, es parte del profundo problema con la civilización industrial del siglo XX como un todo. Es una de las cosas que continuamente nos incita hacia el desastre ecológico” (1989, p.65).

Pero Taylor no solamente ve un peligro en el tema ecológico²⁰⁵. El segundo peligro tiene que ver con la idea de que la verdadera democracia se alcanza y se vive solamente cuando existe un total acuerdo y voluntad en todo. Así, el conflicto o el desacuerdo se vive como una imperfección del sistema o, de otra manera, se da la creencia de que la perfección de la libertad humana se comprende cuando se da cierto tipo de unanimidad. Esto lleva a animar el ‘sustitucionismo’²⁰⁶ y el ‘centralismo’²⁰⁷ en la organización del gobierno. Ambos son nefastos para la democracia pues, según la mirada de Taylor, la salud del ciudadano autónomo depende fuertemente de la

²⁰⁵ En este tema el pensamiento de Taylor se acerca al que Heidegger planteó en *La Pregunta por la Técnica*.

²⁰⁶ Taylor mismo explica lo que entiende por sustitucionismo: *“By substitutionism I mean the substitution of this putative real unanimous will which is somehow not yet agreed upon by the mass of people, by the will of a vanguard minority. I am not trying to propose the simple hypothesis that Rousseau’s philosophy itself, or Marx’s development of it, leads to substitutionism: many other conditions have to arise for that to happen (p. 66).”* Según el autor, Lenin es la principal figura ligada al sustitucionismo: *“Lenin, of course, is the major figure who set us on a path of substitutionist politics where a vanguard takes over in the name of the proletariat. Without some concept like the proletariat, as this concept is used in Marxist rhetoric –that is, a kind of super-subject to which one can impute a will or a direction of history in which, albeit unconsciously, it wants to move- the entire intellectual basis of a Leninist substitutionist politics would crumble” (1989, p. 66).*

²⁰⁷ Esto lleva a una democracia altamente centralizada que se hace eco de la noción de una ‘república una e indivisible’, siendo completamente contrario a la idea de la descentralización. Lenin asume esta misma idea con fuerza, transformándose en una ideología en la que una minoría se hace del poder, centralizándolo, para luego mover a una inmensa mayoría hacia un propósito de transformación de la sociedad.

salud de grupos descentralizados de auto-control²⁰⁸. Por otra parte, el problema mayor del modelo leninista consiste en la negación, y por ende la no incorporación, de grupos descentralizados y distintos de aquel que gobierna. El ejemplo clásico puede ser la lucha entre Jaruzelski y el movimiento *Solidaridad* en Polonia. Las nuevas ideas y la nueva mirada sobre la sociedad termina por surgir de un grupo de obreros que deciden dirigir sus propias vidas y que no estaba ligado al partido que gobernaba, pues este se encontraba carente de ideas y de vida.

Taylor considera que el modelo de libertad marxista, aquel que se centra en el sujeto social que se autodetermina, termina por decir poco al ser humano.

Apartándose de la mirada política que hemos visto hasta ahora, el filósofo canadiense se atreve a dar una opinión, tomada desde el ámbito del arte, que él mismo reconoce algo dogmática:

“Mi crítica al marxismo es que una vez más se desliza hacia el modelo autoexpresivo, el cual creo que es radicalmente imperfecto. Yo diría nuevamente, muy dogmáticamente y por el bien de la brevedad y simplicidad, que esas partes de la literatura y del arte modernista que se han dirigido hacia el límite del espectro autoexpresivo siempre han terminado en lo más trivializado, superficial, menos interesante; aquellas, en cambio, que se han dirigido hacia la exploración o expresión de algo más allá de nosotros mismos, han sido las más profundas y las más memorables” (1989, p.69).

En definitiva, en el texto que hemos estado analizando, creemos que se hace presente una idea que más tarde el autor desarrollará con mayor fuerza: la importancia de la trascendencia en la vida del hombre. Desde esta idea, luego de haberlo contextualizado, podemos retomar el texto citado al principio de esta sección, donde Fraser (2003) relaciona el pensamiento de Benjamin y Bloch como uno de los

²⁰⁸ Sobre este tema se puede consultar el artículo: “Sociedad Civil y Construcción de una Sociedad Ética” (Sepúlveda, 2011).

antecedentes y aportes al pensamiento de la trascendencia en Taylor.

Fraser, siguiendo el pensamiento de Geoghegan, afirma que al comparar los puntos de vista de Bloch y Taylor, la del primero se puede definir o comprender como un 'ateísmo objetivo', mientras que la del segundo corresponde a un 'teísmo objetivo'. Ahora bien, esta supuesta oposición entre ambas posturas es, según Geoghegan, más bien aparente, pues Bloch *“reconoce que ‘a nivel fundamental el ateo y el creyente (theist) están unidos en una percepción de la riqueza y el misterio del universo”* (Fraser, 2003, p. 301)²⁰⁹.

Teniendo en consideración lo anterior, Fraser señala que la actitud de Bloch hacia la religión es fuertemente positiva, pues en ella se puede reconocer la expresión de la esperanza de un mundo mejor. Si el marxismo tradicional tenía la mirada puesta en la eventual desaparición de las religiones, el pensamiento de Bloch va en la dirección contraria, pues para él la religión expresa alguno de los anhelos más profundos de la humanidad junto con los cuestionamientos fundamentales sobre el sentido de la vida. A este respecto, en su reflexión sobre el *humanismo utópico*, Jesús Conill (1991) afirma lo siguiente:

“...ha sido precisamente el humanismo utópico blochiano el que puso en marcha una hermenéutica de las latencias utópicas en el mundo y defendió la esperanza como principio ontológico de la realidad entera. Se abrió al misterio del hombre, descubriendo el factor utópico como fuerza de la liberación (salvación) desde el ámbito del pensamiento marxista. No escamoteó los fenómenos de la subjetividad humana, el valor del individuo y el sentido de la vida. Incluso ha contribuido a profundizar en la tanalogía contemporánea. Y ha destacado por su peculiar interpretación de los fenómenos religiosos como fermento utópico liberados, especialmente del cristianismo como fuente de esperanza escatológica” (p. 82).

²⁰⁹ Traducción personal.

Como bien señala Conill, el pensamiento de Bloch se encuentra y entrelaza con el cristianismo a través de la *esperanza*. Es la mirada hacia adelante –que no la huida- la que ayuda a comprender el presente y a proyectar el futuro. Conill afirma que en Bloch los asuntos humanos se sitúan en el centro de las preocupaciones; es decir, las preguntas que apuntan hacia el dónde y el para qué.

Por otra parte, es interesante la apertura de Bloch a lo que Conill denomina *tanatología contemporánea*. El filósofo marxista le concede una gran importancia al hecho de la muerte, de tal manera que en el tercer volumen de *El Principio de la Esperanza* (2007) llega a decir:

*“Nada como la muerte se halla tan al final, ni nada aniquila y convierte en fragmento, a la vez, la tarea histórica de los sujetos de las finalidades históricas. Las mandíbulas de la muerte aniquilan todo, y las fauces de la putrefacción eliminan toda teleología; la muerte es el gran **spediteur** del mundo orgánico, pero en el sentido de su catástrofe. No hay, por tanto, ninguna desilusión que pueda medirse con su horizonte negativo, ni ninguna traición que pueda equipararse, poco antes de su objetivo, con el **exitus letalis**. Tanto más violenta se alza, sin embargo, la necesidad, la evidencia desiderativa frente a esta certeza tan poco evidente, en tanto que es sólo una verdad fáctica en el mundo no mediado con el hombre”* (p. 208).

En la preocupación del autor sobre la muerte, hay una cierta apertura hacia la pregunta trascendental que nos parece se pone de manifiesto cuando cita a Schelling:

“Puede decirse que se ha despojado de humanidad aquel a quien le son indiferentes las preguntas de hacia dónde se dirige la historia entera, cuál es el último estado reservado al género humano; ¿o se trata tan sólo del triste y eterno ciclo de los fenómenos? Se ha limitado por eso, sin duda, en exceso la visión de los misterios, al no caer en la cuenta de que éstos contenían, por así decir, también una revelación sobre el futuro del género humano...” (p. 204).

Comentando el pensamiento de Bloch, José Antonio Gimbernat (1979) señala que el arte, la música y la religión son una manera de aproximarse, de acercarse, a lo que es definitivamente nuevo, pero que aún no lo es. Tomando un símil utilizado en el cristianismo para expresar el Reino de Dios, se puede hablar del *'ya, pero todavía no'*. Gimbernat afirma:

“En lo truncado, caduco, hay un superávit que debe ser rescatado del pasado en lo ‘utopísimo’, que es, en resumen, la culminación escatológica, el apocalipsis en donde se resuelven las inadecuaciones y extrañamientos de toda clase. Es el Reino de la libertad donde por fin no hay más un todavía no alcanzado, todavía no conocido. Donde no hay sitio tampoco para la muerte. Con otras palabras de Bloch: donde se da la manifestación de la trascendencia sin trascendente” (p. 47)²¹⁰.

En lo truncado –tal como la muerte- pareciera que se puede encontrar una posibilidad de trascendencia. Esta postura supone una superación de la visión marxista.

Las religiones para Bloch son, de alguna manera, sueños de una vida óptima. Son la manifestación del deseo de cumplimiento de todo lo que el hombre ha perseguido a través de la historia. Ahora bien, donde con mayor fuerza y plenitud se vislumbra este principio de la esperanza es en la religión judeo-cristiana. Kimmerle (1979) afirma que Bloch ve en Moisés el fundador de una religión que es precursora de la Buena Nueva. De alguna manera, Moisés es el precursor de Jesús, en quien

²¹⁰ Es difícil con este lenguaje no recordar las palabras de la Constitución Apostólica *Gaudium et Spes*, n° 39: *“Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas, que Dios creó pensando en el hombre.”*

coincide completamente la Buena Nueva. Por otra parte, el advenimiento de Jesucristo en la historia, trayendo un *nuevo cielo* y una *nueva tierra*, es un fenómeno único en la historia de la humanidad según Bloch. La transformación no es solo de la humanidad, sino que también afecta a la naturaleza. A este respecto, Conill destaca que dentro de esta mirada utópico-religiosa –si se pudiera denominar así- el humanismo blochiano exige una transformación de la naturaleza, pero no a la manera de ‘exigencia’²¹¹, sino de un modo “*que se haga real la ‘salvación’, tanto del hombre como de la naturaleza: emancipación total del hombre y resurrección de la naturaleza*” (Conill, 1997, p. 86).

Al comparar el pensamiento de Taylor y Bloch, Fraser destaca que ambos intentan comprender y dar respuesta a la dicotomía que se produce entre la lucha actual por la prosperidad humana en el aquí y el ahora, por una parte, y el ‘aventurarse hacia el más allá’ de nuestra condición actual hacia una situación donde somos a una con nosotros mismos, es decir, en nuestra patria²¹². Pero Bloch, tanto como Taylor, son capaces de reconocer los límites de la religión a través de la historia: ambos son capaces de reconocer la opresión y la negación de la prosperidad humana que se ha manifestado en las distintas religiones. Con todo, Bloch, así como Taylor, es capaz de ver los aspectos positivos de la misma. Fraser destaca que el filósofo marxista es capaz de ver que la Biblia se enraíza en las esperanzas y temores de la gente común y corriente, y que las imágenes bíblicas son capaces de permeare las luchas diarias por sobrevivir de los pobres y desposeídos²¹³.

En nuestra opinión, en el plano religioso se pueden encontrar múltiples relaciones entre Taylor y Bloch. Como hemos visto, ambos concuerdan en la importancia de las religiones en la vida humana y en el desarrollo de la sociedad, pues fomentan una mirada de esperanza hacia el futuro, hacia las posibilidades que se abren. En la misma línea, ambos

²¹¹ Que es la manera como Heidegger (1994) plantea que el hombre moderno hace con la naturaleza.

²¹² Fraser usa la palabra *homeland*, que en su traducción literal significa *patria*. Esto puede llevar a confusión, pues no es la idea de un nacionalismo, sino de su significado más originario, es decir, la tierra de los padres, lo propio, el hogar.

²¹³ Aquellos que son los llamados *anawin*, los pobres de Dios.

reconocen que el pensamiento judeo-cristiano ha sido un aporte para el desarrollo humano, especialmente en el ámbito de la búsqueda de una mayor solidaridad y justicia social²¹⁴.

En definitiva, es fácil ver similitudes, especialmente en los puntos que hemos señalado, entre ambos autores. Pero, ¿significa esto que el pensamiento de Bloch necesariamente influyó en la idea de trascendencia de Taylor, tal como Fraser lo quiere presentar? Pensamos que no es un punto claro. Es obvio que Taylor, por su cercanía a Hegel, sus intentos de comprensión del mundo marxista, y sus creencias cristianas – más aún católicas-, ha conocido de cerca el pensamiento de Bloch, sobre todo en torno al tema de la religión que, como hemos visto, fue adquiriendo mayor relevancia en la obra de Taylor a través de los años. Pero, al comparar ambos pensamientos, creemos que las ideas del filósofo canadiense, más que delatar una cercanía o algún tipo de relación –o dependencia- con Bloch, lo que manifiestan es el pensamiento de un filósofo cristiano embebido de la reflexión teológica post-Concilio Vaticano II. Es decir, la mirada de un cristianismo solidario, comprometido con la justicia, con los más pobres, liberador, lleno de esperanza –tal como se plantea en *Gaudium et Spes*-; es la forma en que un amplio grupo de cristianos ha comprendido la misión de la Iglesia y del cristianismo en la

²¹⁴ Se debe recordar que Bloch reconoce que en la Biblia hay una gran insistencia en la lucha de los pobres y desposeídos. Siguiendo esta misma idea, Kimmerle (1979) afirma: “*Ya lo hemos visto: en el capítulo dedicado a la religión en **El principio esperanza** formula Bloch su conclusión del contexto bíblico del Antiguo y del Nuevo Testamento. El que Dios se haga hombre significa: ‘Dios se convierte en el reino de Dios, y el reino de Dios, que trae Jesús cuando habla de él, no contiene ya Dios alguno’.* La tradicional representación de Dios como dominador en su reino ‘se disuelve del todo en la teología de la comunidad, pero en una teología que ha rebasado el umbral de la criatura, más allá de su antropología y de su sociología’. Con ello, la teología bíblica ha anticipado el ‘reino socialista de la libertad’” (p. 91). Más adelante afirma: “*Pero la religión, sobre todo la judeo-cristiana, contiene en sí otra faceta orientada al futuro como lo mejor de la actualidad. Moisés, que saca de Egipto al pueblo israelita; los profetas, que anuncian un mundo de paz; y sobre todo Jesús, que en cuanto hijo del hombre establece el reino de Dios como un reino de amor, representan la faceta emancipativa de la religión judeo-cristiana*” (p. 93). Lo mismo hace Taylor al insistir, en distintas partes de su obra, en la fuerza solidaria y de justicia que implican las enseñanzas del cristianismo.

historia de la humanidad: un cristianismo comprometido con el hombre y sus luchas; un cristianismo con suficiente humildad, también, para reconocer los errores del pasado y dispuesto a pedir perdón por ellos²¹⁵. Por lo tanto, las similitudes con el pensamiento blochiano, creemos, no se deben a una dependencia o cercanía filosófica con él, sino al normal desarrollo del pensamiento aperturista cristiano-católico de Taylor.

Por último, cabe señalar que en las dos últimas grandes obras de Taylor –*Fuentes del Yo* y *A Secular Age*– no existe ninguna referencia explícita a Bloch.

Habiendo analizado los puntos de conexión entre Bloch y Taylor, podemos dar un paso más y analizar la otra relación que propone Fraser (2003) en su artículo: la cercanía entre Walter Benjamin y Taylor. Fraser (p. 301) señala que la actitud de Benjamin hacia la religión se refleja en la influencia de la tradición cabalística, los textos sagrados del judaísmo místico y su énfasis en la religión como salvación de los desastres del mundo. Benjamin usa la noción de ‘Doctrina’, que está íntimamente vinculada a la de ‘Torah’, que contiene en sí la idea de ley y de doctrina. La Torah pone el énfasis en la trascendencia de Dios sobre todas las cosas materiales. Fraser resalta que la tradición cabalística influyó fuertemente el pensamiento de Benjamin, y que esto se puede reconocer en el modo en que el autor entiende la historia como una constante declinación y decadencia, pero desde la cual se puede conseguir la salvación. Fraser resume el pensamiento de Benjamin de esta manera:

“Tal comprensión de la historia a través de la decadencia es reflejada en el entendimiento cabalístico de que el fin de la historia es precedido por el advenimiento de la era mesiánica. Los horrores y atrocidades que acosan la historia judía, como la expulsión de España en 1492, han llevado a la cábala a dar importancia mítica a estos eventos, y a verlos como instancias embrionarias de una era mesiánica

²¹⁵ No se puede dejar de recordar el hecho de que el Papa Juan Pablo II haya pedido públicamente perdón por la condena a Galileo y las injusticias causadas por la Inquisición.

emergente. De manera similar, Benjamin propone un ir más allá de la decadencia hacia la salvación y redención. Esto es evidente, por ejemplo, en la novena tesis de sus 'Tesis sobre la filosofía de la Historia', donde él muestra, a través la discusión de la pintura de Klee Angelus Novus, cómo la era mesiánica es presagiada en la esfera de lo profano. Refiriéndose al ángel de Klee como el 'ángel de la historia', Benjamin observa como el rostro del ángel está 'vuelto hacia el pasado' que amontona 'destrucción sobre destrucción'. El ángel quiere permanecer para despertar a los muertos, pero la tormenta de progreso está 'soplado desde el paraíso' y lo 'lanza hacia el futuro' mientras la 'pila de escombros... sube hacia el cielo' detrás de él" (Fraser, 2003, p. 302).²¹⁶

Para Benjamin la religión tiene la capacidad, la fuerza, de redimir la historia. Fraser señala que Taylor piensa lo mismo, pues la redención se da a través de la Encarnación, lo que significa e implica que la vida de Dios se va entretejiendo con las vidas humanas.

Frente a lo anterior nos preguntamos si realmente es posible establecer tal relación entre el pensamiento de Taylor y el de Benjamin. Sinceramente creemos que no. Ambos autores son deudores, por así decirlo, de la tradición hebrea. Benjamín, en la línea de la cábala que, como hemos señalado, es la vertiente mística judía, cree en la actuación de Dios en la historia humana. No es difícil encontrar textos bíblicos que avalen este punto. La Biblia muestra con claridad que Dios se hace parte de la historia, buscando llevar a cabo sus designios en la humanidad. Taylor, por otra parte, acoge en su pensamiento a la tradición judeo-cristiana. Un tema esencial en esta tradición es la acción de Dios en la historia. Pero aún más profundamente, pues no es solo que Dios intervenga en la historia, sino que Él mismo –si se permite la expresión– 'se hace historia' a través de la Encarnación de la Segunda Persona. Ya no es una intervención en la historia, sino que Dios se entreteje esencialmente con la historia y con la materia. En definitiva, creemos que en este aspecto los puntos de encuentro entre ambos autores se deben más a sus

²¹⁶ Traducción personal.

respectivas tradiciones religiosas que a la dependencia o mutuo conocimiento.

Pero las cercanías entre Taylor y Benjamin, en la mirada de Fraser, no se limitan tan solo a la participación de Dios en la historia. En *One Way Street and Other Writings* (1979), Benjamin reflexiona sobre la relación de Dios con el mundo a través del lenguaje:

“Que haya –Él hizo (creó)- Él nombró. En actos individuales de creación (1, 3; 1, 11), solo las palabras ‘que haya’ ocurren. En esto ‘que haya’ y en las palabras ‘Él dijo’ al inicio y al final de la acción, la profunda y clara relación del acto creativo del lenguaje aparece cada vez. Con la omnipotencia creativa del lenguaje comienza, y al final el lenguaje, como si asimilara lo creado, lo nombra. El lenguaje es, por lo tanto, creativo y la creación terminada, es palabra y nombre. En nombre de Dios es creativa; porque es palabra, la palabra de Dios es consciente porque es nombre. ‘Y Él vio que era bueno’; eso es: él lo percibió a través del nombre. La absoluta relación entre nombre y conocimiento existe solo en Dios, solo hay nombre, porque es interiormente idéntico con el mundo creativo, el medio puro del conocimiento. Esto significa: Dios hizo las cosas conocibles en sus nombres. El hombre, sin embargo, las nombra de acuerdo al conocimiento” (p. 115)²¹⁷.

En definitiva, Benjamin piensa que si Dios ha creado el mundo a través de su palabra y en el nombrar las cosas, eso significa que Dios se compromete en actos creativos. Por otra parte, el lenguaje humano tiene cierta similitud con el divino, aun guardando la diferencia infinita. Lo que relaciona o asemeja el lenguaje humano con el divino es que los humanos también, como Dios, pueden nombrar cosas, pero esto es más bien un acto comunicativo y no un acto creativo. Benjamin piensa que el lenguaje del arte, por ejemplo, es una manera de acercarse al lenguaje divino; de decir las cosas, de traducirlas, de acercarlas a él. Aquí hay un punto de contacto con el pensamiento de Taylor. En *Marxism and Socialist Humanism* (1989), Taylor observa que en el arte y la filosofía Benjamin ve

²¹⁷ Traducción personal.

un camino que va más allá de la auto-expresión artística; un camino que se abre a la trascendencia. Por otra parte, Taylor reconoce que el lenguaje, sobre todo el lenguaje del arte, es un buen vehículo para mostrar lo trascendente, para señalar la presencia de Dios en el mundo. En *Fuentes del Yo* (2006a) Taylor reflexiona sobre este tema:

“Incapaces de ‘nombrar’ las cosas, podemos, sin embargo, enmarcarlas en ‘constelaciones’, racimos de términos e imágenes cuya afinidad recíproca crea un espacio dentro del cual puede aflorar lo particular. Ello no realiza toda la reconciliación, pero apunta hacia ella, proporciona una especie de presencia en nuestras vidas y constituye una suerte de premonición mesiánica, según el lenguaje religioso de Benjamin.

La constelación Benjamin-Adorno es otra forma de epifanía interespacial o enmarcadora. Sus elementos no expresan lo que indican; encuadran un espacio, y acercan algo que de otra manera quedaría infinitamente remoto” (p. 649).

Aquí está la idea de cómo las palabras pueden ‘traer’, ‘hacer presente’, algo que está infinitamente lejano a la cercanía.

En *A Secular Age* (2007) Taylor vuelve a citar a Benjamin, cuando reflexiona sobre cómo *“una palabra puede abrir nuevos espacios, revelar una nueva realidad, contactarse con lo escondido o lo perdido”* (p. 760). En la tradición cabalística –seguida por Benjamin– las palabras capturaban la naturaleza de la realidad que ellas designaban. Esto está relacionado con, por lo menos, tres problemas que tiene el lenguaje y la poesía en nuestro tiempo: el primero de ellos es que nuestro lenguaje ha perdido –y necesita ser restaurado– su poder constitutivo. La pérdida de este poder ha significado que nos relacionemos de manera instrumental con las realidades que nos rodean, pero su significado más profundo, que el medio en que existen, la realidad superior que se manifiesta en ellas, permanece ignorada e invisible. Finalmente, como tercer problema, Taylor apunta a que, producto de lo anterior, nuestro lenguaje ha perdido la capacidad, el poder, de nombrar o decir las cosas en el arraigo (*embedding*) en esta más profunda y superior realidad. Con todo, pareciera que a través del arte se pudiera, de alguna manera, remitir esta incapacidad.

Un tema fundamental en Taylor, para comprender el problema de la trascendencia, es el problema del tiempo. En Taylor hay una distinción fundamental entre el tiempo secular y el tiempo superior o más elevado (*higher time*). A este respecto Ruth Abbey (2000) comenta:

“Otra característica definitoria de la secularidad es su cambio de vista sobre la secularidad. En este caso es literalmente así, pues el término secular deriva de ‘saeculum’, que significa un siglo y una época. Taylor observa que, tradicionalmente, vivir en el tiempo secular significaba vivir en la vida común, en comparación a las vidas de aquellos que se han consagrado a Dios y a las cosas más elevadas y quienes se esfuerzan por vivir dentro del marco de tiempo de la eternidad. Así, el término secular en otro tiempo denotaba un contraste entre lo que era común y lo que era superior o eterno. El tiempo secular difiere de tiempo superior en que es un tiempo regular y lineal; puede ser medido y fijado, cantidades uniformes y acontecimientos se suceden uno a otro en la manera como los occidentales ahora piensan regularmente el tiempo. En el tiempo superior, por contraste, las dinámicas del tiempo normal eran suspendidas. Desde esta perspectiva, una determinada fecha, como Domingo de Resurrección, era vista como más cercana en el tiempo al día de la Resurrección de Cristo que un domingo dos meses atrás. El orden del tiempo superior era determinado por la naturaleza, significancia y cualidad de sus eventos antes que por el número de veces que el sol se levantaba. Estos dos marcos de tiempo, el secular y el superior, no eran, sin embargo, totalmente independientes. Un suceso en el tiempo secular podía tomar un nuevo significado dependiendo de su relación con el tiempo superior” (p.204)²¹⁸.

Se puede clarificar más este punto a través de dos ejemplos. El primero es el de la *Iglesia Peregrina* y el de la *Iglesia Gloriosa*. La primera es la Iglesia de este mundo, que camina buscando la *Patria Nueva*, construyendo el *reino de Dios* en este mundo. Es la Iglesia del día a día; la Iglesia que se equivoca, yerra, etc.

²¹⁸ Traducción personal.

La segunda, en cambio, es la Iglesia que ya ha acabado su peregrinación, que ya ha llegado a la meta final que es Dios. Es la Iglesia de los santos —no solo los declarados, sino todos los santos— que ya gozan de la presencia de Dios²¹⁹. Ambas Iglesias conviven en el tiempo, aunque una esté ya en la eternidad y la otra en camino o peregrinación. Ambas, por otra parte, comparten los 'dones', por eso la oración de la Iglesia Peregrina es escuchada y acogida por la Iglesia Gloriosa. El segundo ejemplo que nos puede ayudar a entender la comprensión del tiempo sagrado o eterno es el sacrificio de Cristo en la cruz. El sacrificio, su muerte, se realiza una sola vez en el tiempo, pero ese sacrificio de amor se repite, aunque no de forma cruenta, una y otra vez a través del tiempo en la

²¹⁹ Esta es la llamada *visión beatífica*. Quizás la imagen de la *visión* no sea la más correcta por no dar clara cuenta de lo que se quiere expresar (la denuncia de Zubiri sobre 'la tiranía de la vista' nos puede iluminar). Cuando se habla de *visión beatífica* se quiere expresar la autocomunicación de Dios al ser humano. Rahner (1978) lo expresa de la siguiente manera: *"Autocomunicación de Dios significa, por tanto, que lo comunicado es realmente Dios en su propio ser y precisamente así, es la comunicación para aprehender y tener a Dios en una visión y un amor inmediatos. Esta autocomunicación significa precisamente aquella objetividad del don y de la comunicación que es el punto cumbre de la subjetividad tanto del que comunica como del que recibe. Para entender nuestra frase central en esta reflexión, han de comprenderse en una recíproca unidad estrecha la doctrina de la gracia y la de la visión definitiva de Dios según la dogmática cristiana. Pues los temas de la doctrina de la gracia —gracia, justificación, divinización del hombre— sólo pueden comprenderse en su auténtica esencia desde la doctrina de la inmediata visión sobrenatural de Dios, la cual, según la dogmática cristiana, es fin y consumación del hombre. Y a la inversa, la doctrina de la visión inmediata de Dios sólo puede comprenderse en su esencia ontológica con toda su radicalidad si se entiende como consumación natural de la divinización más íntima —realmente ontológica— del hombre, tal como ésta se expresa en la doctrina de la santificación justificante del hombre por la comunicación del Espíritu Santo. Lo que significan gracia y visión de Dios son dos fases de un mismo suceso, que están condicionadas por la libre historicidad y temporalidad del hombre, son dos fases en la única autocomunicación de Dios al hombre. La llamada visión beatífica. Como ex curso, vale la pena considerar la preeminencia de la visión por sobre cualquiera de los otros sentidos. Aquí hay una influencia griega, que destaca el órgano de la vista como el principal. Por eso, frente a Dios, lo fundamental en el pensamiento teológico occidental es la vista; ver a Dios"* (p. 149).

eucaristía. Así, la eucaristía en el mundo católico y ortodoxo no es solamente un recordatorio –como lo es en el mundo luterano, por ejemplo- sino una actualización de la entrega de Jesucristo por todos los hombres y mujeres. En estos dos ejemplos se puede reconocer una temporalidad que es completamente distinta a la secular.

En su reflexión sobre el problema del tiempo, Ruth Abbey (2000) afirma que la cultura occidental está dominada por una concepción uniforme del tiempo a la que Taylor ha denominado, siguiendo a Benjamin, “*homogeneous, empty time*” (Abbey, p.204), es decir, ‘*el tiempo vacío y homogéneo*’. ¿Cuáles son las características de este tiempo? Como primera cosa, este tiempo es el tiempo de la física, cuyos eventos están puramente relacionados diacrónicamente a través de relaciones de causa y efecto, y sincrónicamente por condicionamientos mutuos (cfr. Taylor, 2001, p. 288). Pero hay más todavía.

“La visión objetivada del mundo a que insta la razón desvinculada incluye una espacialización temporal. El tiempo se percibe como una serie de momentos separados²²⁰, estados del universo en un instante, entre los cuales pueden trazarse ciertas cadenas causales –el ‘tiempo homogéneo y vacío’ de Benjamin-. La comprensión ideal de este mundo del tiempo-espacio, tal como la concibiera el cientifismo de finales del siglo XIX, se descuelga de cualquier perspectiva de tiempo. Podría ser, por ejemplo, la perfecta comprensión de un profético omnisciente laplaceano antes de que todo empezara, como también podría ser la comprensión retrospectiva de una mente científica que inspecciona el registro completo después de terminarlo. En dicha visión ordenada, abarcante, los momentos se captan juntos; coexisten; y de ahí la imagen que a menudo reaparece como reproche: el tiempo es ‘espacializado’” (Taylor, 2001, p. 628-629).

El tiempo vacío y homogéneo es sucesión de espacios, de momentos, pero no tiene carga kairológica. Debido a esto se

²²⁰ En el original en inglés (1989, p. 463) la palabra es ‘*discrete*’. Otra posible traducción es ‘*compartimentado*’.

hace tan fundamental en la sociedad secular ‘inventar’ fiestas que nos ayuden a dar significancia al tiempo cronológico. El tiempo homogéneo y vacío se opone al ‘tiempo-ahora’, en palabras de Benjamin (1989), que es un tiempo cargado de sentido:

“La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, ‘tiempo – ahora’. Así la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de ‘tiempo- ahora’ que él hacía saltar del continuum de la historia” (p. 188).

El ‘tiempo-ahora’, que es el tiempo de la eternidad, inserta en la historia *“astillas de mesianismo”* (p. 191) nos señala Benjamin. Para graficar este punto, hace referencia al judaísmo y a la Torah:

“Seguro que los adivinos, que le preguntaban al tiempo lo que ocultaba en su regazo, no experimentaron que fuese homogéneo y vacío. Quien tenga esto presente, quizás llegue a comprender cómo se experimentaba el tiempo pasado en la conmemoración: a saber, conmemorándolo. Se sabe que a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. En cambio la Thora y la plegaria les instruyen en la conmemoración. Esto desencantaba el futuro, al cual sucumben los que buscan información en los adivinos. Pero no por eso se convertía el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías” (p. 191).

Taylor acoge la distinción (y contraposición) de Benjamin entre tiempo homogéneo y ‘tiempo-ahora’ y la transforma en el tiempo secular y el tiempo de lo superior –o de lo eterno-. El tiempo de lo eterno, de esta manera, es el *“tiempo del carnaval ...es kayrótico; esto es, el tiempo lineal se encuentra con los nudos kayróticos, momentos en cuya naturaleza y lugar llaman por la inversión²²¹, seguidos por otros que demandan rededicación, y otros que se aproximan a la Parusía: martes de*

²²¹ Inversión en el sentido de cambio de roles.

carnaval, Cuaresma, Pascua” (ASA, p. 54). No es difícil ver que es un tiempo cargado de *mesianismo*, como lo diría Benjamin, en el sentido de un espacio-tiempo que se abre a la densidad vital.

En definitiva, parece clara la relación existente entre Benjamin y Taylor en el tema del tiempo. Taylor acoge el concepto de ‘tiempo homogéneo vacío’, que es nuestro tiempo, y lo utiliza para mostrar el devenir de un tiempo a otro; de una concepción de cosmos a una concepción de universo. El tiempo eterno o superior –ese tiempo que tanto nos cuesta acoger en nuestro mundo y cultura- es el tiempo que abre la posibilidad de acercarse a la trascendencia. Pareciera, en cambio, que el tiempo secular tiene ciertas dificultades, por lo menos, para contener en sí la trascendencia.

Intentemos recapitular, en breves palabras, lo visto hasta ahora en esta sección. Ian Fraser planteaba las posibles relaciones que se pueden dar entre la obra de Taylor con el pensamiento de Ernst Bloch y Walter Benjamin entorno a la trascendencia. Luego de pasar revista, revisar y discutir estas posibles relaciones e influencias, podemos señalar que hay cercanías entre el pensamiento de Bloch y Taylor. Pero esta cercanía, nos parece, se debe más bien al tema a tratar, o a la perspectiva, que a una dependencia o relación. Es decir, creemos que las similitudes entre ambos autores se deben a que sus perspectivas –pese a las diferencias- son similares: ambos reconocen la importancia de la religión como expresión y generadora de esperanza en un futuro mejor. Pero esta similitud se debe, como hemos señalado, al rol de la religión en la vida humana.

Las relaciones entre Benjamin y Taylor, en cambio, parecen ser diferentes. Es necesario reconocer que Taylor se apoya en Benjamin para reflexionar sobre la capacidad –e incapacidad- que tiene el lenguaje para nombrar lo trascendente, y cómo el arte abre espacios novedosos para hablar de la trascendencia. Junto a lo anterior, el tema del tiempo –‘el tiempo homogéneo y vacío’- también es tomado por Taylor para poder hacer referencia a una temporalidad que va más allá del tiempo físico; del tiempo-espacio definido. Es el tiempo de lo eterno, de lo superior; un espacio de tiempo cargado –como diría Benjamín- de Mesías.

4. Las dificultades y límites del concepto de trascendencia

4.1. El 'Marco Inmanente'

4.1.1. La comprensión de la realidad desde el 'yo blindado'

Antes de adentrarnos en las dificultades del concepto de trascendencia, vale la pena detenernos un momento en un tema al que Taylor dedica una larga reflexión en *A Secular Age*. Una de las preguntas fundamentales que atraviesa todo el texto es por qué hace quinientos años atrás era virtualmente imposible no creer en Dios, mientras que hoy en día no solo es posible, sino que muchas personas viven sin hacerse siquiera la pregunta sobre Dios. La respuesta a esta pregunta no es simple. No se puede responder, sin más, aunque muchos lo intenten, que el desarrollo de la ciencia ha terminado por exiliar de la sociedad los mitos sobre Dios. Dar esta respuesta sería caer en la falsedad. El proceso de secularización, afirma Taylor, se compone de muchas historias distintas que, entrelazadas a través de varios siglos, dan cuenta de por qué hoy pareciera dar lo mismo creer o no creer en Dios.

Cuando hablamos del *desencantamiento* nos damos cuenta de que este proceso tiene muchas facetas o aristas. Una de ellas tiene que ver con lo que Taylor ha llamado la 'identidad blindada' o el 'yo blindado'²²² ('buffered self') que

²²² Como es bien sabido, en *Las Fuentes del Yo* Taylor trabaja el tema de la identidad moderna. Una de las características de la modernidad es que el ser humano ya no se entiende a sí mismo como parte de un orden cósmico mucho mayor que su propia vida e historia, ni perteneciendo a la jerarquía de la creación de Dios. El hombre moderno vive y se entiende a sí mismo en un mundo desencantado. Esta manera de comprender el yo (*self*) está claramente influenciada por el pensamiento de Descartes, Bacon y Locke. El yo que se construye a partir de la influencia del pensamiento de estos autores es un yo separado del mundo que lo rodea y que se plantea con las fronteras entre él y el mundo claramente delimitadas. Por otra parte, el yo se presenta con la capacidad de control racional y de reorganización del mundo material, incluido el propio yo, que también termina siendo auto-objetivado. La clave del yo 'puntual' es el hecho de obtener el control a través de la desvinculación; y la desvinculación es siempre correlativa a la 'objetivación'.

surge en la época moderna, en oposición al 'yo poroso' (*porous self*). Una de las características del *yo blindado* tiene que ver con que todos los pensamientos, sentimientos y propósitos deben estar en la mente, la cual es distinta del mundo 'exterior'. A partir de esto el *yo blindado* comienza a encontrar que la idea de espíritus, fuerzas morales, poderes causales con propósitos torcidos, son incomprensibles.

Al comentar el pensamiento de Locke, Taylor afirma: “La desvinculación, tanto de las actividades del pensamiento como de nuestros deseos y gustos irreflexivos, permite que nos veamos como objetos de una reforma de consecuencias trascendentales. El control racional puede extenderse hasta la recreación de nuestros hábitos y, por consiguiente, de nosotros mismos... Al sujeto que adopta esta postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse, es al que quiero denominar el *yo 'puntual'*. Adoptar esta postura es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse y a través de ello distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto del cambio potencial. Lo que en esencia somos no es ninguno de esos rasgos sino lo que es capaz de ajustarlos y configurarlos. Eso es lo que desea transmitir la imagen del punto, inspirándose en el término geométrico: el *yo real* es 'sin extensión'; es el único que posee el poder de fijar las cosas como objetos (FY, p. 239)”.

En *A Secular Age* Taylor ya no usa la expresión 'yo puntual', sino que prefiere la de 'buffered self' (yo blindado). El *buffered self* lo opone al *porous self* que sería, de alguna manera, el *yo* del tiempo encantado y anterior a la modernidad: “*In this respect, of course, science in helping to disenchant the universe, contributed to opening the way for exclusive humanism. A crucial condition for this was a new sense of the self and its place in the cosmos: not open and porous and vulnerable to a world of spirits and powers, but what I want to call "buffered". But it took more than disenchantment to produce the buffered self; it was also necessary to have confidence in our own powers of moral ordering (ASA, p. 27)*”. Las diferencias entre uno y otro son enormes: “*A very different existential condition. The last example about melancholy and its causes illustrates this well. For the modern, buffered self, the possibility exists of taking a distance from, disengaging from everything outside the mind. My ultimate purposes are those which arise within me, the crucial meanings of things are those defined in my responses to them. These purposes and meanings may be vulnerable to manipulation in the two ways described above; but this can in principle be met with a counter-manipulation: I avoid distressing or tempting experiences, I don't shoot up the wrong substances, etc. (ASA, p. 38)*”.

Junto con lo anterior, el *yo blindado* realiza una distinción entre la mente y el cuerpo, entre el mundo interior (mi mundo) y el mundo exterior. Esta distinción genera un riquísimo vocabulario sobre la interioridad, los sentimientos y los pensamientos. Si en la época anterior las profundidades a explorar se encontraban en el cosmos, en la modernidad las nuevas profundidades se encuentran en el alma humana²²³. En este proceso podemos reconocer con claridad cómo se va agudizando la idea de la propia individualidad²²⁴. Esto mismo lleva a una nueva forma de vida religiosa marcada por el cristocentrismo, donde se pone el acento en el compromiso y en la devoción personal por sobre la comunitaria²²⁵. Esta vivencia religiosa contrasta, obviamente, con la vivencia religiosa anterior, donde se ponía el acento en el aspecto ritualístico y colectivo.

La *identidad blindada*, afirma Taylor, lentamente irá generando un espacio social donde la racionalidad instrumental será un valor fundamental y, por otra parte, se dejará de lado el tiempo kayrológico para dar paso al tiempo secular. Todo esto devendrá en lo que el filósofo canadiense denomina como el '*marco inmanente*'. Este *marco inmanente* constituye un orden natural que se opone al orden sobrenatural; es un mundo *inmanente* que contrasta con el mundo *trascendente*.

4.1.2. El '*marco inmanente*': las dificultades para apelar a la trascendencia

En nuestra sociedad occidental vivimos imbuidos en mundo que se entiende y nos hace comprender nuestras vidas, como norma general, desde la inmanencia²²⁶. El *marco*

²²³ De alguna manera, en este proceso hay una cierta similitud con la descripción del mundo interior que hace San Agustín en *Las Confesiones*, y cómo las grandes maravillas ya no se encuentran en el mundo natural, sino que en el propio mundo interior.

²²⁴ Esta idea o percepción no es propiamente originaria de la modernidad, pero es innegable que en ella encontrará un gran impulso para su desarrollo.

²²⁵ La Reforma Protestante pondrá el acento en el compromiso personal con Dios, con Cristo, por sobre el compromiso con la comunidad eclesial.

²²⁶ "*And so we come to understand our lives as taking place within a self-sufficient immanent order; or better, a constellation of orders,*

inmanente intenta, de alguna manera, cortar, o sacar del horizonte de comprensión, a la trascendencia. Con todo, muchas personas viven abiertas a la trascendencia, mientras que otras tantas viven cerradas a ella. El ambiente epocal parece empujar hacia el cierre a la trascendencia.

Aunque vivimos en una sociedad que se entiende a sí misma desde la inmanencia, hay mucha gente que todavía es creyente y encuentra muchas razones, pese a las dificultades y contradicciones, para seguir creyendo. Pero más que focalizarnos en la apertura de los creyentes y en cuáles son sus motivaciones de apertura hacia la trascendencia, conviene fijarnos en aquello que empuja a la sociedad a vivir de espaldas a la trascendencia.

Ciertas corrientes más integristas del cristianismo, tanto en el pasado como hoy en día, han exigido una férrea fidelidad a determinadas posturas teológicas o a ciertas estructuras eclesiológicas. Muchas de estas exigencias han sido causantes de fuertes quiebres en la sociedad. Hay una sensación, en muchos ambientes, de que la religión lleva en sus genes cierta intransigencia y fanatismo. Esta sensación de que la sociedad está siendo amenazada por el fanatismo es una de las fuentes que provoca un cierre de la inmanencia. Taylor lo grafica de la siguiente manera:

“En muchos casos tenemos un movimiento inicial de anticlericalismo, que se transforma en un rechazo al cristianismo, o más tarde en ateísmo. Podemos rastrear esto, por ejemplo, en la historia del anticlericalismo en la Francia del siglo diecinueve” (ASA, p. 547).

Claramente el fanatismo religioso ha sido un elemento fundamental a la hora de generar una corriente imanentista y

cosmic, social and moral. As I described them in Chapter 7, these orders are understood as impersonal.

At first, the social order is seen as offering us a blueprint for how things, in the human realm, can hang together to our mutual benefit, and this is identified with the plan of Providence, what God asks us to realize. But it is in the nature of a self-sufficient immanent order that it can be envisaged without reference to God; and very soon the proper blueprint is attributed to Nature” (ASA, p. 543).

de cierre hacia la trascendencia. Pero no solamente el fanatismo religioso ha generado la cerrazón a la trascendencia, sino que también una reacción a la negación de ciertos valores y bienes humanos. Taylor lo describe así:

“Pero este movimiento puede ir más lejos. No es solo que el bien es pretendidamente amenazado por lo supuestamente mejor, más alto, sino que puede también llegar a ser identificado con el rechazo a lo más alto. Hay un discurso en el protestantismo, en rechazo al ascetismo católico, que reprende a los monjes por rehusar los dones de Dios en nombre de una falsa vocación más elevada. Este discurso es continuado, en los últimos dos siglos, por un discurso anticristiano, porque el cristianismo supuestamente implica el rechazo, o la relegación, de lo sensual. El bien humano es en su más profunda esencia sensual, mundano; quien se identifica con un objetivo trascendental se aparta de él, lo traiciona²²⁷” (ASA, p. 547).

La cita anterior muestra cómo ciertos discursos, de muy distinta índole, han ido abriendo paso a relegar o negar la trascendencia, pues estaría negando ciertos bienes humanos fundamentales²²⁸. Taylor señala que aquí se encuentra una de las fuentes más profundas de la atracción moral que ejerce la inmanencia –y hasta el materialismo- en el ser humano. Esto se debe a que sentimos una fuerte atracción a la idea de que

²²⁷ *“The sense of being menaced by fanaticism is one great source of the closure of immanence. In many cases we have an initial movement of anti-clericalism, which ends up turning into a rejection of Christianity, or later into atheism. We can trace this, for instance, in the story of anti-clericalism in nineteenth-century France. But this movement can go farther. It is not just that the good is allegedly threatened by the supposedly better, higher. It may also come to be identified with the rejection of the higher. There is a discourse of Protestantism, in rejection of Catholic asceticism, which chides monks with refusing the gifts of God in the name of a bogus higher vocation. This is continued in the last two centuries by a discourse, now of anti-Christianity, because of its supposed rejection, or relegation, of the sensual. The human good is in its very essence sensual, earthly; whoever identifies a transcendent goal departs from it, betrays it.”*

²²⁸ Este tema lo volveremos a tratar con mayor detalle más adelante.

estamos ‘conectados’ ‘ordenados’ con la naturaleza²²⁹. Es la sensación de estar conectados y que somos parte de un todo que es más grande que nosotros mismos. De esta manera nos sentimos parte, pertenecientes, a la madre tierra, haciéndonos uno con ella.

Otro de los aspectos que refuerza la idea de la inmanencia es el avance de las ciencias y la tecnología. A través de ellas, el *yo blindado* siente que puede objetivar todo, que puede poner todo bajo su control a través de la razón instrumental. Así, surge la idea de que la ciencia será capaz de responder a todas las preguntas del ser humano y resolver, paso a paso, los misterios que plantea la naturaleza. La ciencia y la tecnología permiten crear –por lo menos, ilusoriamente- un mundo ordenado donde es posible la prosperidad humana. La religión, en cambio, pareciera que solo amenazara con fanatismos e intransigencias trasnochadas las posibilidades de desarrollo humano.

En definitiva, podemos afirmar que en nuestra sociedad occidental la trascendencia se puede ver como una necesidad y un aporte, en el caso de los creyentes, o como una tentación, o un obstáculo, un engaño, que dificulta el camino para poder alcanzar un bien mayor.

4.1.3. La ‘parcialidad’ restrictiva de la mirada inmanente

En su lectura del *marco inmanente* Taylor ha distinguido dos posibles *giros* o *vuelatas* (*spins*)²³⁰ que son igualmente

²²⁹ Es posible que algo de ello se vea reflejado en la película *Avatar*, donde los protagonistas se trascendían a sí mismos dentro de la inmanencia de la naturaleza.

²³⁰ Por ‘*spins*’ Taylor entiende una manera de convencerse de que la propia mirada sobre la realidad es la única obvia, de tal manera que no cabe dudar ni cuestionar su verdad. Sobre este tema, el autor afirma: “*What I am calling ‘spin’ is a way of avoiding entering this space, a way of convincing oneself that one’s reading is obvious, compelling, allowing of no cavil or demurrals. I invoked in the previous paragraph the accusation of intellectual dishonesty often hurled at believers from Weber on down to today. My concept of spin here involves something of this kind, but much less dramatic and insulting; it implies that one’s thinking is clouded or cramped by a powerful picture which prevents one seeing important aspects of reality. I want*

posibles de suceder: el de apertura o el de cerrazón a la trascendencia. Muchas personas sienten, sin lugar a dudas, que el *marco inmanente* tiene una sola posibilidad de lectura, es decir, la negación de la trascendencia. Esta mirada es mayoritaria, sobre todo, en el mundo intelectual y académico²³¹. Frente a esta lectura, Taylor propone otra distinta; una lectura que desafía al punto de vista tradicional: para Taylor el *marco inmanente* en que vivimos permite ambas lecturas, sin obligar a una o a otra:

“...mi entendimiento del marco inmanente es que, apropiadamente entendido, permite las dos lecturas, sin obligarnos a una u otra. Si se toma nuestro predicamento sin distorsiones ideológicas, y sin anteojeras, entonces se puede ver que elegir un camino u otro requiere lo que frecuentemente se llama un ‘salto de fe’”²³² (ASA, p. 550).

to argue that those who think the closed reading of immanence is ‘natural’ and obvious are suffering from this kind of disability” (ASA, p. 551).

²³¹ Ya en las primeras páginas de *A Secular Age* Taylor afirmaba lo siguiente: *“...the presumption of unbelief has become dominant in more and more of these milieux; and has achieved hegemony in certain crucial ones, in the academic and intellectual life, for instance”* (p., 13). A la base de este punto de vista está la idea de que el secularismo, con su mirada inmanente, es la manera natural de entender la sociedad. A este respecto Taylor señala: *“The sense that this reading is natural, logically unavoidable, underpins the power of the mainstream secularization theory, the view that modernity must bring secularity in its train, that I have been arguing against here. This understanding goes back at least to Weber, who speaks sneeringly of those who would go on believing in face of ‘disenchantment’ as having to make an ‘Opfer des Intellekts’ (a sacrifice of the intellect). ‘To the person who cannot bear the fate of the times like a man, one must say: may he rather return silently... The arms of the Churches are open widely and compassionately for him’”* (ASA, p. 550).

²³² *“...my understanding of the immanent frame is that, properly understood, it allows of both readings, without compelling us to either. If you grasp our predicament without ideological distortion, and without blinders, then you see that going one way or another requires what is often called a “leap of faith”. But it’s worth examining a bit more closely what I mean by that here.”*

Si en el *marco immanente* en que vivimos podemos elegir ambos caminos, como afirma Taylor, ¿por qué pareciera que el sentir social se inclina más hacia la negación de la trascendencia? La respuesta tiene que ver con que en una gran parte de la cultura occidental se ha instalado un giro (*spin*) que da por obvio la no posibilidad de la trascendencia. Esta comprensión de la realidad —o giro, como lo denomina el filósofo canadiense— se afirma en lo que Taylor llama '*estructuras de mundo cerradas*' (*closed world structures*). Estas estructuras se imponen en la cultura con una mirada restrictiva de la realidad. El problema que tienen estas estructuras, como ya lo hemos señalado más arriba, es que no tienen la capacidad de reconocer que su punto de vista es completamente parcial y restrictivo. A este respecto, para Taylor es importante reconocer que estas estructuras pueden ser ilegítimas —dado que claman por que su comprensión de la realidad sea la obvia y la única verdadera, sin llegar a tener un verdadero fundamento epistemológico que lo avale—, aunque lo que afirman pueda ser verdad.

4.2. El debilitamiento del más acá

Como hemos dicho anteriormente, el propio Taylor reconoce que el concepto trascendencia no es fácil de usar, por ser evasivo y vago, por una parte, y también por todas las connotaciones a las que suele estar asociado. En lo que sigue veremos algunos de los reparos que otros autores ponen al concepto de trascendencia en Taylor, para luego ver cómo él las responde —si es que las responde— o cómo podrían ser respondidas desde su pensamiento.

Una de las primeras críticas que se le hace al concepto es que apela al *más allá*, dejando de lado, o por lo menos debilitando, el *más acá*. Así, el mismo Bernstein insinúa que la postura de Taylor frente a la trascendencia es una opción que va en detrimento de la immanencia, en el sentido de que no acoge lo humano²³³o, por lo menos, pone el acento en la plenitud solo fuera, o más allá, de este mundo. ¿Es eso así? ¿La trascendencia en Taylor, por tanto, sería una opción por el más allá, abandonando, de algún modo, el *más acá*?

²³³ Problemas, conflictos, contradicciones humanas, etc.

Rosemary Luling Haughton (1999) opina de manera similar. Haughton duda que palabras como *trascendencia* y *más allá* puedan conducir a otra cosa sino a un callejón sin salida en lo espiritual y teológico (1999, p. 77). Cuando reflexiona sobre la idea de trascendencia, recuerda el proceso espiritual individualista que se fue dando a través de la edad media: mi relación con Dios –relación personal individual a través de la oración- me lleva a dar dinero a los pobres o a construir hospitales para los enfermos. Lo que hay detrás, según ella, es un olvido de la idea de solidaridad y justicia en los términos de Jeremías y Jesús. Así, en la Edad Media, a través del cultivo espiritual, se termina por separar lo espiritual de lo material. Para ella apelar a la trascendencia es abrirse a una interpretación dualista de la realidad; una interpretación que separa la carne del espíritu, lo material de lo inmaterial, y lo secular de lo religioso. Su juicio va más allá, pues señala lo siguiente:

“La trascendencia se opone a la inmanencia, y la teología católica, recientemente, ha estado obsesionada con el temor a que los católicos se interesen demasiado en la inmanencia (¡toda esta cosa del New Age, de la teología de la sabiduría, o ese peligroso feminismo!) y que pierdan la dimensión trascendente de Dios” (p. 75)²³⁴.

Luego Haughton continúa:

“El problema es que la manera como la palabra es usada no solo refleja la paranoia del Vaticano con el materialismo (una paranoia que es, en cualquier caso, cerca de cien años fuera de lugar), pero también se usa para expresar el deseo de ‘algo más’ a lo que el Dr. Taylor hace referencia. En este punto de la historia del catolicismo hay una fuerte reacción al mito dualístico, un fuerte énfasis en la ‘afirmación de la vida’ en el Cristianismo, un fuerte rechazo a la culpa Católica y a la oscuridad sobre el sexo, y un montón de intentos de deshacerse del pecado original, así como de algunas interpretaciones paulinas sobre la reparación” (p. 75).

²³⁴ Traducción personal.

Por lo tanto, para Haughton, la trascendencia, más que integradora es desintegradora; no nos ayuda a comprender la vida y su sacramentalidad, sino que más bien la devalúa. Para explicar este punto relata una experiencia personal: ella, siendo católica, asistió a la ordenación episcopal de Barbara Harris, quien sería la primera obispo de la confesión anglicana. La experiencia fue de una fuerza enorme: experiencia de gratitud, de encuentro, y esperanza. Todo esto mezclado con dolor y tristeza²³⁵. Haughton añade que la experiencia se podría calificar de *trascendente*, pero aquello simplemente devaluaría la calidad sacramental de la experiencia vital vivida allí. El problema que vemos es que Haughton afirma esta *devaluación*, pero no explica la razón de la misma.

Podemos resumir la crítica que le hace Haughton a Taylor sobre la trascendencia: ella ve que el concepto es absolutamente dualista, y que no es capaz de acoger la vivencia vital del creyente. Es por eso que no se debiera usar el concepto.

4.2.1. La respuesta de Taylor

Frente a las críticas de Haughton, Taylor se anima a dar razón del por qué usa el concepto de *trascendencia*, reconociendo que el término se ha prestado para el uso y el abuso, especialmente para oponer carne-espíritu y material-espiritual. Es consciente de lo que estas oposiciones han significado en orden a negar la vida antes que a darla, generando un tipo de estoicismo incapaz de vivir la paradoja cristiana de renuncia y prosperidad (Taylor, 1999, p. 109). Es por eso que Taylor propone comprender el hecho de otra manera²³⁶, en la que la plenitud de la vida es simplemente seguir a Dios que, en definitiva, es lo que el evangelio quiere decir cuando habla de *vida eterna*. Desde esta perspectiva se abandona el dualismo y se produce un posicionamiento a favor de un monismo. Así, la prosperidad humana no estaría en el *más allá*, sino que la vida en Dios llega más allá de la muerte. Como se puede apreciar, es un giro, desde el evangelio, que asume la vida humana sin recurrir a espiritualismos.

²³⁵ Por la negación de la Iglesia Católica a dar otro rol a la mujer en la comunidad eclesial.

²³⁶ "...we want to turn the other way of saying it" (p. 109).

De alguna manera Taylor, en *Las Fuentes del Yo* (2006a), ya se hacía cargo de las críticas de Haughton –y de otros- con respecto a la acusación de dualismo y espiritualismo que se le suele hacer al cristianismo, pues se suele pensar que el cristianismo está imbuido de un platonismo²³⁷ que rechaza la creación. Taylor insiste que en la tradición religiosa judeo-cristiana-islámica la idea de Dios creador, que afirma la vida y el ser es fundamental. Por otro lado, pese a las alianzas históricas que se han dado –y aún pareciera que se dan- existen diferencias fundamentales entre el cristianismo y el estoicismo:

“Pero la particularidad de esta afirmación judeocristiana de la vida se pierde de vista con frecuencia. En concreto, suele olvidarse el contraste con la antigua filosofía pagana. El cristianismo, especialmente en sus variantes más ascéticas, parece una continuación del estoicismo por otros medios, o (como dice Nietzsche en ocasiones) una prolongación del platonismo. No obstante, pese a todas las notables semejanzas con el estoicismo –por ejemplo, el universalismo, la noción de providencia, la exaltación de la abnegación personal-, en realidad existe un abismo entre los dos. De hecho, el significado de la abnegación personal es radicalmente diferente. El sabio estoico está dispuesto a renunciar a alguna de sus cosas ‘preferidas’ como, por ejemplo, la salud o la libertad o la vida porque genuinamente la

²³⁷ Esta acusación que se lanza con mucha frecuencia, es bastante más compleja de lo que se supone. El mismo Taylor se hace eco de esta complejidad: “...Christianity has often been seen as another form of Platonism, even worse in that it seems to give such an important place to punishment and sacrifice, is not just a function of the denseness or ill-will of the critics. The Gospel message doesn't fit into the categories which have come down to us through ages of human history, and is recurrently being twisted, even by its own adherents, to make sense in these terms.

This means that there are clearly wrong versions of Christian faith. But it doesn't mean that we can give a single right version to replace them. The hold of these categories which come to us through our history, including that of our pre-Axial religious life, is so great that we have trouble thinking through what the Christian revelation means. The wrong categories often come more 'naturally' to us. So we operate with a certain amount of unclarity and confusion. This is the condition of doing theology” (ASA, p. 643).

*percibe sin valor, puesto que sólo el orden total, de acontecimientos en que se incluye su negación o pérdida posee valor. El mártir cristiano, al renunciar a la salud, la libertad o la vida, no declara que éstas carezcan de valor. Por el contrario, su acto perdería todo sentido si careciesen del valor que poseen. Decir que el hombre no tiene amor más grande que dar la vida por sus amigos implica que la vida es un gran bien. La frase perdería su significado si se refiriera a alguien que ha renunciado a su vida desde un sentimiento de indiferencia, puesto que presupone que **renuncia a algo**" (p. 299).*

Como se puede ver, en el cristianismo hay una afirmación fundamental de la creación. Esta mirada va en contra de cualquier dualismo, aunque hay que reconocer que, más de una vez, ciertas corrientes cristianas han caído en el dualismo²³⁸, en la negación del valor de la creación y en la importancia de la vida en la vida terrena²³⁹. Un ejemplo claro de esto se puede encontrar en la manera como se comprende y vive la muerte desde el cristianismo y desde el estoicismo. Veamos el caso de Jesucristo y Sócrates, que es un ejemplo paradigmático. Por mucho que se quiera establecer paralelismos entre ambos, las diferencias son considerables. Frente a la inminencia de la muerte, Sócrates permanece tranquilo; aún más, dialoga con sus discípulos y amigos sobre la posibilidad de la inmortalidad del alma. Luego afirma que la vida no es valiosa; más aún, pareciera que es una enfermedad cuya cura es la muerte (en esta dirección parece ir la petición

²³⁸ En referencia al dualismo en el cristianismo, especialmente acerca de las distintas herejías dualistas que se han presentado a lo largo de los siglos, se puede consultar el texto de Steven Runciman (1947).

²³⁹ Para Taylor –y en este punto estamos de acuerdo con él– el fundamento de la valoración de la vida corriente se encuentra en la esencia del cristianismo: “*El fundamento para esta nueva y radical valoración de la vida corriente fue indudablemente una de las nociones más fundamentales de la tradición religiosa judeo-cristiana-islámica –la noción de que es Dios, como creador, quien afirma la vida y el ser-, expresada en el mismísimo primer capítulo del Génesis, en la reiterada frase: ‘y Dios vio que era bueno’. La vida en el ámbito de una llamada podía ser una vida cristiana plena porque se podía ver como participación en esa afirmación de Dios*” (FY, p. 298-299).

que hace de pagar un gallo a Asclepio²⁴⁰). Jesucristo, por otra parte, sufre la agonía del huerto, el abandono, la traición. De ninguna manera desea morir; y lo declara: “*aparta de mí este cáliz...*” (Lc 22, 42). La muerte en cruz no solo es dolorosa, sino que también implica duda y desesperación. Se vive el abandono de todos, especialmente de Dios.

Si el cristiano renuncia a algo, señala Taylor, lo hace en vistas a un bien superior y no porque lo renunciado sea algo malo:

*“La gran diferencia entre la renuncia estoica y la cristiana es que para los estoicos, a lo que se renuncia, se renuncia correctamente, no es parte del bien **ipso facto**. Para el cristiano, a lo que se renuncia es por ello mismo afirmado como bien, tanto en el sentido de que la renuncia perdería su significado si la cosa fuera indiferente, como en el de que se renuncia a ello para cumplir la voluntad de Dios, lo que precisamente afirma la bondad de las cosas a las que se renuncia: la salud, la libertad, la vida. Paradójicamente, la renuncia cristiana es la afirmación de la bondad de aquello a que se renuncia. Para los estoicos, la pérdida de la salud, la libertad o la vida no afecta a la integridad del bien. Al contrario, la pérdida es parte de un todo integralmente bueno y no podría cambiarse sin hacerlo menos bueno. A los estoicos les atraen imágenes como la de la sombra que es necesaria para realzar la brillantez de la luz. Sin embargo, en la perspectiva cristiana la pérdida es una fisura en la integridad del bien. Y por eso el cristianismo requiere una perspectiva escatológica de la restauración de esa integridad, aun cuando esto se haya entendido de diferentes maneras” (FY, p. 300).*

En el discernimiento o elección cristiana, por ejemplo, lo que se hace es elegir entre distintas cosas. Pero todas ellas son

²⁴⁰ Hay que recordar que en la mitología griega *Asclepio* fue el dios de la medicina y la curación. La petición de pagar un gallo al dios puede contener cierta ironía, pues Sócrates parecía no creer en los dioses a la manera tradicional, pero pareciera que, más bien, tiende a resaltar la idea de que la muerte es una cura a una enfermedad. Por eso hay que agradecer al dios *Asclepio*.

buenas, pues han sido creadas por Dios. La idea de la restauración escatológica, por otra parte, es afirmada en el Concilio Vaticano II al decir:

“Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas, que Dios creó pensando en el hombre” (GS, 39).

La escatología restaurará la integridad de la creación.

Retornemos a la crítica sobre el pensamiento de Taylor. La principal diferencia entre la mirada de Taylor y la de Haughton se da en la idea de vida después de la muerte. Haughton piensa que la muerte se debe afrontar a la manera de Jesús, es decir, heroicamente, pues para alcanzar la justicia se requiere el heroísmo de un estilo de vida. Taylor reconoce que esto es verdad, pero piensa que vivir desde esa mirada no es posible para la mayoría de la gente. Debido a eso se hace necesario –y también desconcertante- vivir entre dos lenguajes: trascendencia e inmanencia. Reconocer que la idea de trascendencia puede parecer un dualismo, pero sabiendo que se debe vivir desde el monismo del evangelio.

4.2.2. Trascendencia y Encarnación

Para profundizar aún más en la trascendencia desde la mirada de nuestro autor, vale la pena seguir preguntándose desde dónde comprende y se acerca al problema. Teniendo esto a la vista, podemos decir que cuando Taylor habla de religión y hace referencia a Dios, no lo hace desde un teísmo abstracto, sino como un creyente. El mismo autor se reconoce así en el capítulo 12 de *A Secular Age*, cuando explica cómo su mirada sobre el secularismo ha sido influenciada por sus creencias: *“De esta manera, mi propia visión sobre la ‘secularización’, (...) libremente confieso que ha sido conformada por mi propia perspectiva de creyente (...) y que espero poder defenderla con argumentos”* (ASA, p. 437). Ya casi al final del libro, en el capítulo 20, cuando se refiere al sentido de plenitud, vuelve a hacer una declaración de fe, pero

esta vez con más detalle: “Si tengo razón de que nuestro sentido de plenitud es un reflejo de la realidad trascendente (la cual para mí es el Dios de Abraham), y que toda la gente tiene un sentido de plenitud, entonces no hay un punto cero absoluto” (ASA, p. 769)²⁴¹. Por tanto, Taylor no solo es un creyente sino que cree en el Dios de Abraham. Pero el autor no solamente cree en el Dios de Abraham –como los judíos o todas las denominaciones cristianas-, sino que se reconoce a sí mismo en una tradición determinada que es la católica (Taylor, 1999). Esta manera de creer en Dios tiene sus consecuencias en la manera en que se comprende a la divinidad, sus relaciones con el mundo y con el hombre. De lo último –la relación Dios/hombre en el cristianismo- ya hemos hablado anteriormente, pero vale la pena recordarlo brevemente, pues Taylor insiste en la relación de ágape que se da entre Dios y el hombre y cómo esta relación es una invitación a ser transformadora del ser humano²⁴².

En la relación de Dios con el mundo, según la perspectiva cristiana, una de las ideas fundamentales es la de la *encarnación*²⁴³. La Encarnación, como suceso, cambia radicalmente la relación entre la divinidad y el mundo, entre Dios y el ser humano. Junto con lo anterior, podemos señalar que a través de ella se puede dar una apertura completamente distinta a la cuestión de la *trascendencia*. Taylor deja en claro que la *redención* se da a través de la *Encarnación* (Cfr., 1999, p. 14). Esta es la manera como Dios se *entreteje* dentro de las vidas humanas. La palabra utilizada aquí no es elegida al azar: *tejido* –*weaving* en inglés- muestra la implicancia entre el Creador y la creatura; no es solamente una redención desde fuera, sino que Dios se implica, se *entreteje* con la vida e

²⁴¹ “If I am right that our sense of fullness is a reflection of transcendent reality (which for me is the God of Abraham), and that all people have a sense of fullness, then there is no absolute point zero.”

²⁴² “In the Christian case, this means our participating in the love (agape) of God for human beings, which is by definition a love which goes way beyond any possible mutuality, a self-giving not bounded by some measure of fairness. We grasp the specificity of this belief only by taking it from two sides, as it were, in terms of what it supposes as a supra-human power (God), and in terms of what this power calls us to, the perspective of transformation it opens” (ASA, p. 430).

²⁴³ Obviamente para el cristianismo esto no es una solamente una idea, sino un hecho transformador de la realidad.

historia humana. La redención-encarnación lleva en sí la unidad. Esta unidad significa que desde la individualidad de los seres humanos no se puede lograr la totalidad, pues la complementariedad es esencial. Así, entre la *Encarnación* y redención se da una dialéctica de complementariedad e identidad entre los distintos, de manera que se pueda llegar a la totalidad.

En la *Encarnación* Dios se hace hombre y entra en la historia ya no desde fuera, sino como parte de ella. A diferencia del pensamiento anterior, especialmente griego, se asume la historia, con sus consecuencias, desde dentro:

“Dios entra en el drama en el tiempo. La Encarnación, la crucifixión, suceden en el tiempo, y así lo que ocurre aquí ya no puede ser sino completamente real. Fuera de esto emerge otra idea de eternidad. Mientras se concebía a la moda de Platón, y luego de él a la de Plotino, nuestro camino hacia Dios yace en nuestra salida del tiempo. Y, por lo tanto, Dios, como impassible, más allá del tiempo, no puede ser realmente un jugador dentro de la historia. La concepción cristiana tiene que ser diferente a esto” (ASA, p.56)²⁴⁴.

En el cristianismo Dios no es impassible frente al sufrimiento de las víctimas de todos los tiempos. En el Crucificado se subsume todo el dolor y sufrimiento de la humanidad. Es decir, Dios acoge el dolor y la injusticia sufriendolos Él mismo.

Otra de las consecuencias de la Encarnación tiene relación con la nueva sacralidad de las cosas, en el sentido de que ya nada puede ser considerado profano, pues Dios ha asumido la historia y la creación. Aún más, al ser humano se le abre un camino de deificación, pues el mismo Dios vivió la

²⁴⁴ *“God enters into drama in time. The Incarnation, the Crucifixion happened in time, and so what occurs here can no longer be seen as less than fully real.*

Out of this emerges another idea of eternity. As long as it is conceived after the fashion of Plato, and after him Plotinus, our way to God lies in our rising out of time. And also God, as impassible, beyond time, can't really be a player in history. The Christian conception has to be different from this.”

humanización (que no es otra cosa que su *kénosis*²⁴⁵). La encarnación abre al ser humano a su transformación:

“La intervención de Dios en la historia, y en particular la Encarnación, tenía la intención de transformarnos, a través de hacernos participantes de la comunión con Dios, que ya existe y es vivida. Su intención era efectuar nuestra ‘deificación’ (theiosis)” (ASA, p. 278)²⁴⁶.

Uno de los puntos que frecuentemente se le critica al cristianismo es el relacionado con el cuerpo, en el sentido de que hay una cierta negación de la corporalidad basada en la negatividad de la materialidad. Aun sabiendo que

²⁴⁵ A través de la *kénosis* lo sagrado deviene en mundano, y lo mundano se sacraliza. Gianni Vattimo, en *Crear que se cree* (1996), plantea que en la Encarnación está el inicio del proceso que separará la cultura occidental de sus orígenes sagrados. Vattimo señala: *“Por esto, a pesar de las analogías, el sentido en el que entiendo aquí la secularización como una vía positiva de desarrollo del cristianismo en la historia es diametralmente opuesto al de los teólogos dialécticos: la secularización no tiene como efecto el sacar a la luz, cada vez con más plenitud, la transcendencia de Dios, purificando la fe de una relación demasiado estrecha con el tiempo, las expectativas de perfeccionamiento humano, las ilusiones en torno a un progresivo esclarecimiento de la razón. Es, por el contrario, un modo en el que la kénosis, iniciada con la encarnación de Cristo -y antes ya con el pacto entre Dios y ‘su’ pueblo- continúa realizándose en términos cada vez más claros, al seguir la obra de educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social”* (p. 52).

Al respecto, Jesús Conill afirma: *“La clave de la etapa del pensamiento hermenéutico de Vattimo se encuentra en el término ‘secularización’, entendido como el proceso de deriva que desliga la civilización moderna de sus orígenes sagrados. Pero este debilitamiento por desligamiento de lo sagrado tiene un significado religioso y es en parte efecto de la propia enseñanza de Jesús de Nazaret, porque la secularización es producto de la religiosidad hebrea y cristiana, sobre todo a partir de la **kénosis**, que llega hasta la ‘muerte de Dios’, en la que se expresa la caducidad de todo fundamento último y el sentido secularizador de la propia religión”* (2006, p. 263).

²⁴⁶ *“God’s intervention in history, and in particular the Incarnation, was intended to transform us, through making us partakers of the communion which God already is and lives. It was meant to effect our ‘deification’ (theiosis)”*.

históricamente se ha vivido así en muchos momentos del cristianismo –y aún hoy algunos grupos cristianos lo viven así-, si se asume verdaderamente la encarnación nos podemos dar cuenta de que hay una sacralización (en el buen sentido de la palabra) del cuerpo. Taylor así lo asume cuando señala que *“una religión de la Encarnación no puede simplemente dejar de lado el cuerpo. La ‘piedad’ que el Evangelio le atribuye a Jesús es un sentimiento de las entrañas²⁴⁷; la mirada escatológica es para la resurrección corporal”* (ASA, p. 640)²⁴⁸. La resurrección corporal en el cristianismo es frecuentemente olvidada, pero vale la pena tenerlo a la vista para comprender cómo la encarnación asume y redime toda la creación. Detengámonos un momento en este punto.

Al reflexionar sobre el cuerpo y el alma, Laín Entralgo (1991) intenta dar algunas pistas desde las cuales pensar y comprender la *resurrección*. Como primer punto, quiere destacar que Jesús mismo, en los textos evangélicos, afirma la realidad de la resurrección, pero dice muy poco sobre ella misma. Lo que podemos deducir de las palabras de Jesús es que la vida futura no va a ser como la vida presente. San Pablo también nos acerca, a través de su reflexión, al fenómeno de la resurrección. Al respecto, Laín Entralgo afirma:

“San Pablo se cree obligado a explicar con símiles cómo entiende el carácter corporal de la resurrección: la semilla que para germinar muere; el grano que se

²⁴⁷ Taylor utiliza la palabra *guts* –entrañas-, pero no solamente como una expresión coloquial sino que queriendo significar que la piedad de Jesús tenía algo físico. Recordemos que en la tradición hebrea la idea de pecado, de separación de Dios, etc., tiene repercusiones físicas y se relaciona a determinados órganos del sujeto. Lo mismo sucede con los sentimientos más positivos. A este respecto podemos citar a José Antonio Pagola (2007), cuando hace referencia al salmo 86: *“El lenguaje que emplea Jesús para hablar de Dios sugiere el contenido de los tres términos hebreos que aparecen en este salmo: ‘miserericordioso’ (rahum) indica una ‘compasión’ que nace de las entrañas y conmueve a toda la persona; ‘clemente’ (hannún) expresa un amor gratuito, incondicional, desbordante; ‘amor fiel’ (hésed) habla de la fidelidad de Dios a su amor por el pueblo”* (p. 99).

²⁴⁸ *“A religion of Incarnation cannot simply sideline the body. The ‘pity’ ascribed to Jesus in the Gospel is a gut feeling; the eschatological perspective is for bodily resurrection.”*

convierte en trigo; los múltiples aspectos de los animales, siendo animales todos ellos, la diversidad de la luz, según proceda del Sol, de la Luna o de las estrellas...La identidad del que muere se mantendrá después de su resurrección, aunque su realidad corporal sea tan distinta de la que en él vemos: ‘Seremos transformados. Lo corruptible tiene que ser vestido de incorruptibilidad, lo mortal tiene que ser vestido de inmortalidad’ (1Cor 12, 52 y ss.) y más tarde: ‘No queremos ser desvestidos, sino sobre vestidos, de suerte que lo mortal sea absorbido por la vida’ (2 Cor, 5, 4). De modo enteramente inimaginable, el cuerpo corruptible del que muere se hará inmortal, vivirá siempre” (p. 283-284).

La resurrección es difícil de ser expresada. Los conceptos e imágenes nos pueden dar una intuición, un acercamiento. Pero también pueden alejarnos de lo que es, llevándonos por derroteros que se separan de la concepción inicial. De alguna manera esto es lo que sucedió con la idea de cuerpo y alma, que tiene claras resonancias dualistas. Laín Entralgo deja claro que la distinción paulina –distinción que ha llevado a la confusión de muchos comentaristas- entre *sarx* (carne), *psykhé* (alma) y *pneuma* (espíritu), no es mencionada en ninguno de los textos que hace alusión a la resurrección de los muertos. Aun así, de alguna manera estos conceptos mal entendidos han dado pie a la distinción-separación entre cuerpo y alma. Ahora bien, estos tres conceptos –carne, alma y espíritu- utilizados en San Pablo no designan principios constitutivos, sino modos morales del comportamiento. Nos dice Laín Entralgo: *“‘Carne’ es en San Pablo el modo de comportarse de quienes a las pasiones de la carne se entregan; ‘alma’, la actividad vital y psíquica del hombre; ‘espíritu’, el modo de vivir de quienes orientan su vida hacia Cristo”* (p. 284). Por lo tanto, la antropología paulina es unitaria y no dualista. Ruíz de la Peña (1988) lo afirma diciendo:

“En Pablo las nociones antropológicas remiten siempre al hombre concebido como totalidad indivisible. Particularmente significativa al respecto es la ausencia de la contraposición alma-cuerpo como partes distintas y mutuamente separables del mismo yo, así como la importancia que cobra en Pablo el término soma. Ese yo

*encarnado, unitario, es un ser relacional, que se logra o se malogra en su encuentro con el prójimo y con Dios; es un sujeto responsable, capaz de optar por la afirmación de sí mismo o por la apertura al Espíritu, que lo sustrae al ámbito de la **sarx** para introducirlo en una nueva esfera vital” (p. 77).*

En la mirada paulina, la imagen del verdadero hombre es Cristo. Cristo es el nuevo Adán –en el Antiguo Testamento el hombre se definía en relación a Adán-, en ese hombre se refleja la Imagen de Dios, se refleja su gloria (*dóxa*). Ruiz de la Peña afirma: “*Si el hombre (adam) era, en cuanto imagen de Dios, gestor y presidente de la creación. Cristo, la imagen arquetípica, lo es de forma acabada: ‘primogénito de toda la creación’, la recapitula y le confiere consistencia (Col 1,15.17.18)*” (p. 79). Por lo tanto, si Dios se hace hombre (encarnación) en Jesucristo, y este es la imagen –no como reproducción o copia- del Dios Vivo, entonces se sigue que el destino del hombre es, para ser plenamente hombre, asemejarse a Cristo. Y este asemejarse ya contiene en sí la salvación, por la encarnación, de lo material. Aún más, este asemejarse a Cristo, para ser verdadero, no puede ser dualista de ningún modo. ¿De dónde procede, entonces, la interpretación dualista de la resurrección? Laín Entralgo afirma que al difundirse el mensaje evangélico en el mundo griego, los pensadores cristianos comenzaron a sentir la influencia del pensamiento helénico, siendo la separación cuerpo-alma parte del pensamiento antropológico griego. Pero esta influencia no se dejó sentir de inmediato. Un ejemplo de la acérrima defensa de la carne la vemos en Ireneo y Tertuliano. Ruiz de la Peña cita al primero, para luego poner énfasis en la fundamentalidad de la unión:

“Merece la pena citar por extenso este texto antológico, en el que el autor va recorriendo, uno a uno, los sacramentos para expresar gráficamente la mutua interpenetración de la carne y el alma en la dispensación de los dones salvíficos: ‘la carne es el quicio de la salvación. En efecto, si el alma se hace totalmente de Dios, es la misma carne la que lo hace posible. La carne es lavada para que el alma sea limpia; la carne es ungida para que el alma sea consagrada; la carne es signada para que el alma sea robustecida; la

carne es cubierta por la imposición de manos para que el alma sea iluminada por el Espíritu; la carne es nutrida con el cuerpo y la sangre de Cristo para que el alma se sacie de Dios’.

*Según nuestro autor, en el hombre, que es cuerpo y alma juntos (ibid., 40,3; 45,2)²⁴⁹, ninguno de estos componentes nace antes que el otro (ibid., 45,4-5), ni rige entre ellos una relación de subordinación. El cuerpo (la ‘carne’) es la *proprietas generalis* del hombre; el alma es su *partitio specialis* (ibid., 53,8ss.). De dar alguna preeminencia a uno u otro de esos elementos, Tertuliano se inclina por el cuerpo: ‘el hombre puede ser definido propiamente como carne’ (ibid., 5,8-9); ‘¿qué es el hombre sino la carne?’ (Adv. Marc., 1,24,5).*

Para Ireneo y Tertuliano, en suma, no basta con decir — como ya hicieran los apologistas- que el hombre es imagen de Dios. Hay que decir que es tal en cuanto cuerpo-carne. Y ello, sobre todo, porque la imagen de Dios antonomástica es el Verbo hecho carne” (p. 96-97).

Al leer el texto citado por Ruiz de la Peña, parecieran caer todos los discursos que denuestran al cristianismo por su excesivo espiritualismo. Pero la postura de Ireneo y Tertuliano es una sola cara de la moneda, pues vale la pena no olvidar que una parte importante del dogma cristiano se hizo en diálogo – y a veces no solo diálogo- entre dos escuelas teológicas: la escuela *antioquense* y la *alejandrina*. Esta última escuela, de tendencia filohelenista, nace en el siglo III en el norte de Egipto y está representada por figuras tales como Clemente, Orígenes y, como es bien sabido, por San Agustín. ¿Cuál es la postura de esta escuela frente al problema del cuerpo y alma? Su pensamiento es justamente el contrario al de Ireneo y Tertuliano: lo específico del ser humano es el alma, y en ella está la sede de la imagen divina. Para el Obispo de Hipona, debido a sus influencias neoplatónicas, el cuerpo tendía a ser, por lo menos, un lugar de suspicacia. Así, lo importante es el alma, mientras que el cuerpo, dirá Agustín, es de segunda categoría: “*Es una gran verdad que el alma del hombre no es todo el hombre, sino la parte superior del mismo, y que su cuerpo no es todo el hombre, sino su parte inferior*” (De Civ. Dei, 13, 24). Hay una preeminencia del alma sobre el

²⁴⁹ En lo que sigue hace referencia a *De carnis resurrectione*.

cuerpo. En esto se pueden distinguir, claramente, ciertas trazas platónicas²⁵⁰. En *A Secular Age*, Taylor hace referencia a quienes acusan al cristianismo de ser una forma depurada de platonismo²⁵¹. Uno de los lugares fundamentales donde surge esta idea distorsionada es en la idea de *transformación* (Cfr., p. 643). Platón veía que el ser humano debía sacrificar el cuerpo y la vida normal, para así alcanzar un bien mayor, para transformarse en un real amante de la sabiduría. Sentirse mal o frustrado por la realización de este sacrificio no tendría sentido, pues lo que se pierde –en el cuerpo y la vida normal- carece de importancia cuando se pone en relación con lo que se puede ganar, que es la realización de la Idea del ser humano. Esto lleva a la persona a estar en completa sintonía con la Idea del Bien.

Taylor piensa que hay grandes diferencias entre la perspectiva cristiana y la platónica. Por lo pronto, aquel cristiano o cristiana que vaya avanzando en santidad irá perdiendo interés en la alabanza y admiración –que es algo que normalmente buscamos- que tanto calma al ego, o en la exhibición del poder masculino. Por otra parte, el error de la filosofía platónica (o más bien de las corrientes platónicas que continuaron en la línea de Platón), según el filósofo canadiense, consiste en generar una distinción entre lo que se está dispuesto a perder y lo que es esencial para nosotros. Es decir, una distinción entre nuestro deseo como tal (como el deseo por la sabiduría) y los deseos corporales²⁵². En este aspecto también hay una diferencia entre el cristianismo y el platonismo. Para el cristianismo el ágape –que está lleno de compasión y que es capaz de transformar las exigencias del ego- está unido a los deseos corporales. Es decir, el amor y la compasión en el ser humano tienen un correlato corporal. Por tanto, la *transformación* cristiana se mueve en un eje completamente distinto a la *transformación* platónica. La segunda se mueve en el eje *cuerpo/alma*, mientras que la primera se mueve en el eje *carne/espíritu*. Ambos ejes, y sus

²⁵⁰ Con respecto a este asunto se puede consultar *Fuentes del Yo* (2006a), especialmente a partir de la página 183 y siguientes.

²⁵¹ Para algunos el cristianismo sería aún peor que el platonismo, pues da un papel muy importante al tema del castigo y el sacrificio.

²⁵² En este punto Taylor reconoce que Platón, cuando reflexiona sobre este tema en *La República*, no plantea que perdamos los deseos, sino que estos deben ser dóciles y seguir a la razón.

consecuencias, son muy distintos. Esta confusión de ejes es algo muy común entre creyentes y no creyentes, y se debe, principalmente, a la fuerza que aún tienen las categorías antiguas en la vida y pensamiento de la gente. Pero hay una segunda razón por la que se produce esta confusión –y no solamente a una ‘resaca’ del pasado-, que tiene que ver con que ‘las disciplinas de la razón desarraigada’ (ASA, p. 644) han dado nuevas fuerzas a la división *cuerpo/mente* en la modernidad.

En definitiva, pareciera que no podemos afirmar que en el cristianismo haya un dualismo claro, pero sí una cierta tendencia. Esta tendencia –que en algunos momentos de la historia ha estado más activa- lentamente fue haciendo mella en el discurso cristiano de la unidad antropológica, pero también se debe reconocer, para ser justos con el pensamiento cristiano, que a través de los siglos se fue dando un movimiento dialéctico en el que unas veces se insistía más en la separación y otras en la unidad.

Habiendo profundizado en el problema de la resurrección cristiana –aunque de ninguna manera lo hemos agotado-, podemos retomar el hilo de nuestra discusión. La Encarnación, bien mirada, trae otra consecuencia fundamental para el mundo y la sociedad: y es que no se puede echar al olvido la vida presente, el hoy. Aquellos movimientos cristianos que huyen hacia el futuro, que escapan hacia lo escatológico y el más allá olvidan que la Encarnación implica un compromiso con el presente, con la contingencia histórica²⁵³. El compromiso con el mundo se puede ver, por ejemplo, en las Bienaventuranzas de Lucas, donde se habla de los pobres materiales –a diferencia de la versión de Mateo-, de la injusticia, etc. Ahora bien, el anuncio de Jesús no es un proyecto socio-político. Hay temas que no se pueden terminar de asumir y responder en el hoy. En este aspecto, el evangelio es un ‘*ya, pero todavía no*’. El reino predicado por Jesús está

²⁵³ De alguna manera esta ha sido la dialéctica que, durante siglos, se ha mantenido en medio del cristianismo: es el debate entre las escuelas de *Aleandría*, que pone el acento en la divinidad de Jesús y en lo trascendental, y *Antioquía* que, a diferencia de la primera, pone el acento en la humanidad de Jesús y en lo inmanente. Hoy en día la mirada antioquena se puede ver representada, como ejemplo, en la *teología de la liberación*.

ya en el mundo, pero aún no en plenitud. Dicho de otra manera, se pone en tensión la inmanencia y la trascendencia. La misión del cristianismo, bien lo apunta Taylor cuando comenta los movimientos mendicantes, es traer a Cristo al mundo, especialmente a los pobres, a los apartados, a los sufrientes.

En definitiva, no es posible considerar al cristianismo como una religión de pura trascendencia. Más bien, pensamos, es una religión en la que la trascendencia se abre a la inmanencia, haciendo que esta última se vuelva trascendente. O, mirada desde la humanidad, es la inmanencia que busca trascendencia a través de la invitación de un Dios que se hace inmanente en Jesucristo.

Intentemos sintetizar algunas ideas. Taylor intenta definir la religión desde la *trascendencia*. En la búsqueda por comprender el significado de esta hemos recurrido al marco o *background* desde donde se comprende esta idea. Así, hemos reconocido que el concepto *trascendencia* en Taylor se debe comprender desde la concepción del *tiempo-eje*, por una parte, y desde las ideas hegelianas, por otra. Para comprender de manera cabal el *tiempo-eje* y cómo fue permeando y transformando las estructuras de pensamiento religioso, hemos recurrido a algunos textos bíblicos que resultan clarificadores al respecto. En la misma línea hemos recurrido, a sabiendas de las influencias hegelianas en Taylor, a los comentarios del autor sobre las ideas religiosas en Hegel. El último paso que hemos dado hasta ahora, ha sido para mostrar, frente a algunos críticos de la idea de trascendencia en Taylor, que dicha idea contiene en sí la dialéctica inmanencia-trascendencia. Es decir, puede apelar al *más allá*, pero en su dinámica debe involucrar, por decirlo de alguna manera, el *más acá*.

4.3. El 'caso' contra el cristianismo: negar la posibilidad de plenitud

Las críticas a las religión son muchas; especialmente aquellas dirigidas a la trascendencia. En *A Secular Age* (2007) Taylor enfrenta dos críticas que apuntan a negar o poner dificultades a esta idea de la plenitud humana, de la trascendencia. La primera de ellas considera que la religión,

movida por orgullo o por temores, propone objetivos humanos muy altos, tales como el ascetismo, la mortificación o la renuncia a los fines humanos ordinarios²⁵⁴. La religión invita a ‘trascender’ la humanidad, pero, según esta crítica, eso no puede sino terminar mutilándonos, pues nos lleva a despreciar la felicidad que se sitúa a nuestro alcance. La segunda crítica, por su parte, hace hincapié en que la religión no es capaz de confrontar y reconocer los hechos duros de la existencia humana: somos seres imperfectos, producto de la evolución, con un montón de agresión y conflicto en nuestra naturaleza. La religión tiende a expurgar la realidad. Aunque pudieran parecer contradictorias – o más bien paradójicas- Taylor reconoce la fuerza y verdad de ambas críticas²⁵⁵.

El problema de la fe cristiana, de cara a estas dos críticas, parece ser un dilema: es difícil poder evitar una de ellas sin caer ‘empalado’ en la otra. Pero también se puede sospechar de ambas miradas críticas, afirma Taylor, pues se les puede acusar de pensar que los seres humanos son ‘cortos’ y subestimar su capacidad para reformarse; o, por otra parte, pueden poner la vara muy alta, y justificar algunos intentos de cambio muy destructivos. Veamos con mayor detalle cada una de estas críticas.

4.3.1. Los deseos humanos de trascendencia: el horizonte imposible

En el punto anterior señalábamos que una de las críticas que se le hace a la religión tiene que ver con su propuesta de ideales muy altos que resultan imposibles de vivir y terminan por ‘mutilar’ al ser humano, pues le hacen despreciar la felicidad que se puede alcanzar en esta vida y no

²⁵⁴ Fines tales como la familia, tener hijos, etc. Hay que recordar que Taylor insiste con fuerza en la importancia y el valor de la vida ordinaria.

²⁵⁵ *“I said there is a paradox here, but not a contradiction. We can see how the two kinds of criticism could be rendered consistent, on a certain reading. The impossible transformations which are seen as mutilating us in one indictment, are those which are childishly utopian on the other”* (ASA, p. 624).

en el *más allá*. Una de las exponentes de esta crítica es la filósofa norteamericana Martha Nussbaum²⁵⁶.

El diálogo entre Nussbaum y Taylor en torno a la trascendencia comienza un par de años después de la publicación de *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (1986). En 1988 Taylor escribe un comentario sobre esta obra de Nussbaum²⁵⁷, en el cual se pregunta qué es lo que realmente piensa Nussbaum sobre el problema de la trascendencia humana. Taylor observa que en la parte dedicada a Platón, Nussbaum defiende que la aspiración a trascender la propia humanidad es algo coherente y valorable como objetivo ético para la vida humana, y que la vida de trascendencia como dioses también es algo bello y valorable²⁵⁸. Junto con esto, Nussbaum argumenta que la motivación negativa de escapar de la vulnerabilidad y el dolor no pueden ser suficientes para explicar la posición de Platón: hay una fuerte atracción hacia la trascendencia misma, pues es una experiencia humana muy poderosa²⁵⁹.

²⁵⁶ El diálogo sobre este tema entre Nussbaum y Taylor se da a partir de una reseña que Taylor hace al libro de Nussbaum *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. En esta reseña Taylor le pregunta a Nussbaum lo que ella realmente piensa sobre la aspiración humana hacia la trascendencia.

²⁵⁷ Se supone que es solo un comentario del libro (*Book Review*, como dice el título), pero el comentario sobrepasa con creces su objetivo. La misma Martha Nussbaum reconoce: “*In fact, Taylor’s article is of far more substance and interest than the usual review article, and can be warmly recommended to anyone with an interest in the issues*” (1992, p. 369).

²⁵⁸ “*I’m sure it hasn’t escaped the reader of this review that Nussbaum, for all her sympathetic understanding of ‘Platonic’ position, is not neutral, that she sees the aspiration to invulnerability as turning as away from some of the most valuable things in life. What is engaging, at times moving, and what gives passion and force and focus to the work, is her commitment to a kind of all-inclusive humanism, an aspiration to leave no human good in principle outside the purview of our aspirations, even though in particular circumstances we may be forced to make hard choices. In principle we seek the whole human good, and won’t settle for less*” (Taylor, 1988, p. 811).

²⁵⁹ Sobre este punto Taylor afirma: “*Far more important in Plato (in my view anyway) is the positive draw, an aspiration to transcendence. We*

Luego, en la sección dedicada a Aristóteles, Taylor se siente desconcertado, pues observa que Nussbaum pareciera respaldar una postura ética que define como su objetivo final el 'bien humano', más que el bien en sí mismo (*simpliciter*), que es trascendente. Aún más, Nussbaum sugiere²⁶⁰ que una vida buena y armoniosa, consistente en varias formas de actividad excelente y de amor –aunque sufra impedimentos y dificultades-, está dentro de las posibilidades de vida de cualquier hombre con moderada fortuna. Taylor cree ver en esta postura un rechazo a la vida trascendente, pues parecería inapropiado e incoherente aspirar a un bien fuera de los bienes humanos. Así, Taylor asume que la postura de Nussbaum implica que el bien consiste en las distintas formas de actividad humana. Es decir, el bien y la vida buena están dentro de la actividad humana y no en la aspiración a la trascendencia.

El diálogo entre ambos autores continúa en *A Secular Age* (2007), donde Taylor vuelve a retomar el problema. En *La Fragilidad del Bien* (1995) Nussbaum afirma que las raíces de nuestro deseo de trascender se encuentran en el malestar y el temor que experimentamos en nuestra finitud, nuestras limitaciones, nuestra necesidad y nuestra vulnerabilidad.

Nussbaum ve al menos dos problemas con respecto a la aspiración de trascendencia. El primero de ellos tiene que ver con que el deseo de trascendencia, o por lo menos algunas de sus formas, apunta a derrotarse o a anularse a sí mismo. Se comienza como un deseo humano de compensar los límites que hacen nuestras vidas miserables y nuestro mundo amenazante. Este deseo, bien presentado, no debería tener problema. Es más, nos elevaría sobre la condición humana. Pero el problema, según lo ve Nussbaum, es que el amor humano es inseparable de los límites y amenazas de la condición humana. En *Love's Knowledge* (1992), Nussbaum

will never understand Plato (nor I think, ourselves) without coming to see the force of this aspiration. To give a reductive view of Plato in terms simply of the negative motivations ends up darkening our own self-understanding. And Nussbaum shows the strange incongruity of Nietzsche's position, who reads Plato in the negative terms of a morality of resentment, but who himself was so moved to a heroic 'self-overcoming', and who despised the 'last man' who had utterly lost this drive" (1988, p. 812).

²⁶⁰ Esto lo explica en *Love's Knowledge* ((1992).

hace uso del relato de la relación entre Ulises y Calipso para explicar este punto: Ulises le dice a Calipso que está decidido a dejarla. Frente a esto, Calipso le ofrece, una vez más, un trato que sería casi imposible de rechazar para un ser humano: le plantea que se quede con ella en la isla, para así evitar todos los problemas que le esperan en el futuro. Pero la oferta es aún más tentadora, pues Calipso deja en claro que si Ulises acepta quedarse en la isla nunca envejecerá y se volverá inmortal. Por lo tanto, Calipso le ofrece a Ulises una vida sin fin, sin envejecer, sin fatiga ni dolores, llena de calma y placer. Contrariamente a lo que se podría esperar, Ulises decide rechazar la oferta de Calipso²⁶¹. Ulises se da cuenta de que trascender la condición humana y transformarse en un dios es algo completamente deseable para cualquier ser humano. Aún más, Ulises entiende que su deseo de dejar a Calipso y abandonar la isla, con la consecuente pérdida de la inmortalidad y eterna juventud, parece un deseo sin sentido, hasta perverso. Ulises es plenamente consciente de la elección que está haciendo: elige la vida de un ser humano normal; elige estar casado con una mujer con la que envejecerá y que, eventualmente, morirá al igual que él. Ulises elige una vida llena de riesgos y dificultades. Pero no solo eso, pues también elige la certidumbre de la finitud, de la muerte; y no solo su propia muerte –que quizás pueda ser más llevadero–, sino la certeza de la muerte de aquellos a los que ama.

¿Por qué Ulises decide elegir el dolor y la muerte por sobre la supuesta felicidad y la vida eterna? ¿Cuál es el motivo que lo lleva a elegir aquello que parece carecer de sentido? Las razones de Ulises, contrario a lo que se podría pensar, no tienen que ver con que Penélope sea mucho más bella que Calipso, que no sería el caso. Lo que elige Ulises es lo que Nussbaum (1992) llama *“the whole human package”*, es decir: vida mortal, viajes peligrosos, una mujer mortal que va

²⁶¹ Nussbaum cita el texto de Homero: *“Goddess and queen, don not make this a cause of anger with me. I know that my wise Penelope, when a man looks at her, is far beneath you in form and stature; she is a mortal, you are immortal and unageing. Yet, notwithstanding, my desire and longing day by day is still to reach my own home and to see the day of my return. And if this or that divinity should shatter my craft on the wine-dark ocean, I will bear it and keep a bold heart within me. Often enough before this time have wave oppressed and plagued me; let new tribulations join the old”* (1992, p. 365).

envejeciendo con los años²⁶². Pero hay algo más en la elección de Ulises, según Nussbaum, pues el héroe elige lo que es suyo: su propia historia, las posibilidades de mejorar cada día, de amar de verdad, de ser capaz de alcanzar desafíos en la vida.

La razón por la cual Ulises rechaza la oferta de Calipso subyace en el mismo discurso con el que rechaza la oferta de la diosa. Pareciera que la vida ofrecida por la diosa no sería entendible como vida humana sin las virtudes y el heroísmo humano. Nussbaum afirma:

“No sabemos realmente lo que sería para este héroe, conocido por su coraje, su arte, su ingenio y amor leal, si entrara en una vida en la cual el coraje se atrofiara, en la cual la astucia y el ingenio tuvieran poco sentido, pues los riesgos contra los que se luchase serían quitados de en medio, y en el cual el amor, por lo que parece,, sería muy diferente de aquel amor que conecta al hombre a su mujer y a su hijo en el mundo humano del poema. La posibilidad misma nos inquieta: ¿dónde y quién, en tal vida, nuestro héroe podría ser? ¿Desearíamos para él un resultado que signifique una transformación tan grande que él deje de ser él mismo?”²⁶³ (1992, p. 366).

Pareciera que el amor humano –el amor de Ulises por Penélope- es inseparable de los límites y amenazas de la condición humana. Dicho de otro modo, no se puede vivir el amor humano sin los límites y amenazas que le son propios: el paso del tiempo, la enfermedad, el dolor, la muerte.

Lo que hay detrás del argumento de Nussbaum es que si Ulises se transforma en dios (no en el sentido del poder, sino

²⁶² “He is choosing the whole human package: mortal life, dangerous voyage, imperfect mortal aging woman. He is choosing, quite simply, what is his: his own history, the form of a human life and the possibilities of excellence, love, and achievement that inhabit that form. What, then, can he say to make that choice intelligible, once the alternative of divinity and agelessness is on the scene?” (1992, p. 366).

²⁶³ Traducción personal.

en la inmortalidad y eterna juventud), perderá aquello que le es esencial: su capacidad de superarse, de buscar avanzar siempre un paso más allá. Lo mismo le sucedería a cualquier ser humano en esa situación: se acabaría la necesidad y el deseo de superarse, de buscar nuevos horizontes, de aspirar siempre a mejores cosas, de buscar desafíos siempre mayores²⁶⁴. Pero hay un elemento más que tiene relación con el amor y que Nussbaum desarrolla en *La Fragilidad del bien* (1995) al comentar *El Banquete* de Platón: si fuésemos como dioses, el objeto del amor ya no podría ser un ser humano particular, sino solamente el Bien o la Belleza en sí misma. El problema aquí es que estaríamos, nuevamente, perdiendo algo esencial del ser humano y se pasaría a un tipo de vida completamente distinto.

Ahora bien, Nussbaum ve que hay un segundo problema con la trascendencia: el deseo de trascendencia nos daña y nos incapacita para conseguir la plenitud humana. El deseo de trascendencia nos lleva a odiar y a sentir repulsa de nuestros deseos y necesidades. Nos inculca la repulsión hacia nuestros límites, envenena la alegría que podríamos sentir en la satisfacción de la vida (Cfr. Nussbaum, 1992, p. 304). Taylor piensa que el enemigo al que apunta Nussbaum es al cristianismo en su versión agustiniana. Este odio hacia el

²⁶⁴ En esta idea se puede encontrar una similitud con el cuento de Borges *El Inmortal*. Un soldado romano, Marco Flaminio Rufo, mientras está en Egipto parte en busca de un río que, supuestamente, le dará la inmortalidad. Tras una larga marcha y luego de haber perdido a todos sus compañeros en el desierto, Marco Flaminio Rufo llega a un pequeño río de aguas arenosas. Al beber del agua se da cuenta de que es el río de la inmortalidad. Cerca del río se encuentra la ciudad de los inmortales, que es una ciudad completamente caótica cuyo orden desafía a la más mínima racionalidad. Los habitantes del lugar –que en un inicio le parecían como piedras, pues estaban sentados sin moverse durante largos espacios de tiempo- son trogloditas que pasan el tiempo sin fin en cavilaciones metafísicas. La vida de los inmortales era monótona, sin desafíos, sin deseos, sin proyectos, pues no había nada que los moviera hacia un fin distinto del que ya tenían. Viendo la vida de los inmortales, Marco Flaminio toma la única decisión que para él tiene sentido: buscar el río de la mortalidad. Durante más de mil años su vida se transformará en la búsqueda de aquel río que le vuelva a dar la mortalidad.

cristianismo es un arma potente para ir contra la idea de trascendencia y todo lo que ella significa²⁶⁵.

Pareciera, cree Taylor, que Nussbaum aprueba la tarea que Nietzsche se impuso a sí mismo y que Nussbaum presenta en los siguientes términos:

“El primer paso en la tarea creativa debe ser negativo: el exhaustivo, detallado desmantelamiento de las creencias religiosas y los deseos teleológicos a través de las técnicas de la genealogía desmitificadora, de la sátira mordaz, la proyección horrorosa”²⁶⁶ (1992, p. 307).

Frente a esta postura, Taylor se pregunta si este es un objetivo deseable y, aún más, si este objetivo es posible:

“En vista de la importancia del universalismo cristiano y del ágape en la constitución de la idea moderna de orden moral, ¿realmente debemos desear el desarraigo total de todas las creencias y deseos que el cristianismo ha inculcado en nuestra civilización? Tal vez Nietzsche vio el alcance total de esta pregunta, y estaba dispuesto a dar una respuesta afirmativa, porque él quería echar por la borda no solo el odio al cuerpo, sino la piedad, el alivio del sufrimiento, la democracia, los derechos humanos. Pero, ¿cuántos de nosotros estamos listos para seguirlo en este camino?”²⁶⁷ (ASA, p. 626).

²⁶⁵ Sobre este odio hacia el cristianismo y la fuerza que de él surge para afirmar el humanismo exclusivo, Taylor afirma: *“Hatred at Christianity for having defamed, polluted, rendered impure ordinary human sensual desire is one of the most powerful motivations which impelled people to take the option for an exclusive humanism once this became thinkable. In her discussion of this in Love’s Knowledge,⁸ Nussbaum offers a genealogy of this position which has a pre-Christian starting point, in Epicurus and Lucretius, but the tone of her revulsion at Christian disgust at the body and ordinary fulfillment comes much closer to Voltaire and Nietzsche, whom she also invokes”* (ASA, p. 626).

²⁶⁶ Traducción personal.

²⁶⁷ *“In view of the importance of Christian universalism and agape in the constitution of the modern idea of moral order, ought we really to*

Teniendo lo anterior como contexto y escenario, Taylor intenta reflexionar por qué la trascendencia puede ser importante.

4.3.1.1. La importancia de rescatar la trascendencia

Frente al debate que se suscita por este asunto, Taylor cree oportuno hacer una distinción entre lo que es la idea o ideas de 'humanidad trascendente' y si es conveniente o no repudiarlas; y, por otra parte, el lugar que ocupa el cristianismo en este debate.

La pregunta fundamental que se hace Taylor es si podemos renunciar a la aspiración de trascendencia y volver, sin más, a la vida 'inmanente' (Cfr. ASA, p. 628). Pareciera que la postura de Nussbaum tiende a renunciar a la trascendencia. Pero el problema, como la misma filósofa señala, es más complejo²⁶⁸. Lo primero que hay que tener presente a este respecto, afirma Nussbaum, es que no hay una sola trascendencia, sino varias formas de trascendencia. Junto con esto, afirma que hay mucho espacio en el contexto de la vida humana para cierta aspiración a trascender esta vida humana ordinaria. No obstante, esta aspiración de trascendencia, cree Nussbaum, debe ser una aspiración hacia la trascendencia 'interna', es decir, *dentro de la propia vida humana*. No una aspiración a la trascendencia en otro mundo. Un ejemplo ello se podría observar en las obras de Henry James y de Marcel

hope for the utter uprooting of all the beliefs and desires which Christianity has inculcated in our civilization? Perhaps Nietzsche saw the full scope of this question, and was ready to give an affirmative answer, because he wanted to jettison not only body-hatred, but pity, the relief of suffering, democracy, human rights. But how many are ready to follow him the whole way?" (ASA, p. 626).

²⁶⁸ *"What, then, becomes of transcending? And how does, how should a human life put together the two elements of apparent contradiction that Odysseus describes and that most of us exemplify in one or another form? Which or the views that Taylor describes does this argument support? The view that our proper human goal is activity according to complete human excellence plus some form of transcending? Or the view that, in order to pursue appropriately the whole human good, we must leave aside our desire for transcendence? It may appear that I am in fact supporting, as Taylor suspected, the second view. But I believe that matters are more complex"* (Nussbaum, 1992, p. 378).

Proust. Ambos apuntan a una trascendencia dentro de la vida humana, en el arte, sin tener que invocar un 'más allá'²⁶⁹. Nussbaum cree que es extremadamente importante que se aspire a ese tipo de trascendencia. Para ella es una trascendencia muy relacionada con descender hacia lo más profundo de la propia humanidad. La argumentación de Nussbaum apunta a rechazar como incoherente la aspiración a dejar detrás todo aquello que es constitutivo de la condición humana y buscar una vida mejor a través de la transformación en otro tipo de ser. Por otra parte, Nussbaum insiste en que hay ciertas condiciones generales de la existencia humana que son, al mismo tiempo, condiciones necesarias para los valores que conocemos, tales como el amor y un objetivo en la vida. En estas condiciones debiéramos afirmarnos para buscar la trascendencia interna. Ahora bien, Nussbaum reconoce que la línea entre la trascendencia interna y la externa es muy fina y a veces no es muy clara. Muchas veces, en la búsqueda de la excelencia, el ser humano es capaz de desplazar los mismos límites que constriñen la vida humana.

En definitiva, el problema fundamental aquí se juega en la distinción entre la trascendencia interna y externa. Pero —y en esto seguimos a Taylor— para comprender en profundidad esta distinción hay que entender por qué la gente se ha sentido atraída hacia dicha distinción. Aún más, hay que intentar comprender por qué esta distinción parece tener sentido para un grupo considerable de personas.

Durante siglos, la Iglesia había insistido en el valor de la vida 'superior', de la vida consagrada: dejar el mundo y dedicar la vida a Dios a través de la vida religiosa (masculina o femenina) o el sacerdocio, manifestaba la entrega total a Dios y

²⁶⁹ *"In this view there is a great deal of room for transcendence of our ordinary humanity-transcendence, we might say, of an **internal** and human sort. It is for this reason, among others, that I have taken such a deep interest in the writings of Henry James and of Marcel Proust, and in their explicit claim that the artist's fine-tuned attention and responsiveness to human life is paradigmatic of a kind of precision of feeling and thought that a human being can cultivate, though most do not. Neither has the slightest interest in religious or otherworldly or even contemplative transcendence; both aim at transcendence nonetheless, and exemplify it in their writing"* (Nussbaum, 1992, p. 379).

a un ideal de vida que era muy superior a la vida ordinaria²⁷⁰. Ahora bien, uno de los valores fundamentales que se recuperó con la Reforma fue la experiencia del valor de la vida corriente²⁷¹, de la vida cotidiana del ser humano. Es decir, se rehabilitaron las satisfacciones y alegrías de la vida ordinaria, en el matrimonio y en la vocación productiva, sobre las ideas de superioridad de la vocación a la vida monástica que seguía los ‘consejos de perfección’ de pobreza, castidad y obediencia. Es interesante ver cómo los ideales antiguos dejan de tener valor –obviamente para un sector de la sociedad- y son reemplazados por los ideales de la vida corriente. Esta ‘revuelta’ generó un modelo para que otras revueltas más radicales, años más tarde, se animaran a rechazar la totalidad del cristianismo, por considerar que, en nombre de ideales falsos, afirmaba la renuncia y abstinencia de la alegría de los gozos sensuales del cuerpo. En nuestro tiempo hemos sido testigos de cómo mucha gente ha decidido renunciar a las enseñanzas de la religión, para vivir una vida más libre y más plena, recuperando las satisfacciones de la vida común y corriente²⁷².

²⁷⁰ Con el Concilio Vaticano II se introdujo una suerte de igualdad entre los distintos modos de vida cristiana (hay que recordar que uno de los conceptos fundamentales del Concilio fue el de ‘Pueblo de Dios’). Ya no hay una vida más perfecta que otra, sino que son dos vocaciones distintas. Por eso se habla en el CIC de igualdad en cuanto a dignidad y acción, pero reconociendo la diferencia de dones y carismas (C. 208).

²⁷¹ En la tercera parte de *Las Fuentes del Yo* (2006a), Taylor trata largamente sobre la afirmación de ‘la vida corriente’. Él mismo la define como: “*Vida corriente*’ es un término que introduce para designar esos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y la reproducción, es decir, el trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia” (FY, p. 289).

²⁷² “*This revolt offered a kind of template in which later, more radical revisions could be shaped, including those which rejected Christianity altogether as sacrificing the joys of ordinary sensual, bodily existence in the name of illusory ideals of abstinence and renunciation. In recent centuries, and especially the last one, countless people have thrown off what has been presented to them as the demands of religion, and have seen themselves as rediscovering the value of the ordinary human satisfactions that these demands forbade. They had the sense*

Es interesante ver que no solo la religión ha impuesto estas ilusiones a la gente, sino que también ideas como el marxismo han exigido renunciaciones personales en aras de un futuro y una sociedad mejor.

En el rescate de la vida ordinaria se recobra el valor de la vida normal, de la vida que no tiene nada de espectacular; se recobra el valor de lo diario, del amor diario entre amantes, entre los padres y sus hijos, la amistad entre amigos, las distintas rutinas, el trabajo, etc²⁷³. Con todo, es posible que a

of coming back to a forgotten good, a treasure buried in everyday life” (ASA, p. 627).

²⁷³ En este punto se debemos ser cuidadosos: no es que antes de este tiempo la gente no amara a sus familias, a sus cónyuges e hijos, lo que cambia es que, en este tiempo, estas relaciones pasan a ser cruciales, fundamentales, para las personas. Taylor lo explica de la siguiente manera: *“La naturaleza de este cambio ha sido frecuentemente mal entendida. Algunos críticos han considerado que los historiadores de la familia plantean la absurda pretensión de que, en realidad, antes de la Edad Moderna la gente no amaba a sus hijos y que nunca se casaba por amor. Es fácil demostrar lo absurdo de tales pretensiones. Obviamente los seres humanos de todos los tiempos y latitudes han querido a sus hijos; y hasta las chocantes diferencias. entre el lugar que hoy se otorga a la familia y los cálculos que sobre la propiedad se hacían al contraer matrimonio en tiempos pasados, son menos relevantes y significativas cuando uno reflexiona que, probablemente, esto solo se daba en las clases adineradas y con propiedades. La mayoría de los campesinos, probablemente, al menos trataba de encontrar un cónyuge hacia quien sintiera alguna atracción.*

Pero esto obvia la naturaleza del cambio. No es en realidad el lugar que ocupa el afecto, sino el sentido de su importancia. Lo que cambia no es el que las gentes comiencen a amar a sus hijos o a sentir afecto por sus cónyuges, sino que tales disposiciones comienzan apercibirse como parte crucial de lo que hace que una vida sea valiosa y significativa. Allí donde antes estas disposiciones fueran consideradas baladías, salvo quizá cuando su ausencia en un grado notable pudiera causar preocupación y condena (de igual manera que hoy se da por sentado un atemperado sentimiento de benevolencia hacia el prójimo, en ausencia de una buena razón para la hostilidad; y, por el contrario, su marcada ausencia —el virulento odio hacia él sin una buena causa— es ocasión de comentarios críticos), ahora se ven dotadas de una significación crucial. En otras palabras, el cambio en la sensibilidad es precisamente aquel cuya expresión filosófica he estado trazando: afecta a los aspectos de la vida señalados como

veces nos olvidemos de las riquezas de esta vida, pues nos vemos envueltos en cosas que pueden parecer más excitantes, tales como conseguir el éxito en una profesión, embarcarse en una aventura, o el éxito de los negocios. Pero en el momento en que un ser amado –la pareja, los padres, un hijo- se enferma o tiene un accidente fatal, pareciera que todas las cosas se resituaran y es entonces cuando nos damos cuenta de lo importantes que son esas relaciones, esas personas para nosotros. Lo que hizo la modernidad fue rescatar del olvido esas relaciones, esa vida ordinaria, y resaltar su pleno sentido²⁷⁴.

Taylor afirma que quien ha descubierto y ganado la importancia de la vida normal y ordinaria –contrariamente de la vida perfecta de los monjes, o la vida dedicada a la transformación social, como en el marxismo- puede decir con justa razón “*a pox on all transcendent*”²⁷⁵ (ASA, p. 629). En castellano sería algo así como “*al cuerno con la trascendencia*”.

Mandar la trascendencia al cuerno no es lo mejor ni lo más correcto, pero hay que comprender que para mucha gente tiene sentido, pues parte de la experiencia de que la idea de trascendencia en el ‘más allá’ ha terminado por hacerle mal a la sociedad, además de haber minado la importancia de la vida corriente, de la belleza del cuerpo y de lo positivos que pueden ser los deseos que emergen de los sentimientos de las personas. Dejar la trascendencia de lado se puede entender,

significativos. La diferencia se halla no tanto en la presencia o ausencia de ciertos sentimientos como en el hecho de que se les adjudica mucha importancia. También es cierto que intentar entenderlos ya de por sí altera esas disposiciones. Pero esto aún está muy lejos de significar que no existieran antes” (FY, p. 402).

²⁷⁴ Eso es lo que han hecho autoras como Jane Austen. La fuerza de sus obras se extiende hasta nuestro tiempo. Por eso no es casual que *Sense and Sensibility* y *Pride and Prejudice* hayan tenido tantas adaptaciones para el cine y la televisión.

²⁷⁵ Taylor juega con esta expresión, cuyo origen está en *Romeo y Julieta* de Shakespeare. En el acto 3º, escena 1, Mercutio, siendo herido, dice: “*I am hurt. A plague a’ both your houses! I am sped*”(Estoy herido. ¡Qué la plaga caiga sobre vuestras casas! Estoy acabado). La idea de ‘*plague*’ ha variado y se ha convertido en *pox*, que también refiere a una enfermedad o plaga, como en el caso de *chicken pox* o la peste cristal.

por último, cuando durante siglos se ha insistido en que el sujeto debía vivir una vida de austeridad y renuncia.

Pero por más que la idea de trascendencia externa haya tenido sus problemas a través de la historia, no es posible –ni conveniente– deshacerse de ella, pues siguen existiendo direcciones en las cuales queremos trascender. Aún más, no es posible imaginar una vida humana donde no exista trascendencia.

Hemos visto que la trascendencia interna parece poner el acento en la vida ordinaria, ¿pero cómo sería la trascendencia externa? Antes que nada, se debe afirmar que no equivaldría a llegar a ser como los dioses del olimpo²⁷⁶. Pero podemos tomar como punto de partida, señala Taylor, lo que Nussbaum describe como el problema de la trascendencia externa: aquello que nos saca de nuestra humanidad. Por tanto, deberíamos evitar todo aquello que nos fuerce a salir del molde humano. Pero aquí nos encontramos con un problema: hay ciertos bienes humanos que ya no serían posibles para nosotros. Un ejemplo es la tensión que se produce entre las demandas de la ética y las del amor erótico: la manera de ser del amor sexual exige exclusividad e intimidad, y fácilmente puede generar rabia y celos, lo que parece en tensión con las aspiraciones hacia un amor universal y al descentramiento de uno mismo. Pareciera, por tanto, que aspirar a un amor

²⁷⁶ Sobre este punto, Taylor afirma: *“What could we mean by “external” transcendence? Not of course, simply the rather absurd desire to become like Olympians (absurd for us, I mean, it made sense to the ancient Greeks). But taking off from what is wrong with that, as Nussbaum so well describes it, we might eschew all transformations which would wrench us out of the human mould, so that certain human goods and excellences would no longer be possible for us. As Greek gods could no longer pursue athletics and politics, and could not therefore have the characteristic ends and goods implicit in these activities.*

We might use this criterion to reject Plato’s idea of love in the Symposium, because it seems to render unimportant or merely ancillary all love for particular human beings. So friendship and sexual love would drop out of a way of life reformed in keeping with it. All moderns might agree here, but this doesn’t mean that this criterion will always serve uncontroversially to divide permitted from unpermitted transcendences” (ASA, 629).

universal y descentrado entra, por decirlo de alguna manera, en conflicto con el molde humano, pues fuerza al sujeto a ir más allá de sí mismo. El amor universal sería un amor externo. Por lo tanto, si el criterio para definir la trascendencia externa es evitar todas las transformaciones que nos fuerzan a salir del molde humano, entonces el amor estaría prohibido. En definitiva, declarar que la trascendencia externa debe quedar fuera de nuestra vida significaría cortar algo fundamental de nuestras vidas.

En definitiva, lo que surge de toda esta discusión es que el problema de la trascendencia no es tan fácil de resolver como se piensa. No solo es difícil establecer la línea entre la trascendencia externa y la interna, sino que hay momentos en que se cae en un dilema: no saber si se debe aceptar o acoger una manera de ser. Por lo tanto, renunciar a todas las maneras de trascender –como cuando se exclama con vehemencia ‘*a pox on all transcendece*’– no resuelve el problema. De esta manera, si las aspiraciones a la trascendencia –es importante insistir en este punto– no pueden ser simplemente eliminadas, aun aquellas aspiraciones que son más problemáticas y difíciles de evaluar, entonces no se puede simplemente condenar a aquellos que proponen la trascendencia, por más que pensemos que están completamente equivocados.

Un ejemplo de lo anterior se puede encontrar en el odio hacia el cuerpo y el deseo en el cristianismo. Nussbaum (1962) coloca esta cuestión en el centro de la discusión cuando reflexiona sobre las emociones a partir de la trilogía de Beckett, *Molloy*, *Malone Dies* y *The Innamable*²⁷⁷. Los personajes de la trilogía de Beckett comparten una postura hacia emociones como el amor, el miedo, la culpa, la rabia, la esperanza, etc. Cada uno de estos sentimientos, de maneras de relacionarse, es aprendido en la sociedad, en la cultura. Y el cristianismo ha sido un factor negativamente determinante en la manera como se han aprendido y vivido esos sentimientos²⁷⁸. Taylor

²⁷⁷ La obra tiene dos partes diferenciadas, centradas en los diálogos internos de dos personajes: Molloy y Moran. A medida que la obra avanza los dos personajes se distinguen solo por sus nombres, mientras que sus reflexiones y experiencias son muy similares.

²⁷⁸ Sobre este tema, Nussbaum señala: “*We could summarize the emotion story that is Molloy's life by saying that it is the story of original sin, of the fear of God's judgment, and of the vain longing for*

reconoce que el odio al cuerpo ha sido un problema del cristianismo, y él también lo condena como una terrible desviación del cristianismo mismo²⁷⁹. La aspiración a la

salvation. This would begin to show us how these voices' experience of fear and love differs from the experience of those emotions in a non-Christian culture; but it would not, being a summary, contain the particular and highly specific learned tonality that makes the Christian world of these people a world of highly concrete and distinct form and feeling, in which the ubiquity of guilt and an anal form of disgust (and humor) color every emotion and perception. We want not only to say that these people feel guilt at original sin; we want to say also that it is guilt at a parental sexual act that is seen as immersing the mother in excrement and causing the birth of the child through excrement. Not only that they feel dis-gust and loathing, but also that their disgust has as its object, above all, the female body-and their own bodies seen in the aspect of virility and desire, seen, by extension, as mortal, since mortality is seen itself as the punishment for sexual guilt. Not only that they feel fear, but that it is a fear of being punished by a supreme being who watches their every feeling, and a punishment that they more than deserve simply in virtue of existing. Not only that they feel hope, but that it is hope for "succour" (p. 71) and for a merciful waiving of just punishment (p. 162). And even this is so far too abstract. What they feel is best given in the concreteness of the sentences of the story" (Nussbaum, 1992, pp. 298-299).

²⁷⁹ Sobre este asunto, Taylor se reconoce en deuda con la obra de Peter Brown. Brown (1993) afirma que en el mundo romano se daba la idea de la importancia de la reproducción, pero también se acentuaba la idea del dominio sobre el propio cuerpo y la sexualidad. Un par de ejemplos sobre esto pueden ayudar a comprender el fenómeno: se miraba con malos ojos a aquel que tenía amantes fuera de casa, aunque –cosa sorprendente para nuestro tiempo- la mirada era más benevolente cuando la amante era una esclava de la misma casa. Por otra parte, los médicos recomendaban que se evitara la masturbación, pues con ella el hombre perdía la fuerza y fuego que lo caracterizaba (Brown cita un ejemplo dado por Galeno: un gran atleta romano que, luego de caer en la práctica del onanismo, no es capaz de volver a ganar ninguna competición). Ya en tiempos del cristianismo, el celibato se vivió como una manera de liberación frente las imposiciones de la familia y la sociedad. La sexualidad y la procreación, en la sociedad romana de los primeros siglos del cristianismo, era parte de las preocupaciones de la propia familia debido a la importancia que tenía para asegurar la descendencia. De alguna manera, el propio cuerpo no le pertenecía al sujeto –sea hombre o mujer- pues estaba supeditado al interés familiar de perpetuar el propio linaje y mantener la riqueza de la familia. Esa fue una de las razones por la cual el matrimonio se concertaba como

trascendencia ciertamente puede –y no es que ‘deba’- generar algunos peligros, tales como el rechazo cristiano al cuerpo. Pero, ¿deberíamos por estos peligros renunciar a las aspiraciones de la trascendencia, a lo que podría ser un amor mayor? Pareciera que la renuncia sería una mutilación mayor que aquella que se quiere evitar. En el caso que decidamos no renunciar a lo que parece una natural aspiración a la trascendencia, Taylor asume que hay que ser muy precavidos frente a este deseo, especialmente para no caer en los errores del pasado como los denunciados por Beckett en la vivencia de un catolicismo trasnochado.

Pareciera que es importante –aun con todas las salvaguardas posibles- rescatar la trascendencia. Pero, ¿qué decir de ciertos ataques humanistas hacia la trascendencia cristiana? Taylor ve en estos ataques algo patológico. En ciertos humanismos anti-trascententes se da una lectura de la ‘inmanencia’ que pone el listón muy arriba, en el sentido de que incorpora mucho de lo que entendemos como disciplina civilizada²⁸⁰ y conformidad con el orden moral como parte de lo que generalmente se entiende como lo ‘normal’²⁸¹. El problema

alianza entre familias y era impensable que alguien siquiera planteara el deseo de no reproducirse. A este respecto el cristianismo, específicamente a través del monacato temprano (que en sus inicios se vivió en la propia casa, sin tener que obligatoriamente partir al desierto) significó una ruptura y una liberación del sujeto: la persona ya no se debía a una familia, a una obligación de perpetuar el linaje y la riqueza, sino que podía ser libre para entregar su vida a Dios. Siglos más tarde –para ser más precisos en el siglo XII- podemos ver el ejemplo de San Francisco de Asís: el desnudarse de sus ropas y abrazar el celibato fue una manera de afirmar su libertad para seguir a Dios y dejar la tradición familiar que le imponía casarse y procrear para mantener el linaje y la riqueza de la familia. Ahora bien, es necesario afirmar que, si en un principio la mirada cristiana sobre la sexualidad y el matrimonio pudo significar, como afirma Brown, una liberación, muy pronto esto cambia: hay un deslizamiento hacia una obsesión negativa con el cuerpo que mostraba una mezcla de disgusto y fascinación.

²⁸⁰ En el sentido de orden y acatamiento a las normas sociales.

²⁸¹ Sobre este punto, Taylor afirma: *“To declare the disciplines of civilized life, under the rule of law, and in conformity with the moral order of freedom and mutual benefit, as ‘normal’ in the sense of non-pathological; or to see the aspiration to this mode of life as an ‘internal’ transcendence; this is to class the various resistances to*

con este tipo de humanismo, según Taylor, es que frecuentemente resulta muy duro y cruel con aquellos que se desvían del patrón considerado normal. Un ejemplo interesante de este fenómeno²⁸² se produce en lo que se considera 'políticamente correcto': se impone una reeducación o un castigo (o a veces ambos), sobre aquellos que se desvíen de los códigos de lo 'normal' y de lo 'correcto', calificándolos de racistas o misóginos cuando comenten la más pequeña de las infracciones.

En definitiva, lo que Taylor desea dejar claro es que la distinción entre trascendencia externa e interna, así como la distinción entre trascendencia e inmanencia es, por lo menos, compleja y poco clara. Junto a lo anterior, el filósofo canadiense quiere enfatizar que la aspiración humana a la trascendencia es algo fundamental en el ser humano²⁸³. Se puede criticar, pero igual sigue allí, moviendo y motivando a las personas.

4.3.2. La trascendencia como 'evasión de la realidad'

Entremos ahora en la segunda de las críticas –ya anunciada en la introducción de este punto- que se le hace a la trascendencia. Esta crítica –o, más bien, grupo de críticas- parte de la siguiente constatación: somos seres imperfectos, producto de la evolución, con muchísima agresión y conflictos en nuestra naturaleza. Frente a esta realidad, la religión tiende a expurgar de ella estos hechos, negando nuestras

*these disciplines: the impulses to violence, aggression, domination; and/or those to wild sexual licence, as mere pathology or underdevelopment. These are simply to be extirpated, removed by therapy, re-education or the threat of force. They do not reflect any essential human fulfillments, even in a distorted form, from which people might indeed be induced to depart through moral transformation, but which cannot simply be repressed without depriving them of what for them are important ends, constituent of their lives as human beings. This is the stance behind the paternalistic psychic engineering which Anthony Burgess pilloried in **A Clockwork Orange**" (ASA, p. 633).*

²⁸² Este es un tema interesante, pero, lamentablemente, Taylor no lo desarrolla.

²⁸³ El mismo Rahner, en su *Curso Fundamental Sobre la Fe* (1978), afirma que el ser humano sin aspiración hacia la trascendencia dejaría de ser un ser humano.

imperfecciones y nuestra tendencia hacia la violencia. El origen de esta crítica a la religión proviene de lo que Taylor denomina la dirección ‘trágica’²⁸⁴, que pone su acento en, como hemos

²⁸⁴ En el capítulo 8 de *A Secular Age*, titulado ‘The Malaises of Modernity’, Taylor afirma que frente al malestar de la modernidad y la pérdida de sentido que el sujeto comienza a percibir y a sentir, existen, por lo menos, tres tipos de reacciones hacia este fenómeno. Taylor ordenará estas reacciones en tres grupos distintos, conteniendo cada uno de ellos diversos ejes (axes). Al primero de estos grupos Taylor propone llamarlo, con un deje de humor, el eje ‘Peggy Lee’, en honor a la cantante norteamericana de jazz. La razón del nombre es simple: su famosa interpretación del tema ‘*Is that all there is?*’. La preocupación central de este eje es por el sentido de la vida, de la trascendencia. Por eso la pregunta que lo define es, como la canción, ‘¿es eso todo lo que hay?’. El segundo grupo o eje es denominado por Taylor el ‘Romántico’. La idea central de este eje es poder encontrar el sentido de la vida en términos humanistas, dentro de la misma persona y en la naturaleza. El tercer grupo, denominado ‘trágico’, surge en contraposición del segundo grupo. La mirada de este último, en donde encontramos a filósofos como Nietzsche, critica a la grupo ‘Romántico’ por encontrarla demasiado fácil y llena de optimismo. La existencia humana es más compleja, llena de agresividad y conflicto. Negarlas no solo es negar una realidad fundamental, sino que también negarse a celebrarlas como algo vivo y potente en el ser humano.

Los ejes esenciales del grupo ‘trágico’ se centran en rechazar la idea de una providencia divina que busca el bien humano, pues la consideran absurda, optimistamente autocomplaciente. Otro eje fundamental (y también en contra del humanismo) es estar en contra de la igualdad: todos son iguales, lo que significa que las virtudes aristocráticas, tales como el heroísmo, dejan de ser valoradas. Sobre este segundo eje Taylor afirma: “*In this objection, the tilt in modern humanism and ‘civilization’ towards equality is taken together with the valuing of peace over war, with the affirmation of the ‘bourgeois’ virtues of production, and the relief of suffering; this is put in the context of the rejection of ‘extravagance’ and ‘excess’; and the whole is condemned for levelling, for pusillanimity, for a negation of any high, demanding ideal, for the negation of all heroism*” (ASA, p. 319). El tercer eje es la crítica a la idea humanista de que la felicidad está implícita en las ideas modernas de orden. El problema aquí –según esta crítica– es que la voluntad y la vida del ser humano se va rebajando, convirtiendo al hombre en un animal de rebaño. En cuarto lugar, por último, nos encontramos con el ataque a la muerte. El humanismo moderno ha tendido a desarrollar la idea de prosperidad humana (*human flourishing*), y en esta prosperidad no puede haber lugar para la muerte, pues ella implica la negación última de la idea

señalado, la complejidad de la existencia humana, su agresividad y tendencia hacia el conflicto. Cuando se niega esta realidad, estas tendencias que están a la base del ser humano, se niega una fuerza esencial del ser humano que no debiera ser rechazada, sino celebrada. El problema es que estas tendencias no se asumen, sino que tienden a ser negadas y ocultadas. El humanismo 'normalizante'²⁸⁵ –como lo denomina Taylor- es un movimiento que genera profundas objeciones en aquellos que se rebelan ante su postura reduccionista con las dimensiones agresivas, combativas y licenciosas de la vida humana. Las críticas y objeciones más fuertes provienen de aquellos que piensan que existe algo a celebrar en la agresividad y, a veces, en la vida sexual licenciosa. El ejemplo más clásico es el de Nietzsche²⁸⁶. Lejos de condenar la lucha, la dominación sobre el otro, o el provocar sufrimiento, ve cada una de estas acciones como *voluntad de poder*. Nietzsche cree que el humanismo moderno denigra, en nombre de la igualdad²⁸⁷, la felicidad y el fin del sufrimiento, la *voluntad de poder*. Según Nietzsche, esto es lo que degrada al ser humano, reduciendo la vida humana a algo que no vale la pena ser vivido y, con ello, esparciendo el nihilismo²⁸⁸.

de prosperidad. Contra esta noción de negación de la muerte han surgido distintas miradas que dan importancia a la muerte como un lugar, un punto de vista privilegiado, desde donde se puede reconocer la propia vida, su sentido, su dirección.

²⁸⁵ Por el humanismo 'normalizante' Taylor se refiere al humanismo que surge de la Ilustración, especialmente a través de pensadores como Rousseau y Kant. En el capítulo 2 de *A Secular Age*, 'The Rise of the Disciplinary Society', especialmente a partir de la partes 5 y 6, Taylor explica cómo se fue generando este humanismo que tendía a 'ordenar' la sociedad bajo ciertos principios de lo que era considerado como bueno y normal. Sobre esta idea de 'normalización' (que Taylor toma prestada de Foucault) y sus efectos en la sociedad, se pueden ver más detalles a partir de la página 633 de *A Secular Age*. También en *Las Fuentes del Yo*, especialmente las páginas 661-664 y 700, se puede ver este tema más en detalle.

²⁸⁶ Aunque también podemos poner como ejemplo a Foucault, quien a través de sus obras ha atacado con fuerza el humanismo civilizado y su búsqueda de 'ordenar' la sociedad.

²⁸⁷ Nietzsche ve en la idea de igualdad liberal moderna una manera de continuar con los ideales del cristianismo a través de otros medios.

²⁸⁸ Sobre este punto, Jesús Conill (1991) afirma: "Si la instauración de un orden metafísico (antiguo o moderno) ha producido un tipo de

El humanismo moderno concentra los ataques de los autores pertenecientes al grupo que Taylor denomina 'trágico' (Tocqueville, Nietzsche, Sorel, Jürgen). Estos autores consideran que el humanismo moderno le quita a la vida sus dimensiones heroicas. Para otros autores, entre los que se cuenta Isaiah Berlin y Bernard Williams, este humanismo tiende a esconder de sí mismo cuán grande es el conflicto entre las distintas cosas que valoramos. Sobre este aspecto, Taylor ve que el humanismo moderno remueve –o más bien esconde-, de manera artificial, la tragedia, las elecciones desgarradoras entre realidades que son incompatibles y los dilemas que son inseparables de la misma vida humana. Por otra parte, muchos ataques son dirigidos contra la idea de felicidad o de satisfacción implícita en este humanismo. A través del desacreditar a aquellas unidades refractarias (sujetos, grupos o comunidades que no se sienten representadas por los ideales de la sociedad) como si fueran subdesarrolladas o tuvieran alguna patología, el humanismo civilizado propone que la felicidad y satisfacción se consigue siendo 'normal', evitando los conflictos²⁸⁹. En el humanismo civilizado hay una idea de sociedad en la que existe siempre armonía, donde no hay problemas, ni conflictos. Esta idea es muy similar a la que se desarrolla en la gran mayoría de las religiones: la armonía, el encuentro, la paz. Pero para los nietzscheanos –y también

hombre nihilista, habrá que desenmascarar las instancias que lo conservan y favorecen, especialmente en la época moderna, que ha sido considerada como el baluarte de la racionalidad y de la libertad. Sin embargo, el hombre nihilista, según Nietzsche, ha perdido el centro de gravedad y huye de la realidad, tiene miedo de la libertad radical, porque le puede la debilidad y está lleno de resentimiento por ello.

La instauración de un orden ideal (metafísico), de la clase que sea, se produce, según Nietzsche, debido a que existe un tipo de hombre que está cansado de sufrir, pero que se siente incapaz de imponer su voluntad y prefiere supeditarse a la ficción consoladora de la 'voluntad de verdad'. ... Por eso, la solución del gran problema del hombre, es decir, el sentido del sufrimiento, no ha encontrado otro camino bajo los auspicios de la metafísica occidental, según Nietzsche, que la idealización de la realidad. Los 'ideales ascéticos' han ofrecido un sentido a la vida humana; pero nihilista. Frente al absurdo, 'voluntad de nada': la ficción y mentira de lo ideal, que invierte los instintos" (pp. 308-310).

²⁸⁹ Un ejemplo de esto creemos que se puede encontrar en la película *American Beauty*.

otras corrientes de pensamiento- la idea misma de llegar a un estado de armonía perfecta es algo ilusorio, una idea algo infantil, pues ese estado nunca será posible. Detrás de esta concepción hay un engaño: implica dar la espalda a lo que somos, negar nuestra propia naturaleza.

Las anteriores críticas contra el humanismo moderno, también han sido lanzadas contra la religión. Es cierto que algunas manifestaciones religiosas pueden tener esta postura, pero no conviene generalizar. El cristianismo, por ejemplo, siempre ha predicado que es imposible ser completamente feliz en este mundo, pues la sombra del pecado, personal y social, siempre está presente.

La idea de que la agresividad no es erradicable de la existencia humana, o que debiéramos celebrarla antes que avergonzarnos de ella es algo que, ciertamente, parece incompatible con la fe cristiana y su esperanza escatológica. El cristianismo ve una posible transformación del ser humano; una transformación a través de la gracia divina. Esta postura es rechazada de plano por los nietzscheanos y también por las corrientes científicas. Al cristianismo se le acusa de tener y vivir un optimismo irreal, de substituir la realidad con una esperanza ilusoria, infantil; también se le acusa de propagar un mito que produce tranquilidad y confort en la gente, pero que oscurece la dura verdad acerca de quiénes somos realmente los seres humanos. Claramente el humanismo moderno, el humanismo 'normalizante', es heredero del cristianismo en este tema.

5. ¿Es posible una mirada distinta de la trascendencia? Aportaciones desde el pensamiento de Xavier Zubiri

En las páginas precedentes hemos analizado, con detenimiento, el concepto de trascendencia y sus implicaciones en el pensamiento religioso de Taylor. Hemos mostrado sus aspectos positivos y también nos hemos detenido en las críticas que se le hacen a dicho concepto. Quizás la crítica más potente tiene que ver con la idea de un '*más allá*' que la idea de trascendencia pareciera llevar implícita en sí misma. Pero, ¿es posible una lectura o comprensión distinta de la trascendencia? ¿Una comprensión que no nos lance necesariamente hacia el

‘más allá’, sino que nos *proyecte* hacia el ‘más acá’, hacia lo más profundo de nosotros mismos? En lo que sigue queremos ver, muy sucintamente, cómo el pensamiento de Xavier Zubiri, a este respecto, puede ser un interesante aporte a la reflexión de Taylor sobre la religión.

En el primer capítulo tratamos el tema de la *religación*. Allí señalamos que el ser humano es una realidad personal, y su vida consiste en hacerse física y realmente a sí mismo, es decir, su Yo. Junto a lo anterior, dijimos que la persona humana solo puede ser persona apoyada en el poder de lo real. Es decir, se hace a sí misma en la realidad a través del poder de lo real. Este apoyo fundamental es el hecho de la religación²⁹⁰. El ser humano se funda y es en la realidad a través del poder de lo real. Por tanto, la persona no está vinculada a las cosas o con un lazo de dependencia con ellas, sino que está “*constitutiva y formalmente religada al poder de lo real, el cual constituye **eo ipso** la fundamentalidad misma de la vida personal*” (Zubiri, 2012, p. 145). Es por esta razón que la religación no puede ser ni una vinculación, ni un mero sentimiento²⁹¹ de dependencia a una fuerza mayor, sino que es el poder de lo real como fundamento constitutivo y formal de la vida personal. De esto se desprende que la religación afecte a todo el ser humano: desde sus caracteres físicos a los rasgos espirituales más elevados. Pero no solo eso, la religación es algo básico y radical, es la raíz misma de mi Yo, de la vida personal mía y, fundamentalmente, de mí ser –dirá Zubiri–.

En la religación estamos religados al poder de lo real. La realidad, su poder, se presenta como el apoyo último del ser humano. Es la *ultimidad* de lo real. Pero este poder también se presenta como *posibilidad*, en el sentido de que la persona humana debe adoptar una determinada forma de estar en la realidad. Es decir, se debe elegir entre muchas posibilidades. Por eso Zubiri afirma que la realidad como fundamento nos posibilita ser personas. Por último, el poder de lo real es

²⁹⁰ Como hemos afirmado anteriormente, para Zubiri no es una teoría ni un punto de vista, sino que es un hecho inconcuso.

²⁹¹ En *Naturaleza, Historia, Dios* (1987), Zubiri afirma: “*Las aspiraciones del corazón son de suyo una vaguedad romántica que de nada nos serviría. Esos arrebatos o arrobos hacia el infinito, esa sentimentalidad religiosoide, es, a lo sumo, indicio y efecto de algo más hondo: del ser del hombre en Dios*” (p. 434).

impelente, en el sentido que el hombre está exigido a adoptar, a elegir, una forma de realidad²⁹². Junto con estas tres características del poder de lo real, nos encontramos con una paradoja de la realidad: ella es lo más otro, pero al mismo tiempo es lo más cercano a uno mismo. Estas tres características de ultimidad, posibilidad e impelencia configuran la actitud fundamental del ser humano, que es la religación. Y esta es –vale la pena insistir- cada uno de estos términos a la vez y no de manera aislada. Zubiri ve en este hecho físico, que es anterior a lo social y a lo santo, el fundamento de la religión. Este poder último, posibilitante e impelente, sería la *deidad* –y no Dios, como a veces se ha tendido a confundir-. Ahora bien, el camino para llegar a Dios²⁹³ será por la vía de la religación²⁹⁴. Frente a este punto es importante comprender algo esencial en el tratamiento zubiriano de este problema y que atañe de manera directa al tema de la trascendencia:

“...el problema de Dios no es tampoco formalmente un problema del más allá. Esta es otra cuestión. No se trata de esto sino al revés: es que la voluntad de verdad real y el problema de Dios inscrito en ella son una dimensión que constituye la posibilidad de mi existencia misma en la realidad, para poder soportar el estar en este mundo. El problema de Dios es un problema que afecta radical y formalmente a la constitución de la persona humana y, por consiguiente, no es un problema que formalmente concierne al más allá. El problema de Dios, repito, concierne precisamente y ante todo a la realidad misma de este mundo y a nuestra realidad personal en él. Por consiguiente, el problema de Dios no es la investigación de algo que está fuera del mundo sino de algo que está

²⁹² Y, aun cuando no se elija, se está eligiendo no elegir.

²⁹³ Cuando Zubiri habla de Dios, lo comprende como un Dios que es a una *ultimidad, posibilidad e impelencia*. Si faltase alguna de estas características, ya no sería Dios. Por esa razón el dios aristotélico, aquel dios que es causa primera, no puede ser Dios para Zubiri. La razón de ello estriba en que ese dios solamente es ultimidad, pero no es posibilitante ni impelente.

²⁹⁴ El camino desde la religación hacia Dios lo realizará Zubiri en la segunda parte de *El Hombre y Dios* (1988). Por exceder el tema de nuestra investigación, no lo trataremos. Con todo, conviene leer el artículo de Diego Gracia (2013), publicado en el libro homenaje a Manuel Fraijó *Pensando la Religión*.

precisamente en la realidad que nos circunda, en la realidad personal mía” (Zubiri, 2012, pp. 122).

Como se puede apreciar, desde la perspectiva de Zubiri el problema de la trascendencia de Dios se ‘invierte’. Es decir, Dios, y por lo tanto su trascendencia, ya no es un problema que nos lleve hacia el ‘*más allá*’, que nos saque del mundo, sino que nos hace penetrar con mayor fuerza, si cabe, en el mundo. En *Naturaleza, Historia, Dios* (1987), Zubiri afirma que, al estar religado, el hombre no está *con* Dios, sino que *en* Dios. Por otra parte, y esto es fundamental, el ser humano no va a Dios, sino que viene de Dios. Estamos constitutivamente religados.

Afirmamos que Dios es fundamento último de las cosas –junto con ser posibilitante e impelente-. Esta afirmación significa que da de sí realidad, la realidad de las cosas. Desde el planteamiento de Zubiri, Dios está presente en las cosas reales como formalidad fundante intrínseca. Es más, Dios es “*lo más radicalmente intrínseco*” (Zubiri, 2012, p. 192) en las cosas. Esta presencia como formalidad fundante no significa –y es necesario precisarlo para evitar la acusación de panteísmo- que no haya entre Dios y las cosas una distinción real. Hay distinción real entre Dios y las cosas, pero lo que no hay es una separación ni física ni metafísica. Zubiri afirma que distinción no significa, obviamente, separación.

*“Este carácter según el cual Dios está presente en las cosas como una presencia intrínseca y formal, y que sin embargo las cosas no sean Dios es justo lo que llamo **trascendencia** de Dios ‘en’ la realidad. He aquí el primer carácter de la fundamentalidad de Dios: la trascendencia” (Zubiri, 2012, p. 192).*

Por tanto, la trascendencia en Zubiri no es trascendencia ‘de’ la realidad, o ‘fuera’ de la realidad, sino que es la trascendencia de Dios ‘en’ la realidad.

Hemos señalado que, para Zubiri, trascender no significa estar ‘*más allá*’ de las cosas, pues Dios está formal e intrínsecamente en ellas. De esta manera, la trascendencia es un modo de estar en ellas sin el cual las cosas no serían reales en sentido alguno. La manera como Dios está en las cosas es a través de ser trascendente en ellas. Por eso, afirma Zubiri, lo

esencial de la trascendencia divina “no es ser ‘trascendente a’ las cosas, sino que ser ‘trascendente en’ las cosas mismas” (2012, p. 192). De ahí viene la expresión que Zubiri emplea constantemente: “Dios trascendente en las cosas” (2012, p. 192).

Esta manera de comprender la trascendencia trae aparejada una consecuencia fundamental:

*“Cada cosa en lo que es un por sí misma, tiene en sí misma su propio fondo formal trascendente. De ahí que cada cosa nos lleva no a salir de ella misma, sino a sumergirnos más y más en ella, en su propio fondo trascendente. Estar en la cosa es estar trascendiéndola no fuera de ella sino dentro de sí misma. Estar en la plena realidad de una cosa es **eo ipso** estar en Dios en ella. Ir a Dios es, como veremos, penetrar cada vez más en la cosa misma. Cada cosa me hace trascender en sí misma”* (2012, p. 193).

Lo fundamental de la postura de Zubiri, a este respecto, es que la trascendencia está en el fondo formal de las cosas mismas. Por eso la trascendencia no se debe buscar ‘fuera’ de las cosas ni del mundo, sino en las cosas mismas, en el mismo mundo. Profundizando, sumergiéndome en la realidad, estoy trascendiendo. Y aún más, cuando más me adentro en mí mismo, más trasciendo y más me acerco a Dios. Dios es trascendente ‘en’ las cosas, por lo tanto es trascendente ‘en’ la persona humana. En definitiva, para trascender no se debe ir hacia fuera de mí mismo ni de las cosas, ni del mundo, sino al contrario. Cuando el hombre accede a las cosas reales está lanzado, lo sepa o no, ‘hacia’ su propia fuente trascendente ‘en’ ellas. Ahora bien, en este estar ‘lanzado’ en las cosas el hombre está lanzado, afirma Zubiri, hacia su fundamento trascendente. Mirado desde el punto de vista contrario, se puede ver que Dios es ‘donación-entrega’ hacia el ser humano. Por esta razón es lo más íntimo del ser humano²⁹⁵. Esa es la

²⁹⁵ Zubiri afirma que hay, al menos, tres formas en las que esta trascendencia de Dios se entrega como donación: “Por lo menos, pues, tenemos estas tres formas de trascendencia de Dios en las cosas como donación: la trascendencia universal en forma de darse como experiencia de lo absoluto; en segundo lugar, la presencia de la

razón, según Zubiri, de que cuando se acude a Dios se está acudiendo al propio fondo trascendente.

El planteamiento zubiriano permite eliminar dos grandes errores muy comunes en torno a Dios. El primero de ellos – como hemos afirmado más arriba- es el panteísmo. Para el filósofo vasco esto es imposible. Dios, afirma Zubiri, está formalmente en las cosas, “*pero ‘haciendo’ que ellas sean en Dios realidades distintas de Él*” (2012, p. 193). Es decir, Dios es fundante en las cosas, pero eso no quiere decir que Dios y las cosas sean uno. Las cosas y Dios son distintas, pues Dios es en ellas de manera trascendente. El segundo error va en la dirección contraria: pensar que Dios es el gran ausente, el gran extranjero del mundo, el *Deus otiosus*. Es la idea de entender a Dios como ‘*más allá*’ de las cosas. Un Dios que crea, pero luego abandona su creación y está infinitamente lejano al mundo y al ser humano. Esto es imposible para Zubiri. Que Dios no sea las cosas, como señala el panteísmo, no implica que esté alejado de ellas. Si esto fuera así, las cosas no serían reales. Para Zubiri que “*Dios esté en las cosas consiste en que las cosas sólo son reales ‘incluyendo’ formalmente, en su realidad, a la realidad que es más que ellas, a Dios. Dios es trascendente, pero en ellas*” (2012, p. 193). Sobre este punto Zubiri vuelve a insistir:

*“...por la misma razón por la que la trascendencia de Dios no es identidad ni lejanía, la presencia de Dios en el mundo no es ni lejanía ni identidad. No es lejanía: Dios no es el ‘otro’ mundo. Dios no es extramundano, sino que absolutamente intramundano. Pero tampoco es identidad: Dios no es el otro mundo pero es otro que el mundo en que está, porque su alteridad es justo el fundamento formal de la respectividad de lo real en cuanto real, esto es, el fundamento del mundo. A la unidad del mundo corresponde no sólo la unicidad de Dios, sino también la **mundanidad** misma de Dios. Dios no está presente en el mundo sólo porque lo está en todas y cada una de las cosas, sino que está presente en el mundo precisa y formalmente porque toda cosas*

gracia; y, en tercer lugar, esa presencia en forma de ser la suidad misma de la realidad humana de Cristo que es, según la fe cristiana, la encarnación” (1988, p. 320).

real es esencial y constitutivamente mundanal. Dios es sencillamente trascendente 'en' el mundo. La fundamentalidad de Dios es la trascendencia mundanal de Dios. El mundo lleva en sí formalmente a Dios" (2012, p. 194).

En el planteamiento de Zubiri es fundamental comprender que Dios no puede identificarse con el mundo, pero tampoco se le puede entender como extramundano. Dios es fundamento formal del mundo.

La presencia de Dios en la realidad, en las cosas, no solo se limita a ser una presencia formal e intrínseca, sino que también es constituyente. La presencia de Dios en las cosas significa que Él está en las cosas haciendo que ellas sean reales, es decir, haciendo que sean 'de suyo' y actúen desde lo que de suyo son. Esto es lo que Zubiri denomina como la *fontanalidad* de Dios, de la realidad absolutamente absoluta. Por tanto, la trascendencia de Dios es una trascendencia fontanal.

Esta relación fundamental y fontanal que se da entre Dios y el hombre, en el cristianismo, según Zubiri, toma la forma de *deiformidad*. Zubiri lo formula de la siguiente manera:

"La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente. El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios. El momento de finitud de la deiformidad es lo que, a mi modo de ver, constituye eso que llamamos 'naturaleza humana'. Dios es trascendente 'en' la persona humana, siendo ésta deiformemente Dios. Trascendencia de Dios 'en' la persona humana es, pues, repito, deiformidad. Por tanto, realizarse como persona es realizarse por el apoderamiento deiformante de lo real" (1988, p. 381).

En el cristianismo la trascendencia, que es el movimiento hacia lo más propiamente humano, implica un ir haciéndose Dios; es decir, un deiformarse.

Al inicio de este punto nos preguntábamos si era posible una lectura o comprensión distinta de lo que comúnmente

entendemos como trascendencia. Aún más, nos preguntábamos por una comprensión que no nos lanzara hacia el *'más allá'*. Pareciera que en el pensamiento de Zubiri hemos encontrado una clave para comprender la trascendencia no como un movimiento que nos lanza hacia lo extramundano, sino hacia lo intramundano. En la trascendencia vamos al fondo, a la fuente misma de lo que seríamos.

Ahora bien, esta trascendencia en el mundo, entre las cosas, en la realidad, se puede dar orientada hacia la *deidad* o hacia Dios, que sería un paso posterior. Esta distinción, que Zubiri no hace de manera explícita, puede ayudar en el entendimiento de las religiones trascendentes de nuestra época, pues es capaz de acoger tanto a aquellas que entienden la trascendencia como un Dios personal, como a las que ven en la trascendencia una apertura a algo más, pero sin animarse a comprenderlo como un Dios personal.

6. Recapitulación

Intentemos sintetizar en unas pocas líneas lo que hemos ido diciendo sobre la trascendencia. Pareciera que en los diversos textos Taylor va repitiendo, una y otra vez, las mismas notas que la definen. Hay algo de cierto en esto, pero también hay más: nuestro autor va mostrando distintos ángulos de un mismo hecho, agregando pequeñas distinciones o matices que nos ayudan a comprender mejor el fenómeno, generando una imagen cada vez más completa. De esta manera, la trascendencia se entiende como el sentido de algo mayor, de un bien que va más allá de lo puramente humano, de la pura prosperidad en el sentido de tener una vida larga, sin enfermedades y sin sufrir catástrofes naturales. Este bien, esta trascendencia, es algo a lo que todos los seres humanos estamos llamados; es nuestro objetivo como seres humanos en virtud de la manera en que las cosas son (Taylor, 2011a, p. 373). Este llamado a trascender implica un cambio de identidad, un paso del yo al no-yo, una conversión que abre el corazón al otro. Taylor ve en ello una similitud entre el cristianismo y el budismo, llegando a afirmar que *Ágape*, por parte del cristianismo, y *metta* y *karuma*, por parte del budismo, son similares. Reconociendo que hay ciertas similitudes, creemos que en este punto Taylor se equivoca, pues, como hemos mostrado en su momento, el *ágape* es muy distinto de

lo que puede ser la bondad y compasión del budismo (*metta* y *karuma*). Por último –y es importante dejarlo claro-, la trascendencia cristiana y budista, lejos de separar al ser humano del mundo, lo vuelca nuevamente en él, aunque con una nueva perspectiva: la del amor (*Ágape*), bondad (*metta*) y compasión (*karuma*).

La amplia definición que da Taylor de la religión como trascendencia –es decir, como apertura al *más allá*– es, como hemos comentado, un acierto en el sentido de que esta definición tan amplia es capaz de acoger a quienes creen en un Dios personal y también a quienes la pregunta por Dios no les resulta relevante, como es el caso del budismo. Ahora bien, algunas veces el autor parece olvidar su propia definición y asocia trascendencia solamente con un Dios personal. Este es un punto que, quizás, Taylor debería replantearse.

Lleva razón Taylor cuando afirma que estamos viviendo, en la sociedad occidental, en una época marcada por la inmanencia. Nuestro mundo, nuestra sociedad y cultura, está marcada por el *marco inmanente*. Pero nos parece que Taylor puede exagerar un poco cuando asume que la mayor parte de nuestra cultura vive desde la increencia o la negación de Dios²⁹⁶. Aunque vivamos en un marco inmanente, parece que la mayoría de la gente en el mundo occidental aún cree en Dios o en algún tipo de trascendencia.

Las diversas críticas que se le hacen a la idea de trascendencia tienen algo de verdad. Más de una vez en la historia el deseo del *más allá* ha terminado por menospreciar y dejar de lado el *más acá*. La vida ordinaria, la del día a día, la del amor por los seres queridos, se ha visto menoscabada. Pero aceptar la trascendencia no implica, necesariamente, que se tenga que negar la vida humana ni su prosperidad. Además, la trascendencia no necesariamente, como hemos visto en la postura de Zubiri, debe implicar el abandono de este mundo.

²⁹⁶ Casi al final de *A Secular Age* habla de sociedades donde la balanza se inclina firmemente hacia la inmanencia, y donde hay gente a la que le resulta difícil aceptar que alguien pueda creer en Dios (cf., ASA, p. 770).

CAPÍTULO III

La vivencia religiosa individual y social en los tiempos actuales

1. La experiencia religiosa en William James: algunas pistas para comprender la vivencia religiosa actual

Uno de los textos fundamentales para conocer el pensamiento de Taylor con respecto a la religión es *Las Variedades de la religión hoy*²⁹⁷ (2003b). El libro en inglés fue publicado por primera vez en el año 2002, es decir, tres años después de *A Catholic Modernity?* (1999). Pero las ideas centrales del texto, según Taylor relata en el prefacio del libro, las venía trabajando desde el año 1999, cuando en la primavera de ese año tuvo que dictar un ciclo de Conferencias Gifford en Edimburgo. En dichas conferencias, intentaba responder a la pregunta “*qué significa decir que nuestra época es secular*” (VR1, p. 9). Claramente la pregunta por el secularismo le siguió acompañando –y hasta el momento ha seguido- hasta llegar a concretarla en *A Secular Age* en el año 2007²⁹⁸.

²⁹⁷ En inglés: *Varieties of Religion Today. William James Revisited* (2003b).

²⁹⁸ En el sitio web de Gifford Lectures se afirma que estas conferencias de Taylor dieron origen a tres libros: “*Dr. Taylor delivered the Gifford Lectures, entitled ‘Living in a Secular Age’, at the University of Edinburgh in 1998–1999. The lectures were published in three volumes: Varieties of Religion Today: William James Revisited (2002), Modern Social Imaginaries (2004) and A Secular Age (2007)*”. En: <http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=201>. Accedido el 12 de febrero de 2013. Ahora bien, en el prefacio de VR1 Taylor afirma que, con ocasión de que el Instituto de las Ciencias

Al reflexionar el tema de la religión en James, Taylor propone ‘desenganchar’²⁹⁹ o separar la manera a veces un poco estrecha y restrictiva en que James entiende la religión, y focalizarse en lo esencial para nuestro predicamento presente. De alguna manera Taylor se encuentra en la misma disyuntiva, por eso no es de extrañar la pregunta que hace en la segunda parte de *Las Variedades*:

*“¿Qué objetivo perseguía James con su análisis de la religión? O, dicho de otra forma más impersonal, ¿cuál era la agenda más amplia de la que formaba parte? Pienso que era un elemento crucial dentro del argumento que propone James, frente a él mismo y sus contemporáneos, sobre la admisibilidad de la fe. Era una parte importante de su **apología pro fide sua**. Igual que muchos intelectuales sensibles de su misma época y lugar, James debía argumentar contra las voces, internas y externas, que sostenían que la religión era una cosa del pasado, que en la era de la ciencia uno no podía creer ya en conciencia en esta clase de cosas”* (VR1, p. 52).

Taylor, al igual que James, tiene la preocupación por justificar que el tema religioso no pertenece solamente a la esfera privada³⁰⁰, por una parte, y que tampoco que ha sido ampliamente superado por el secularismo y las teorías

Humanas de Viena lo invitara a dar un ciclo de conferencias en la primavera del 2000, tuvo la oportunidad de “desarrollar mi diálogo con James, cuyo resultado es el presente libro” (p. 10).

²⁹⁹ Lo ponemos entre comillas, pues en la traducción al español se prefiere la palabra ‘desbrozar’. Creemos que ‘desenganchar’ o ‘desacoplar’ son conceptos más fieles al concepto *disengage* que está en el original.

³⁰⁰ Nuevamente vale la pena recordar la afirmación que hace Taylor al recibir el *Marianist Award* en 1996: “I am very grateful to the University of Dayton, not only for their recognition of my work but also for this chance to raise with you today some issues that have been at the center of my concern for decades. They have been reflected in my philosophical work, but not in the same form as I raise them this afternoon, because of the nature of philosophical discourse (as I see it, anyway), which has to try to persuade honest thinkers of any and all metaphysical or theological commitments” (ACM, p. 13).

científicas, por otra³⁰¹. La pregunta o preocupación sobre la religión es un tema que atañe al presente; un tema que se vive en nuestra sociedad.

En definitiva, el proyecto de Taylor es bastante específico: desea saber qué nos puede decir James sobre el lugar que ocupa la religión hoy. Y lo hace en base a tres objetivos bien definidos:

“En primer lugar, pretendo abordar estas limitaciones en la concepción jamesiana de la experiencia religiosa. Luego trataré de aislar lo que le anima dentro de todo este terreno, la cuestión del ‘vuelto a nacer’, el centro de la experiencia religiosa que sentimos palpar no sólo en las vidas sobre las que escribe James, sino también en la suya propia. Por último, propondré algunas reflexiones acerca de la religión en nuestros días, en relación con lo tratado a propósito de James” (VR1, p. 16).

Teniendo a la vista la anterior propuesta programática, intentaremos dialogar entre las perspectivas de Taylor y James.

1.1. La idea de ‘experiencia’ en James

Antes de adentrarnos más en el análisis realizado por Taylor sobre la obra de James, conviene detenernos un

³⁰¹ *“Part of my reason for wanting to shift the focus to the conditions of belief, experience and search is that I’m not satisfied with this explanation of secularism 2: science refutes and hence crowds out religious belief. I’m dissatisfied on two, related levels. First, I don’t see the cogency of the supposed arguments from, say, the findings of Darwin to the alleged refutations of religion. And secondly, partly for this reason, I don’t see this as an adequate explanation for why in fact people abandoned their faith, even when they themselves articulate what happened in such terms as “Darwin refuted the Bible”, as allegedly said by a Harrow schoolboy in the 1890s. Of course bad arguments can figure as crucial in perfectly good psychological or historical explanations. But bad arguments like this, which leave out so many viable possibilities between fundamentalism and atheism, cry out for some account why these other roads were not travelled. This deeper account, I think, is to be found at the level I’m trying to explore. I will return to this shortly” (ASA, p. 13).*

momento para analizar un concepto un fundamental en la reflexión que hace James sobre la religión: la idea de *experiencia*. James habla, una y otra vez, sobre la *experiencia religiosa*. Por eso es que debemos preguntarnos qué entiende James por *experiencia*. Sobre la dificultad de este concepto, el profesor Jeremy Carrete (2002) señala:

*“La complejidad y multiplicidad de la categoría ‘experiencia’ es incómoda para los análisis científicos y los estudios de la religión: nunca es neutral, asume formas **a priori**, asume dimensiones interiores y privadas y tiende a evitar determinantes sociales, tales como las realidades sociales y económicas³⁰²”* (p. LIX).

La reflexión de James sobre la religión se basa, sobre todo, en la *experiencia*: en las *Varietades* nos encontramos con que hay 214 descripciones de experiencias religiosas, tomadas de distintas épocas y diferentes ámbitos religiosos (distintas líneas del protestantismo y también del catolicismo). Pero, curiosamente, James no se toma el tiempo para definirla.

En 1901³⁰³ James publica una definición de *experiencia* en el *Baldwin’s Dictionary*:

*“Física o mental: el proceso completo de los fenómenos, de los datos presentes considerados en su crudeza inmediata, antes de que el pensamiento reflexivo los haya analizado en sus aspectos o ingredientes subjetivos u objetivos. Es el **summun genus**³⁰⁴ de lo cual todo debió haber sido una parte antes de que podamos hablar de ello en absoluto.*

Esta neutralidad de significado es exactamente correlativa a la palabra FENÓMENO (q.v.³⁰⁵), significado. Si la filosofía insiste en mantener este término indeterminado, ella puede hacer referencia a su

³⁰² Traducción personal.

³⁰³ Vale la pena recordar que las *Gifford Lectures* se realizaron entre 1901 y 1902, y la publicación de *The Varieties of Religious Experience* se publicó en junio de 1902.

³⁰⁴ Es el mayor de los géneros; un género que no puede ser clasificado como una especie, como un ser.

³⁰⁵ *Quod vide*.

*sujeto-objeto sin comprometerse a sí misma en ciertos temas en disputados. Pero si la experiencia es usada con una sobra de significado subjetivo y objetivo, entonces las preguntas comienzan a aparecer, y la discusión se transforma en imposible*³⁰⁶ (James, 1978a, p. 95).

La experiencia, por tanto, sería el dato crudo, inmediato, sin interpretación³⁰⁷.

En un artículo presentado en Princeton ante la *American Psychological Association* en diciembre de 1894 (James, 1978a), James intenta explicar su idea de cómo surge el conocimiento de las cosas y la experiencia situándose en la línea del idealismo de Berkeley³⁰⁸ y Shadworth Hodgson. Las cosas, en la concepción de James, “no tienen otra naturaleza que los pensamientos, y no conocemos ninguna cosa que no haya sido dada a la experiencia de alguien” (p. 72). James propone el ejemplo del papel blanco para clarificar la afirmación anterior. Cuando vemos un trozo de papel blanco ante nuestros ojos, la naturaleza de la cosa y la naturaleza de mis sensaciones son una.

³⁰⁶ Traducción personal.

³⁰⁷ Obviamente aquí salta la pregunta –que claramente excede nuestra investigación– de si existe un dato sin interpretación.

³⁰⁸ De acuerdo a *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (1999), el pensamiento idealista de Berkeley se puede resumir de la siguiente manera: “*Berkeleyan idealism is the view that the only existing entities are finite and infinite perceivers each of which is a spirit or mental substance, and entities that are perceived. Such a thesis implies that ordinary physical objects exist if and only if they are perceived, something Berkeley encapsulates in the esse est percipi principle: for all sensible objects, i.e., objects capable of being perceived, their being is to be perceived. He gives essentially two arguments for this thesis. First, he holds that every physical object is just a collection of sensible qualities, and that every sensible quality is an idea. So, physical objects are just collections of sensible ideas. No idea can exist unperceived, something everyone in the period would have granted. Hence, no physical object can exist unperceived. The second argument is the so called master argument of Principles 22–24. There Berkeley argues that one cannot conceive a sensible object existing unperceived, because if one attempts to do this one must thereby conceive that very object. He concludes from this that no such object can exist ‘without the mind’, that is, wholly unperceived*” (p. 84).

Más adelante en el texto, James vuelve a insistir sobre el mismo hecho. Señala que en el caso del conocimiento inmediato o intuitivo, la cosa-pensada (*thought-stuff*) y la cosa-material (*thing-stuff*) son indistinguiblemente lo mismo en su naturaleza y no hay intermediarios que separen ni se pongan entre el pensamiento y la cosa. James añade:

“...el papel visto y la vista de él son solo dos nombres para un hecho indivisible que, propiamente llamado, es el dato, el fenómeno o la experiencia. El papel está en la mente y la mente alrededor del papel, porque papel y mente son solo dos nombres que son dados más tarde a la única experiencia, cuando, tomado en un mundo más grande del cual forma parte, sus conexiones son rastreadas en diferentes direcciones³⁰⁹” (p. 75).

Por lo tanto, el conocer inmediato, intuitivo, se entiende como que el contenido mental y el objeto son idénticos.

En *Humanism and Truth* (James, 1978b, Cfr. pp. 208-209), el psicólogo norteamericano profundiza en su comprensión de la experiencia y cómo ella se relaciona con los distintos conocimientos y creencias que tenemos los seres humanos. La experiencia es un proceso que nos entrega, continuamente, material para ser digerido. La manera como este material es digerido intelectualmente es a través de las distintas creencias que hemos ido asimilando –y también rechazando– e integrando, en distintos grados, en nuestras vidas. Sobre este aspecto James afirma:

“Las nociones de un Tiempo y un Espacio como receptáculos individuales continuos; la distinción entre pensamientos, materia y mente; entre sujetos permanentes y atributos cambiantes; el concepto de clases con sub-clases dentro de ellos; la separación de lo fortuito de las conexiones regularmente causadas; seguramente todas estas fueron en su momento conquistas definitivas hechas en fechas históricas por nuestros ancestros en sus intentos por obtener una forma más compartible y manejable en vez del caos que salía de sus crudas experiencias individuales. Ellos

³⁰⁹ Traducción personal.

*probaron tal uso soberano como **denkmittel** (pensamiento) que ahora es parte de la misma estructura de la mente³¹⁰*” (p. 208).

Estas estructuras nos permiten comunicar nuestras experiencias al resto de la gente y no vivir en un mundo de caos.

¿Qué sucede –se pregunta James- con las creencias? Este es un punto importante, pues la religión tiene íntima relación con las creencias. En *Pragmatism's Conception of Truth* (James, 1978b), afirma que las creencias de los hombres son experiencias fundadas. Pero las creencias son ellas mismas parte de la suma total de la experiencia del mundo, y se transforman, por lo tanto, en las operaciones fundantes y fundamentales del día siguiente. James piensa que en la medida en que la realidad significa realidad experienciable, la realidad y las verdades de los hombres van ganando en un eterno proceso de mutación. Esta mutación se da hacia un objetivo definitivo, pero aun así es mutación.

Por último, se hace necesario decir una palabra sobre qué entiende James por experiencia religiosa, pues es algo central en la discusión que nos atañe. En *The Pragmatic Method* (James, 1978a, p. 133), James hace un listado de las experiencias religiosas: conversaciones con lo no visto (lo invisible), voces y visiones, respuestas a la oración, cambios de corazón (*change of heart*), que no es otra cosa sino *metanoia*, liberación del miedo, sentimiento de ayuda frente a los problemas, saberse o reconocerse completamente a resguardo, etc. Obviamente, James reconoce que todas estas experiencias –como cualquier otra experiencia humana- pueden tener cierta dosis de ilusión y error, pues no son infalibles. Pero estas experiencias están a la base de la idea de Dios y de todas nuestras teologías.

1.2. ¿En qué consiste la experiencia religiosa?

En James la religión es comprendida, primariamente, como algo que experimentan los individuos. En este punto hay una distinción que Taylor destaca: existe la experiencia

³¹⁰ Traducción personal.

religiosa viva, que corresponde esencialmente al individuo, y la vida religiosa, que es la derivativa, es decir, es una experiencia que se adopta por la influencia de una comunidad o de una iglesia. Para James el creyente de la comunidad religiosa vive una experiencia religiosa de segunda mano:

“No hablo, en absoluto, del creyente religioso corriente que observa las prácticas religiosas convencionales de su país, ya sea budista, cristiano o mahometano, porque su religión la hicieron los otros, le fue comunicada por tradición, definida en formas establecidas por la imitación y conservada por la costumbre. No me serviría para nada estudiar esta vida religiosa de segunda mano” (1986, p. 16).

Por tanto, si queremos saber qué es la religión no debemos poner nuestra atención en el creyente normal, el fiel medio de la comunidad de creyentes. Quien verdaderamente vive la experiencia religiosa y aquel de quien podemos aprehender lo que es la religión, es quien vive la experiencia religiosa en toda su intensidad, de manera originaria y sin intermediarios. Por eso, según James, hay que buscar las experiencias religiosas que se podrían denominar ‘de primera mano’:

“Más bien hemos de buscar las experiencias originales que establecen el patrón para el caudal de sentimientos religiosos sugerido y de conducta resueltamente imitativa. Estas experiencias sólo las encontraremos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien como fiebre aguda. Sin embargo, esos individuos son ‘genios’ en el aspecto religioso, y al igual que muchos otros que produjeron frutos tan eficaces como para ser conmemorados en las páginas de su biografía, estos genios religiosos frecuentemente mostraron síntomas de inestabilidad nerviosa. Posiblemente, en mayor medida que otros tipos de genios, los líderes religiosos estuvieron sujetos a experiencias psíquicas anormales. Invariablemente fueron presos de una sensibilidad emocional exaltada; frecuentemente también tuvieron una vida interior desacorde y sufrieron de melancolía durante parte de su ministerio. No tienen medida y son propensos en general a obsesiones e ideas fijas. Con frecuencia

entraron en éxtasis, oyeron voces, tuvieron visiones o presentaron todo tipo de peculiaridades clasificadas ordinariamente como patológicas. Más aún, fueron todas estas características patológicas de su vida las que contribuyeron a atribuirles autoridad e influencia religiosa” (1986, p. 16).

Los ‘genios’, aquellos que se han escapado del hábito gris de la existencia religiosa, son los que nos pueden dar pistas de lo que verdaderamente es la religión. Estos sujetos vivieron una experiencia religiosa profunda, potente y única. Esta experiencia es la que luego intentan transmitir a otras personas.

James entiende que el hecho de que haya tantas y tan diversas religiones es suficiente para probar que la palabra ‘religión’ no puede significar ningún principio o esencia individuales, sino que es más bien un nombre colectivo. Por otra parte, así como reconoce que no parece haber ninguna emoción religiosa elemental, sino únicamente un repertorio común de emociones a las que los objetos religiosos se pueden aproximar, también se podría probar que no hay ningún tipo específico y esencial de objeto religioso, ni ningún tipo específico y esencial de acto religioso. En definitiva, James considera la religión como *“los sentimientos, los actos y las experiencias de los hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad”* (1986, p. 34). Por lo tanto, la religión en James es algo esencialmente individual. Reflexionando sobre este punto, Geertz afirma:

“La ‘religión’ y la religiosidad’, en sus páginas y en su mundo –la Nueva Inglaterra trascendentalista al final de su singladura- es un asunto radicalmente personal, un ‘estado de fe’ (como él mismo lo denomina) privado, subjetivo, enraizado en la propia experiencia y plenamente resistente a las crecientes exigencias de lo público, lo social y lo cotidiano ‘en tanto últimas instancias que dictan lo que podemos creer’” (2002, p. 147).

La religión es una experiencia privada, subjetiva. Más adelante, Geertz continúa:

“En tiempos de James, la religión, al parecer, sufrió paulatinamente un proceso de subjetivización; se debilitó en su misma naturaleza como fuerza social para emerger como un asunto exclusivo de las afecciones del corazón. Los secularistas celebraron este hecho considerándolo un signo de progreso, modernidad y libertad de consciencia; los creyentes lo acataron como el precio a pagar necesariamente en estas cuestiones (James se caracterizó por compaginar en ambas posturas). Para ambos, la religión gravitaba hacia su lugar idóneo, alejado del juego de los intereses temporales” (p. 149).

1.3. Reflexiones críticas sobre la postura de James

La situación de aquel entonces ha cambiado radicalmente. Hoy en día es difícil argumentar que la religión es solamente un hecho privado basado en actos y sentimientos que los hombres viven en soledad. La ‘lucha religiosa’, por ponerlo de alguna manera, no solo se da en la interioridad del ser humano, sino que se traslada a la plaza pública: tiene que ver con políticas de inmigración, con problemas de minorías, con programas escolares y formaciones para la ciudadanía, con los preceptos sobre el *sabbath*, el debate de la utilización del velo en lugares públicos y en las escuelas, o con debates sobre el aborto y sobre los modelos de familia que son los más adecuados. Hoy la religión tiene presencia en la llamada *Primavera Árabe*, como en la inmolación de monjes tibetanos pidiendo la liberación del Tíbet. Es decir, el modelo o definición propuesto por James está lejos de lo que hoy parece ser la norma.

El acento de James en la individualidad manifiesta con claridad el poco valor que les confería a las Iglesias³¹¹. Para James, las comunidades de creyentes, en el mejor de los

³¹¹ James utiliza el concepto de iglesia o iglesias (church o churches). Pero, nos parece, convendría más usar el concepto de comunidad o comunidad de creyentes, sobre todo para ser más inclusivo con aquellas religiones a las que la idea de iglesia (del griego, *ekklesía*) no les dice gran cosa.

casos, solo jugarían un papel de transmisión y comunicación de la fe. Vale la pena insistir en la postura protestante de James, en el sentido de que la comunidad –que al final eso es la iglesia- casi no tiene importancia, pues lo esencial es el individuo. Sobre esto afirma:

“Al juzgar críticamente el valor de los fenómenos religiosos, es muy importante insistir en la distinción entre la religión como una función personal individual y la religión como producto institucional, colectivo o tribal. Un estudio de la historia nos muestra que los genios religiosos atraen discípulos y convocan grupos de simpatizantes. Cuando estos grupos son bastante fuertes para ‘organizarse’, se tornan instituciones eclesiásticas con ambiciones colectivas propias. El espíritu de la política y la ambición de dominio dogmático son entonces oportunos para entrar en esa institución originariamente inocente y contaminarla, de manera que cuando oímos la palabra ‘religión’, hoy en día, pensamos inevitablemente en alguna otra ‘Iglesia’. Para algunas personas, la palabra ‘Iglesia’ sugiere tanta hipocresía y tiranía, tanta vileza y tanta tenacidad supersticiosa, que de alguna manera sutilmente indiscernible se vanaglorian cuando afirman que tienen ‘manía’ a cualquier religión. Incluso los que pertenecemos a alguna Iglesia no eximimos a otras iglesias que no son la muestra de la condena general” (1986, p. 254).

Aquellos que están en contra de la ‘religión’ suelen equivocarse de blanco, según Taylor. Pues, aquello contra lo que de verdad se oponen es a un determinado espíritu dogmático de dominación³¹². Espíritu que, creemos, no es solo privativo del fenómeno religioso, sino que se puede percibir en otras muchas actividades humanas.

³¹² James lo afirma de la siguiente manera: *“And the bigotries are most of them in their turn chargeable to religion’s wicked intellectual partner, the spirit of dogmatic dominion, the passion for laying down the law in the form of an absolutely closed-in theoretic system”* (James, 2002, p. 26).

Las iglesias o comunidades son algo secundario en la vivencia de la fe, según la mirada de James. La primera distinción que hace James es entre religión como función personal individual y la religión como producto institucional, colectivo, tribal. Teniendo a la vista esta distinción, se nos hace necesario preguntar cómo pueden calzar aquí las primeras comunidades cristianas. Sí, pues las primeras comunidades cristianas pareciera que fueron mucho más que un colectivo o una institución. En las primeras comunidades cristianas se constituyó la experiencia de fe fundamental, y de allí sale el *kerigma*, el anuncio. La explosión y el anuncio del mensaje fundamental de la fe cristiana no se realiza a través de un sujeto que tuvo una revelación destacada, o una experiencia en soledad, y la comunica al resto de la gente, sino que es una comunidad que, como comunidad –que es más que la unión de individualidades-, vive y comunica el *kerigma*. Pero se puede dar un paso más: los mismos evangelios canónicos son escritos por comunidades. Esto no quiere decir que toda la comunidad fue dictando, palabra por palabra, lo que se debía escribir. Lo que sucede es que la comunidad en su conjunto hace una reflexión teológica –y en este punto también se puede criticar a James- de la propia vivencia de la fe, para luego ir relatando lo que la comunidad cree. Hay, claramente, un redactor, un individuo, en cada evangelio. Pero es indesmentible que también, y fundamentalmente, hay una comunidad reflexionando su propia fe y que termina poniéndola por escrito.

Pero no podemos limitar esta experiencia a las primeras comunidades cristianas. Más cerca de nuestro tiempo tenemos otro ejemplo. Es el de las comunidades cristianas de base, especialmente constituidas en Latinoamérica después del Concilio Vaticano II. Cada comunidad de base reflexiona sobre el paso de Dios por sus vidas, por la propia comunidad. Esto constituye en sí una reflexión teológica. ¿Es llevada a cabo por expertos y con un alto lenguaje conceptual? Ciertamente no. Los ‘teólogos’ son hombres y mujeres de a pie, obreros, oficinistas, dueñas de casa, padres de familia, etc. El lenguaje utilizado es el relato, la historia, el testimonio, etc. Pero es innegable que en esas comunidades hay una reflexión teológica, pues intentan comprender cómo ha sido el paso de Dios por sus vidas y cómo sus propias vidas se han transformado en un lugar teológico para comprender la acción

de Dios. Por tanto, y de alguna manera corrigiendo la mirada de James, la religión no es solo una experiencia personal vivida en soledad, sino que en estos grupos –primeras comunidades cristianas y comunidades de base- la religión es una experiencia compartida en grupo e, innegablemente, se constituye reflexionando teológicamente en grupo.

Aunque pueda resultar repetitivo, creemos que es necesario darle una vuelta más a este asunto. Taylor señala que para James el auténtico *locus* de la religión es la experiencia individual y no la corporativa. Además, afirma que el otro *locus* de la religión es la *experiencia*, es decir, el sentimiento “*y no las formulaciones que emplean las personas para definir, justificar y racionalizar sus sentimientos (operaciones que, claro está, corren a cargo habitualmente de las Iglesias)*” (VR1, p. 19). Pero es necesario insistir en que sin experiencia comunitaria no se puede tener experiencia individual (la misma comunidad es la que da las claves sociales, históricas, religiosas, de sentido y valor, para reconocer la experiencia religiosa) y, por otra parte, una experiencia que no se reflexiona no pasa más allá de ser un hecho sin resonancia. Pues lo fundamental de la experiencia religiosa es el significado que cobra para quien la vive y para aquellos que lo rodean. Y para llegar a su significado, tiene que hacerse reflexión.

Volvamos otra vez a lo que James considera como lo esencial de la religión. Para él, los sentimientos y la conducta, más que las teorías, ideas o símbolos religiosos, son los que nos permiten identificar la esencia de la religión³¹³. Taylor reconoce que esta propuesta levanta muchísimas críticas, pero hay algo interesante en esta concepción: encaja con comodidad dentro de lo que es la cultura moderna. Desde el

³¹³ “*The theories which Religion generates, being thus variable, are secondary; and if you wish to grasp her essence, you must look to the feelings and the conduct as being the more constant elements. It is between these two elements that the short circuit exists on which she carries on her principal business, while the ideas and symbols and other institutions form loop-lines which may be perfections and improvements, and may even some day all be united into one harmonious system, but which are not to be regarded as organs with an indispensable function, necessary at all times for religious life to go on*” (James, 2002, p. 389).

punto de vista de Taylor, la historia de Occidente, en los últimos ochocientos años, ha sido un lento camino hacia el individualismo. Este camino habría comenzado su marcha hacia el siglo XIII, más o menos, especialmente a partir de los movimientos cristianos que pusieron el énfasis en una religión basada en el compromiso y la devoción personal:

“Podemos remontar los orígenes de esta concepción a ciertos aspectos del desarrollo de nuestra historia. En primer lugar, el énfasis en la dimensión personal de la religión está en concordancia dentro de la cristiandad latina que ha tenido lugar a lo largo de los últimos siglos. A partir de la alta Edad Media podemos identificar una clara tendencia hacia una religión basada en el compromiso y la devoción personal por encima de los modelos centrados en el ritual colectivo. Podemos reconocer esta tendencia tanto en los movimientos y en las asociaciones devocionales, por ejemplo los Hermanos de la Vida Común del siglo XV, como en las demandas planteadas por los líderes y los jerarcas de las Iglesias y sus miembros. Un ejemplo temprano de esto último puede encontrarse en la decisión del Concilio Laterano de 1215 de exigir a todos los creyentes que se confesaran a un sacerdote y obtuvieran la absolución, para poder recibir la comunión al menos una vez al año” (VR1, p. 20-21).

Al igual que hace algunos años más tarde en *A Secular Age*, Taylor señala al Concilio Lateranense IV como uno de los hitos, por decirlo de alguna manera, en lo que sería el camino de individualización religiosa que posteriormente se daría en Occidente. Para el filósofo canadiense la obligación de la confesión auricular con un sacerdote³¹⁴ y la comunión anual,

³¹⁴ Hay que recordar que la confesión auricular tiene su origen a partir de la práctica de los monjes irlandeses por los siglos VI y VII, que a partir del siglo VII es acogida por los reformadores carolingios. Anteriormente, la confesión se debía hacer de manera pública y solamente una vez en la vida. Por otra parte, aunque el Concilio Lateranense IV establece la necesidad de un sacerdote para que el sacramento sea válido, en la práctica se siguió recurriendo, en momentos de emergencia, a la confesión con cualquier cristiano dispuesto a escuchar los pecados. Un ejemplo de esto se puede encontrar en la Autobiografía de San Ignacio de Loyola: “Y venido el

como se señala más arriba, fue fundamental en este proceso de individualización de la religión, en el sentido de que ayudó a que los sujetos asumieran y vivieran una fe más comprometida y personal. Pero, ¿es esto así? La afirmación de Taylor es, a lo menos, discutible. Georges Duby (1993) piensa que la idea de comunión y confesión anual, más que a un proceso de mayor compromiso con la fe, obedece a un sistema de control contra las crecientes herejías del momento³¹⁵:

*“Inocencio III había querido que esta represión se apoyase de ahí en adelante en la red de parroquias en las que los sacerdotes, ayudados por las brigadas móviles de los frailes mendicantes, poseyesen los medios de vigilar a los fieles. Contra la herejía, se hizo una estricta división en zonas de la cristiandad. En las zonas rurales francesas, fue en el siglo XIII cuando las comunidades de habitantes tomaron cuerpo dentro del marco parroquial; los campesinos fueron considerados ‘parroquianos’ de un sitio determinado; no podían ir a recibir los sacramentos en otra iglesia, se intentó constreñirlos a prácticas regulares: el Concilio de Letrán recomendaba a todos los laicos comulgar y confesarse una vez por año; el cura debía poder detectar a los vacilantes, descubrir de ese modo a los herejes clandestinos y perseguir más eficazmente a las brujas. Próspero, fortalecido con un poder al que se sometían sus fieles, el cura de la aldea se transformó en ese tiranuelo del que se mofan los cuentos burlescos, el **Roman de Renart** y las colecciones de **fabliaux**. Células semejantes se construyeron en los barrios nuevos de las ciudades”* (p. 144).

Como se puede apreciar, las decisiones del Concilio pueden tener diversas lecturas.

Más allá de si Taylor tiene razón o no con respecto a las consecuencias de la comunión y confesión anual, vale la pena preguntarse cuál era el ambiente histórico en que surge el

día que se esperaba a batería él se confesó con uno de aquellos sus compañeros en las armas...” Autobiografía [1].

³¹⁵ Especialmente a la herejía cátara, a la cual nos referiremos más adelante.

Lateranense IV. Y, siguiendo la intuición de Taylor, detectar aquellos elementos que ponían el acento en una religión más centrada en el compromiso y devoción personal.

No es de extrañar que en las declaraciones del Lateranense IV se hiciera una referencia a Joaquín de Fiore, especialmente conocido por sus ideas sobre el milenarismo. Detrás de este pensamiento místico-teológico —que se ha repetido a lo largo de la historia y llega hasta nuestros días, especialmente a través de la obra del teólogo jesuita chileno Manuel Lacunza, cuyo pensamiento³¹⁶ ha tenido relevancia en

³¹⁶ El profesor Freddy Parra (2000) expone las líneas centrales del pensamiento de Lacunza. Aunque la cita es extensa, creemos que vale la pena: *“La obra de Lacunza está totalmente orientada hacia el fin de los tiempos. Aquí es importante observar desde el inicio que para el autor no es lo mismo ‘fin de mundo’ que ‘fin de siglo’. Por fin de mundo, solo entiende ‘el fin de los viadores, o de la generación y corrupción’ porque no admite la idea de un fin de mundo como una suerte de aniquilación. No acepta ‘que el mundo, esto es, los cuerpos materiales, o globos celestes que Dios ha creado (entre los cuales uno es el nuestro en que habitamos) haya de tener fin, o volver al caos, o nada, de donde salió —y añade— esta idea no la hallo en la Escritura, antes hallo repetidas veces la idea contraria, y en esto convienen los mejores intérpretes’. En cambio, el fin del siglo se refiere al término del día actual de la humanidad, del actual tiempo histórico, o siglo presente. Luego, Lacunza recuerda que en las Escrituras, especialmente en los evangelios, se encuentra con frecuencia la expresión ‘consumación del siglo’ y jamás la idea de ‘consumación del mundo’.*

Es necesario señalar que la tesis central del sistema lacunzista es que ha de haber un espacio de tiempo entre la Venida del Señor y la Resurrección y Juicio universal, condición necesaria para el establecimiento del Reino de Cristo en la historia. De un modo general, el mismo autor describe la tesis central de su sistema señalando que ‘Jesucristo volverá del cielo a la tierra, cuando sea su tiempo: cuando lleguen aquellos tiempos y momentos, que puso el Padre en su poder (Hch 1,7)... Vendrá no tan de prisa, sino más despacio de lo que se piensa. Vendrá a juzgar no solamente a los muertos, sino también y en primer lugar a los vivos. Por consiguiente, este juicio de vivos y de muertos, no puede ser uno solo, sino dos juicios diversísimos, no solamente en la sustancia y el modo, sino también en el tiempo. De donde se concluye (y esto es lo principal a que debe atenderse) que ha de haber un espacio de tiempo bien considerable entre la venida del Señor, que estamos esperando, y el juicio de los muertos o resurrección universal’. El juicio sobre los vivos

ciertos movimientos milenaristas del siglo XX- está la pregunta por la salvación futura. El mismo DUBY (1995), comentando sobre el contexto vital de la época, insistía en la importancia de la pregunta por el más allá, por la vida eterna. Basta con mirar

tendrá entonces lugar en el espacio y el tiempo donde se cumplirán las profecías de paz y justicia universal que se anuncian en las Escrituras. Después de convertir en reino propio de Dios a los diversos reinos sociopolíticos existentes, después de desarrollarse en plenitud el plan de Dios para la historia, Jesucristo podrá ofrecer su reino en las manos del Padre (1 Co 15, 23-26). En esto reside la principal diferencia con el sistema ordinario vigente que sostiene que inmediatamente después de la segunda venida del Señor se seguirá sin ningún intervalo la resurrección universal y el juicio universal. Pero Lacunza también advierte sobre las diferencias de alcance cristológico implicadas en su tesis central. Por lo mismo, distingue claramente dos tiempos y dos misiones en el único Mesías. El autor piensa que todo cuanto hizo Cristo en su primera venida se incluye dentro de los límites de su oficio sacerdotal y doctoral, y, en consecuencia, no es posible interpretar sus dichos y acciones en términos de la potestad real. Las referencias del Jesús histórico al reino reciben en Lacunza una interpretación exclusivamente futura. El autor no niega que Jesús se haya referido al reino en términos de algo ya presente, pero puntualiza que en esos casos se refiere al 'evangelio del reino', y no al reino mismo. Ahora bien, el evangelio del reino, 'esto es, noticia, buenas nuevas, anuncio, predicación del reino', constituye una invitación al reino que tendrá lugar en el futuro, la predicación de la fe y la justicia, la exhortación a llevar una vida conforme a los valores del evangelio y a vivir en la vigilancia que corresponde a quien espera ansiosamente la venida del Señor. Estos mismos criterios afectan radicalmente la visión eclesiológica de nuestro jesuita. En efecto, dedica capítulos importantes de su obra a demostrar que la Iglesia, siguiendo a su Maestro en su misión sacerdotal y doctoral, no puede identificarse ni total ni parcialmente con el reino y subraya que su misión ciertamente es ser fiel al Señor, preparando a los hombres para el reino futuro de Cristo, para lo cual debe consagrarse a su misión moral y espiritual, lejos de toda confusión con los poderes políticos mundanos.

El reino mesiánico, el 'milenio' propiamente tal, que podrá durar un número indeterminado de siglos, es la penúltima época en la concepción de Lacunza, ya que tras una crisis definitiva acabará la historia y se dará paso a la última época: la vida eterna, después de la cual no hay otra. En suma, es necesario distinguir fin de mundo de fin de siglo y, a la vez, separar el Día del Señor, que debe amanecer con su Venida (parusía), de la Resurrección universal que acontecerá al fin del mundo entendido por el autor como transfiguración final y tránsito hacia la eternidad".

el arte medieval para darse cuenta de la importancia del infierno, el purgatorio y el cielo.

“Imagen obsesionante y abrumadora, el infierno no cesaba de estar presente. Era quizás el germen más virulento de los temores que atenazaban a la gente de entonces, que se sentía amenazada por el pecado, temía ser castigada e intentaba eludir la condenación por todos los medios, oraciones, penitencias, talismanes” (p. 130).

Hay que tener en consideración, además, que durante mucho tiempo solo existían esas dos opciones: o salvación, o condenación. Posteriormente surgió una tercera posibilidad: el purgatorio. Por tanto, la vida espiritual era la clave para mitigar la angustia de la eternidad.

La pregunta fundamental que se hacía el creyente era qué se debía hacer para poder salvar el alma, es decir, para tener vida eterna. En un momento determinado el ritual de las liturgias –con un claro acento monacal- dejó de satisfacer a los caballeros, a los jurisperitos, a los mercaderes³¹⁷. Estos grupos no eran monjes ni clérigos –por lo que no estaban entre los ‘perfectos’ de Dios-, pero querían salvar sus almas y encontrar un alimento espiritual. Como no encontraban este alimento espiritual en las catedrales, ni en sus parroquias, se ponen a escuchar en los cruces de caminos a los predicadores errantes. Estos hablaban de Dios de manera sencilla, con ejemplos e imágenes cercanas a la gente. ¿Quiénes eran estos predicadores? La mayoría de ellos, nos señala DUBY (1993), son trófugas, clérigos inquietos que se sentían incómodos con los cánones de la Iglesia. Por otra parte, ni el claustro ni el desierto de los ermitaños los tentaban. En su predicación se sienten portadores de la palabra de Dios. Predican la penitencia, la conversión, la sencillez de vida. En su prédica

³¹⁷ Hay que recordar que la vida monacal no solo dividía el día en distintas horas litúrgicas (laudes, tercia, sexta, nona, vísperas y completas), sino que comprendía que la vida se dividía en espacios de oración y de trabajo (*ora et labora*) por separado. Este tipo de espiritualidad es difícil de seguir para alguien que está trabajando activamente en el mundo.

hay una crítica más o menos abierta al boato y a la riqueza de la Iglesia y su gente.

En muchas de estas prédicas se manifiesta un movimiento espiritual que clama por la conversión y el retorno al evangelio de Jesús. Junto con los predicadores van surgiendo grupos religiosos cuyas posturas difieren de las de la Iglesia. Este es el caso de los Cátaros o albigenses en el Mediodía francés, especialmente la zona del Languedoc. Este movimiento debe su nombre a la palabra griega *kazarós* (καθαρός), que significa 'puro'. Es difícil saber en qué consistía el catarismo, pues solo tenemos noticias de él a través de sus detractores. En todo caso, su impacto en la vida medieval no fue menor, tanto así que el Lateranense IV tuvo que ocuparse de él. O'Shea (2002) nos da algunas ideas de cuál era su pensamiento:

“Para los cátaros, el mundo no era obra de un Dios bueno, sino la creación de una fuerza de las tinieblas, inherente a todas las cosas. La materia era corrupta, por tanto no tenía nada que ver con la salvación. Había que hacer poco caso —o ninguno— a los complejos sistemas ideados para intimidar a la gente y obligarla a obedecer al hombre que tenía la espada más afilada, la bolsa más llena de dinero o el mayor palo de incienso. La autoridad mundana era un fraude, y si estaba basada en cierto decreto divino, como sostenía la Iglesia, era también una rotunda hipocresía.

El dios que merecía la adoración cátara era un dios de luz, que gobernaba en el mundo invisible, etéreo y espiritual; este dios, sin interés en lo material, no se preocupaba por si alguien hacía el amor antes de estar casado, tenía por amigos a judíos o musulmanes, trataba a hombres y mujeres como iguales, o hacía alguna otra cosa contraria a la doctrina de la Iglesia medieval. Correspondía a cada individuo (hombre o mujer) decidir si estaba dispuesto a renunciar a lo material y llevar una vida de abnegación. Si no era así, seguiría volviendo a este mundo —esto es, se reencarnaría— hasta estar preparado para abrazar una vida lo bastante inmaculada para permitirle el acceso, tras la muerte, al mismo estado dichoso que hubiera experimentado como ángel antes de haber sido tentado

hasta perder el cielo al principio de los tiempos. Así, salvarse significaba llegar a ser santo. Condenarse era vivir, una y otra vez, en este mundo corrupto. El infierno estaba aquí, no en cierta vida futura inventada por Roma para que la gente estuviera siempre aterrorizada” (pp. 17-18).

Más allá del maniqueísmo fundamental que puede emparentar al catarismo con algunas vertientes del gnosticismo, vale la pena destacar el fuerte acento en la igualdad de hombres y mujeres y entre todos los fieles, y en la fuerte búsqueda o camino espiritual personal.

Volvamos nuevamente a la argumentación de Taylor. Lo que quiere poner de relieve el filósofo canadiense, es que a partir de la Edad Media se puede identificar una clara tendencia hacia una religión basada en el compromiso y la devoción personal por sobre los modelos centrados en el ritual colectivo. Otro paso en el proceso de individualización de la religión se dio a través de la Reforma Protestante, pues tendió a deslegitimar la clásica distinción entre unos creyentes plenamente comprometidos –los religiosos y clérigos- y otros menos devotos. Ya no se puede comprender el mundo religioso desde la perspectiva de ‘creyentes de primera’ y ‘creyentes de segunda’, como se entendía el mundo católico. Además, el mundo protestante elimina de plano al mediador. Ya no se necesita la figura del sacerdote para relacionarse –y recibir la gracia sacramental- con la divinidad. Cada bautizado, por el hecho de su bautismo, puede encontrarse con Dios sin intermediarios. La comunidad es un espacio de encuentro, de compartir, de oración, pero ya no es el medio privilegiado de relación con Dios. Ahora bien, sería injusto decir que en la Iglesia Católica no hubo un movimiento hacia el compromiso religioso personal³¹⁸. Con la Contrarreforma –aunque ya

³¹⁸ En *Dilemmas and Connections* (2011), Taylor expresa que con la Contrarreforma católica se generaron distintos movimientos devocionales laicos que buscaban llevar una vida personal más cercana a la práctica evangélica. Junto con estos movimientos, se promovió una fuerte reforma entre el clero: el objetivo era hacer que su formación teológica y espiritual fuera mucho más profunda. Este es el tiempo, justo después del Concilio de Trento, en que comienzan los seminarios (aunque, como precisión histórica, el primer

existían desde mucho antes- se generaron nuevos movimientos devocionales que crearon nuevas prácticas entre los laicos y laicas, de manera que pudieran vivir su vida cristiana en mayor plenitud y con un mayor compromiso personal. Sobre este respecto Taylor señala:

“Tomarse en serio la religión significa tomarla de forma personal, de forma más devota, más interna, comprometida. Limitarse a tomar parte en los rituales eternos, cuando estos no requieren el grado de compromiso personal, por ejemplo, de la confesión oral, con su proceso de autoexamen y sus promesas de reforma, es una opción devaluada desde este punto de vista. La auténtica religión es otra cosa” (VR1, p. 23).

Pero el proceso individualización de la religión va más allá, superando el propio proceso religioso. Sobre este punto Taylor afirma lo siguiente:

“En realidad, uno de los rasgos más llamativos del avance de Occidente hacia la secularización es que ha estado entrelazado desde el principio con esta tendencia hacia una religión personal, tal como frecuentemente se ha señalado. ...se trata más bien de que la propia tendencia hacia una religión personal ha sido parte del impulso que ha animado algunas facetas del proceso secularizador” (VR1, p. 25).

En la base de esta afirmación está la idea –que luego desarrollará más profundamente en *A Secular Age*- de que el proceso de secularización hunde sus raíces en el proceso de individualización que vivió del cristianismo a partir, especialmente, de la Baja Edad Media³¹⁹.

seminario, propiamente tal, fue fundado en la ciudad de Valencia por Santo Tomás de Villanueva).

³¹⁹ Esta tesis difiere del planteamiento de Weber, quien ve el secularismo como parte del proceso de desencantamiento del mundo y su posterior reemplazo por la razón. Esta misma tesis es la que ha dominado en la comprensión del fenómeno de la secularidad sin ser, hasta hace pocos años, puesta en duda.. Al respecto Casanova (1994) afirma: *“The theory of secularization may be the only theory*

Retomemos el análisis que Taylor hace del pensamiento religioso de James. No es difícil reconocer, en lo planteado por Taylor, que el pensamiento de James sobre la religión es heredero directo de esta evolución hacia el individualismo. Para Taylor, la concepción que tiene James de la religión se adapta muy bien a la confrontación entre la perspectiva religiosa y la secular. Aún más, pareciera que el terreno sobre el que esta confrontación toma lugar es más bien favorable a la religión, pues opera dentro de ciertas presunciones comunes tales como la importancia del compromiso personal. Además, James presenta la religión como una experiencia intensa que es capaz de galvanizar la conducta del sujeto.

¿Dónde se puede situar el pensamiento religioso jamesiano? Esta es una pregunta importante para Taylor. El filósofo canadiense se da cuenta de que el pensamiento de James surge de la “*corriente principal de la cristiandad latina de los últimos siglos*” (VR1, p. 27). Pero Taylor va más allá y sitúa el pensamiento de James en la línea del humanismo devoto que tuvo su origen en el catolicismo³²⁰, pero que se relaciona

which was able to attain a truly paradigmatic status within the modern social sciences. In one form or another, with the possible exception of Alexis Tocqueville, Vilfredo Pareto, and William James, the thesis of secularization was shared by all the founding fathers: from Karl Marx to John Stuart Mill, from Auguste Comte to Georg Simmel, from Émile Durkheim to Max Weber, from Wilhelm Wundt to Sigmund Freud, from Lester Ward to William G. Sumner, from Robert Park to George H. Mead. Indeed, the consensus was such that not only did the theory remain uncontested but apparently it was not even necessary to test it, since everybody took it for granted. This means that although the theory or, rather, the thesis of secularization often served as the unstated premise of many of the founding fathers' theories, it was never either rigorously examined or even formulated explicitly and systematically” (p. 17).

³²⁰ Específicamente en lo que se denomina “*l’humanisme dévot*” francés del siglo XVIII. Este movimiento de renovación espiritual difícilmente se puede considerar como una escuela unitaria. Sobre este tema Philip Sheldrake (2007) afirma: “*Seventeenth-century France saw a second outstanding wave of Catholic reform, influenced in part by elements of Ignatian spirituality and Carmelite mysticism but with flavors of its own. However, the notion of a single ‘French School’ of spirituality is misleading. There were several distinct and even conflicting trends. The two most theoretically developed traditions were associated with Pierre de Bérulle (1575–1629), and with Francis*

con James a partir de la vertiente protestante de los platonistas de Cambridge y de Wesley. ¿Cuáles son las características de este amplio –en el sentido de que pueden haber muy diversas tendencias- movimiento religioso? Comentando la espiritualidad de Francisco de Sales, que es una de las espiritualidades³²¹ que está a la base de este movimiento, Sheldrake (2007) señala que se enfatizaba la creación de Dios y su amor hacia toda la humanidad, poniendo énfasis en el deseo de perdón para todo aquel que lo buscara. Un tema fundamental en toda esta renovación espiritual es el ‘Corazón de Jesús’³²²; este es el que media desde Dios hacia los corazones de los seres humanos. Así, la vida espiritual se conforma a través del corazón de Jesús y su manera de amar a la humanidad. Esta manera de entender la vida y la relación con la divinidad se encuentra en oposición con la mirada agustiniana de la naturaleza humana: el ser humano es esencialmente pecador y su naturaleza es evidentemente depravada. Este es el caldo de cultivo desde el cual surge el pensamiento jansenista³²³: para

de Sales (1567–1622) and Jeanne de Chantal (1572–1641). There was another strand associated with Vincent de Paul and Louise de Marillac, and two movements that were criticized as heretical, Jansenism and Quietism” (p. 132-133).

³²¹ Ahora bien, muchos expertos señalan que en la base misma de este movimiento se encuentra la espiritualidad ignaciana, especialmente mediada a través de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio. Aquí se debe recordar una de las premisas de estos Ejercicios: son para todos los cristianos, hombres y mujeres, laicos y religiosos (aún más, hoy en día los *Ejercicios Espirituales* son vividos por personas que no son católicos). En el centro de la antropología ignaciana de los *Ejercicios* se da una premisa fundamental: que toda creación de Dios es buena –pues ha sido hecha por Dios-, por lo que el ser humano es esencialmente bueno. Lo que sucede es que tiene ‘afectos desordenados’ y estos se deben ordenar para que el individuo pueda hacer el camino de acercamiento a Dios.

³²² Hay que recordar que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús surge –pasada la segunda mitad del siglo XVII- de las visiones de Santa Margarita María de Alacoque y de San Claudio de la Colombière.

³²³ Sobre el jansenismo, Sheldrake (2007) afirma: “*Jansenism and Quietism represent two contrasting seventeenth-century approaches to the Christian life that were condemned but had a longer-term impact on spirituality. The anti-mystical and penitential elements of Jansenism were a neo-Augustinian form of spiritual rigorism based on a pessimistic view of human existence. It was named after its main theoretician, the Louvain professor and later bishop of Ypres,*

este grupo sería completamente presuntuoso confiar en que el ser humano tiene un impulso que lo lleve hacia Dios.

Taylor asume que el pensamiento de James, como ya hemos señalado, se enmarca dentro de la corriente protestante del humanismo devoto. Aún más, hay una opción bastante explícita, por parte de James, que sitúa al *corazón*, a la experiencia religiosa personal y devota, por sobre la *cabeza*, en el sentido de elaboración más racional de lo que se cree o deja de creer.

Teniendo claridad en cuál es la concepción jamesiana de la religión y cuáles son sus orígenes en la historia, Taylor se anima a preguntar por cuáles son los límites de esta concepción. Aunque ya hemos señalado algunos de estos límites, vale la pena volver a reflexionar sobre ellos.

Taylor se pregunta dónde se equivocó James o, mejor dicho, dónde estuvo menos acertado. El pensamiento de James, como hemos visto, se encuadra dentro de la tradición de pensamiento protestante. Esta es la razón –piensa Taylor– por la que el catolicismo le resulta lejano y difícil de comprender. Taylor pone como ejemplo el tratamiento que hace de santa Teresa de Ávila, pues considera que James es bastante falto de miras al afirmar que la idea de religión de la santa católica parece un coqueteo amoroso inacabable entre el devoto y la deidad³²⁴. Pero las opiniones de James también

Cornelius Jansen (1585–1638). Jansenists taught predestination and a limited atonement and attacked the Jesuits in particular for supposed moral liberalism and people like Olier for supporting frequent communion (because this encouraged laxity in relation to confession). From the late 1620s, the spirit of Jansenism found its most prominent supporters in the Abbe´ Saint-Cyran and the circle of people associated with the Cistercian convent of Port-Royal near Versailles (including Blaise Pascal who defended Jansenism in his famous Provincial Letters). Jansen’s propositions were censured posthumously and the nuns of Port-Royal, after initially refusing to submit, finally agreed to moderate their position. However, Jansenist attitudes continued to have a long-term impact” (p. 137).

³²⁴ Es verdad que la relación entre Dios y Teresa de Ávila, tal como la describe la santa, manifiesta una fuerte relación de amor, tal como se puede ver en este fragmento del poema titulado *Vuestra soy*:

tocan los sacramentos católicos con, nos parece, poca de la agudeza crítica que despliega en otros temas. Esto se puede ver en el tratamiento que hace del problema del pecado:

“En el seno del cristianismo, el arrepentimiento de los pecados ha sido el acto religioso fundamental y la mentalidad sana siempre se ha presentado en su versión más suave. Arrepentirse, según los cristianos de mente sana, quiere decir escapar del pecado, no lamentarse y torturarse por haberlo cometido. La práctica católica de la confesión y la absolución es, en uno de sus aspectos, poca cosa más que un método sistemático de conservar la mentalidad sana. Por medio de la confesión las cuentas de un hombre con el mal son periódicamente saldadas y verificadas, y así puede comenzar una nueva página sin ninguna vieja deuda. Cualquier católico nos dirá cómo se siente de limpio, fresco y libre después de la operación purificadora” (1986, p. 106).

En el fondo pareciera haber una cierta liviandad al tratar el tema. Aquí no se trata de que James esté de acuerdo o no con el sacramento católico –que es entendible, desde su mirada protestante, que no lo esté y que tenga sus diferencias al apreciar la confesión como sacramento-, pero sí que su análisis sea más profundo. En su mirada, la confesión no pasa de ser nada más que un método psicológico para conseguir una mentalidad sana, dejando de lado el tema de la gracia y la conversión que son parte fundamental del sacramento desde el punto de vista católico.

Si en el tema de la confesión James pareciera ser poco agudo en su análisis, frente al problema del pecado y la distinta vivencia que tienen de él los habitantes del sur y del norte de Europa, el psicólogo norteamericano se muestra profundo en su análisis:

“Veis aquí mi corazón, / Yo le pongo en vuestra palma, / Mi cuerpo, mi vida y alma, / Mis entrañas y afición; / Dulce Esposo y redención / Pues por vuestra me ofrecí. / ¿Qué mandáis hacer de mí?” Pero, por la descripción que hace James, da la impresión de mostrar a Teresa de Ávila como poco más que una quinceañera enamorada.

“En conjunto, las razas latinas tienden a mirar el mal de la manera primera: como formado por males y pecados en plural, divisible punto por punto. Las razas germánicas tendieron más bien a pensar en el Pecado en singular y con P mayúscula, como algo constituido de manera natural e inseparable de nuestra natural subjetividad, y que no puede extirparse jamás con operaciones superficiales poco sistemáticas. Estas comparaciones raciales siempre están abiertas a la excepción, pero es indudable que el tono religioso nórdico se ha inclinado a la persuasión más profundamente pesimista, y veremos que esta forma de sentir, al ser la más extrema, es la más instructiva para nuestro estudio” (1986, p. 110).

La apreciación de James puede ser una clave para entender, por ejemplo, por qué en los habitantes del norte de Europa la angustia existencial, la fuerza de la naturaleza pecadora del ser humano y la pregunta por la propia salvación han sido temas mucho más potentes que en el sur de Europa, en los países latinos³²⁵ o en Latinoamérica³²⁶. De esta manera, que un

³²⁵ A través de la literatura podemos dar algunos ejemplos que ilustren esta situación. En su cuento *Los zapatos rojos*, Hans Christian Andersen presenta con fuerza como el pecado (en este caso la vanidad) está al acecho de cualquier persona, hasta de una niña. Para liberarse del pecado y obtener redención se deben realizar actos extremos, como cortarle los pies a la niña. En cambio en *La Romana*, de Alberto Moravia, el tema del pecado se humaniza de tal manera que una joven prostituta, Adriana, es capaz de rezarle a la Virgen, pidiéndole ayuda, pues ella sabe que la Virgen conoce las penurias, dificultades y luchas de los seres humanos, especialmente las de las mujeres. Así, se ve que, pese a la naturaleza caída del ser humano, la divinidad –en este caso manifestada a través de la Virgen- siempre está dispuesta a acoger, reconciliar y redimir al ser humano que pide ser acogido. En este aspecto –aunque guardando las diferencias- hay una cierta semejanza con *Crimen y Castigo*, de Dostoievski. Pese a la brutalidad del crimen cometido por Raskólnikov, el autor deja ver cómo la redención del ser humano, aun cuando haya caído en lo más bajo, es posible. El personaje de Sonia, una joven prostituta llena de bondad, quien va a Siberia para cuidar de Raskólnikov mientras dura su condena de ocho años, manifiesta, de alguna manera, la capacidad de perdón y redención.

³²⁶ En esta última habría que agregar la mezcla con las religiones indígenas autóctonas, que es un componente muy importante.

Kierkegaard –con su profunda postura existencialista- haya surgido en el norte de Europa no sería casualidad, así como tampoco la idea heideggeriana de que el estado de ánimo del hombre moderno es la *angustia*. Ahora bien, esta teoría –que no solo ha sido desarrollada por James- se podría poner en entredicho al tener en cuenta la obra de Miguel de Unamuno. En algunas de sus obras –aquí podemos recordar *Niebla*, *San Manuel Bueno, mártir* y *Del Sentimiento Trágico de la Vida*- se aprecian con claridad los temas que le mueven más profundamente: en *Niebla* se reconoce, en la figura de Augusto Pérez, la infructuosa lucha del hombre contra su destino fatal. En *San Manuel Bueno, mártir*, en cambio, se puede ver la vida de un sacerdote que pierde la fe, pero pese a vivir con la angustia y el sentimiento trágico de la vida, decide seguir adelante y ser pastor de su grey, pues no cree que ellos fueran capaces de vivir sin esperanza. Por último, en el *Sentido Trágico de la Vida* –que tiene fuertes influencias de Kierkegaard y San Ignacio de Loyola- Unamuno incursiona en el problema existencial de la vida del ser humano.

Otro de los problemas que reconoce Taylor en James – problema que ya hemos señalado más arriba- es el de la incapacidad para superar cierto individualismo. James asume que las iglesias son necesarias en cierta medida, pues a través de ellas se pueden transmitir las ideas que rodean una determinada experiencia religiosa. Sin las comunidades religiosas sería difícil transmitir las creencias que profesan y atraerse la adhesión de otras personas. Pero lo que falta, según Taylor, es

“...la idea de que es posible que la relación entre el creyente y la divinidad (o lo que sea), aquello que podríamos llamar ‘el nexos religioso’, esté esencialmente mediada por la vida corporativa, eclesial. En tal caso el ‘locus’ de la relación con Dios es (también) la comunidad, y no simplemente el individuo. Pero así es precisamente como han concebido la vida de la Iglesia cristiana muchos protestantes y católicos; y tal es la concepción que hay detrás de Israel y de la umma islámica” (VR1, p. 35).

La comunidad no es solamente lugar de comunicación de ‘segunda mano’ de ciertas experiencias, o un lugar donde se

intenta captar más adeptos. La comunidad, más allá de lo que piensa James, también puede ser un espacio privilegiado donde surge la experiencia religiosa, la vinculación entre la divinidad y el creyente. Para algunos, como August Brunner (1963), la fe funda la comunidad y a través de ella se puede reconocer al otro como persona. Además, en la comunidad se da un lugar de transmisión espiritual de primera categoría, que es la vivencia comunitaria de la misma fe:

“De lo dicho se sigue que sólo en la fe es el otro reconocido como persona: en su independencia, su libertad, su poder para hallar y transmitir la verdad (tengamos en cuenta que la dignidad del hombre no puede determinarse como se determinan las propiedades físicas de una cosa, sin exigir ninguna actitud particular). La fe implica, por un lado, una autorevelación y entrega y, por el otro, una aceptación y reconocimiento.

La fe auténtica es un contacto personal de elevada y pura categoría. Pero la fe no es una realidad puramente espiritual: pertenecen a ella todos los elementos sensoriales que forman un todo con los espirituales en el conocimiento. Las palabras oídas, la expresión del rostro etc., transmiten también algo de la personalidad espiritual e irreplicable del otro. Por no ser puramente espiritual está la fe humana expuesta a errores. Pero esto sucede en todo conocimiento humano. Al abrir su propio mundo, el revelador se entrega a sí mismo. Pero también el creyente, en la aceptación y reconocimiento del otro, hace una entrega de sí. Se establece, de esta forma, una comunidad de visión y de juicio, un mundo común -y un sujeto único, común y bipolar. Este dar y aceptar personal es ya un germen de comunidad”.

Pero, según Brunner, la relación del creyente con Dios es moldeada, por decirlo de alguna forma, por la vida comunitaria:

“En el interior de la comunidad, el creyente vive de una visión de Dios, del mundo y de sí mismo, que es consecuencia de la fe. En ella afronta la realidad, la juzga, asigna a los individuos su lugar en el todo, y se comporta frente a éste de forma conveniente. La vida cristiana se alimenta de esta visión, es decir, de la fe. La

fe es la orientación última de la que se deriva toda la conducta.. Y cuando un acto se halla en contradicción con esta actitud última, el cristiano entra en lucha consigo mismo. No es cristianamente él mismo”.

Donde James pareciera fallar –o por lo menos tiene una visión parcializada- es al reconocer el valor de la vida religiosa colectiva, que implica no solamente vínculos religiosos individuales, sino la importancia del vínculo colectivo, la relación comunitaria como vehículo de la experiencia religiosa.

En relación a la importancia de la comunidad, hay un asunto en que Taylor pone un especial acento: la idea de la Iglesia como ‘cuerpo místico’, algo esencial al pensamiento católico. Esta idea de ‘cuerpo místico’ –surgida a partir de la teología paulina, que utiliza, especialmente en 1 Corintios, la imagen de la Iglesia como Cuerpo de Cristo³²⁷- implica que todos los miembros de la comunidad cristiana pertenecen y están unidos, de una u otra manera, a Cristo. Es un vínculo colectivo en la comunidad universal de la Iglesia, donde se comparte un estilo de vida, una fe, una unión mística. Pero esta unión no es una unión que se queda solamente en el plano ‘inmanente’ o histórico, sino que trasciende hacia lo que se ha llamado la ‘Iglesia Celestial’. Por lo tanto, el ‘Cuerpo Místico de

³²⁷ Para una inteligencia precisa del concepto paulino, hay que tener en cuenta que la comprensión paulina del cuerpo no parte desde el concepto griego de división de cuerpo y alma. Sobre este tema, Barnabas Mary Ahern (1962) afirma: *“El cuerpo, en el concepción hebrea, es una persona animada y corporal (cuerpo-persona) cuyos pensamientos y deseos se encierran y se revelan bajo el aspecto sensible de la actividad corporal. Incluso, en la vida práctica, se actúa siempre con conciencia de la unión inseparable entre las experiencias síquicas y las reacciones somáticas”.* Luego, sobre el rol comunitario del Cuerpo de Cristo, señala: *“...Pablo, por su mentalidad israelita, mira a Cristo como a una persona comunitaria: una persona que asume a toda la colectividad. Concepción que nace probablemente del papel del jefe en la vida tribal y nacional de Israel y se halla con frecuencia en el Antiguo Testamento. Esta manera de ver es importante para comprender dos aspectos del pensamiento de Pablo: su concepción de Cristo como el nuevo Adán y su enseñanza sobre la eficacia del contacto sacramental con Cristo. Como el Salvador es una personalidad comunitaria, murió y resucitó con una eficacia colectiva: Si uno murió por todos, luego todos son muertos (2 Cor 5,14)”.*

Cristo', en la teología católica, implica la unión intrahistórica de la 'Iglesia Peregrina', y la unión con la Iglesia que ya participa de la Parusía. Obviamente, este tipo de reflexiones no encuentra cabida en el esquema de James.

Otro tema complejo en el pensamiento de James, y que también es criticado por Taylor, es el de la importancia secundaria que le otorga a la reflexión teológica y filosófica de la experiencia religiosa. En este punto Taylor se une al planteamiento de Nicholas Lash (1986). Para Lash, James tiende a un cierto anti-intelectualismo en el tema religioso y, también, a una excesiva privatización de la experiencia religiosa. Esta misma privatización de la experiencia religiosa dificultaría su reflexión teológica –que intenta ser racional y universal-. Frente a lo último, Lash afirma que la vida diaria, que las relaciones comunitarias con los otros, son las realidades que terminan por moldear la experiencia religiosa. Dicho de otra manera, cualquier experiencia religiosa que se tenga, se tiene dentro de un contexto comunitario y se expresa con un lenguaje experiencial que esa misma comunidad ha ido desarrollando en sus vivencias a través del tiempo.

Por su parte, Taylor ve que excluir la teología del centro de la vida religiosa es algo difícilmente aceptable por el cristianismo³²⁸. Con todo, reconoce que más de una vez el exceso de teologización ha provocado más de una ruptura entre las diversas iglesias cristianas³²⁹. Y, aún sin generar rupturas, el exceso de racionalización teológica ha generado que la fe de mucha gente se enfríe, pues la experiencia deja de ser vital. Ahora bien, desde la mirada de Taylor la vida devota, práctica y sacramental requiere una mínima articulación teológica en cuanto a su contenido. Es decir, la vivencia religiosa, particular y comunitaria requiere ciertas formulaciones mínimas en torno a lo que se cree:

³²⁸ En este aspecto podemos recordar el texto de la 1 Pe, 3, 15, en donde se afirma que se debe dar razón de la fe. Es decir, un fideísmo a raja tabla no podría –aunque haya comunidades cristianas integristas que lo viven así- ser cristiano de ninguna manera.

³²⁹ Un ejemplo de esto es la división y mutua excomulgación entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa por el tema del '*filioque*'.

*“...es inevitable establecer algunas formulaciones proposicionales (acerca de Dios, la creación, Cristo y otras cuestiones parecidas). Del mismo modo que no se puede separar la vida religiosa de su expresión colectiva, tampoco puede verse privada de un mínimo de formulaciones expresas. La fe y la esperanza deben ser **en algo**” (VR1, p. 37).*

Lo que quiere resaltar Taylor –y es un punto que creemos no es menor- es que cualquier experiencia religiosa, cualquier tipo de fe, debe pasar por el cedazo del ‘razonamiento’. Aquí el concepto es importante: no es que hagamos referencia a una profunda reflexión filosófica o teológica, sino que el sujeto de la fe busca hacer, por lo menos a sí mismo, comprensible su propia creencia.

En definitiva, ¿cuál es la crítica que hace Taylor a James en este punto? Taylor señala que hay formas religiosas importantes que no pueden comprenderse adecuadamente a través del concepto de experiencia religiosa elaborado por James:

*“...en el terreno conceptual o trascendental puede plantearse una tesis más radical, a saber, que la idea misma de una experiencia no formulada resulta insostenible. Vienen a la cabeza los familiares argumentos de Hegel (por ejemplo, en la **Fenomenología del Espíritu**, cap. 1), o de Wittgenstein (por ejemplo, en las **Investigaciones filosóficas**, I, §261). Una experiencia no puede tener ningún contenido si no se puede decir **nada** sobre ella” (VR1, p. 38).*

Uno de los problemas que se plantea desde la perspectiva de James, según Taylor, es la distinción entre una descripción de la vivencia religiosa y una teorización. Siguiendo el ejemplo dado por Taylor, uno se puede preguntar cuál es el límite para describir las experiencias místicas de santa Teresa o –si se quiere ir más lejos- las experiencias místicas de san Ignacio de Loyola cuando compara a la Trinidad con tres teclas de un órgano sonando al unísono.

Lo que Taylor intenta sacar a relucir es la renuencia que tiene James para aceptar la importancia de la reflexión teológica y filosófica de la experiencia religiosa, mientras que para él es algo fundamental³³⁰. Pero, ¿cuáles son las razones para que James sea renuente a la reflexión teórica de la religión? Él mismo afirma que el sentimiento –como ya hemos dicho varias veces- es la fuente más profunda de la religión, y que las fórmulas filosóficas y teológicas son productos secundarios. Aún más, James las compara con la experiencia de la traducción a otro idioma, en el sentido de que en la traducción siempre se pierde y se traiciona algo de la experiencia original.

Sobre las fórmulas teológicas como productos secundarios, James explica su formulación:

“Cuando sostengo que las fórmulas teológicas son productos secundarios, quiero decir que, en un mundo en el que nunca ha existido un sentimiento religioso, nunca puede formularse ninguna teología filosófica. Dudo de si la desapasionada contemplación del universo, separada, por un lado, de la infelicidad interior y la necesidad de liberación y, por otro, de la emoción mística habrían dado nunca como resultado filosofías religiosas como las que poseemos hoy” (1986, p. 323).

³³⁰ En una entrevista concedida para *Prospect Magazine* en el año 2008, Taylor comenta la importancia que tuvo la reflexión teológica en su acercamiento a la fe cuando tenía cerca de 20 años: *“Our parish was St Viateur d’Outremont—a very special parish. I was very impressed by the tremendous oratorical quotes of the sermons. So I learned my rhetoric from that. But no, I didn’t have a faith that came from the Bible.*

I think the really decisive thing in my religious development was that around 1950-52, a great deal of new French-written theology—which eventually inspired Vatican II—was circulating through the media in Quebec, Cité Libre and so on. I read all this stuff: it gave me a sense of what I felt, what I wanted to believe. At that point, it was a hopeless minority theology. Later, to my astonishment, it became the official story of Vatican II”. En un diálogo epistolar con el autor de esta tesis, Taylor señalaba que el pensamiento de jesuitas y dominicos, especialmente el de los teólogos Yves Congar y Henri de Lubac, fueron muy importantes en sus reflexiones sobre la fe.

En algo tiene razón James: sin un sentimiento religioso fundante y vital, no se puede hacer buena teología³³¹. En su razonamiento se manifiesta la crítica a teologías que terminan por prescindir de Dios y del hombre.

James asume que es importante poder dar alguna descripción de la experiencia religiosa que se está viviendo, pero es muy distinto a hacer una teoría (teología) de ella³³² y, por otra parte, reconocer una autoridad oficial que reconozca o niegue la ortodoxia de la propia experiencia religiosa. Pero creemos que no se puede llegar a decir, como lo hacen Taylor y Lash, que James defendiera, de alguna manera, el anti-intelectualismo en la reflexión de la experiencia religiosa, aunque ciertamente le da bastante menos preponderancia que Taylor a este asunto.

James afirma que tanto nuestros ideales personales como nuestras experiencias religiosas y místicas *“han de interpretarse congruentemente con el tipo de representación que exige nuestro intelecto”* (1986, p. 324). James reconoce que como seres humanos estamos obligados a intercambiar nuestros sentimientos, y para hacerlo debemos utilizar formulas verbales abstractas y generales. Por lo tanto, *“las concepciones y las construcciones son, así, parte necesaria de nuestra religión, y la filosofía tendrá que intervenir como mediadora entre concepciones opuesta y como moderadora entre hipótesis conflictivas”* (1986, p. 324). Pero James intenta desacreditar otro tipo de racionalidad religiosa:

“El intelectualismo religioso que intento desacreditar pretende ser algo completamente diferente. Se atribuye la construcción de objetos religiosos sólo desde las fuentes de la razón pura; extraer con la razón inferencias rigurosas desde hechos no subjetivos. Llama

³³¹ O, como se afirma en las facultades de teología: *“la teología se hace de rodillas”*.

³³² El mismo Aranguren, en el prólogo de las *Variaciones* (1986), afirma: *“La religión personal es, piensa James, experiencia, susceptible, sí, de estudio científico, pero no de ‘teología’. En esta línea se demanda, frente a ésta, una ‘ciencia de las religiones’, demanda atendida en las nuevas universidades, particularmente las del Oeste, con el relevo de las Divinity Schools por los Departamentos de Estudios Religiosos”* (p. 6).

a sus conclusiones teología dogmática, o filosofía del absoluto, según el caso, pero no las titula ciencia de las religiones; las establece de una forma a priori y garantiza su veracidad. Los sistemas garantizados fueron siempre los ídolos de las almas ambiciosas. El sistema lo incluye todo y, sin embargo, es simple y directo, limpio, claro, estable, riguroso, verdadero, ¿qué refugio puede haber más ideal que el que ofrecería un sistema semejante a las almas ultrajadas por la turbulencia y la accidentalidad del mundo de las cosas sensibles? De acuerdo con todo esto, encontramos que en las escuelas teológicas de hoy, casi tanto como en las de ayer, existe un desprecio intencionado por la verdad meramente posible o probable y por los resultados que tan sólo pueden adquirirse individualmente” (1986, p. 325).

La crítica de James se dirige a pensadores como John Caird y el Cardenal Newman³³³. Ambos pensadores concluyen, al reflexionar sobre el papel de la razón en la experiencia religiosa, que el sentimiento, válido solo para el individuo, se enfrenta a la razón, que es válida universalmente. Por eso James afirma:

“La argumentación, de hecho, es perfectamente simple: la teología basada en la razón pura ha de convencer a los hombres universalmente. Si no lo hiciese, ¿en qué consistiría su superioridad? Si sólo formase sectas y escuelas, como las establecen el sentimiento y el misticismo, ¿cómo cumpliría su cometido de liberarnos del capricho y la voluntariedad personales?” (1986, p. 327).

La argumentación católica y protestante, sobre este punto, se ha dirigido a fundamentar la superioridad de la razón por sobre la vaguedad del sentimiento. La teología y la filosofía lo que hacen es universalizar la experiencia. Pero James ve que la teología y la filosofía han fallado en su propósito. Por eso afirma:

³³³ Como es sabido, el primero pertenecía a la Iglesia de Escocia y el segundo fue cardenal de la Iglesia Católica.

“Esta prueba práctica, perfectamente definida, de las pretensiones de la filosofía de fundamentar la religión en la razón universal simplifica mi modo de proceder actual. No necesito desacreditar a la filosofía mediante una crítica laboriosa de sus argumentos. Será suficiente que muestre como una cuestión histórica el fracaso de ser ‘objetivamente’ convincente. De hecho, la filosofía fracasa. No destierra las diferencias individuales, funda escuelas y sectas como lo hace el sentimiento; creo, en efecto, que la razón lógica del hombre opera en este campo de la divinidad exactamente como siempre ha actuado en el amor, en el patriotismo, en la política o en cualquier otro de los asuntos de la vida en los que nuestras pasiones y nuestras intuiciones místicas fijan de antemano nuestras creencias. Encuentra argumentos para convencernos ya que, de hecho, ha de encontrarlos; amplifica y define nuestra fe, y la dignifica y le proporciona palabras y plausibilidad. Difícilmente la origina, menos puede ahora asegurarla” (1986, p. 327).

Pero la crítica de James no solo se dirige a verificar el fracaso ‘objetivo’ de la filosofía –y podríamos agregar de la teología- para dar respuesta a interrogantes como la existencia de Dios u otras, sino que va más aún más allá:

“Por mi parte, aunque me disgusta profundamente decir algo que pueda herir a personas susceptibles, he de confesar con franqueza que, aunque esos atributos fueran deducidos de manera impecable, no puede concebir ninguna consecuencia para nuestra religiosidad de que alguno de ellos sea verdadero. Decidme, ¿qué acto específico puedo realizar para adaptarme lo mejor posible a la simplicidad de Dios? O bien, ¿cómo ayuda a ordenar mi comportamiento saber que su felicidad es en cualquier caso absolutamente completa?” (1986, p. 334).

La teología y filosofía han hecho un sinnúmero de disquisiciones sobre Dios y sus atributos, pero, ¿cuáles son sus consecuencias prácticas para nosotros? Aunque James no lo diga, uno no podría sentir devoción por el *primer motor*

*inmóvil*³³⁴. El punto de vista de James es tremendamente pragmático³³⁵.

La opinión de James sobre la teología y las escuelas de teología, como hemos visto, es muy negativa. Desde su punto de vista, lo que hace la teología es alejar al hombre de la

³³⁴ Como ya hemos señalado, Zubiri (quien leyó la obra de James) tiene la misma opinión en *El Hombre y Dios*: nadie le puede rezar al primer motor inmóvil de Aristóteles.

³³⁵ Aquí cabe recordar la cita que James hace de Peirce: *“El pensamiento en movimiento tiene, como único objetivo concebible, el logro de la creencia, o del pensamiento en reposo. Sólo cuando nuestro pensamiento ha encontrado su reposo en la creencia, nuestra acción puede ser firme y segura. En resumen, las creencias son reglas para la acción y la función entera del pensamiento sólo es un elemento en la producción de hábitos activos. Si hubiera alguna tracción de un pensamiento que no produjera ninguna diferencia en las consecuencias prácticas del pensamiento mismo, entonces esta fracción no sería un elemento propio del significado del pensamiento. Para desarrollar el significado de un pensamiento, por consiguiente, hemos de determinar qué conducta puede producir; esta conducta es para nosotros su único significado; y el hecho tangible en la búsqueda de todas las distinciones intelectuales es que no quepa ninguna tan sutil como la que consiste tan sólo en una posible diferencia en la práctica. Para conseguir una claridad perfecta en nuestra reflexión sobre un objeto, hemos de considerar qué sensaciones, inmediatas o remotas, concebimos; qué podemos esperar de él y qué conducta hemos de disponer en el caso que el objeto fuera verdadero. Nuestra concepción sobre el objeto, siempre que esta concepción ostente un significado positivo, arranca de la concepción de estas consecuencias prácticas”* (1986, p. 333). Las palabras de Peirce nos recuerdan, una vez más, el pensamiento de Ortega. Las creencias, para el filósofo español, no son ideas que tenemos, sino que son ideas que somos: *“Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido”* (1983, p. 384). Aun a riesgo de repetirnos, conviene recordar otra vez lo que Ortega señala, parafraseando el texto paulino, sobre las creencias: *“Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas ‘vivimos, nos movemos y somos’. Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan como latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos”* (1983, p. 387).

verdadera religión y empañar su vivencia. Hay un texto, escrito en 1898, en que manifiesta con más claridad, si se puede, sus críticas a la teología. Aunque el texto sea largo, vale la pena citarlo:

“Uno de los principales atributos de Dios, de acuerdo a la teología ortodoxa, es su infinito amor hacia él mismo, probado a través de la pregunta, ‘¿por qué sino un objeto infinito puede ser aplacado por un afecto infinito?’ Una consecuencia inmediata de este amor primario de Dios es el dogma ortodoxo de que la manifestación de su propia gloria es el principal objetivo de Dios en la creación; y ese dogma ha ciertamente generado una conexión práctica muy eficiente con la vida. Es verdad que nosotros mismos tendemos a superar esta antigua concepción monárquica de la deidad con su ‘corte’ y pompa –‘su estado es regio, miles corren ante sus órdenes,’ etc.- pero no se puede negar la enorme influencia que ha tenido sobre la historia eclesial, ni, por repercusión, sobre la historia de los estados europeos. Y sin embargo, estos atributos tan significativos y reales tienen la huella de la serpiente sobre ellos por la manera como los libros de teología los han elaborado en la actualidad. Uno siente que, en las manos de los teólogos, ellos son solo un conjunto de adjetivos de diccionario mecánicamente deducidos; la lógica se entró en el campo de visión, el profesionalismo entró en la vida. En vez de pan, conseguimos una piedra; en vez de pescado, una serpiente. Tal conglomerado de términos abstractos dio realmente con la esencia de nuestro conocimiento de la deidad, las escuelas de teología pueden de hecho continuar floreciendo, pero la religión, la religión vital, se habrá escapado de este mundo. Lo que mantiene a la religión viva es algo distinto a las definiciones abstractas y los sistemas de adjetivos lógicamente concatenados, y algo diferente de las facultades de teología y sus profesores. Todas estas cosas son efectos secundarios, acumulaciones secundarias sobre una masa de experiencias religiosas concretas, conectadas ellas mismas con sentimiento y conducta, que se renuevan a

*ellos mismos en **saecula saeculorum** en las vidas de hombres desconocidos concretos³³⁶” (1978a, p. 133).*

Finalmente, quizás el centro de la argumentación jamesiana se dirige a sostener que lo fundamental es la experiencia personal, el sentimiento. Y la filosofía y la teología son intentos por ‘balbucear’, a través de la reflexión, esta experiencia. Desde su perspectiva, la filosofía vive de palabras, pero la verdad y la realidad se manifiestan en la vida de maneras que exceden la mera formulación verbal. Es decir, en la vida siempre hay algo que los seres humanos vislumbramos o intuimos, pero que no somos capaces de aprehenderlo en su totalidad.

1.4. La experiencia religiosa como ‘renacimiento’

Un tema fundamental en las *Variedades de la Experiencia Religiosa* es la de experiencia religiosa como un ‘renacimiento’. Es lo que James denomina el ‘nacido dos veces’. James considera que, desde el punto de vista religioso, hay dos tipos de sujetos: los de mentalidad sana y los que denomina ‘almas enfermas’. Son los nacidos una vez y los que han nacido dos veces. Esta distinción no es originaria de James, sino que proviene de Francis W. Newman³³⁷.

1.4.1. Los ‘nacidos una vez’

Según Newman (1849), los primeros –es decir, los ‘nacidos una vez’- no ven a Dios como un juez estricto, ni tampoco como un ser Todopoderoso lleno de gloria, sino que lo ven como un Espíritu que anima un mundo lleno de hermosura y armonía. Dios es un ser benéfico, dulce, misericordioso y lleno de pureza. Los nacidos uno vez, generalmente, no están preocupados por los propios fallos o imperfecciones y las consecuencias que ellas puedan tener con respecto a su salvación o no. Newman considera que esta cualidad infantil hace que el fenómeno religioso les resulte sumamente gozoso a este tipo de personas, pues no temen a Dios. Aún más, en su imaginario Dios no se puede presentar, de ninguna manera,

³³⁶ Traducción personal.

³³⁷ Como dato curioso de la historia, podemos decir que era el hermano menor del Cardenal Newman.

como un Dios severo, duro, que es implacable a la hora del juicio. Dios es, para ellos, la personificación de la bondad y de la belleza³³⁸.

James considera que este tipo de almas encuentran en la Iglesia Católica un terreno bastante más fecundo para germinar que en el protestantismo. Es posible que esta afirmación de James sea verdadera. En el catolicismo, pese a que puede dar la impresión de cierto moralismo estricto, hay una suerte de sentimiento de que Dios siempre termina por perdonar y acoger al pecador, no importa cuán malo haya sido. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús –surgida como oposición al jansenismo, que enfatizaba la figura de Dios como un juez duro y en cierta tendencia al pelagianismo-, que pone el acento en el amor de Jesús por la humanidad, es un ejemplo de esto. En el protestantismo, en cambio, hay una tendencia más fuerte hacia el pesimismo³³⁹. Un ejemplo de esto se puede ver en el caballero de la fe de Kierkegaard: hay un salto en el abismo y en la oscuridad esperando ser salvado por Dios.

¿Qué ejemplos podemos encontrar de los ‘nacidos una vez’? James nos presenta a Theodore Parker y al doctor Edward Evereth Hale. Pero hay otro ejemplo que nos puede llamar más la atención, por su espíritu optimista y su

³³⁸ Newman continúa describiendo a los ‘nacidos una vez’: “*Thus, when they approach God, no inward disturbance ensues; and without being as yet spiritual, they have a certain complacency and perhaps romantic sense of excitement in their simple worship*” (p. 97).

³³⁹ Sobre este aspecto vale la pena recordar la película *la Fiesta de Babette*, escrita y dirigida por Gabriel Axel. En 1871, durante una noche de tormenta, Babette llega a un pueblo de Dinamarca, una aldea en la desolada costa oeste de Jutlandia, huyendo de Francia durante la represión de la Comuna de París. Es empleada como criada y cocinera en la casa de dos solteronas, hijas de un estricto pastor. Allí vive durante catorce años, hasta que un día descubre que, por fortuna, ha ganado la lotería, y en lugar de regresar a Francia, pide permiso para preparar una cena de celebración del centenario del pastor. En principio, los huéspedes tienen miedo, por temor a dañar a la ley divina al aceptar una cena francesa, pero los platos son la delicia de los asistentes. A través del banquete ofrecido por Babette, se puede apreciar la concepción protestante de la vida en contraposición con la católica.

incapacidad para reconocer el mal³⁴⁰: es Walt Whitman. En Whitman nos encontramos con un sujeto en paz con la vida, con la naturaleza, con el universo; un hombre que no ve el mal ni el pecado³⁴¹.

La religión surgida de los 'nacidos una vez' lleva al creyente, según James, a desentenderse de los peores aspectos del universo *"negándonos sistemáticamente a aceptarlos o darles demasiada importancia, ignorándolos en nuestros cálculos e incluso, a menudo, negando completamente que existan"* (1986, p. 105). En el comportamiento personal, por otra parte, el arrepentimiento o el remordimiento pueden llegar a ser impulsos enervantes. El mejor arrepentimiento³⁴² sería, desde esta perspectiva, trabajar

³⁴⁰ Por razones obvias, todos los ejemplos de James son anteriores a la Segunda Guerra Mundial. Hoy en día uno se animaría a preguntar si es posible que alguien tenga, a la manera de Whitman, incapacidad para sentir el mal.

³⁴¹ Un ejemplo de esta unión con el universo y la naturaleza lo podemos encontrar en un fragmento de *Hojas de Hierba*:

"Creo que podría retornar y vivir con los animales, son tan plácidos y autónomos.

Me detengo y los observo largamente.

Ellos no se impacientan, ni se lamentan de su situación.

No lloran sus pecados en la oscuridad del cuarto.

No me fastidian con sus discusiones sobre sus deberes hacia Dios.

Ninguno está descontento. Ninguno padece la manía de poseer objetos.

Ninguno se arrodilla ante otro ni ante los antepasados que vivieron hace milenios.

Ninguno es respetable o desdichado en toda la faz de la tierra.

Así me muestran su relación conmigo y yo la acepto".

³⁴² Las reflexiones de James sobre este punto no dejan de ser muy interesantes: *"En el seno del cristianismo, el arrepentimiento de los pecados ha sido el acto religioso fundamental y la mentalidad sana siempre se ha presentado en su versión más suave. Arrepentirse, según los cristianos de mente sana, quiere decir escapar del pecado, no lamentarse y torturarse por haberlo cometido. La práctica católica de la confesión y la absolución es, en uno de sus aspectos, poca cosa más que un método sistemático de conservar la mentalidad sana. Por medio de la confesión las cuentas de un hombre con el mal son periódicamente saldadas y verificadas, y así puede comenzar una nueva página sin ninguna vieja deuda. Cualquier católico nos dirá cómo se siente de limpio, fresco y libre después de la operación purificadora. Martín Lutero no pertenecía en modo alguno al tipo de*

por la justicia y olvidar que alguna vez el sujeto ha estado en contacto con el pecado.

1.4.2. Los ‘nacidos dos veces’

Frente a los ‘nacidos una vez’, nos encontramos con otro tipo de personas: son los ‘nacidos dos veces’ (*born twice*) o las ‘almas enfermas’³⁴³, que es la otra denominación que usa James para referirse a ellos. En contraste con las ‘almas sanas’, las ‘almas enfermas’ tienen un punto de vista radicalmente opuesto. Los ‘nacidos dos veces’ no pueden evitar percibir el dolor, la desgracia y el sufrimiento en el mundo. Aún más, pareciera que su mirada se enfoca en los aspectos negativos de nuestra vida, de tal manera que estos pasan a ser la esencia de ella. James lo presenta de la siguiente manera:

“Digamos ahora adiós a esta forma de pensar, por un momento, y prestemos atención a aquellas personas que no pueden librarse con rapidez del peso de la conciencia del mal, pero que están destinadas fatalmente a sufrir con su presencia. Así como vimos en la mentalidad sana niveles superficiales y profundos, una felicidad parecida a la de un simple animal y tipos de felicidad regeneradora, también hay diferentes niveles de mentalidad morbosa, y unos mucho más intensos que otros” (1986, p. 109).

Aquellas ‘almas enfermas’ ya no pueden concebir la religión de la misma manera que lo hacen las ‘almas sanas’:

mentalidad sana en el sentido radical en que la hemos tratado, y rechazaba la absolución sacerdotal del pecado. Pero sobre este tema del arrepentimiento tenía algunas ideas muy de mentalidad sana, debidas sobre todo a la amplitud de su concepción de Dios” (1986, p. 106). Aquí cabe destacar, una vez más, la ligereza con que toca el tema de la confesión y la culpa en el catolicismo, pues no es posible considerar la confesión como una simple limpieza rápida –como parece apuntar James-, pues si se realiza con honestidad, exige una acción de *metanoia*, profunda conversión desde el corazón.

³⁴³ La denominación de ‘almas enfermas’ es más bien irónica, pues para James la esencia de la experiencia religiosa se encuentra en la vivencia de los ‘nacidos dos veces’.

“¿No os parece que quien vive habitualmente junto al umbral del dolor debería necesitar un tipo de religión diferente de quien habita en el otro lado? Esta pregunta, sobre la relatividad de diferentes tipos de religión para diferentes tipos de necesidad, surge de manera natural en este punto y se convertirá en un problema serio antes de que concluyamos. Pero antes de enfrentarnos a él en términos generales debemos centrarnos en la tarea poco agradable de escuchar lo que las almas enfermas, como las llamaremos por contraste con las de mentalidad sana, han de decir sobre los secretos de su cautiverio, su forma peculiar de conciencia. Así, pues, damos la espalda resueltamente a los nacidos una vez y a su evangelio optimista de color azul celeste. No gitemos sin más, a pesar de las apariencias, “¡viva el universo; Dios está en el cielo, en el mundo todo va bien!”; veamos antes si la pena, el dolor, el temor y el sentimiento de desamparo humano no pueden abrirnos una visión más profunda y ponernos en las manos una clave más complicada del significado de la situación” (1986, pp. 110-111).

La vivencia religiosa en los ‘nacidos dos veces’ es evidentemente distinta de la de aquellos que viven la religiosidad normal. Podemos aventurar, también, que es más profunda.

Es importante adentrarse en la mirada y la comprensión de la realidad de los ‘nacidos dos veces’. ¿Qué son capaces de percibir que el resto no puede? Taylor lo dice con claridad: *“ven el abismo bajo nuestros pies”* (VR1, p. 44). Y pareciera que es así; que este tipo de personas son capaces de ver y comprender lo que el resto no puede: el abismo, el sinsentido, el dolor, etc.

1.4.2.1. Melancolía religiosa

Siguiendo a James, Taylor distingue tres formas que puede adoptar la conciencia de aquel que ha ‘nacido dos veces’. La primera de ellas Taylor la denomina ‘melancolía religiosa’. Comentando la experiencia religiosa vivida por Tolstoi, James la describe de la siguiente manera: *“En los melancólicos se produce normalmente un cambio similar...*

Ahora el cambio parece remoto, extraño, siniestro, misterioso: desaparece el color y su aliento; su hálito es gélido, en los ojos con que mira ya no hay brillo (1986, p. 122)”. En el mismo caso de Tolstoi, James afirma que la sensación de que la vida tenía algún significado desapareció por completo. La descripción que hace Tolstoi, citada por James, de su propia experiencia es durísima:

“Sentía que algo dentro de mí, donde había reposado siempre mi vida, se había roto; que no me quedaba nada a dónde agarrarme, y que moralmente mi vida se había detenido. Una fuerza invisible me impelía a desligarme de mi existencia de alguna manera; no puede decirse exactamente que deseara suicidarme porque la fuerza que me alejaba de la vida era más grande, más poderosa y general que cualquier simple deseo. Era una fuerza parecida a la vieja aspiración de vivir, pero que me impelía en dirección contraria; consistía en la aspiración de mi ser entero a alejarme de la vida.

Imaginad un hombre feliz y lleno de salud escondiendo la cuerda para no colgarse en la viga de la habitación donde cada noche duerme solo. Imaginadme no yendo a cazar más por miedo a rendirme a la fácil tentación de matarme con la pistola. No sabía lo que quería, sentía miedo de vivir, me sentía impelido a abandonarla y, a pesar de todo, esperaba todavía algo” (1986, p. 122).

La vida se vuelve insípida, sin sentido, sin rumbo. Frente a este sinsentido pareciera que una de las salidas más lógicas es el suicidio.

Anterior a Tolstoi, san Ignacio de Loyola también vivió una experiencia similar. En su autobiografía relata cómo, luego de su conversión en Loyola, estando en Manresa le venían deseos de lanzarse por un agujero que tenía su habitación. Pero, sabiendo que eso era pecado, evitaba tales pensamientos.

Un ejemplo más cercano a nosotros en el tiempo es el de la madre Teresa de Calcuta. En el libro *Ven, sé mi luz* (2008), escribe una carta a su acompañante espiritual. Allí, en primera persona, relata su experiencia espiritual de la siguiente

manera: *“Ahora Padre—desde el año 49 o 50 tengo esta terrible sensación de pérdida—esta oscuridad indecible—esta soledad—este continuo anhelo de Dios—que me causa ese dolor en lo profundo de mi corazón.—La oscuridad es tal que realmente no veo—ni con la mente ni con el corazón.—El lugar de Dios en mi alma está vacío.—No hay Dios en mí”* (p. 15). Más adelante vuelve sobre la misma experiencia: *“Por favor, reze especialmente por mí para que no estropee Su obra y para que Nuestro Señor se muestre a Sí Mismo—ya que hay una oscuridad tan terrible dentro de mí, como si todo estuviera muerto. Esto es así más o menos desde el tiempo en que comencé ‘la obra’. Pídale a Nuestro Señor que me dé ánimo”* (p. 187).

La experiencia de Teresa de Calcuta tiene cierta cercanía con la de san Ignacio de Loyola y con la de Tolstoi. En la literatura mística a esto se le suele llamar *‘la noche oscura del alma’*³⁴⁴.

Frente a la melancolía en el mundo, la reflexión de Taylor apunta a redefinir sus parámetros. En el mundo moderno la melancolía asume nuevas formas. Estas nuevas formas de melancolía se funden con el nihilismo posmoderno imperante. Taylor asume que en nuestro mundo ha desaparecido la garantía del sentido, especialmente del sentido absoluto. Es un mundo, dice Taylor,

“...donde todas sus fuentes tradicionales, teológicas, metafísicas, históricas, pueden ser cuestionadas. La melancolía toma, por lo tanto, una nueva forma: no se trata ya de un sentimiento de rechazo y exilio respecto a un cosmos de significados incuestionables, sino de un indicio de lo que podría ser un vacío definitivo, el descubrimiento final del agotamiento de la última ilusión

³⁴⁴ Una de las preguntas que aquí cabe hacerse es cuál sería la diferencia entre la depresión y la experiencia de oscuridad del alma o melancolía religiosa. Es difícil poder hacer una distinción clara —que por cierto, excedería con creces los límites de nuestra investigación— entre lo que es una ‘melancolía religiosa’ o ‘noche oscura del alma’ y depresión. Evidentemente ambas pasan por la psicología del sujeto, pero la primera pareciera tener causas más existenciales y raíces más ontológicas que la segunda. Para un estudio más profundo sobre el tema se puede recurrir a la obra de Javier Álvarez (1998).

de sentido. Es un sentimiento que duele, podría decirse, de un modo nuevo.

Podría discutirse qué tipo de melancolía causa mayor dolor: mi exilio de la fiesta general del sentido, o la amenaza de la implosión de todo sentido. Pero no hay duda de cuál tiene mayor relevancia. El primero me afecta a mí, el segundo a todo y a todos” (VR1, p. 49).

El nihilismo absoluto se agazapa tras el segundo tipo de melancolía. Los sentidos se diluyen y pierden, dejando un abismo bajo la existencia. Así, la melancolía en nuestro tiempo se transforma en una grave amenaza. ¿Cómo enfrentarla? Luchamos, a través de muchas de nuestras construcciones filosóficas y posicionamientos espirituales y religiosos, para dar sentido a la existencia. Frecuentemente la religión es interpretada desde este prisma: como un intento de dar sentido. Esa es la interpretación –nos señala Taylor- que insinúa Weber y luego afirma Gauchet. Sobre este punto Taylor no está de acuerdo³⁴⁵, pues esta perspectiva contiene una grave distorsión en sí.

Para reflejar esta nueva forma de melancolía, Taylor echa mano de la obra de Baudelaire:

*“Sobre el fondo de un cosmos pletórico de sentido al que soy perversamente incapaz de incorporarme, escoger la vía del mal parece un sinsentido; pero cuando la amenaza es la disolución de todo sentido, incluso la recuperación del mal es una ganancia. Los poemas de Baudelaire sobre el **spleen** llevan a cabo esta paradójica liberación: al describir el vacío del mundo, su cielo bajo y plumizo, le dan una forma y un rostro y levantan de este modo su carga de nuestros hombros. La melancolía toca fondo cuando uno pierde incluso la noción de aquello que ha perdido, la conciencia misma de la fuente del dolor. Pero en la época de Baudelaire, en la que debían reinventarse las correspondencias mismas, el único recurso era pintar la ausencia, el mal en sí. De ahí la nueva fuerza espiritual*

³⁴⁵ Aquí vale la pena recordar todo lo que hemos dicho anteriormente sobre la religión como dadora de sentido.

que adhiere algo que puede ser descrito como ‘les fleurs du mal’” (VR1, p. 50).

1.4.2.2. Melancolía y miedo

La segunda forma que puede experimentar el ‘nacido dos veces’ también es denominada por James como ‘melancolía’, pero esta melancolía se caracteriza por el pánico, según el autor. El mundo ya no se percibe como carente de sentido –como en la vivencia relatada por Tolstoi-, sino como algo perverso, maligno³⁴⁶. En sus formas más agudas el mundo se transforma en una gran amenaza. James la describe como:

“...desesperación absoluta y completa, el universo todo coagulándose sobre el individuo con un material de horror abrumador que lo envuelve sin principio ni fin. No se trata de la concepción intelectual del mal, sino de la sensación horripilante, paralizadora, que hiela la sangre, del mal muy próximo sin que pueda apreciarse, ni por un momento, otra concepción o sensación en su presencia. ¡Qué remotamente irrelevantes parecen nuestro optimismo refinado y consuelos usuales intelectuales y morales en presencia de tal necesidad de ayuda! En esto estriba el núcleo real del problema religioso; ¡Ayuda, ayuda!” (1986, p. 128).

La fuerza de las imágenes es tremenda, brutal. Frente a la fuerza del mal, pareciera que cualquier optimismo religioso se queda sin palabras.

Uno de los puntos importantes de esta segunda forma es la conciencia de la omnipresencia del mal en el mundo. Taylor cree que esta forma de abismo puede ser más compleja de reconocer en la modernidad, pues necesita mucho de la dimensión metafísica anterior dicho tiempo. Sin embargo, a medida que la seguridad del sentido va desapareciendo, la idea

³⁴⁶ En este punto, James dice relatar la experiencia de un ‘francés’. Algunos autores afirman que la experiencia de este francés no es otra que la experiencia vivida por James. Taylor es de esa opinión: “Los estudiosos han mostrado que uno de los ejemplos que cita de una profunda depresión metafísica, atribuida a un ‘francés’, describe en realidad su propia experiencia personal” (VR1, p. 44).

de la fuerza del mal va ganando terreno, sobre todo en un mundo donde hemos conocido, como nunca antes en la historia, los extremos a los cuales puede llevar la brutalidad humana. Frente a la vivencia del mal y también la del sinsentido, Taylor se pregunta si, a veces, no preferimos refugiarnos en la falta de sentido para así evitar tener que enfrentarnos a la realidad del mal.

1.4.2.3. La conciencia de los propios pecados

La última forma de presentar el abismo es a través de la aguda conciencia de los pecados personales. James pone varios ejemplos de personas protestantes que viven agobiadas por la fuerza de sus propios pecados hasta el punto de que pueden terminar paralizadas. Podemos recurrir nuevamente a la autobiografía de san Ignacio de Loyola para comprender este fenómeno. El mismo relata que, estando en Manresa, no paraba de sentir muchos escrúpulos, pese a haber hecho, con *mucha diligencia*, una confesión general en Monserrat. Aunque llevaba una vida de penitencia y oración, no podía encontrar el descanso a sus escrúpulos por sus pecados pasados. Durante varios meses se sintió fuertemente atormentado por la historia de propios pecados, sintiendo que por lo hecho debía condenarse en el fuego del infierno. Teniendo esta vivencia, iba una y otra vez a confesarse de manera repetitiva y angustiante –tanto que sus confesor le prohibió confesarse nuevamente, a no ser que tuviera algo nuevo que decir... cosa que siempre tenía-. A todo lo anterior, se le sumaban profundos deseos de suicidarse. Era tanta su angustia que si hubiese tenido que ir en pos de un ‘perrillo’ para conseguir el remedio, lo hubiese hecho. Toda esta fuerte vivencia del pecado personal mantuvo a Ignacio de Loyola ‘paralizado’ durante largos meses.

Esta tercera forma de vivir el abismo, especialmente en lo que respecta a la conciencia del propio pecado, es considerada por Taylor como la menos común entre los lectores de James. Imaginamos que cuando hace referencia a los ‘lectores de James’, Taylor no piensa solamente en aquellos que asistieron a sus conferencias en Edimburgo, sino en todos aquellas personas que forman parte de los grupos más formados intelectualmente. Las clases educadas –lo podemos ver hoy en nuestra propia sociedad, en el número mayor de ateos en el mundo científico- tienen, por su propia formación,

una mayor inclinación al escepticismo religioso. Por otra parte, cuando se comprometen con algún tipo de fe tienden a evitar los extremismos religiosos. Pero hoy en día muchas personas viven la religión poniendo un fuerte acento en la experiencia del pecado y la liberación personal. Así, podemos apreciar el crecimiento de grupos protestantes en los Estados Unidos, América Latina y África. El cristianismo evangélico —o el evangelismo, como ellos se suelen llamar en América Latina— es el modelo de vida religiosa que ha experimentado mayor crecimiento en las últimas décadas³⁴⁷. El auge de estas comunidades evangélicas se da en un contexto determinado: grandes cantidades de personas que migran desde el campo hacia las ciudades. Allí viven hacinadas, sin redes de asistencia ni protección. A lo anterior se suman problemas tales como alcoholismo, drogas, violencia intrafamiliar, falta de trabajo, etc. En medio de una situación caótica y abrumadora, el ‘evangelismo’ surge como una tabla de salvación. Muchas personas que estaban sepultadas por los fracasos, las drogas y el alcohol, retoman sus vidas, reconstruyen sus familias y comienzan a vivir una segunda vida llena de esperanza. Este fenómeno es algo que pareciera ir ‘in crescendo’.

Hemos señalado los tres tipos de abismos que puede vivir un ‘alma enferma’. Frente a ello nos podemos preguntar cuál es el aporte de estas almas a la experiencia religiosa. ¿Qué sucede con el ‘nacido dos veces’ que ha sido capaz de superar el trauma de su experiencia? Así como la experiencia religiosa es la forma más auténtica de la religión para James, la experiencia del ‘nacido dos veces’ es, en palabras de Taylor, *“la forma más profunda y verdaderamente religiosa que se puede adoptar. Se halla pues en el corazón de la religión propiamente entendida”* (VR1, p 46). Aquí hay una experiencia de liberación y de transformación, aunque todo siga igual en apariencia. Las características de esta experiencia, según James, se podrían resumir en tres. La primera —y central— es la pérdida de toda preocupación, la sensación de que todo está bien en uno mismo, es la sensación de paz y armonía. A esto, en la literatura espiritual, se le ha llamado *consolación*. Llama la atención, dentro de esta primera característica, que el sujeto

³⁴⁷ En Brasil, por poner un ejemplo, se estima que hay 42 millones de evangélicos. Su crecimiento ha significado una disminución del catolicismo, pues muchos católicos han adherido al evangelismo.

vive la certeza de la gracia, de la justicia y de la salvación de Dios. De esta manera, la persona se siente amada y salvada por Dios, pero no por mérito propio sino por pura gratuidad. La segunda característica es la de percibir o conocer verdades ocultas. De alguna manera se 'abre el entendimiento'. Nuevamente en la autobiografía de san Ignacio de Loyola podemos encontrar un ejemplo de esta experiencia. Ignacio relata que, estando en oración en Manresa y mirando abajo hacia el río que "iba hondo", tuvo la experiencia de sentir "que estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas" (Autobiografía, [30]). Los misterios de la vida cobran claridad: todas las cosas parecen nuevas. Ahora bien, la experiencia de conocimiento 'infuso'³⁴⁸ pareciera ser poco comunicable con palabras. Se comprenden muchas realidades, pero es difícil poder darlas a conocer en todo su sentido y profundidad. La tercera característica se manifiesta como una nueva percepción del mundo: es la vivencia del sentido y hermosura del mundo. En la 'Contemplación para alcanzar amor', de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio, podemos encontrar un buen ejemplo de esto. Lo mismo sucede al acercarse a los escritos de san Francisco de Asís, especialmente el 'Cántico del Hermano Sol'.

Aquel que ha 'nacido una vez' vive en la luz. Sus ojos se han apartado del mal y vive en la bondad, en la virtud. Esto es maravilloso mientras funciona. Pero, ¿qué sucede cuando llega la melancolía o el mal y el dolor se asoman a la propia vida³⁴⁹?

³⁴⁸ Curiosamente, estas experiencias también han sido vividas por aquellos que han tenido derrames cerebrales. Un ejemplo de esto es la experiencia de la neuroanatomista de Harvard, la doctora Jill Bolte Taylor. Sobre la vinculación entre neurobiología y mística se puede ver el interesante estudio de Francisco J. Rubia (2003)

³⁴⁹ Aquí cabe recordar a C.S. Lewis y sus diferentes obras. En la mayoría de ellas hay un bello tono del 'nacido una vez'. Hasta en su primera reflexión sobre el dolor, *The Problem of Pain*, uno puede reconocer a un Lewis confiado en la bondad de Dios que, al mirar la vida y el dolor, descubre, por lo menos de manera general, su sentido dentro del gran plan de Dios. Pero todo cambia al escribir su libro *A Grief Observed* (2001), pues debe enfrentarse a la muerte de Joy

Obviamente esta postura difícilmente puede dar respuesta a ellos. Para James, los hechos malignos —el mal moral, físico o metafísico— constituyen una porción genuina de la realidad y, además, pueden ser esenciales para poder descubrir el significado de la vida y abrir nuestros ojos para detectar los niveles más profundos de la verdad. Por esta misma razón James opina que aquellas religiones que parecen más complejas, son las que tienen el elemento pesimista bien administrado. En este aspecto, religiones tales como el budismo y el cristianismo son esencialmente religiones de

Gresham, su esposa. Parte de su dolor lo describe así: *“No one ever told me that grief felt so like fear. I am not afraid, but the sensation is like being afraid. The same fluttering in the stomach, the same restlessness, the yawning. I keep on swallowing.*

At other times it feels like being mildly drunk, or concussed. There is a sort of invisible blanket between the world and me. I find it hard to take in what anyone says. Or perhaps, hard to want to take it in. It is so uninteresting. Yet I want the others to be about me. I dread the moments when the house is empty. If only they would talk to one another and not to me.

There are moments, most unexpectedly, when something inside me tries to assure me that I don't really mind so much, not so very much, after all. Love is not the whole of a man's life. I was happy before I ever met H. I've plenty of what are called 'resources.' People get over these things. Come, I shan't do so badly. One is ashamed to listen to this voice but it seems for a little to be making out a good case. Then comes a sudden jab of red-hot memory and all this' commonsense' vanishes like an ant in the mouth of a furnace” (pp. 3-4).

Más adelante reflexiona sobre cómo vive la oscuridad de la ausencia de Dios en medio del dolor: *“Meanwhile, where is God? This is one of the most disquieting symptoms. When you are happy, so happy that you have no sense of needing Him, so happy that you are tempted to feel His claims upon you as an interruption, if you remember yourself and turn to Him with gratitude and praise, you will be —or so it feels— welcomed with open arms. But go to Him when your need is desperate, when all other help is vain, and what do you find? A door slammed in your face, and a sound of bolting and double bolting on the inside. After that, silence. You may as well turn away. The longer you wait, the more emphatic the silence will become. There are no lights in the windows. It might be an empty house. Was it ever inhabited? It seemed so once. And that seeming was as strong as this. What can this mean? Why is He so present a commander in our time of prosperity and so very absent a help in time of trouble?” (p. 5-6).*

salvación. En ellas el ser humano debe morir en una vida irreal para, nos dice James, nacer en otra real (2002, p. 131)³⁵⁰.

1.4.3. Apología pro fide sua

A los ojos de Taylor, James tenía en vista un objetivo fundamental a la hora de escribir sobre la religión: deseaba mostrar la admisibilidad de la fe. Lo que intenta hacer James, en palabras de Taylor, es una *“apología pro fide sua”*. En las primeras páginas de *La Voluntad de Creer* (1922), James deja en claro su interés por la religión y por la defensa de una actitud creyente en un mundo –sobre todo el mundo académico y científico- donde creer parecería una cosa del pasado y de gente con poca preparación:

“Pues bien; para probaros que a pesar de tal fama no dejan de interesarnos tan vitales cuestiones, os traigo para leeros esta noche algo así como un sermón sobre la justificación por la fe³⁵¹: la defensa de nuestro derecho a adoptar una actitud creyente en materias religiosas, sin que por ello salga condenada a coacción alguna la lógica de nuestro intelecto” (p. 9).

Por una parte, James piensa en aquellos que no se pueden convertir a la fe por razones intelectuales. Pero James también tiene en mente –y así lo señala en los párrafos siguientes- a muchos de sus alumnos que, aun siendo profundamente religiosos, al adentrarse en los estudios, comenzaban a percibir la fe como algo completamente alejado de la lógica y la razón.

¿De dónde provienen estas dificultades para creer? James apunta sus dardos hacia el pensamiento de William Clifford, a quien llama *“ese delicioso niño terrible”*³⁵². En *The Ethics of Belief*, Clifford sostiene la idea de una noción estricta del método científico. James lo cita textualmente: *“Vil es la*

³⁵⁰ Aquí hemos preferido seguir el texto original en inglés de la obra de James, pues el traductor al castellano se equivocó al traducir y dio vuelta las ideas.

³⁵¹ En el texto original, se agrega una frase aclarativa: *“I mean an essay in justification of faith”* (James, 1956, p. 1). Esta frase no aparece en la traducción al castellano.

³⁵² *“...that delicious enfant terrible”* (James, 1956, p. 8).

creencia en conclusiones no probadas e indiscutidas, nacida solo por solaz y recreo del que cree” (citado en James, 1922, p. 15). Es decir, Clifford sostiene que si una creencia es adoptada sin razón evidente, aunque esa creencia sea verdadera es un error. Aún más, “siempre será erróneo en todas partes y para todo el mundo creer en algo con evidencia insuficiente” (James, 1922, p. 15). Frente a la experiencia religiosa –a la experiencia de fe-, no es difícil adivinar cuál sería la postura de Clifford.

Con ironía, James hace frente a esta postura para mostrar sus falacias. Si se sigue la tesis de Clifford, pareciera que el libre albedrío humano y el deseo quedan reducidos a un sinsentido. James afirma que “la realidad de los hechos nos hace ver, que cuando la percepción intelectual llega, han levantado ya el vuelo, el deseo, la voluntad y la preferencia sentimental, y entonces nos parece que es la razón la que da cuerpo a nuestras opiniones” (James, 1922, p. 16). Pareciera que muchos de nuestros conocimientos racionales, piensa James, se basan más que nada en cierta confianza en quienes nos los proponen, o en algunos argumentos defensivos que utilizamos para sostenerlos³⁵³.

³⁵³ “As a matter of fact we find ourselves believing, we hardly know how or why. Mr. Balfour gives the name of 'authority' to all those influences, born of the intellectual climate, that make hypotheses possible or impossible for us, alive or dead. Here in this room, we all of us believe in molecules and the conservation of energy, in democracy and necessary progress, in Protestant Christianity and the duty of fighting for 'the doctrine of the immortal Monroe' all for no reasons worthy of the name. We see into these matters with no more inner clearness, and probably with much less, than any disbeliever in them might possess. His unconventionality would probably have some grounds to show for its conclusions; but for us, not insight, but the **prestige** of the opinions, is what makes the spark shoot from them and light up our sleeping magazines of faith. Our reason is quite satisfied, in nine hundred and ninety-nine cases out of every thousand of us, if it can find a few arguments that will do to recite in case our credulity is criticized by some one else. Our faith is faith in some one else's faith, and in the greatest matters this is most the case. Our belief in truth itself, for instance, that there is a truth, and that our minds and it are made for each other, -what is it but a passionate affirmation of desire, in which our social system backs us up? We want to have a truth; we want to believe that our experiments and studies and discussions must put us in a continually better and better

La propuesta de James es justamente la contraria a la de Clifford:

“Así, voy a defender la tesis que se resume de este modo: nuestra naturaleza pasional no sólo puede, sino que debe, obrando cumplidamente, optar entre proposiciones donde quiera que se presente una opción genuina, que por su naturaleza no puede ser decidida en el campo intelectual; pues decir, en tales circunstancias, ‘no decido, dejo la cuestión sin resolver’, es en sí mismo una decisión pasional, equivalente a decir sí o no; y se corre el mismo riesgo de perder la verdad que en el primer caso” (1922, p. 18).

Al revés de lo planteado por Clifford, James asume que hay ciertas verdades que permanecerán ocultas para nosotros a no ser que nos animemos a recorrer, a lo menos, la mitad del camino que nos separan de ellas³⁵⁴. Ahora bien, James no intenta afirmar que lo que se crea es Dios ni la eternidad, sino que un tipo de aprehensión de ellos.

Taylor sostiene que el argumento de James se basa en la intuición agustiniana de que en ciertos dominios el amor y la apertura nos permiten entender cosas que de otra manera no hubiésemos comprendido³⁵⁵. En todo caso, lo que hace James

position towards it; and on this line we agree to fight out our thinking lives. But if a pyrrhonic sceptic (sic) asks us how we know all this, can our logic find a reply? No! certainly it cannot. It is just one volition against another, -we willing to go in for life upon a trust or assumption which he, for his part, does not care to make” (James, 1956, p. 9-10).

³⁵⁴ En este punto James es categórico: *“There are, then, cases where a fact cannot come at all unless a preliminary faith exists in its coming. **And where faith in a fact can help create the fact**, that would be an insane logic which should say that faith running ahead of scientific evidence is the ‘lowest kind of immorality’ into which a thinking being can fall. Yet such is the logic by which our scientific absolutists pretend to regulate our lives!”* (James, 1956, p. 25).

³⁵⁵ En las *Fuentes del Yo* (2006a) Taylor reflexiona sobre esta argumentación: *“De hecho, la noción de una transformación de nuestra postura hacia el mundo por el cual nuestra visión de él ha cambiado, ha estado tradicionalmente conectada con la noción de la gracia. Agustín sostiene que, en relación con Dios, el amor ha de preceder al conocimiento. Con la dirección correcta del amor, las*

es un cambio en el principio de Clifford, pues desde la perspectiva del primero es mejor arriesgarse a perder la verdad que caer en el error. Profundicemos más en este punto.

James cree que en la postura de Clifford –aunque no lo parezca- hay un cierto dogmatismo:

“Los mayores empíricos lo son como empíricos reflexivos; cuando se abandonan a sus instintos, dogmatizan como infalibles papas. Cuando Clifford nos habla de lo pecaminoso de ser cristiano bajo tan ‘evidente insuficiencia’, la insuficiencia es, en realidad, la última cosa que aparece ante su mente. Para ellos, la evidencia es absolutamente insuficiente, sólo que por otro razonamiento. Creen tan profundamente en un orden anticristiano del universo, que no hay posibilidad de opción viva, fuera de esta suposición: El cristianismo es, pues, para ellos una hipótesis muerta desde el principio” (James, 1922, pp. 20-21).

Dentro de su manera de pensar y comprender la realidad, no hay posible cabida a acoger una mirada distinta de su anticristianismo. Esto también sucede hoy en día.

Retomemos la argumentación de James. Para él hay, por lo menos, dos aspectos a tener en consideración. El primero de ellos dice relación con aceptar o no aceptar que las pasiones nos muevan en nuestra búsqueda de la verdad. La segunda apunta a si podemos dejar de lado un planteamiento, una hipótesis, porque no terminamos de tener toda la evidencia para afirmarla. A un empírico de verdad, dirá James, no le interesa de dónde pueda llegarle una hipótesis, ni si sus medios son rectos o torcidos, o si tienen alguna influencia de las pasiones o el capricho. Lo que le interesa es la verdad que dicha hipótesis pueda tener. De manera más radical aún, James afirma que le es imposible pensar como Clifford, pues no se debe olvidar que los sentimientos que impulsan nuestro deber hacia la verdad y el error son expresión de nuestra vida pasional. Y pone un ejemplo:

cosas que hasta entonces estuvieran ocultas se hacen evidentes” (FY, p. 610).

“También temo yo mucho el ser engañado; pero creo que otras cosas peores pueden ocurrirle al hombre en este mundo; por lo que la exhortación de Clifford carece de sentido para mí; paréceme algo así como la orden de un general exponiendo a sus tropas las ventajas de no entrar en combate para evitar todo riesgo de ser herido... Y no se vence así, ni sobre el enemigo, ni sobre la naturaleza” (James, 1922, p. 25).

Para James no se puede perder la posibilidad de verdad solo por el miedo de caer en el error. Eso es impensable.

La argumentación de James recuerda mucho al argumento de Pascal –su célebre apuesta- sobre la existencia de Dios. Curiosamente, el mismo James ironiza sobre dicho argumento en las primeras páginas del texto. La idea de expresar la fe religiosa en *“lenguaje de garito”* ciertamente le repele. Junto con eso, piensa que justificar la misa y el agua bendita con dicho argumento no es más que un *“exabrupto lanzado a la desesperada, como un arma de precisión contra incrédulos recalcitrantes”* (James, 1922, p. 13). Pese a sus ironías y rechazo del argumento, nos parece que su mismo argumento guarda una gran similitud con el de Pascal. La postura de James se apoya en que la religión afirma que *“las cosas más comprensivas son las más perfectas, las más eternas; segundo, que por creer la primera proposición adquirimos una supremacía moral”* (James, 1922, p. 31). De la afirmación anterior se desprende lo siguiente: la religión se ofrece como una opción momentánea, y en el instante en que creemos, suponemos que hemos ganado un bien vital que, en caso contrario, perderíamos completamente. En segundo lugar, la religión se presenta como una opción necesaria –forzosa si se quiere- si la ponemos en relación al bien que podemos perder. No se puede rehuir la opción de la religión en la espera de más pruebas o mayor claridad, pues aunque nos podamos evitar el error de admitir la religión como una verdad, estaríamos perdiendo el bien que en ella se nos da si optáramos por no creer. Claramente la formulación de James nos recuerda el argumento de Pascal. Para clarificarlo aún más, James propone un ejemplo:

“Sería exactamente lo propio que si un amante vacilase indefinidamente en pedir la mano de su novia, por no

*tener la evidente seguridad de que hubiese de resultar un ángel en el hogar. ¿No daría lo mismo que, ante la duda de tal posibilidad, se casase con otra? El escepticismo no es, pues la evitación de optar; es una opción con determinada especie de riesgo: **arriesgar mejor la pérdida de la verdad, que la ocasión del error**, tal es la divisa de los escépticos. Y así como el creyente sostiene su creencia religiosa contra la negación, el escéptico mantiene ésta contra la creencia” (James, 1922, p. 32).*

Mantener el escepticismo a toda costa en la esperanza de poder alcanzar ‘evidencia suficiente’, puede llevarnos a vivir en el temor del error y no en la esperanza de la verdad. Por último, pensar que existe solo un bando que sostiene la inteligencia pura y que el otro es pura pasión, es un sin sentido³⁵⁶.

Al reflexionar sobre la similitud entre la postura de James y la de Pascal, Taylor señala que el parecido entre ambos se hace más claro cuando se tiene en cuenta que Pascal nunca pensó que su apuesta se pudiera sostener sola, pues cree que *“el corazón tiene razones que la razón no entiende”*. Esta misma postura es sostenida también por James.

Ahora bien, ¿tiene un límite la postura de James o se puede creer lo que se quiera? Hay un límite. La postura de James no sostiene la idea de tener una fe supersticiosa o la de los niños de escuela cuando dicen que la ‘fe es cuando crees en algo que sabes que no es verdadero’³⁵⁷. La libertad de creer

³⁵⁶ *“It is not intellect against all passions, then; it is only intellect with one passion laying down its law. And by what, forsooth, is the supreme wisdom of this passion warranted? Dupery for dupery, what proof is there that dupery through hope is so much worse than dupery through fear? I, for one, can see no proof; and I simply refuse obedience to the scientist’s command to imitate his kind of option, in a case where my own stake is important enough to give me the right to choose my own form of risk”* (James, 1956, p. 27).

³⁵⁷ Traducimos del original en inglés, que es mucho más elocuente que la versión al castellano de 1922: *“Faith is when you believe something that you know ain’t true”* (James, 1956, p. 29).

solo contiene opciones vivas³⁵⁸, que no parecen absurdas a quien se proponen.

Reflexionando sobre la postura de James en el conflicto generado entre fe y razón y su aparente ‘empate’ en el debate epistemológico-moral de la ética de la creencia, Taylor –siguiendo a James- intenta mostrar el porqué de este empate. Primeramente, ambas partes –creyentes y agnósticos- se remiten a fuentes muy distintas. Cada una de las partes tiene – y se mantiene- una perspectiva de la problemática moral humana. Así, la perspectiva agnóstica comprende al universo y al ser humano de una manera determinada; poniendo el acento en una mirada más ‘científica’ y materialista (no en un sentido peyorativo) de la existencia. La mirada creyente, por su parte, afirma un sentido espiritual y trascendente del ser humano y del universo. Cada postura tiene su punto de partida que no comparte con la otra; cada postura considera que la otra equivoca el camino, que cae en contrasentido, que no termina de justificar su pensamiento, etc. Así, los agnósticos acusan a los creyentes de caer en ‘especulaciones’ o reflexiones ‘metafísicas’ sin sentido. Por el otro lado, los agnósticos cargan con la acusación de reducir la realidad y al ser humano, de no ser capaces de ver que hay más respuestas de las que la ciencia nos puede ofrecer. Para los creyentes, la ceguera del agnóstico es fruto de su propia elección, pues su idea de que no hay nada de interés en la religión no es más que una profecía autocumplida. Pero los agnósticos lanzan sobre los creyentes la misma acusación: el creyente se ha inventado una ilusión y vive engañado por esta.

Sobre la dificultad de encuentro entre unos y otros, Taylor afirma:

³⁵⁸ La opción viva es definida por James en la primera parte de *La Voluntad de Creer*: “Opción viva es la que se ofrece entre dos hipótesis vivas. Si os digo que os hagáis teósofos o mahometanos, os presento probablemente una opción muerta, porque ninguna de ambas hipótesis está en condiciones de ser viva para vosotras (sic). Mas, si os dijera que os convirtierais en agnósticos o cristianos, la especie cambiaría, pues conocedores como sois del contenido de la proposición, ambas hipótesis solicitarían vuestra creencia” (James, 1922, p. 11).

“Cada una de las posiciones produce una sensación de totalidad, en el sentido de que cualesquiera consideraciones que se planteen en un lado aparecen transformadas en el otro. No se puede apelar a ellas para resolver la cuestión, porque al pasar de un lado a otro experimentan un cambio de significado que les priva de la fuerza de su entorno. Tal como hemos visto, la atracción que ejercen ciertos sentimientos e intuiciones tiene un sentido enteramente distinto en cada lado. Este carácter total de cada una de las opciones obliga a hacer una elección; no se pueden mantener al mismo tiempo los dos significados rivales en estas cuestiones vitales. No es posible sentarse sobre la valla, porque se necesita alguna interpretación de estas cuestiones para seguir adelante con la vida. La atracción del teísmo puede vivirse como una tentación o como una promesa, pero no es fácil vivirla como ambas cosas al mismo tiempo (a menos, naturalmente, que se cambien el sentido de ‘tentación’ y de ‘promesa’)” (VR1, pp. 64-65).

Una segunda razón de este empate tiene que ver con que nuestra cultura no es capaz de llegar a un punto en que alguna de las dos posiciones deje de tener sentido para nosotros. El secularismo tenía la esperanza de que con el avance de la ciencia y la Ilustración se haría cada vez más difícil poder recurrir a la religión como respuesta a los problemas humanos³⁵⁹. La ética religiosa, por otra parte, sería

³⁵⁹ Es curioso que en una época tan fuertemente racionalista como la del siglo XVIII, surgen las más diversas manifestaciones religiosas que buscaban satisfacer los deseos de trascendentalidad del ser humano. Isaiah Berlin comenta sobre este tiempo: *“Así, y tal vez para sorpresa de los que creen que el siglo XVIII fue un siglo armonioso, simétrico, infinitamente racional, elegante y cristalino; un espejo pacífico de la razón y la belleza humana no perturbado por algo más profundo o más oscuro, encontramos que nunca en la historia de Europa tantas personas irracionales han vagado por ella solicitando adhesión. Es en el siglo XVIII se desarrollan las sectas masónicas y rosacruces. Es entonces cuando todo tipo de charlatanes y aventureros comienzan a ser atractivos, particularmente durante la segunda mitad del siglo. ... Sea como fuere, éste es el ambiente en que nos movemos; bajo la superficie de este siglo aparentemente coherente y elegante hay todo tipo de fuerzas oscuras en movimiento”* (2000, pp. 74-75).

prontamente relevada por una ética laica y humanista. Para el humanismo secular, la fe se presenta como una ceguera e infantilismo del cual hay que desprenderse. Pero la situación no ha evolucionado de la manera que el secularismo esperaba. La mayoría de la gente sigue abrigando un sentimiento de cierta incomodidad frente a un mundo sin fe. Es la sensación –según la afirmación de Taylor- de que *“se ha dejado fuera algo grande, algo importante, que se ha negado algún nivel profundo del deseo, que se ha relegado alguna realidad superior y exterior a nosotros”* (VR1, p. 65). Esto no quiere decir que todas las personas vuelvan a ser religiosas a la manera tradicional³⁶⁰, sino que hay distintas formas en que se puede vivir el plano de lo trascendente. Lo que sí queda, es que, a través del proceso de secularismo e ilustración, la gente ha ganado en mayor dignidad, control, madurez y autonomía. Los antiguos poderes religiosos ya no son los que dirigen sus vidas y deciden qué es lo correcto y qué no lo es.

El debate entre estas dos posturas continúa. Frente a ello surge el interrogante de qué nos depara el futuro. Por lo pronto, pareciera que la mayoría de las personas se sienten atraídas por ambas posturas. Sobre este punto, Taylor afirma que solo se puede seguir una de las posturas, pero cualquiera que sea la que personalmente se elija, la otra no desaparecerá del todo³⁶¹. Es por eso que la fe de los creyentes es, como nunca antes, más frágil. La razón de esta fragilidad reside, principalmente, en que el creyente ha abandonado una visión demasiado indulgente de las cosas, de la vida humana, del universo. Hoy en día sabemos –por los avances de la ciencia- de la complejidad del universo; también con encontramos con estudios que analizan más y más en profundidad al ser humano. Es por esto que las respuestas simples, fáciles, ya no se pueden dar desde el ámbito de la fe. Por otra parte, el creyente se da cuenta de que su propia concepción de Dios es demasiado simple y demasiado antropocéntrica; es más consciente de sus dificultades para conocer y comprender a la divinidad.

³⁶⁰ Entendiendo esto, de manera muy general, como la participación en una Iglesia determinada y siguiendo sus preceptos y dogmas como se solía hacer en el pasado.

³⁶¹ Ya hicimos referencia a este tema al hablar sobre el *marco inmanente*.

Pero la otra parte tampoco lo tiene mejor. Aunque se viva como agnóstico, la fe sigue siendo un llamado atractivo, lleno de esperanza.

Lo que hace James en su obra es mostrar, por una parte, la dinámica de esta confrontación entre las dos posturas. Pero, por otra, James centra su atención en mostrar que la razón no tiene por qué obligarnos a aceptar la posición agnóstica. La postura de James no lleva a aceptar dogmas o sacramentos, sino que nos señala qué hacer frente a la intuición de que puede haber algo más que la mera materialidad; o, dicho de otra manera, cómo poder acoger la sensación de que hay algo más grande que uno mismo.

Taylor presenta a James como el filósofo de la *cúspide* (VR2, p. 59):

“James es nuestro gran filósofo del vértice. Nos dice más que ningún otro sobre lo que pasa cuando se está en aquel espacio abierto y se sienten los vientos que empujan en una dirección y en otra. Describe una encrucijada crucial de la modernidad y articula el drama decisivo que tiene lugar allí. Hacer algo así requiere cualidades excepcionales. Probablemente hacía falta una persona que hubiera sufrido una experiencia dura de ‘morbidez’ y hubiera sido capaz de superarla. Pero también hacía falta una persona con una extraordinaria capacidad para la descripción fenomenológica; requería además de alguien que pudiera sentir y articular la ambivalencia en sí mismo. Probablemente requería también una persona que al final hubiera optado, con las vacilaciones internas que fueran, por el lado de la fe; pero tal vez esté añadiendo a la ecuación algo de chovinismo creyente” (VR1, págs. 68-69).

2. La Religión hoy

Teniendo en perspectiva la obra de James, Taylor formula la una pregunta esencial: *¿qué puede decirnos sobre la situación de la religión hoy?”* (VR1, p. 74). Los puntos esenciales del planteamiento de James –tal como hemos visto– se focalizan en el momento de la elección (es decir, si se abraza la fe o no) y en la vivencia de la experiencia religiosa.

Estos dos puntos, piensa Taylor, pueden ser de mucha ayuda para pensar el fenómeno religioso de nuestro tiempo.

Estamos en un momento de la historia en que cada vez más gente se siente obligada a dejar los cómodos nichos de su creencia religiosa. De alguna manera hoy se hace patente aquello que James reflexionaba hace más de cien años: mucha gente se encuentra en el vértice descrito por James, en el que se puede elegir una cosa u otra, ser creyente o agnóstico sin un gran conflicto con su entorno³⁶². ¿Se acercaría este mundo al paisaje religioso descrito por James? Taylor describe este mundo de la siguiente manera:

“Podemos imaginar fácilmente dos sentidos en los que esto sería cierto: que nuestro mundo fuera cada vez más secular y neutral en la vida pública, es decir, que cada vez hubiera una posibilidad más limitada de que el medio social en el que tienen lugar tales decisiones individuales reflejara una y otra posición; y que el paisaje espiritual creado por todas estas decisiones individuales fuera cada vez menos hospitalario con los vínculos colectivos” (VR1, p. 74).

Taylor considera que, aun habiendo algo de verdad en las hipótesis de James, estas no sirven para reivindicar la totalidad de la noción jamesiana de la experiencia religiosa.

2.1. La secularización de la esfera pública

Una de las premisas del pensamiento de Taylor es que si queremos comprender un fenómeno, es importante revisar el proceso cultural que generó y llevó a ese fenómeno hasta el momento presente. Dicho de otra manera, si queremos

³⁶² Tomando el ejemplo de Europa, podemos decir que los datos en este sentido son abrumantes: la disminución de la asistencia al culto semanal va creciendo cada año. Ya no existe, como antaño, la presión familiar o social para seguir perteneciendo a una comunidad religiosa determinada. Pero hay un detalle al que se debe prestar atención: la creciente migración de musulmanes. Ellos siguen manteniendo su fe aunque no se encuentren en sus países de origen. Además, se puede apreciar que muchos de ellos comienzan a practicar su fe con mayor fuerza que antes.

comprender el fenómeno de la religión hoy, debemos retrotraernos a la historia, para descubrir las claves que nos permitan entender mejor lo que estamos viviendo en el presente. De esta manera, la comprensión de nuestra época no puede ser –aunque lamentablemente lo es para la mayoría de la gente- *acultural*. Pero cuidado, esto no puede confundirse con una clase de historia³⁶³. Detengámonos un momento para explicar este punto con mayor profundidad.

2.1.1. Las dos modernidades

Algunos años antes de escribir *A Secular Age*, Taylor publicó un pequeño artículo titulado “Two Theories of Modernity” (1995). En él establece que en nuestra cultura hay

³⁶³ En *Las Fuentes del Yo* (2006a) Taylor es claro a este respecto. Su propósito no es hacer una ‘historia’, sino poder mostrar cómo se fueron dando los cambios de ideas y mentalidades a través del tiempo. Por eso para Taylor es tan importante –con el objetivo de tener una profunda comprensión- hacer una lectura ‘interpretativa’ de los hechos: *“Alguien podría pensar que el propósito de este trabajo es el de ofrecer una explicación histórica, en cuyo caso estaría destinado a considerarse una explicación excepcionalmente mediocre.*

¿Es que acaso ofrezco una explicación ‘idealista’, que relega a un papel subordinado dichos cambios institucionales y estructurales que secundaron los cambios fundamentales que hicieron época en las ideas y en la perspectiva moral? Eso sería descabellado (FY, p. 275)."

Unas páginas más adelante afirma: *“Todo esto, que hubiera sido parte central de cualquier respuesta dada a la causación histórica, no figurará en mi análisis, a no ser al margen. Me concentraré en la cuestión interpretativa e intentaré articular la identidad moderna en sus varias fases. Esta argumentación debería ser una advertencia al lector para que no confunda este estudio con una explicación histórica” (FY, p. 286).*

Javier Gracia, en su tesis de grado, explica la manera como Taylor comprende y utiliza esta hermenéutica histórica: *“Taylor, sin embargo, da una vuelta más de tuerca y considera que la autocomprensión es, a su vez, presupuesto de toda investigación histórica. La tesis de Taylor consiste en que la investigación histórica no puede soslayar los ‘diferentes tipos de posibilidades humanas que son esenciales para alcanzar ciertos modos fundamentales de vida humana tal y como nosotros la entendemos’. Esta autocomprensión de la propia forma humana de ser se define por contraste con otras civilizaciones. Hay por tanto una necesidad del contraste entre las distintas épocas y culturas para concretar la autocomprensión de las agentes en esa época concreta” (Gracia, 2009, pp. 158-159).*

por lo menos dos maneras de entender el surgimiento de la modernidad. En la primera se entiende la diferencia entre la sociedad occidental actual y la sociedad de la Europa medieval, a la manera como se comprende la diferencia entre la Europa medieval y la China o India del Medievo. Es decir, esta manera de entender la modernidad piensa la diferencia entre la Modernidad y el Medievo como la diferencia que hay entre distintas civilizaciones, cada una con su propia cultura. Por otro lado, la segunda manera de comprender el fenómeno de la modernidad –que es la perspectiva de Taylor– entiende que el cambio cultural se ha producido a través de un proceso que va desde la muerte de una sociedad tradicional, al nacimiento de lo que es hoy la sociedad moderna. La adhesión a una u otra perspectiva tienen repercusiones distintas en la comprensión del fenómeno cultural que vivimos hoy en nuestra cultura. Al primer esquema para la comprensión del problema de la modernidad Taylor lo llamará *cultural*³⁶⁴, mientras que se referirá al segundo como un modelo *acultural*³⁶⁵.

El primer esquema entiende el cambio que se ha dado en el mundo occidental como una transformación que ha generado una nueva cultura. Es una nueva manera de entender y de enfrentarse con el mundo, las personas, la naturaleza y la idea misma de bien. Obviamente esta nueva

³⁶⁴ Esta distinción es hecha por Taylor, por primera vez, en una lectura dada el 25 de febrero de 1992 en la Universidad de Stanford, titulada "Modernity and the Rise of Public Sphere". Allí definía *cultura* de la siguiente manera: "I'm leaning on a use of the word 'culture' here which is analogous to the sense it often has in anthropology. I am evoking the picture of a plurality of human cultures, each of which has a language and a set of practices which define specific understandings of personhood, social relations, states of mind/soul, goods and bads, virtues and vices, and the like. These languages are often mutually untranslatable" (p. 205).

³⁶⁵ No creemos que esta lectura de la modernidad sea solamente privativa de Taylor. El profesor Conill en *El Enigma del Animal Fantástico* (1991) también presenta una mirada similar al decir que "La Modernidad constituye indudablemente un fenómeno histórico, que sólo se entiende si lo relacionamos con lo premoderno, es decir, si nos percatamos de las diferencias existentes entre las sociedades tradicionales y las modernas. Sin embargo, en el fondo, lo moderno como tal determina primordialmente un 'modo de ser' (o, en todo caso, una categoría histórica para identificar un modo de ser)" (pp. 274-275).

cultura que emerge tiene factores contrarios a la cultura anterior, pero también muchas cosas en común. Hay una continuidad y también una discontinuidad con la cultura anterior.

La mirada o teoría *acultural*, en cambio, describe las transformaciones vividas en el paso a la modernidad como algo culturalmente neutro. ¿Qué significa esto en términos prácticos? Un ejemplo claro de la teoría *acultural* es la idea de que la modernidad se debe concebir como el momento del desarrollo de la razón, en el sentido del crecimiento de la conciencia científica, el desarrollo de la mirada secular o el surgimiento –con mucha fuerza– de la racionalidad instrumental. Así, la modernidad, más que un proceso cultural de cambio, se comprende como transformación total –un quiebre, se podría decir– en lo intelectual, social, industrial, etc. Uno de los elementos interesantes de esta mentalidad, según Taylor, es que estos cambios no se definen por una manera de entender o comprender a la persona, la sociedad, o el bien. Más bien se presentan como un tipo de transformación que puede suceder en cualquier tipo de cultura. Esto significa que cualquier cultura podría sufrir el impacto de la razón científica, o que cualquier religión podría derivar en el proceso de secularización. Así, la modernidad es un proceso que se podría dar –y según esta mirada se debería dar– en cualquier cultura, siendo solo cuestión de tiempo que se llegue a ello. Aquí hay una apuesta obvia porque toda cultura, independientemente de cuáles sean sus valores, estructuras, meta relatos, etc., tendrá la misma evolución hacia una modernidad secular.

Para Taylor es obvio que entre las dos teorías explicativas de la modernidad, la que ha predominado en los últimos dos siglos es la de la *aculturalidad*. De esta manera, los cambios que se han desarrollado en los últimos siglos se han explicado en al menos tres direcciones, pero siempre considerando la neutralidad cultural y social en este desarrollo. La primera de ellas, desarrollada por Durkheim, lo explica desde el movimiento de las formas ‘mecánicas’ de cohesión social, hacia otras de tipo orgánico. Tocqueville, por otro lado, ha explicado el mismo fenómeno a través del deseo y el ‘empuje’ de la sociedad hacia la igualdad. Por último, Weber ha explicado el fenómeno de la modernidad como un proceso de ‘racionalización’ que se mantiene constante y que ha sucedido

en todas las culturas a través del tiempo³⁶⁶. De estas tres interpretaciones, la que ha terminado imponiéndose es la tercera, que explica la modernidad en términos de la 'razón'. La idea subyacente es que la pura razón fue capaz de movilizar grandes cambios a distintos niveles, de tal manera que la gente pudo 'sacudirse' sus propias creencias —especialmente aquellas referidas a hábitos religiosos— y asumir una nueva mirada racional, independiente e individualista, que conformará el nuevo mundo. Las teorías *aculturales* manifiestan una valoración altamente positiva del proceso que lleva a la modernidad. Pero también hay algunas teorías que tienen una opinión negativa de este proceso, por considerarlo no una ganancia para la humanidad, sino una gran pérdida de sentido y de valores. ¿Cómo analizan estas teorías el desarrollo de la modernidad? Curiosamente, según constata Taylor, siguen el mismo patrón de las teorías *aculturales*, siendo ellas mismas 'teorías negativas *aculturales*'.

Sabemos que las teorías *aculturales* son las que predominan en la explicación del fenómeno de la modernidad. La pregunta que cabe hacerse es sobre la repercusión positiva o negativa de este fenómeno. Desde el punto de vista de Taylor el dominio de este modelo *acultural* es negativo, pues estas teorías llevan a distorsionar la realidad. Para estas teorías todo lo antiguo y lo relacionado con su entendimiento de la realidad ya no sirve, pues está esencialmente erosionado. La nueva concepción *acultural* conlleva la comprensión de la sociedad desde la mirada empírica-científica, desde el individualismo, la libertad negativa como ausencia de coacción hacia el individuo, y el imperio de la racionalidad instrumental dominante. Así, la aproximación empírica termina siendo la única aproximación a la realidad que realmente vale, dejando de lado otros tipos de mirada que pueden recordar a la 'esclavitud' de la metafísica. La razón nos ha dado la capacidad de reconocer que ciertas cosas que creíamos con anterioridad eran falsas ilusiones. El problema de este planteamiento es que, por su supuesta neutralidad, se llega a pensar que ciertas

³⁶⁶ En este punto es necesario señalar un matiz que el propio Taylor hace: reconoce que Max Weber, por un lado, ofrece una teoría de racionalización que puede ser considerada como acultural, pero, por otra parte, también hace una lectura de la modernidad y el capitalismo a través de una interpretación de la ética protestante y su evolución en el tiempo. Esta lectura sería, por tanto, cultural.

miradas sobre la realidad –como la idea moderna de individuos evidentes y verdades en sí mismas, sin llegar a comprender que son una construcción cultural. De esta manera, por ejemplo, se tiende a creer que el ser humano, una vez que se ha despojado de las vestimentas atávicas de la religión, la metafísica, etc., es ‘naturalmente’ individualista³⁶⁷.

¿Cuáles son los motivos de ello? Taylor señala al menos tres: en un tiempo de cambio como el que estamos viviendo, es difícil no tomar partido por una u otra posición. Pero el problema es que corremos el riesgo de llegar a explicaciones de la realidad que se apresuran a hacer evaluaciones y a posicionarse a un lado o a otro. Tendemos a querer glorificar la modernidad y nos da miedo, por otro lado, que si abrazamos las teorías culturales no seamos capaces de hacer juicios de valor de la realidad.

El segundo motivo de la atracción que generan las teorías *aculturales*, según el filósofo canadiense, tiene relación con las explicaciones ‘materialistas’ que se han puesto de moda en las ciencias sociales y en la historia. Son explicaciones que rehúyen invocar cualquier tipo de factor moral o espiritual que pueda dar cuenta de los fenómenos analizados. Lo que se busca en este tipo de explicaciones ‘materialistas’ es insistir en temas como la industrialización, la movilidad, la urbanización, etc. Pero, nuevamente, lo que se echa en falta es que se eludan explicaciones de tipo culturales y que se incorpore el tema de los ideales morales.

Por último, cuando se intenta explicar los cambios sociales producidos en la modernidad, se hace referencia a explicaciones del orden del deseo de mayor riqueza, o de mayor poder, o de libertad, o de control de los otros, etc. Todos estos temas parecen ser ideales morales, pero se terminan por tratar como si no lo fueran; más aún, se tratan como si fueran considerados datos ‘duros’ y ‘científicos’, sin caer en la cuenta de su componente cultural. No se consideran como ideales morales sino que se les piensa casi como datos obvios del desarrollo de la modernidad. El problema que se produce es,

³⁶⁷ Aunque el tema desborda nuestra investigación, podemos afirmar que esta es una de las falacias sobre la cual se sostiene el pensamiento neoliberal.

simplemente, que se pierde la motivación para explorar las visiones espirituales originales de la modernidad. Es más, se llega a olvidar que estas visiones y motivaciones existen.

El acercamiento *acultural* a la modernidad tiene algunos problemas graves. El primero de ellos se refiere a que la modernidad occidental, se quiera o no, en parte se cimenta sobre una base moral original, en el sentido de que hay una construcción de identidad, de sentido, de horizontes que le viene dada de su historia, de la misma religión. Pero esto se ha olvidado o no se ha considerado suficientemente, además de haberse insistido con, quizás, demasiada fuerza en los efectos de la razón instrumental.

La idea de Taylor es que a partir del siglo XVII, y hasta nuestros días, la ciencia natural se ha posicionado de tal manera en nuestra sociedad, que ha llegado a generar la idea de que tarde o temprano todas las sociedades se verán forzadas a hacerse con la eficacia de la ciencia y, posteriormente, como un paso natural, comenzarán a vivir en el secularismo. En el caso de no hacerlo, terminarán siendo dominadas por otras sociedades. Esta postura trae aparejada la idea de que a través del desarrollo de la ciencia y de la técnica en cualquier sociedad, la práctica religiosa irá paulatinamente declinando, tal como ha sucedido en la cultura occidental³⁶⁸, especialmente en las sociedades del Atlántico Norte. El problema es que aquí se encuentra una idea distorsionada de lo que es la modernidad.

Por otro lado, otra de las distorsiones que se da con la mirada *acultural* es creer –quizás con demasiado poco análisis– que ciertas miradas o puntos de vista que la gente tiene sobre la realidad siempre han sido así. Algunos ejemplos pueden clarificar este punto: la idea de interioridad/exterioridad, o el tema de la libertad del individuo y su pertenencia y relación con la comunidad. Las teorías *aculturales*, con esta miopía frente a la realidad y a los procesos de la modernidad, tienden a empobrecer nuestro entendimiento y, con ello, a angostar la

³⁶⁸ Esta es una de las explicaciones recurrentes a la que se apela para dar cuenta de la pérdida de la práctica y sentido religioso en las sociedades que han vivido el desarrollo tecnológico.

mirada frente a los problemas de la sociedad y sus posibles soluciones.

Hemos visto las críticas que Taylor formula a las teorías *aculturales* pero, en definitiva, ¿cuál es la propuesta del filósofo canadiense para comprender la modernidad y su proceso? Él piensa que el foco central de la mirada sobre la modernidad debe ser una lectura 'cultural' del cambio. Así, toma las que son consideradas las raíces tradicionales de la modernidad – revolución nominalista, la Reforma, el Renacimiento, etc.- y es capaz de analizarlas a través del filtro cultural. De esta manera, a partir de la imagen que la gente de la época tiene de sí misma, Taylor busca mostrar cómo va surgiendo una nueva comprensión de la ética y de la vida nueva, y cómo esa comprensión va derivando en un lento proceso de separación de sus raíces religiosas.

2.1.2. El proceso de desencantamiento y secularismo

Algunos siglos atrás vivíamos en sociedades donde la presencia de Dios era ineludible: la vida de la sociedad estaba entrelazada con la vida divina; la vida pública se entretejía con las distintas invocaciones a Dios. La tesis de Taylor es que entre los siglos XVI y XIX se dio un paso de un tipo de sociedad y cultura a otro, de un modelo de vida que se había mantenido durante toda la Edad Media, a otro modelo muy distinto.

¿Cómo entender el proceso de secularismo vivido en el mundo occidental durante los últimos 500 años? O, formulándolo como lo hace Taylor en *A Secular Age*, ¿por qué era virtualmente imposible no creer en Dios en el año 1500, mientras que en el año 2000 la misma cuestión de creer se hace cada vez más difícil? La respuesta que surge, incuestionablemente, es que la sociedad y la cultura han vivido un profundo proceso de transformación. Aquello en lo que no se podía dejar de creer en el siglo XVI, ya es posible no ser creído en el siglo XXI. Y esto se da por al menos por tres razones: la gente de aquel tiempo comprendía su mundo y el cosmos como un lugar que daba testimonio del propósito y de la acción divina. Es decir, había un sentido y un propósito en la propia vida, y también en lo que iba sucediendo en el mundo natural: las tormentas, los terremotos, inundaciones, etc., todo

estaba insertado dentro del plan divino. La segunda razón es que Dios estaba implicado en la existencia misma de la sociedad. La sociedad no se podía concebir sino en términos de estar cimentada y sostenida en algo mucho más profundo y también más alto que la mera acción humana. La vida social de las distintas agrupaciones –parroquias, gremios, etc.- se entrelazaba con lo religioso, con las fiestas, con el encuentro con lo divino. Dios se hacía presente en todos los momentos de la vida social. Por último, la gente de aquel entonces vivía en un mundo ‘encantado’. Es el mundo de los espíritus, los demonios, y de las fuerzas morales en que vivían nuestros ancestros.

Si se tienen a la vista estos tres puntos, se puede ver que el ateísmo no era –ni de lejos- una opción en la que se pudiera pensar. Dios estaba presente –fuertemente presente- en la realidad del mundo a modo de fundamento y sostén de las sociedades y de la propia vida humana. La realidad se entendía y tenía sentido solo en referencia a Dios. Esta manera de comprender la realidad es, obviamente, completamente diferente a la actual.

El modelo anterior al actual se destacaba por ser un ‘mundo encantado’ (Cfr., VR1, p. 75). ¿Cuáles son las características de este mundo? Como hemos afirmado más arriba, la gente del siglo XVI vivía en una realidad llena de espíritus buenos y malos: desde el mismo Satán a espíritus del bosque, de los ríos y lagos, de la naturaleza. Las ideas cristianas se mezclaban con antiguos cultos paganos, de manera que los dioses de los segundos pasaban a ser espíritus con mayor o menor cercanía a los seres humanos. Estos espíritus, lugares, y objetos cargados de poder no residían en la mente humana, sino que tenían existencia en y por sí mismas. Su poder podía influenciar la vida humana, para bien y para mal. Uno puede pensar, por ejemplo, en la potencia curativa de las reliquias de los santos y cómo estas reliquias tenían la fuerza de curar, proteger, evitar el mal de ojo, dar prosperidad, etc. Y no eran solamente magia, en el sentido de actuar de manera impersonal curando o maldiciendo sin tener en cuenta a quién o por qué, sino que podían distinguir entre quien hacía el bien o el mal. Junto con lo anterior, en un mundo encantado se aprecia una clara diferencia entre lo profano y lo sagrado. Lo sagrado se puede reconocer en las iglesias,

santuarios, fiestas religiosas, etc., pero también en la vida diaria, a través del reconocimiento de diversas fuerzas espirituales, buenas y malas, que pueblan la existencia humana.

Comparando el mundo 'encantado' con el 'desencantado' nos damos cuenta de que el segundo tiene una manera de pensar y enfrentarse a la realidad completamente diferente al primero. En el mundo moderno los pensamientos y los sentidos de las cosas pertenecen o están solo en la mente de los sujetos. Esto significa que no existen objetos 'cargados' con fuerzas o poderes –tales como las reliquias- con independencia del significado que las personas les den. De esta manera, el mundo físico, y los objetos en él, debe seguir leyes de causalidad independientemente del significado que los objetos puedan tener para cada individuo. Detengámonos un momento en este punto. El mundo 'desencantado' es un mundo en el que el único lugar donde se dan los pensamientos, sentimientos, los ímpetus espirituales, etc., es en la mente. La mente es un espacio cerrado, con fronteras, donde los pensamientos están 'dentro' de ella misma. Esta vivencia es posible por un cambio de identidad del ser humano. En este contexto Taylor plantea una distinción interesante que ayuda a comprender por qué se da una manera u otra de enfrentarse al mundo: hay una diferencia entre lo que sería la identidad profunda de la persona (*self*) y su lugar en el cosmos en una época o en otra. En el 1500 se puede hablar de un '*porous self*', un '*yo poroso*', que es una identidad propia abierta hacia el exterior, porosa, permeable y vulnerable hacia el mundo de los espíritus. En el 2000, en cambio, ya se ha consolidado la presencia de un '*buffered self*', es decir, un '*yo blindado*', que es una identidad ya más cerrada, mucho menos porosa, frente a la realidad y al mundo. El hombre se configura y se comprende a sí mismo como confiado en las propias capacidades frente al mundo en el que vive. Si el hombre del siglo XVI se sentía vulnerable frente al mundo de los espíritus, en el siglo XXI hay una experiencia de confianza en el orden propio del mundo. La distinción entre un tipo y otro de '*yo*' (*self*) es esencial en Taylor. Así, lo señala al decir:

“Por definición del ‘yo poroso’, el origen de sus emociones más fuertes e importantes está siempre fuera de su ‘mente’;... el ‘yo poroso’ es vulnerable a los

espíritus, a los demonios, a las fuerzas cósmicas. Junto con esto se dan ciertos temores que pueden agarrarse de determinadas circunstancias³⁶⁹” (ASA, p. 38).

En el mundo ‘encantado’ los objetos ‘cargados’ – mágicamente cargados, si se quiere- imponen sentido y exigen un correlato físico en relación al sentido que tienen. A modo de ejemplo, se puede ver que una determinada reliquia podía tener el ‘poder’ para contrarrestar los efectos de la peste o de la sequía.

Por el contrario, el ‘*buffered self*’ –la identidad protegida, el ‘yo blindado’- tiene ciertas características que hacen que la vivencia del mundo ‘encantado’ simplemente no sea posible:

“Para el moderno yo blindado, existe la posibilidad de tomar distancia de las cosas, de desconectarse de todo lo que está fuera de la mente (...) Como un ser auto limitado, puedo ver los límites como un blindaje de tal manera que las cosas que están más allá no necesitan tocarme, como se dice en la actualidad. (...) El ‘yo blindado’ ha sido sacado del mundo a través de este tipo de temor³⁷⁰” (ASA, p. 38).

Al poner el ‘yo poroso’ y el ‘yo blindado’ en paralelo, nos damos cuenta de que son dos visiones radicalmente distintas en cómo el ser humano entiende su relación con el mundo. Es importante destacar que ambas visiones pasan más por un molde de comprensión hermenéutica que de pura racionalidad.

Lo descrito anteriormente nos hace caer en la cuenta de que en el mundo premoderno los límites entre la mente y el mundo, así como lo físico y lo moral, son una frontera por lo

³⁶⁹ *“By definition for the porous self, the source of its most powerful and important emotions are outside the ‘mind’;...the porous self is vulnerable to spirits, demons, cosmic forces. And along with this go certain fears which can grip in certain circumstances”.*

³⁷⁰ *“For the modern, buffered self, the possibility exists of taking a distance from, disengaging from everything outside the mind. (...) As a bounded self I can see the boundary as a buffer, such that the things beyond don’t need to ‘get to me’, to use the contemporary expression. (...) The buffered self has been taken out of the world of this kind of fear”.*

menos borrosa. En continuidad con lo expresado más arriba, podemos decir que el yo del sujeto premoderno es más poroso frente al mundo y la realidad. El yo moderno, en cambio, está separado o desconectado de las cosas que están más allá de su propio límite. Esto provoca una situación de autonomía con respecto a la propia vida, además de hacer que se experimente la sensación de autocontrol y también de capacidad de decidir la dirección de la propia vida. ¿Qué significa esto? El hombre moderno –nosotros mismos- se concibe a sí mismo como un individuo. Esto significa, en términos concretos, que se piensa desde la individualidad, desde el atomismo. La manera primordial de entenderse a sí mismo es en la individualidad, como un ser distinto, desconectado y separado de la comunidad. No es que sea un sujeto sin relaciones –que eso no es posible-, sino que prima la identidad individual. El hombre premoderno, en cambio, vivía desde una apertura completamente distinta, entendiéndose a sí mismo desde una mirada esencialmente social o comunitaria. En el mundo ‘*encantado*’ se daba una batalla entre las distintas fuerzas del bien y del mal. La sociedad, la comunidad, no podían ser indiferentes a esa realidad. En esta situación la gran ‘reserva’ de ‘magia buena’ la tenía la Iglesia. Las procesiones, reliquias, santos, etc., eran una ayuda en la defensa contra el mal. Toda la comunidad se mantenía cohesionada en la defensa contra el mal. Como comunidad no se podía permitir enfrentar los peligros de manera disgregada. Así, no solo era importante sino fundamental que la misma Iglesia mantuviera su cohesión y su fuerza interna. Por eso la herejía era algo inaceptable. No era una cuestión de aceptar o no aceptar distintas posturas o visiones de la religión –esa sería nuestra manera de entender el problema-, sino que se jugaba la sacralidad o no sacralidad; el tener o no tener la fuerza para combatir el mal. Si la sociedad se volcaba hacia la herejía, se perdía la relación con Dios, pues Dios estaba en la ortodoxia. Por eso el tema de las diferentes opiniones teológicas y de la herejía no es un tema baladí. En él se juega la salvación personal y también la de la sociedad en su conjunto.

“Esto significa que había una gran presión hacia la ortodoxia. Esto fue una consecuencia. Pero la otra quizás sea más importante para nuestros propósitos, que es trazar la manera en que Dios fue, como lo fue, un objeto de experiencia ‘inocente’ para la gente de

aquel tiempo. Esto nos lleva a lo que hemos identificado más arriba como la dimensión (2). Cuando una acción social de tal envergadura implica desplegar juntos este tipo de 'magia' o de poder espiritual, entonces la sociedad misma es vista y experimentada como el lugar de dicho poder. ¿Cómo se puede creer en el rito de 'golpear los límites'³⁷¹ y ser escéptico del poder de Dios en los sacramentos? Sería como cambiar una bombilla mientras se duda de la existencia de la electricidad. El poder de Dios está presente en el microfuncionamiento de la propia sociedad³⁷²" (ASA, p. 43).

En el mundo 'encantado' hay un profundo vínculo entre la sociedad y Dios, entre el poder político y Dios. Para ilustrar este punto, Taylor presenta el ejemplo del 'cuerpo místico' y su utilización dentro del reino francés. En este tema el filósofo canadiense sigue las investigaciones de Kantorowicz (1997) sobre el proceso a través del cual se comprende al propio rey como la unión entre el plano sagrado y el plano público, secular. Así, el rey poseía un cuerpo mortal y uno inmortal. La idea misma de ambos cuerpos o de lo que sería el 'cuerpo místico' del rey, es un proceso de secularización de la reflexión eclesial sobre el 'cuerpo místico' de la Iglesia, cuya cabeza es Cristo. En el plano secular, en cambio, se encuentra el rey, quien es cabeza del cuerpo místico del reino. El rey puede

³⁷¹ La expresión en inglés es "beating bounds". Esta es una tradición inglesa muy antigua. La idea es que un grupo de miembros, jóvenes y viejos, de la comunidad parroquial caminen alrededor de los límites de la parroquia para que se conozcan cuáles son y también para rezar por protección de las tierras. Uno de los propósitos de esta tradición era señalar los límites del cementerio parroquial, pues no daba lo mismo ser sepultado en un terreno sagrado o no serlo.

³⁷² "This means that there was great pressure towards orthodoxy. This was one consequence. But the other was perhaps more important for our purposes here, tracing the way in which God was, as it were, an object of 'naïve' experience for people of that day. This brings us into what we identified as dimension (2) above. When such crucial social action involves deploying together this kind of "magic" or spiritual power, then society itself is seen, is experienced as a locus of this power. How can you be fully "into" a collective rite like beating bounds, and yet skeptical of the power of God and the Sacrament? It would be like fixing the socket today while doubting the existence of electricity. God's power was there for you in the microfunctioning of your society".

morir, pero su cuerpo místico –el reino o ‘*commonweal*’- se mantiene³⁷³.

Junto con lo anterior, hay una vivencia del tiempo que es distinta a la del mundo moderno: la vida humana, la vida social, se presenta y vive dentro del tiempo ordinario, secular, pero también dentro de un tiempo superior (*higher timer*), *kayrológico*. El tiempo ‘secular’ se entiende como el tiempo ordinario, normal, para nosotros. Es el tiempo en que se vive una cosa después de la otra. Es el tiempo que va de un minuto a otro, contable, medible³⁷⁴. El tiempo más alto (*higher time*),

³⁷³ Karnotowicz lo explica de la siguiente manera: “*While the lofty idea of the Church as **corpus mysticum cuius caput Christus** was inflated with secular contents, corporational as well as legal, the secular state itself--starting, as it were, from the opposite end--strove for its own exaltation and quasi-religious glorification. The noble concept of the **corpus mysticum**, after having lost much of its transcendental meaning and having been politicized and, in many respects, secularized by the Church itself, easily fell prey to the world of thought of statesmen, jurists, and scholars who were developing new ideologies for the nascent territorial and secular states (1997, p. 2007)*”. Más adelante prosigue su explicación sobre cómo se imbrican los dos planos: “*It was, however, a very different matter and a different aspect of the state as an organism when, in the middle of the thirteenth century, Vincent of Beauvais, in order to designate the body politic of the state, used the term **corpus reipublicae mysticum**, ‘mystical body of the commonweal’. This was a clear case of borrowing from the wealth of ecclesiastical notions and of transferring to the secular commonweal some of the super-natural and transcendental values normally owned by the Church. An intention to raise the state beyond its purely physical existence, and to transcendentalize it, may be gathered perhaps from the **Mirror of Princes** of Vincent’s contemporary, the Franciscan Gilbert of Tournai. He visualized a perfect kingdom directed by the king as the vicar of Christ and guided by the ministers of the Church, and he, too, used in that connection the term **corpus mysticum**. But Gilbert of Tournai wanted his ideal kingdom to be a distinct entity **within** the traditional mystical body signifying the oneness of Christian society, whereas for Vincent of Beauvais the secular entity itself was a ‘mystical body’” (p. 208).*

³⁷⁴ Sobre este respecto Richard K. Fenn señala: “*A secular society, then, has two characteristics. The first is that no one can stand apart from it and claim to view the society as a whole from some transcendent vantage point. There is no sacred history that can be invoked, no ideological notion of the nation’s place in history, that can*

en cambio, es el tiempo que da sentido a la existencia y también da sentido pleno al tiempo secular; cumple la función de reunir, ensamblar, reordenar y dar sentido a lo que sería el tiempo ordinario o profano. Lo que hacen los tiempos mayores es conducir el tiempo secular, la propia realidad, hacia el movimiento de la eternidad. Lo que va sucediendo dentro de la vivencia del tiempo secular se transforma y cobra pleno sentido en el tiempo mayor que conduce hacia la eternidad. Ambos tiempos van entretreídos, pues Dios entró en el tiempo secular a través de la Encarnación. Pero el tiempo fundamental, el tiempo guía, es el tiempo mayor o *'higher time'*.

La idea del tiempo sin fin, de la eternidad, se puede entender de diferentes maneras. Una de ellas es la platónica, que refiere a la perfecta inmovilidad e impasividad. Otra manera de concebir la eternidad es la eternidad de Dios, que no es una abolición del tiempo, sino que reúne todo los tiempos en un solo momento, en un eterno presente, un todo en el mismo momento³⁷⁵.

Es interesante la reflexión de Richard Fenn (2001) sobre el tiempo secular y el futuro. Posicionándose en el tiempo secular posterior al 'desencantamiento' del mundo, Fenn afirma que en el tiempo secular –a diferencia del tiempo 'superior'– el futuro es incierto e impredecible, y en cada momento puede traer algo inesperado y completamente nuevo. Uno de los puntos que llama la atención en Fenn es que, desde su perspectiva, el tiempo secular genera una apertura tal en el orden social –una sociedad y Estado abierta a lo que sea, donde todo puede ser novedad– que termina por hacer 'innecesaria' la idea de trascendencia, pues no termina de

be used to account for the strengths and failings of the society as a whole. Instead, the society clearly generates its own beliefs and standards, and these are marked with the stamp of time. Any values, any institutions, any laws and codes of conduct are thus clearly the work of the society itself and not the residues of some transcendent legacy. They are also clearly dated: provisional, temporary, and intended to be changed over time. I will call this the loss of the providential viewpoint whether or not the providence in question was thought to be divine or the logic of some immanent historical process" (Fenn, 2001, p. 20).

³⁷⁵ El cuento *El Aleph*, de Borges, ilustra de manera sobresaliente lo que significa esto.

encajar en el pensamiento moderno³⁷⁶. Pese a que la afirmación de Fenn es muy sugerente, nos parece que tiende a simplificar el fenómeno.

Junto con las dos concepciones de tiempo y eternidad señaladas más arriba, Taylor señala que en la Edad Media se daba un tercer tipo de tiempo. Es el tiempo de los orígenes, el *'in illo tempore'*³⁷⁷. Este tiempo no es, a diferencia de los anteriores, un tiempo desarrollado por los teólogos o filósofos, sino que es el tiempo que pertenece a las tradiciones folclóricas de la gente. Es el tiempo que habla de los orígenes, pero no lo hace en clave del pasado –como si fuera una arqueología–, sino en clave de presente, como reconstrucción de sentido. Dicho de otro modo, es un tiempo que no está en el pasado como 'detrás' de nosotros, de nuestro tiempo, sino que se da en el presente también, cargando y preñando de sentido nuestra propia temporalidad. Estos tres tipos de *'higher times'* (la eternidad platónica, la de Dios y el tiempo de los orígenes) estaban entrelazados entre sí, de tal manera que el hombre premoderno los vivía también en relación con el tiempo secular. Un ejemplo de lo anterior es como la Iglesia, a través de la liturgia, va recordando, reactualizando y viviendo, los distintos momentos de la vida de Jesús. Así, se puede reconocer en la celebración de la Semana Santa que culmina con la Pascua. Ambos momentos –muerte y resurrección– no son solo un recordatorio de lo acaecido en el pasado, sino que, de alguna manera, son un acercamiento al tiempo original en que las cosas sucedieron.

En la modernidad, es decir, en nuestro tiempo secular, ha habido un cambio radical en la vivencia de la temporalidad. Taylor lo presenta de la siguiente manera:

“Este es uno de los grandes cambios, junto con el desencantamiento y el eclipse de la anti-estructura, que

³⁷⁶ “Now the social order itself, the state and the larger society, is itself too open and complex, too subject to uncertainty and change, to maintain the trappings of transcendence over time. Thus, the ideology of transcendence, whether based on an appeal to providence or to irresistible historical forces, no longer ‘works’ because it does not fit either the conditions or the experience of modern societies” (Fenn, 2001, p. 37).

³⁷⁷ En el sentido de Mircea Eliade.

ha ayudado a establecer las condiciones para el surgimiento de la sociedad secular moderna. Obviamente la ciencia natural moderna ha tenido algo que ver con todo este cambio. La ciencia mecanicista del siglo XVII ofrecía una noción completamente diferente de la realidad permanente detrás del cambio. Ya no hay más eternidad; lo estable, lo que permanece, ya no es algo más allá del tiempo, ni tampoco un tiempo acumulado, sino la ley del cambio dentro del tiempo. Es como el tiempo objetivo antiguo, pero sin desviación. El mundo sublunar obedece exactamente las leyes, de la misma manera que lo hacen las estrellas. La eternidad de las matemáticas no está más allá del cambio, sino que constantemente norma el cambio. Este tiempo es equidistante de todos los otros tiempos. En este sentido no es un tiempo más alto o mejor³⁷⁸” (ASA, p. 59).

El proceso de desencantamiento –que se da con especial fuerza en las sociedades protestantes- genera un tipo de modelo que se relaciona de manera distinta con el cosmos y el mundo político. Con respecto al primero, podemos decir que se pasa de un mundo encantado, mágico, a un cosmos comprendido y ordenado de acuerdo a las leyes de la ciencia posnewtoniana. Esto no significa, de ninguna manera, que se renuncia a Dios en la explicación última del cosmos. Según Taylor, esto se puede verificar en que el propio Newton veía en el diseño del universo –su orden y belleza- un ejemplo de la

³⁷⁸ *“This is another of the great shifts, along with disenchantment, and the eclipse of anti-structure, which have helped to set the conditions for modern secular society. Obviously modern natural science has had something to do with the change. Seventeenth-century mechanistic science offered a completely different notion of the stable reality behind change. This was no longer eternity; the stable is not something beyond time, nor is it gathered time, but just the law of changes in time. This is like ancient objective time, except now there is no deviancy. The sub-lunar obeys these laws exactly, just as the stars do. The eternity of mathematics is not beyond change, but constantly rules change. It is equidistant from all times. It is not in this sense a ‘higher’ time”.*

Gloria de Dios³⁷⁹. En este modelo, Dios está en todo, pero no de la manera sacra de antaño.

Algo similar sucede con la vida política: *“lo divino ya no está presente en la figura de un rey que se sitúa a caballo entre dos planos”* (VR1, p. 76). Pero esto no quiere decir que Dios desaparezca de la vida política, sino que se ha producido un cambio significativo. Esto se puede reconocer en la Declaración de Independencia de Estados Unidos: bajo Dios (*Under God*) todos los hombres son creados iguales³⁸⁰ y, aún más, han sido creados con ciertos derechos inalienables. Ya no hay un rey, ni un obispo, ni nadie que sea más ni que tenga más derechos que el resto. ¿Cuál es el diseño subyacente? Taylor lo describe de la siguiente manera:

“El diseño subyacente a la asociación es que cada uno, al perseguir sus propios fines en la vida, actúa en beneficio de los demás. Remite a una sociedad estructurada para procurar el beneficio mutuo, en la cual cada uno respeta los derechos de los demás y les ofrece ayuda en ciertas circunstancias. Entre los primeros pensadores que articularon esta fórmula, el más influyente fue John Locke, pero la idea básica de un orden basado en el servicio mutuo nos ha llegado en diversas variantes, entre ellas algunas más radicales, como las representadas por Rousseau y Marx” (VR1, p. 77).

³⁷⁹ En *A Secular Age* Taylor afirma: *“To take the cosmos, there was a shift from the enchanted world to a cosmos conceived in conformity with post-Newtonian science, in which there is absolutely no question of higher meanings being expressed in the universe around us. But there is still, with someone like Newton himself, for instance, a strong sense that the universe declares the glory of God. This is evident in its Design, its beauty, its regularity, but also in its having evidently been shaped to conduce to the welfare of His creatures, particularly of ourselves, the superior creatures who cap it all off. Now the presence of God no longer lies in the sacred, because this category fades in a disenchanted world. But He can be thought to be no less powerfully present through His Design”* (ASA, pp. 446-447).

³⁸⁰ Se puede argumentar, no sin razón, que esa igualdad en el momento de la Declaración era solo para algunos pocos, para los WASP: *White, Anglosaxon and Protestant*. Esto dejaba fuera a las mujeres y, obviamente, a los esclavos negros.

Detrás de este modelo, señala Taylor, subyace la idea de que vivir en sociedad significa vivir en un espacio en el que Dios está presente, aunque no del modo que estaría en la sociedad encantada, sino que está presente a través del seguimiento del diseño de la sociedad. Aquí vale la pena recordar la famosa frase –ya citada una líneas más arriba- ‘un pueblo bajo Dios’³⁸¹.

2.1.3. Religión y secularismo: El caso paradigmático de los Estados Unidos

El mundo encantado no da paso directo a un mundo sin Dios, sino que a un mundo, una sociedad, en que Dios se hace presente a través de un cierto orden y sentido. El caso paradigmático de esta situación es la de Estados Unidos³⁸². El sociólogo de la religión Robert Bellah explica este fenómeno a través de la idea de la ‘religión civil’³⁸³. La separación entre Iglesia y Estado en el modelo norteamericano, según Bellah, no significa la desaparición de la religión de la esfera pública:

³⁸¹ ‘One people under God’.

³⁸² La experiencia Estadounidense resulta, generalmente, muy chocante y difícil de comprender a los ojos europeos. Esto se debe a que en Europa la relación entre el mundo secular y la religión, debido a las guerras religiosas y las posturas religiosas integristas contrarias al avance de la democracia y de los derechos humanos, entre otras muchas cosas, se ha presentado compleja y llena de sospechas mutuas. Así, en Europa el secularismo se manifiesta militantemente contrario a la religión. En los Estados Unidos, en cambio, la situación es completamente distinta. Joas comenta al respecto: “*Since Alexis de Tocqueville’s famous journey through the USA in the 1830s and publication of his brilliant account of it, commentators have never ceased to make similar observations. The more secularized large parts of Europe became, the more exotic the religiosity of the USA seemed to European observers. Even from a distance, the religiously coloured rhetoric of American political life is perceived as rather shocking by Europeans*” (Joas, 2009, p. 230).

³⁸³ La idea misma de la ‘religión civil’ proviene de Rousseau, quien en el Libro IV, capítulo VIII, del *Contrato Social* destaca los rasgos esenciales o, si se quiere, dogmas de la religión civil: la existencia de Dios, la vida futura, la idea que hay una recompensa a las actuaciones virtuosas y un castigo para las acciones viciosas, y la exclusión de la intolerancia religiosa. Los padres fundadores de los Estados Unidos nunca utilizaron la expresión ‘religión civil’, pero se puede ver la influencia de las ideas de Rousseau en el pensamiento americano.

“Considerando la separación entre iglesia y estado, ¿cómo es posible que se justifique que un presidente pueda usar la palabra ‘Dios’? La respuesta es que la separación entre Iglesia y Estado no niega la esfera pública³⁸⁴ a la dimensión religiosa. Aunque los temas de las creencias religiosas personales, de culto religioso, y asociación son considerados como algo estrictamente del ámbito privado, hay, al mismo tiempo, ciertos elementos comunes de la orientación religiosa que la mayoría de los americanos comparte. Éstos han jugado un rol crucial en el desarrollo de las instituciones americanas y todavía proveen una dimensión religiosa para toda la estructura de vida americana, incluyendo la esfera política. Esta dimensión pública de lo religioso se expresa en un conjunto de creencias, símbolos, y rituales que yo llamo la Religión Civil Americana. La toma de poder de un presidente es un evento ceremonial importantísimo en esta religión, pues reafirma, entre otras cosas, la legitimación religiosa de la máxima autoridad política”³⁸⁵ (Bellah, 1967).

Los fundadores de los Estados Unidos, especialmente los primeros presidentes, vieron la importancia que tenían sus palabras y actos para dar forma a la nueva nación y también ayudar a generar la religión civil que les daría sentido de trascendencia como pueblo. Esto se puede confirmar en los discursos de Benjamin Franklin, cuando sostenía que el servicio más aceptable para Dios era buscar hacer el bien a los hombres. Lo mismo se puede decir de George Washington, cuando en su discurso de despedida decía que, de todos los hábitos y disposiciones, la religión y la moralidad eran soportes indispensables para ayudar a conseguir la prosperidad política. Ambos principios son más importantes que el patriotismo. Aún más, Washington consideraba que la moralidad de la nación no podía prevalecer, aunque se tuviese una educación refinada y racional, sin la participación de los principios religiosos.

³⁸⁴ En el original en inglés el autor utiliza la palabra ‘*political*’. La traducción más cercana al español sería ‘política’, pero nos ha parecido que la palabra ‘*pública*’ puede dar mejor la idea de lo que el autor quiere transmitir, en el sentido que lo público es más amplio, en este aspecto, que lo político.

³⁸⁵ Traducción personal.

La religión civil establecida por los fundadores de los Estados Unidos se deriva del cristianismo, pero no es en sí cristiana³⁸⁶. Es más bien un teísmo: un Dios creador y comprometido con el orden del universo. El Dios de la religión civil americana es un Dios austero, cercano al orden, a la ley, y a hacer lo correcto. Esto es más importante que la salvación o el amor. Pero el Dios de la religión civil no es el Dios relojero que ha hecho funcionar el universo para luego desvincularse de él, sino más bien es un Dios que entra en la historia humana, en la política³⁸⁷, y está intensamente interesado en la historia de los Estados Unidos. Así, la religión civil americana tiene poco que ver con el deísmo y mucho que ver con la idea de que los Estados Unidos son el nuevo Pueblo de Israel³⁸⁸. Lo que ha hecho Dios es establecer a este pueblo como un faro para iluminar el camino de las naciones hacia un nuevo orden social.

Dando un paso más, podemos tomar conciencia de que la religión civil americana, aunque tiene fuertes componentes cristianos, no habla nunca de Cristo. Y esto no es coincidencia. La idea de Dios manifestada en la religión civil es tan amplia, que caben en ella las diferentes denominaciones religiosas cristianas existentes en los Estados Unidos. Pero aún más, bajo el alero de este Dios –como hemos señalado– austero, preocupado de la ley y de hacer el bien, también caben la religión judía y el islam. Así, cuando se nombra a Dios en los discursos, los judíos y los musulmanes también se pueden sentir identificados. Pero no solo los cristianos, los judíos y los musulmanes se pueden identificar con el Dios de la religión civil

³⁸⁶ Un ejemplo de ello es que en los discursos inaugurales de Jefferson y Washington no se nombra nunca la figura de Cristo, pero sí se nombra repetidas veces a Dios.

³⁸⁷ Sobre este punto Taylor afirma con agudeza: *“This presence of God in the cosmos is matched by another idea: His presence in the polity. Here an analogous change takes place. The divine isn’t there in a King who straddles the planes. But it can be present to the extent that we build a society which plainly follows God’s design”* (ASA, p. 447).

³⁸⁸ En el segundo discurso inaugural de Jefferson se hace explícita esta relación: *“I shall need, too, the favor of that Being in whose hands we are, who led our fathers, as Israel of old, from their native land and planted them in a country flowing with all the necessaries and comforts of life”* (Citado en: Bellah, 1967).

americana. También, y esto es fundamental, las distintas religiones que se pueden sentir incluidas en el discurso y el sueño de una sociedad que se quiere construir bajo el amparo de Dios. De esta manera, el concepto de Dios es tan amplio, que todas las denominaciones –cristianas y no cristianas- se pueden sentir incluidas.

En la actualidad vivimos –nos dice Taylor- una especie de continuidad y discontinuidad con respecto al orden divino en la sociedad: *“Lo que se mantiene es la relevancia de una u otra versión de la idea moderna del orden moral”* (VR1, p. 79). Para muchas personas hoy en día el orden es sostenido en la naturaleza o en alguna idea de civilización. Ahora bien, el camino realizado por los Estados Unidos no es, ni de lejos, paradigmático sino más bien excepcional. A diferencia de los Estados Unidos, o de otras sociedades donde predominó el protestantismo, en las sociedades católicas se mantuvo por más tiempo el viejo modelo. A este modelo Taylor lo denomina ‘barroco’. Manteniendo el sistema monárquico se mantenía el orden de la sociedad, o así se pensaba. Lo que terminó por suceder es que este sistema fue derrotado por las revoluciones. La evolución protestante, en cambio, vivió un proceso mucho menos traumático.

Apoyándose en las investigaciones de David Martin sobre el proceso de evolución protestante, sobre todo en los países anglosajones, Taylor intenta mostrar cómo se vivió esta evolución y las influencias que tuvo para formar un modelo distinto. Esta transformación se produjo especialmente en sociedades marcadas por un imaginario social centrado en el beneficio mutuo y un desprecio hacia las sociedades ‘barrocas’ o papistas³⁸⁹. Por otra parte, en las sociedades protestantes del Atlántico Norte se hizo más patente que la adhesión a una religión debía ser totalmente voluntaria. Esto abrió las puertas a cierto pluralismo que se fue desarrollando a través de los

³⁸⁹ Un ejemplo de este desprecio se puede desprender del siguiente hecho histórico: para construir el Monumento a Washington (un obelisco), muchos países donaron bloques de granito. En 1850 el papa Pío IX donó un bloque de mármol como aporte para la construcción del obelisco. Esta piedra fue robada y arrojada al río Potomac por un grupo de hombres pertenecientes a un partido político anti católico. La razón de tal acto era el desprecio a lo que representaba la Iglesia y su orden ‘barroco’.

años³⁹⁰. Forzar la conversión –como se siguió haciendo en las sociedades latinas hasta bien entrado el siglo XIX³⁹¹- se veía cada vez con peores ojos³⁹².

Como Martin afirma, la ruptura de las clases populares con la religión de la jerarquía significó la creación de nuevas asociaciones religiosas de adhesión voluntaria. Estas asociaciones se destacaban por tener una estructura y pensamiento marcadamente distintos a las de las Iglesias anteriores. Es posible que el prototipo de dichas asociaciones, según piensa Taylor, sean los metodistas, especialmente las Iglesias metodistas que proliferaron en los Estados Unidos desde fines del siglo XVIII.

En este colectivo Taylor es capaz de reconocer un fenómeno que antes no se había dado. La organización de los metodistas no corresponde ni a una secta ni a una Iglesia propiamente tal, pues no se concentran ni en el pequeño grupo de los ‘salvados’ (el clásico ‘pequeño resto’), ni tampoco desean ser la Iglesia oficial con aspiraciones de ser considerada como la única Iglesia a la que todo el mundo pertenece (este es el caso de la Iglesia Católica, que pretende integrar a todos los miembros de la sociedad; o el caso de

³⁹⁰ Sobre este desarrollo del pluralism, Martin (2005) afirma: “*Glossing the argument a Little, pluralism was initiated in North-west Europe, in particular in Holland, extended in Britain and realized in North America*” (p. 59).

³⁹¹ Se debe recordar que el último condenado a muerte por la Inquisición fue el maestro valenciano Cayetano Ripoll, en 1826.

³⁹² Sobre este proceso, Martin (2005) afirma: “*The period of modernization also saw a shift from hierarchy and ascribed status towards an increasing emphasis on merit and achievement and towards semiautonomous class cultures. Within these cultures people were able to associate in terms of felt affinity rather than economic subordination. However, that had rather distinct consequences in the Protestant in North of Europe, and in the societies of the North Atlantic. In such societies, and above all in the English-speaking world, the all-encompassing unity based on social and ecclesiastical hierarchy crumbled. It did so in three successive stages, beginning in the 1590s, accelerating from 1790 to 1850, and renewing the impulse again in the early 1900s. Very loosely these stages correspond to a movement towards a lay, popular and enthusiastic Christianity, culminating in Pentecostal awakenings with a particularly powerful and influential eruption in Los Angeles in 1906*” (p. 27).

algunas Iglesias protestantes que buscan el mismo objetivo). Sobre las características del movimiento metodista, Taylor afirma:

“En sus orígenes, el movimiento metodista no aspiraba a convertirse en una Iglesia, sino a ser sólo una corriente dentro de la Iglesia nacional de Inglaterra. Los metodistas practicaban su propia forma de espiritualidad, pero dentro de un cuerpo más amplio que incluía otras formas. El estatus al que aspiraban se parecía en algunos sentidos al de las órdenes religiosas dentro de la Iglesia Católica. Algo de esta noción de diferencia legítima se mantiene cuando son expulsados, y pasa a ser la idea de fondo que distingue las denominaciones, dominantes en el panorama estadounidense” (VR1, p. 82).

Por tanto, las distintas ‘denominaciones’ en el metodismo son semejantes a grupos de afinidad. En el mismo espacio pueden convivir distintas ‘iglesias’ que, en un sentido amplio, constituyen ‘la Iglesia’. Esto es fundamental para comprender la participación de las ‘iglesias’ en la construcción del Estado en los Estados Unidos. Cuando no existe ‘una’ sola Iglesia, o una ‘Iglesia oficial’, sino varias iglesias que se reconocen mutuamente, que participan de una cierta unidad y que también se reconocen sus diferencias, los miembros de las distintas denominaciones se pueden reconocer como ‘pueblo de Dios’ (*people under God*). Esta conciencia de ser ‘pueblo de Dios’ – conciencia muy extendida en el ideario americano- ayuda a que las distintas comunidades religiosas puedan actuar en común en la construcción del Estado y tengan la fuerte conciencia de estar siguiendo los designios de Dios. Un elemento esencial en esta construcción ‘religiosa’ del Estado –y que la distingue de lo sucedido en Europa- es la libertad. Cuando hay distintas denominaciones religiosas que conviven en un mismo plano y se reconocen como, al menos, semejantes, la libertad es un requisito esencial que no puede dejar de darse. Por eso en el modelo norteamericano se da una gran importancia al discurso y a la conciencia religiosa. Pero el discurso religioso solo se puede entender desde la consideración de la importancia de la libertad. Y, aunque curiosamente para los estándares europeos, ambos se necesitan para ser. Por otra parte, las

mismas denominaciones religiosas son la mejor defensa para la separación entre religión y Estado³⁹³:

*“En cierto sentido, pues, las identidades denominacionales tienden a separar la religión del Estado. Una denominación no puede ser una Iglesia nacional, y sus miembros no pueden aceptar ni sumarse a ninguna pretensión de convertirse en la Iglesia nacional. El denominacionalismo implica que cada Iglesia es una opción igual que las otras, y medra sobre todo en un régimen de separación entre Iglesia y Estado, si no **de jure** al menos **de facto**. Pero a otro nivel, la entidad política puede identificarse con la ‘Iglesia’ en un sentido más amplio, omnicompreensivo, lo cual puede ser un elemento crucial en el patriotismo”* (VR1, p. 84).

Comentando este tema, Hans Joas (2009) afirma también que la ausencia de un monopolio religioso facilita el pluralismo. Esto se debe a que la ausencia de un Estado que apoye una determinada denominación religiosa permite la libre competencia entre una pluralidad de fuerzas religiosas. A través del ‘ejercicio libre’ y de lo ‘no oficial’, la Constitución Americana garantiza la libertad de religión y la separación entre Iglesia y Estado. Pero esta separación –señala Joas- debe entenderse de manera diferente a la separación existente en

³⁹³ David Martin también sostiene la misma idea, comparando países protestantes de aquellos católicos: *“The prime historical circumstance was the difference between those countries, mainly Protestant, where Enlightenment and religion clashed. Another crucial historical circumstance was the presence of a religious monopoly or some degree of pluralism. Thus in England and Holland there was some degree of pluralism, and in the USA an even greater pluralism that led to the separation of Church and State. The conclusion that followed from these historical comparisons was that religion flourished most luxuriantly under modern conditions where church and state were separate and where there was religious pluralism and competition. It is true that the original expansion of religion in England with the arrival of religious variety and industrial society was followed in the twentieth century by a decline. This is probably due in the main to the retention of a link between State and Church and a link between the social élite and the Church. The question is much disputed”* (Martin, 2005, pp. 20-21).

Francia. Allí el estado se comprende como 'laicista' y tiene una mirada profundamente escéptica frente a la religión³⁹⁴. En los Estados Unidos, en cambio, la separación Iglesia y Estado –o más bien, comunidades religiosas y Estado- ha llevado a alentar³⁹⁵ las relaciones entre el Estado y las distintas denominaciones religiosas sin significar –esto es fundamental- que el Estado se adscriba a una de ellas de manera particular.

La situación descrita anteriormente manifiesta sus diferencias con el modelo vivido en las sociedades católicas que prevalecía en algunos países de aquel entonces. La Iglesia era la encargada de definir qué era –y qué no era- “*lo sagrado dentro de la sociedad y de prestarle servicio*” (VR1, p. 84). Pero en una sociedad protestante como la Americana, lo ‘sagrado’, en el sentido anterior, ya no existía. Además, ninguna iglesia podía adueñarse de la representatividad exclusiva entre la sociedad política y la providencia divina.

2.1.4. Relación Estado y religión a través del modelo durkheimiano

Para mostrar las distintas maneras de relación que puede haber entre religión y Estado, Taylor introduce, basándose en el modelo *durkheimiano*, dos modelos distintos: el *paleodurkheimiano*, y el *neodurkheimiano*³⁹⁶. El primero de

³⁹⁴ La ley laica de 1905 imponía una férrea separación entre Iglesia y el Estado francés. Quizás por eso llamó tanto la atención la declaración hecha por el presidente Nicolás Sarkozy en septiembre del 2008 durante la visita de papa Benedicto XVI a Francia: “*Privarse de las religiones sería una locura, una falta contra la cultura, contra el pensamiento*”. Luego añadió: “*El laicismo positivo, el laicismo abierto es una invitación al diálogo, a la tolerancia, al respeto. Es una oportunidad, un impulso, una dimensión suplementaria que se le propone al debate público*”. (Accedido: 26 de agosto de 2010).

En:

<http://www.elmundo.es/elmundo/2008/09/12/cronicasdesdeeuropa/1221224879.html>

³⁹⁵ Desde esta perspectiva se puede entender el *National Prayer Breakfast* que se celebra anualmente en Washington DC. Esta costumbre es muy poco comprensible a los ojos de los políticos europeos.

³⁹⁶ Luego, en *A Secular Age*, agregará un tercer modelo: el *post-durkheimiano*.

ellos, *paleodurkheimiano*, mantiene el vínculo con lo sagrado a través de la presencia y pertenencia a una comunidad religiosa, a una iglesia. El compromiso se vive con Dios y también con la sociedad en su dimensión político-social. La gente obedece lo que le es ordenado, pues se ejerce la coerción social del grupo humano. Esta 'fase' "corresponde a una situación en la que sigue viva la idea de la dependencia óptica del Estado respecto a Dios y a tiempos superiores, por más debilitada que pueda estar por efecto del desencantamiento y del espíritu instrumental" (VR1, p. 85). Este modelo será vivido en las 'sociedades católicas barrocas'.

Un segundo modelo, que supone un paso hacia la individuación y la posibilidad de elección, es el denominado *neodurkheimiano*. Dios está presente en la sociedad, porque esta está construida alrededor de su diseño. El sujeto se adhiere a una confesión religiosa ya no por presión social, sino porque le parece que es la correcta. Así, la relación y vínculo con lo sagrado es un asunto más personal, pero no excluye la relación con la pertenencia a una iglesia y, también, a una comunidad política mayor. Un ejemplo de este segundo modelo sería el de los Estados Unidos, donde la gente se siente perteneciente a un grupo religioso –sobre todo el metodista, pese a sus diferencias entre las distintas comunidades-, pero también con una fuerte pertenencia a una comunidad política.

¿Cuáles fueron las consecuencias de estos dos modelos? Taylor afirma que el modelo *paleodurkheimiano* de las sociedades católicas generó fuerzas opositoras a él, así como el resentimiento contra el poder de la élites y un distanciamiento de su modelo espiritual³⁹⁷. El modelo *neodurkheimiano* de las sociedades anglosajonas, en cambio, reviste mayor aceptación por parte de la gente y fue capaz de mantener niveles de práctica religiosa más altos que el modelo 'barroco'. Por otra parte –y es importante hacerlo notar-, la alianza que se produce entre comunidades religiosas y Estado

³⁹⁷ Taylor reconoce que hay una excepción a esta regla. Es lo que denomina 'un efecto *neoduckheimiano*'. Sociedades como la polaca o irlandesa en el siglo pasado vivieron fuertes sistemas de opresión. Esto genera que, frente al sentimiento de opresión y dominación nacional, la idea de la virtud en la lucha se funde con la fe y el compromiso religioso. De esta manera, la lucha por la liberación adquiere visos casi de cruzada.

en el modelo *neodurkheimiano* ayuda a generar una cierta identificación social con estándares morales que terminarían denominándose con la palabra ‘decencia’. Esto influye en la manera como se percibe la propia sociedad o país y cuál es su misión respecto al resto del mundo³⁹⁸.

2.2. El desarrollo del nuevo individualismo

Para poder entender el fenómeno de la religión en la sociedad actual, se hace necesario comprender los cambios culturales y sociales que se han desarrollado desde la mitad del siglo pasado hasta nuestros días. Estos cambios, señala Taylor (VR1), han alterado profundamente las condiciones que rodean a la fe en nuestras sociedades. Esto ha provocado que se inicie lo que pareciera ser una nueva fase de la vida religiosa y que ya, de alguna manera, había sido prefigurada por el mismo James.

2.2.1. La importancia de la autenticidad

Según la opinión de varios autores³⁹⁹, en las últimas décadas se ha experimentado una fuerte revolución cultural⁴⁰⁰

³⁹⁸ Un ejemplo de esto es que en el siglo XIX el patriotismo inglés veía como una de sus misiones ser portadora en el mundo de un cierto tipo de civilidad –donde la idea de *decency* era fundamental-, mientras que la sociedad americana se percibe a sí misma como el adalid de la democracia liberal en el resto del mundo.

³⁹⁹ Entre ellos se destacan Christopher Lasch y Daniel Bell.

⁴⁰⁰ Taylor (VR1) sitúa esta revolución cultural en lo que él denomina la ‘civilización del Atlántico Norte’. Esto no quiere decir que esta revolución no se haya dado (o esté sucediendo en la actualidad) en el resto del mundo o, por lo menos, en el resto de la sociedad occidental (donde cabrían sociedades tales como la española, italiana y hasta las sociedades latinoamericanas). Esta delimitación tiene como fundamento una razón de tipo práctico que el mismo Taylor aclara años más tarde en *A Secular Age*, cuando explica la razón por la que solamente hablará de la secularidad en el Atlántico Norte y no en el resto del mundo (asumiendo que no hay *una* secularidad, sino que existen *múltiples* secularidades): “*But first, a word about the debate I shall be developing. In fact, two words. First, I shall be concerned, as I said above, with the West, or the North Atlantic world; or in other terms, I shall be dealing with the civilization whose principal roots lie in what used to be called ‘Latin Christendom’. Of course, secularization and secularity are phenomena which exist today well beyond the*

cuyo punto de inflexión se podría ubicar –al menos de manera simbólica- en la década de 1960⁴⁰¹. La esencia de esta revolución se puede entender desde la clave de la individualización.

Es bien sabido que la modernidad se ha fundado en cierto individualismo. En *La ética de la autenticidad* (1994a) Taylor afirma que la cultura moderna, nacida a finales del siglo XVIII, se erige sobre formas anteriores de individualismo, tales como el individualismo de la racionalidad no comprometida, que exige que cada individuo pueda pensar por sí mismo de manera responsable, o el individualismo político de Locke, que ponía el acento en que la persona y su voluntad son anteriores a la obligación social. Pero el individualismo al que Taylor apunta como fundamento de la revolución vivida en las últimas décadas es diferente: es lo que denomina 'individualismo

boundaries of this world. It should be possible someday to undertake a study of the whole phenomenon on a global scale. But I don't think one can start there. This is because secularity, like other features of 'modernity'—political structures, democratic forms, uses of media, to cite a few other examples—in fact find rather different expression, and develop under the pressure of different demands and aspirations in different civilizations. We are more and more living in a world of 'multiple modernities'. These crucial changes need to be studied in their different civilizational sites before we rush to global generalization. Already my canvas is on the verge of being too broad; there are many regional and national paths to secularity within the North Atlantic world, and I haven't been able to do justice to all of them" (ASA, pp. 21).

⁴⁰¹ Christopher Lasch (1991), uno de los autores citados por Taylor, afirma que luego de la confusión y agitación de los años 60, muchos americanos se volcaron en su interioridad, en el desarrollo de su persona: "After the political turmoil of the sixties, Americans have retreated to purely personal preoccupations. Having no hope of improving their lives in any of the ways that matter, people have convinced themselves that what matters is psychic self-improvement: getting in touch with their feelings, eating health food, taking lessons in ballet or belly-dancing, immersing themselves in the wisdom of the East, jogging, learning how to 'relate', overcoming the 'fear of pleasure'. Harmless in themselves, these pursuits, elevated to a program and wrapped in the rhetoric of authenticity and awareness, signify a retreat from politics and a repudiation of the recent past" (p. 4-5).

expresivo'⁴⁰² (VR1, p. 89). El 'expresivismo' tiene su origen en el período romántico de fines del siglo XVIII. La primera vez que Taylor utiliza este concepto es en su libro *Hegel* (2010). Allí señala que ha preferido usar el término 'expresivismo' (que, afirma, también le ha sido sugerido por Berlin) en vez del término 'expresionismo' para evitar la confusión con el movimiento artístico del siglo XX. ¿Qué entiende Taylor por 'expresivismo'? En el siglo XVIII Herder reacciona contra la antropología subyacente en la Ilustración: es una reacción contra la idea de la 'objetivación' de la naturaleza humana, contra el análisis de la mente humana en diferentes facultades, contra una "*noción calculadora de la razón divorciada del sentimiento y de la voluntad*" (Taylor, 2010, p. 12). Desde su reacción, Herder intenta formular una antropología alternativa y que esté centrada en categorías de expresión. La idea central es que la actividad humana y la vida humana son vistas como expresiones. El modelo antropológico del racionalismo ilustrado entendía al sujeto como auto-definido a través de la objetivación de las cosas. Esto quiere decir que nociones como 'significado', 'expresión' y 'propósito' resultaban inapropiadas para describir la realidad objetiva del sujeto. Cuando hay ciertas cosas que pueden ser descritas a través de categorías como el significado, esto implica que hay un hecho que no es objetivo acerca de ellas, pues las conexiones que genera el significado son subjetivas. Dicho de otra de otra manera, los hechos objetivos se mantienen independientemente de los contenidos particulares y de las creencias en las mentes de los hombres, pero si hablamos de significado ya estamos incorporando una relación subjetiva que puede variar. Taylor ve en esta postura una variante libre del nominalismo medieval.

La antropología que desarrolla Herder tiene ciertas conexiones con algunos conceptos básicos del aristotelismo. Entender la vida como una expresión es comprenderla como una vida tendiente a la realización de un propósito, y en tanto ese propósito tiene un objetivo, se puede hablar de la realización de una idea. Pero en esto también subyace la idea de la realización de un 'yo'. Sobre esta dimensión, Taylor señala:

⁴⁰² Taylor desarrolla ampliamente este tema en el capítulo 21 de *Las Fuentes del Yo*.

“Hablar de la realización del Yo aquí es decir que la vida humana adecuada no es sólo la que cumple con la Idea o con el plan que está trazado independientemente del sujeto que lo realiza, como en la forma aristotélica del hombre. Más bien esta vida ha de tener la dimensión agregada de que el sujeto pueda reconocerla como propia, como desplegada desde él. Esta dimensión auto-relativa está completamente perdida en la dimensión aristotélica. En esta tradición una vida propiamente humana es mía sólo en el sentido de que yo soy un hombre, y ésta es la vida que me toca. Fue Herder y la antropología expresivista desarrollada desde él la que agregó a la demanda de la época el que mi realización de la esencia humana fuera mía, y desde aquí se lanzó la idea de que cada individuo (y en la aplicación de Herder, cada pueblo) tiene su propia manera de ser humano, la cual no puede intercambiarse con otra a menos de pagar el costo de la distorsión y la auto-mutilación” (2010, p. 13).

Taylor ve que en la propuesta antropológica de Herder se han añadido dos elementos a la noción aristotélica de la realización de una forma. La primera de ellas tiene que ver con que realizar la forma humana implica una fuerza interior que se impone sobre la realidad externa, aún contra posibles obstáculos externos. Así, dónde Aristóteles veía el crecimiento y el desarrollo del hombre como la realización de la forma humana que tendía hacia el orden y el equilibrio constante, el expresivismo ve en el desarrollo humano la manifestación de un poder interno que aspira a realizarse y a mantener su propio diseño, su forma única de ser, en un mundo que, muchas veces, nos quiere imponer otra manera de ser. La segunda noción considera que el ejercicio de una forma clarifica o determina lo que esa forma es. Es decir, el ser humano se va clarificando y comprendiendo a sí mismo a través de sus acciones. Si pensamos nuestra vida como un ejecutar una esencia o una forma, esto no solamente significa encarnar esa forma en la realidad, sino que, de alguna manera, esa forma está por definirse. Aquí hay una diferencia fundamental entre el aristotelismo y la teoría expresivista⁴⁰³: para esta última, la idea

⁴⁰³ En la traducción al castellano de *Hegel* el traductor se equivoca y da la vuelta, confundiéndolas.

(o forma) que ejecuta un hombre no está determinada de antemano sino hasta que se cumple totalmente. De aquí se deriva la idea herderiana de que mi propia humanidad, mi manera de ser hombre, es solo mía y de nadie más. Y que esta manera solo puede ser revelada en mi propia vida.

El modelo antropológico romántico se irá arraigando en la sociedad y la cultura. En el siglo XIX e inicios del siglo XX, las élites intelectuales y artísticas se esforzaron por desarrollar una forma auténtica de vivir y de expresarse. Profundicemos un poco más esta idea.

2.2.1.1. La voz interior

En *La ética de la autenticidad* (1994a), al referirse a la noción de autenticidad, Taylor afirma que esta noción se desarrolla a partir de la idea de que la comprensión del bien y el mal no era un tema de cálculos morales, sino que se fundaba en algo anclado en nuestros sentimientos⁴⁰⁴. Taylor lo describe de la siguiente manera:

“En la visión original, la voz interior tiene importancia porque nos dice qué es lo correcto a la hora de actuar. Estar en contacto con nuestros sentimientos morales tendría aquí importancia como medio para la finalidad de actuar correctamente. Lo que yo llamo desplazamiento del acento moral se produce cuando ese contacto adquiere un significado moral

⁴⁰⁴ Sobre este punto Taylor llega a decir: *“En cierto sentido, la moralidad posee una voz interior”* (EA1, p. 62). Soren Kierkegaard, en *Temor y Temblor*, también reflexionó sobre la idea de la ‘voz interior’. Para él, la certeza de Abraham tenía su origen en esa ‘voz interior’ que no puede ser mostrada a otra persona. Desde la teología Przywara (*El Secreto de Kierkegaard*) y Guardini (*Sobre la Melancolía*) han trabajado el tema de la voz interior en Kierkegaard como un llamado divino, transformador de la existencia. Habermas, en *El Futuro de la Naturaleza Humana* (2002), en una línea similar también hace referencia a la capacidad y a la fuerza interior del ser humano. Por último, creemos que sería interesante –y solo lo dejamos como sugerencia– ver las similitudes entre este planteamiento y la idea de Zubiri sobre la ‘voz de la conciencia’. En este análisis puede ayudar el estudio de Jesús Conill (2009) sobre el tema.

independiente y crucial. Se convierte en algo que hemos de alcanzar con el fin de ser verdaderos y plenos seres humanos” (EA1, p. 62).

En las visiones morales anteriores –especialmente en la Edad Media- era esencial, para tener una existencia plena, estar en contacto y unión con Dios como fuente. Pero en la modernidad esta fuente ya no es Dios ni la Idea del Bien, como lo fue en el pasado. La verdadera fuente con la que hemos de entrar en contacto está en lo más profundo de nosotros mismos. Somos seres investidos de una profundidad interior. Ahora bien, en principio esta idea no implica que se niegue la relación con Dios ni con la Idea del Bien. Más bien es una nueva manera de encuentro con la divinidad. Sobre este punto, vale la pena recordar que los primeros filósofos que desarrollaron estas ideas eran teístas o panteístas.

Con anterioridad, en *Las Fuentes del Yo* (2006a), Taylor afirma:

“La noción de una voz o pulsión interior; la idea de que la verdad se halla en nosotros, y en particular en los sentimientos, fueron los conceptos cruciales que justificaron la revuelta romántica en sus diferentes formas. Fueron indispensables para ella. Por eso tan a menudo Rousseau es su punto de partida. Algunas veces la voz o la pulsión se percibe como algo particular a la propia persona; es la voz del yo propio; y eso quizá fuera más común entre ciertos escritores franceses, como Lamartine o Musset, quienes pretendían que su poesía diera auténtica expresión a sus sentimientos” (FY, p. 504).

Es decir, el escuchar la voz interior tiene repercusiones en que el yo sea más verdadero y plenamente humano. Y la fuente para que podamos alcanzar esta humanidad más auténtica no radica en la exterioridad, sino en la mirada hacia la interioridad: *“Tener una postura moral correcta hacia el orden natural es tener acceso a la voz interior propia” (FY, p. 505).* El problema es que esta voz interior se puede perder, se puede ahogar en nosotros, al insistir en la razón calculadora que pone al sujeto como un mero observador de la naturaleza.

Todo esto es parte del giro subjetivo de la modernidad, en la que nos pensamos y reconocemos como seres investidos de una profundidad interior⁴⁰⁵. Las resonancias agustinianas – pese a la distancia de los siglos- son claras⁴⁰⁶. Taylor reconoce las evidentes filiaciones con previas teorías de la gracia. Pero así como se puede encontrar el nexo con San Agustín, también la vinculación con Rousseau es fundamental. En las *Fuentes del Yo* (2006a), Taylor afirma que Rousseau aún estrechamente la voz interior con el modo tradicional de comprender y reconocer el bien universal (sin embargo, el filósofo francés no termina de dar el paso que se dará con posterioridad en el romanticismo hacia una postura más subjetivista). Lo que hace Rousseau –según la percepción de Taylor- es ensanchar el alcance de la voz interior: “*Ahora es posible saber desde dentro, desde los impulsos de nuestro ser, qué es lo que la naturaleza marca como significativo. Y nuestra felicidad definitiva es vivir en conformidad con esa voz, o sea, ser enteramente nosotros mismos*” (FY, p. 494). De esta manera, la postura de Rousseau se encuentra en el inicio de lo que es la cultura moderna hacia una interioridad más honda y una autonomía más radical. Para Rousseau es fundamental la

⁴⁰⁵ En los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola podemos reconocer este punto. Aunque los *Ejercicios* están escritos en un lenguaje altamente medieval (como ejemplos podemos recordar las meditaciones sobre el infierno, o los ideales de caballería a través de la meditación del *Rey Eternal* que culmina con la *Oblación de Mayor Estima y Momento*), el fondo del texto apunta a que en la intimidad de su interioridad el ser humano puede descubrir y elegir el camino que le hace más pleno, más humano. Este énfasis de los *Ejercicios Espirituales* en la libertad del ser humano y en su capacidad de elegir desde lo que descubre en su interioridad (en la elección que el *ejercitante* realiza hay una dialéctica del amor con el Creador que respeta la autonomía del sujeto) se dirige a la transformación del ‘yo’ más profundo; aquel ‘yo’ que se sustenta en los afectos.

⁴⁰⁶ Aquí no es difícil hacerse eco de aquel pasaje de las *Confesiones*: “*¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y abraséme en tu paz*”.

idea de que el individuo es libre cuando decide por sí mismo sobre aquellas cosas que le conciernen, en vez de que otras personas, o fuerzas, decidan por él. Como se puede apreciar, esta idea de libertad va más allá de la libertad negativa, pues no solo implica que nadie me impida hacer algo, sino que yo pueda decidir qué hacer. Esto es esencial para la autenticidad.

2.2.1.2. La importancia del reconocimiento y de la propia dignidad

Esto mismo que sucede en el plano individual, pasa en el plano cultural. En *Multiculturalism* (1994b), Taylor reflexiona sobre la necesidad que tiene todo ser humano de ser reconocido por el otro⁴⁰⁷. El no reconocimiento causa daño, dolor y oprime a la gente, llegando incluso a provocar una suerte de autodesprecio por la propia identidad. Para comprender mejor este hecho, Taylor realiza un análisis histórico-hermenéutico del proceso a través del cual se ha llegado, en la cultura occidental, a tener el respeto a la identidad del otro y su dignidad como valores esenciales en nuestra cultura.

La preocupación moderna por la identidad es producto de dos cambios o hechos fundamentales que han ocurrido en la cultura occidental. El primero de ellos es el colapso de las jerarquías sociales y el segundo es el surgimiento del concepto moderno de identidad. En la sociedad jerárquica –digamos la sociedad feudal- el concepto de ‘honor’ era fundamental. El honor era algo que solo tenía un grupo pequeño y limitado de gente, los nobles. Para que un pequeño grupo pudiera gozar de este ‘honor’, era necesario que la mayoría de la gente no gozara de él⁴⁰⁸. Ya hacia el final del siglo XVIII, al caer la sociedad jerárquica este concepto de ‘honor’, tenido solo por unos pocos, se vuelve obsoleto⁴⁰⁹. En su reemplazo surge el

⁴⁰⁷ Esta necesidad de reconocimiento, por ejemplo, está a la base de los movimientos que piden reconocimiento cultural o nacional (Taylor, 1994b, p. 25).

⁴⁰⁸ Montesquieu lo señala con claridad: “*El gobierno monárquico supone, como hemos dicho, preeminencias, rangos e incluso nobleza de origen. Por naturaleza, el honor exige preferencias y distinciones...*” (1985, p. 23).

⁴⁰⁹ Peter Berger (1983), grafica la obsolescencia del concepto honor a través del insulto y su significado en la sociedad actual: “*The*

concepto de 'dignidad', que ya es tenida por todos y es usada en el sentido universalista de igualdad. Berger (1983) señala que el mismo hombre moderno que ya no era capaz de comprender la idea de honor, está inmediatamente dispuesto a reconocer las demandas por dignidad y por igualdad de derechos a casi todos los grupos, sean minorías raciales o religiosas, pobres, clases explotadas, etc. La premisa fundamental que subyace aquí es que todo ser humano tiene dignidad. Ya esta idea de reconocimiento de igualdad es esencial en las culturas democráticas, en el sentido de que 'nadie es superior a mí o está sobre mí'.

Junto al nuevo concepto de dignidad surge la idea de identidad individualizada de cada uno. En las sociedades anteriores a la modernidad, la identidad personal quedaba definida por su posición social. Es decir, el sujeto se comprendía a sí mismo a través de sus relaciones y del lugar que ocupaba en la sociedad. Obviamente, esto sigue siendo importante hoy y es parte de cómo nos entendemos como personas. Pero el ideal de autenticidad, que ha ido tomando más y más fuerza a través de los siglos, de alguna manera exige –si se permite usar la expresión– que la persona vaya descubriendo su ser original. Esto significa que se puede hablar de que hay una manera personal y singular de ser yo mismo y que tengo que descubrirla a través de mi vida. Esta es la 'autenticidad'. Dos autores son importantes en este punto: Rousseau y Herder. Del primero ya hemos hablado más arriba. El segundo sostiene la idea de que cada ser humano tiene una manera original de ser. De aquí se sigue que la importancia de ser verdadero consigo mismo no es algo baladí. Es fundamental estar en contacto consigo mismo, con la propia naturaleza, con la voz interior (de la que ya hemos hablado

obsolescence of the concept of honor is revealed very sharply in the inability of most contemporaries to understand insult, which in essence is an assault on honor. In this, at least in America, there is a close parallel between modern consciousness and modern law. Motives of honor have no standing in American law, and legal codes that still admit them, as in some countries of southern Europe, are perceived as archaic. In modern consciousness, as in American law (shaped more than any other by that prime force of modernization which is capitalism), insult in itself is not actionable, is not recognized as a real injury. The insulted party must be able to prove material damage" (p. 172).

también). Esta idea de originalidad, de autenticidad, Herder la proponía al nivel personal y también al nivel de la propia cultura que se desarrollaba con los otros.

El descubrimiento de la propia autenticidad no se puede hacer, claramente, a modo monológico, sino que en diálogo con los otros. Al respecto Taylor señala:

“Descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con los otros. Ésa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros” (1994a, p. 81).

En las sociedades premodernas el reconocimiento de la persona se realizaba, como ya hemos dicho, a través de las categorías sociales; categorías que nadie cuestionaba y que todos daban por sentadas. En la modernidad, en cambio, la identidad ya no se juega en el grupo social al que se pertenece –aunque también es importante–, sino que hay una exigencia de reconocimiento a la persona individual, a su manera distintiva y única de ser.

2.2.2. El cultivo del ‘yo’ como fenómeno de masas

Volvamos a nuestro hilo conductor. Hemos señalado que la modernidad ha significado el desarrollo de un individualismo expresivo. Es la búsqueda de una manera auténtica de vivir y expresarse. Pero la novedad de estos últimos cincuenta o sesenta años ha sido que este fenómeno del cultivo del ‘yo’ se ha vuelto un fenómeno de masas. Es decir, el cultivo del ‘yo’, del individualismo, de la autenticidad, ya no pertenece a un grupo de élite (intelectuales o artistas), sino que se da en toda la sociedad. En cierta medida, unos más, otros menos, todos cultivamos la individualidad y queremos ser auténticos. La idea de la autenticidad, como objetivo, pareciera estar en el ADN de nuestra cultura.

Quizás la manifestación más evidente –según piensa Taylor– de este cambio ha sido la revolución en el consumo.

Según Lasch (1984), en la década de 1920 comenzó a emerger en los Estados Unidos –luego de haberse institucionalizado la división del trabajo en las industrias- la cultura del consumismo. A fines de esta misma década, como es por todos bien sabido, el colapso financiero hizo que la economía mundial se contrajera fuertemente en lo que se denomina la Gran Depresión. A partir de 1940, cuando Estados Unidos entra en la Segunda Guerra Mundial, el aumento del gasto militar provocó que la economía creciera, generando nuevos empleos, aumentando los ingresos familiares y recuperando el gasto de los consumidores (Krugman, 2012). Pero el consumismo no solo repercutió en la economía, sino que también en la psicología de los sujetos. Uno de los primeros cambios es que la persona se comprendía en relación a lo que podía comprar, a lo que podía obtener. Adela Cortina, en *Por una Ética del Consumo* (2002a), afirma que en el siglo XXI el ser humano ya no solo se entiende como un *homo faber* o como *homo sapiens*, pues hay una nueva manera de describir al ser humano: *homo consumens*. De esta definición surge una antropología tremendamente simplista, que entiende que existen dos tipos de seres humanos: aquellos que tienen acceso al consumo ilimitado y los que las tienen las puertas cerradas al consumo. Así, el sujeto se valora a sí mismo –y valora a otros- en función de lo que podía obtener o dejar de obtener. La vida diaria pasa a ser un gran ‘teatro’ donde el sujeto se desenvuelve y muestra ante los demás⁴¹⁰ a través de

⁴¹⁰ Sobre este respecto son interesantes las apreciaciones de Lasch (1984): *“He learns that the self-image he projects counts for more than accumulated skills and experience. Since he will be judged, both by his colleagues and superiors at work and by the strangers he encounters on the street, according to his possessions, his clothes, and his ‘personality’ –not, as in the nineteenth century, by his ‘character’- he adopts a theatrical view of his own ‘performance’ on and off the job. Outright incompetence, of course, still weighs heavily against him at work, just as his actions as a friend and neighbor often outweigh his skill in managing impressions. But the conditions of everyday social intercourse, in societies based on mass production and mass consumption, encourage an unprecedented attention to superficial impressions and images, to the point where the self becomes almost indistinguishable from its surface. Selfhood and personal identity become problematic in such societies, as we can easily see from the outpouring of psychiatric and sociological commentary on these subjects. When people complain of feeling inauthentic or rebel against ‘role-playing’, they testify to the prevailing*

su capacidad para consumir distintos tipos de bienes: desde los más básicos –aquellos que con imprescindibles para nuestra supervivencia- hasta los más suntuosos.

El consumismo no se limita a los bienes materiales. En el mercado muchas veces buscamos lo que es valioso y honorable. De esta manera, la religión también se ha transformado en un bien de consumo, donde se le asigna un valor dependiendo de su demanda. El sujeto puede elegir lo que más le guste y acomode entre múltiples ofertas religiosas. Sobre este punto, Griera y Urgell (2001) señalan:

“...buscamos el sentido y la salvación a través del mercado. La religión, como todas las esferas de la sociedad actual, se mercantiliza y las ‘atribuciones de sentido’ se regulan en función de la ley de la oferta y la demanda. La religión se convierte en un producto de consumo con la consiguiente apropiación de sus características. Satisfacción efímera, descontextualización, banalización, simulacros, fetichismo y tantos otros rasgos que hemos ido subrayando durante la exposición de la investigación” (p. 189).

La diversidad de religiones que se vive hoy en día, junto con la libertad del sujeto para poder elegir, o no, la que dé más sentido a su vida es algo positivo. Pero la mercantilización de la religión puede llevar a generar una religión banalizada, sin profundidad. Junto con esto, se corre el riesgo de caer en

pressure to see themselves with the eyes of strangers and to shape the self as another commodity offered up for consumption on the open market.

Commodity production and consumerism alter perceptions not just of the self but of the world outside the self. They create a world of mirrors, insubstantial images, illusions increasingly indistinguishable from reality. The mirror effect makes the subject an object; at the same time, it makes the world of objects an extension or projection of the self. It is misleading to characterize the culture of consumption as a culture dominated by things. The consumer lives surrounded not so much by things as by fantasies. He lives in a world that has no objective or independent existence and seems to exist only to gratify or thwart his desires” (p. 30).

sincretismos religiosos contradictorios que terminan siendo un collage sin sentido.

Cuando la religión es absorbida por el mercado, pierde parte importante de su capacidad crítica. De esta manera, la religión se termina considerando solamente como un bálsamo para apaciguar la ansiedad del sujeto, dejando de cuestionar el sistema y generando una adaptación peligrosamente acrítica con el mundo y la sociedad. Con esto, la religión se transforma en una experiencia privada e intimista, sin mordiente social e incapaz de adoptar una actitud crítica frente a las injusticias del modelo establecido⁴¹¹. De alguna manera, el consumismo recrea a la religión como *opio del pueblo* que fue fuertemente criticada por Marx.

Un tema no menor en toda esta nueva cultura del consumo es el del mercado especial para los jóvenes. El comercio ha generado toda una gama de productos (ropa, música, literatura, películas, etc.) especialmente orientado a la franja etaria entre la adolescencia y el comienzo de la adultez. La publicidad tiende a mostrar a la juventud como un estado de vida casi perfecto, lleno de sentido, belleza y vida. La cultura juvenil se presenta como la que pareciera ser 'la' forma auténtica de vivir y expresarse⁴¹². En este sentido es 'expresivista', pues busca expresar la propia personalidad del individuo, insistiendo –a través de distintas modas- en su propia

⁴¹¹ En su análisis acerca de la religión en la modernidad capitalista, José M^o Mardones afirma: *“La religión está, diríamos, más a merced del individuo; se descubre servidora de las necesidades del individuo. Este estrechamiento del ámbito de lo religioso corre el peligro de dejar en la sombra las dimensiones sociales de la religión. Asistimos así, curiosamente, en estos vaivenes del péndulo histórico, a un fuerte acento de la religión en cuanto religión del individuo, hasta el extremo de que muchos creyentes y aun críticos de la religión se les ha olvidado el carácter social de ésta: sólo ven a la religión recluida intramuros de la iglesia”* (p. 28).

⁴¹² Taylor reconoce que muchas sociedades en el pasado habían asignado una importancia especial a la juventud; ella era considerada como un estado especial en el ciclo de la vida que estaba marcada por sus propios rituales de iniciación. Pero solamente la clase alta había tenido la posibilidad de disfrutar de algunos años holgados de estudio o de vida de ocio. Sobre la mitad del siglo XX esta situación, antaño reservada solo a los jóvenes de clase alta, se comienza a generalizar.

autenticidad y diferencia con el resto de la gente. El problema es que en este proceso de mostrar la propia autenticidad y de ser distinto al resto, muchas veces los jóvenes caen en las manos de la moda. Esta, a través de la publicidad, se les presenta como el medio para ser 'auténticos y diferentes', pero terminan siendo una pieza más del engranaje y usando diseños o música de moda que son comprados por millones de jóvenes más. Finalmente, el deseo de ser 'auténtico' y 'único' termina por hacer que el sujeto sea similar a otros miles de jóvenes.

2.2.3. La nueva vivencia de la esfera privada

Como hemos señalado en el capítulo segundo, la Reforma Protestante puso de manifiesto la importancia de la *vida corriente* en oposición a la *vida especial* representada por la vida religiosa. Posteriormente, en el siglo XVIII, se comienza a desarrollar un elemento fundamental en la *vida ordinaria*: la importancia de la familia y sus afectos. La vida familiar pasa a estar en una esfera más íntima, más privada, protegida del mundo exterior.

Junto con los cambios económicos –de producción y consumismo- previamente señalados, hay otros cambios que también han sido esenciales para configurar esta época. Uno de estos cambios es una vivencia distinta de la esfera privada: los vínculos familiares extensos, de clase o comunitarios –que antaño habían sido muy fuertes⁴¹³- comienzan a perder fuerza. Lo que sucede es que los lazos de asistencia mutua se comienzan a debilitar, siendo una de las causas posibles el retroceso de la miseria extrema⁴¹⁴. De esta manera, la gente comienza a concentrarse más en su propia vida y en sus

⁴¹³ Hoggart (2003) dedica un capítulo completo para describir las relaciones de ayuda entre la familia y los vecinos como medio para enfrentar y subsistir frente a la miseria y adversidad. El dicho "*a friend in need is a friend indeed*" (p. 77) muestra la fuerza de esta experiencia.

⁴¹⁴ Cuando se vive en la pobreza las redes sociales y su apoyo son fundamentales. Los individuos generan distintas estructuras de ayuda entre sí para ayudarse a sobrevivir. Cuando el grupo humano comienza a salir de la pobreza, estas redes de apoyo se van perdiendo su cohesión y fuerza, generando una vida más focalizada en el núcleo familiar y más desconectada del entorno social. Sobre este tema se puede consultar el trabajo de Ávila-Toscano (2009).

relaciones familiares. El nuevo estilo de vida, más centrado en la familia nuclear y con mayores facilidades⁴¹⁵ para adquirir lo que antes se consideraba como bienes suntuosos, va generando un nuevo sentido de lo que significa la 'felicidad'.

En la primera mitad del siglo XX la ética de la autenticidad es vivida por grupos de artistas e intelectuales⁴¹⁶, pero ya al final de la Segunda Guerra Mundial esta ética comienza a configurar la totalidad de la sociedad de manera más general. La expresión 'vive tu vida' se transforma en una poderosa idea que va permeando toda la sociedad. Las terapias y grupos para autoliberarse o encontrarse a uno mismo comienzan a proliferar por todos lados. Hay una gran búsqueda por definirse a sí mismo, por conocer lo que hace a una persona distinta a las demás; por reconocer lo que le hace única frente al resto de la gente.

2.2.4. Nuevos espacios de encuentro

Es interesante reconocer cómo esta nueva autoconciencia expresivista genera lo que Taylor entiende como un nuevo tipo de imaginario social⁴¹⁷, donde la gente se

⁴¹⁵ Hay que pensar lo que ha significado, especialmente para las familias con menos recursos, las compras a 'plazo'. Si antes no se pagaba un bien al contado, era imposible para una familia obrera poder adquirirlo. Con la compra a plazo –aunque se termine pagando más y esto a veces se pueda transformar en un entrar en el sistema crediticio de por vida- la adquisición de una lavadora, por ejemplo, se vuelve mucho más factible.

⁴¹⁶ En *Las Variedades de la Religión hoy* y en *A Secular Age*, Taylor hace referencia al grupo de Bloomsbury, y especialmente a Virginia Woolf, como uno de los primeros que comienza a vivir esta ética de la autenticidad.

⁴¹⁷ En *Imaginarios Sociales Modernos* (2006b) Taylor explica lo que entiende por imaginario social: *"Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas. Existen importantes diferencias entre un imaginario social y una teoría social. Adopto el término imaginario 1) porque me refiero*

comprende e imagina a sí misma de una manera nueva, generando nuevas expectativas y relaciones entre ellos. De manera general se reconocen tres espacios de interacción donde se viven estos imaginarios sociales: la economía, la esfera pública, y el pueblo soberano. Pero hay muchos más. En el espacio de la moda se puede reconocer, especialmente, cómo la gente interactúa a través de este imaginario social. Cuando nos vestimos de una determinada manera (nuestro estilo, nuestra moda), lo que deseamos hacer es dar un mensaje hacia el resto de la gente: nuestra imagen externa intenta manifestar quiénes somos⁴¹⁸. Y esta exhibición es una respuesta a la exhibición de otras personas. De esta manera, en el espacio de la moda compartimos un lenguaje común de signos y significados. Un lenguaje que va variando constantemente, pero es capaz de comunicar los propios estilos de las distintas personas.

El fenómeno que se genera es muy interesante, pues nuestras vestimentas ‘muestran’ –por así decirlo- quienes somos, o queremos ser, a la gente que está alrededor nuestro y no conocemos. Un ejemplo nos puede ayudar: cada vez que estamos en el bus o el metro, nos encontramos ‘dialogando’, además de influyendo y siendo influidos, con un sinnúmero de personas aun sin conocerlas. Lo que se genera es un fenómeno de un *“sinfín de mónadas urbanas que se mueven en la frontera entre el solipsismo y la comunicación”* (VR1, p. 95). A través de la moda abrimos un espacio distinto del de la intimidad familiar, o el espacio que se abre en la economía, o el de la opinión pública. En nuestra sociedad en todo momento

concretamente a la forma en que las personas corrientes ‘imaginan’ su entorno social, algo que la mayoría de las veces no se expresa en términos teóricos, sino que se manifiesta a través de imágenes, historias y leyendas. Por otro lado, 2) a menudo la teoría es el coto privado de una pequeña minoría, mientras que lo interesante del imaginario social es que lo comparten amplios grupos de personas, si no la sociedad en su conjunto. Todo lo cual nos lleva a una tercera diferencia: 3) el imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad” (p. 37).

⁴¹⁸ Aunque, obviamente, en este juego hay mucho de ocultamiento, de disimulo y de apariencia. Nos vestimos de una determinada manera para mostrarnos al resto del mundo en lo que queremos ser, o en cómo deseamos que nos vean.

estamos construyendo espacios comunes con los otros, aun cuando no tengamos conciencia de estar generándolos. Pero ya no es necesario, como sucedía antaño, que los participantes de estos espacios se encuentren físicamente en el mismo lugar. Los espacios comunes no se limitan a la moda. Internet – que, curiosamente, no es nombrado en el análisis de Taylor- y el fenómeno de los teléfonos inteligentes, también son un espacio común muy interesante y único. Uno de sus características es que ya no necesitamos estar en un espacio físico común. Cada cual puede estar en su propio espacio –en la soledad del despacho, de la habitación, caminando solo por la calle o en el bus- interactuando con el resto del mundo. Estos espacios tienen la característica especial de que el sujeto elige determinados espacios donde quiere interactuar y también decide cuándo quiere terminar su interacción⁴¹⁹.

Refiriéndose a estos nuevos espacios, Taylor reflexiona sobre lo que pueden ser considerados mega-espacios, tales como los Juegos Olímpicos o los funerales de Lady D. Nosotros podríamos agregar los funerales del Papa Juan Pablo II o el último Mundial de Fútbol en Sudáfrica⁴²⁰. Cada uno de estos espacios se mueve entre la frontera de la soledad y la comunión. Es fácil apreciar lo que esto significa cuando vemos las grandes celebraciones de un equipo de fútbol: la gente sale a las calles a celebrar la victoria del equipo como si fuera una victoria propia, conseguida con el propio esfuerzo. Durante unas horas se vive una suerte de comunión con aquel con que nos cruzamos y es un 'igual' (del mismo equipo). Otro ejemplo del mismo tipo se puede encontrar en la multitud enfervorizada que vive un concierto de rock. Para Taylor estos momentos de fusión colectiva generan una excitación especial que recuerdan a los carnavales u otros ritos colectivos ancestrales. Pero aún más –señala Taylor- algunos autores, como Danièle Hervieu-

⁴¹⁹ Sobre este tema es interesante pensar en los nuevos espacios relacionales que se están produciendo en internet. En Facebook, por ejemplo, se da un espacio de compartir, de diálogo, mezclado con una suerte de exhibicionismo donde cada cual muestra sus sentimientos en red, aunque sin tener que relacionarse con el resto de manera directa.

⁴²⁰ Aquí se puede dar como ejemplo el Mundial de Rugby de 1995, jugado en Sudáfrica. En el partido final se produjo un fenómeno de ruptura simbólica del apartheid cuando Sudáfrica ganó el campeonato.

Léger, ven en estos momentos una suerte de nueva forma de religión que pone el acento en que lo que significa 'salir de uno mismo' en la 'metamorfosis' que se produce al romper los límites humanos⁴²¹.

⁴²¹ La reflexión de Hervieu-Léger sobre este punto distingue entre la vivencia del atleta y la situación vivida por las masas. Sobre la primera señala: *"De entre esas manifestaciones colectivas, el deporte es aquella cuya afinidad con la religión se ha destacado con más frecuencia y se ha analizado desde diversos puntos de vista. Uno de esos puntos de vista que se ocupan de la 'experiencia deportiva' como tal merece una atención particular en vistas a nuestro propósito. Por lo general, esta experiencia se presenta como una experiencia extraordinaria que sitúa (al individuo o al equipo que la realiza) en un 'salir fuera de uno mismo', una 'metamorfosis' asociada a la superación de los límites humanos. A propósito de esta experiencia, no se duda en hablar de 'trance'. Se subraya que alcanza, en intensidad, al disfrute erótico, y se sugiere que constituye, en sí misma, una vía de acceso a la trascendencia inefable. Los testimonios de algunos atletas demuestran que el intento de explicar esta experiencia se vierte, de manera espontánea, en un lenguaje que es también el de la experiencia religiosa de carácter místico"* (Hervieu-Léger, 2005, pp. 95-96).

Pero luego sigue más adelante explicando cómo viven la experiencia deportiva las masas: *"Sin embargo, es a propósito de las manifestaciones deportivas de masas, con su doble carácter festivo y ritual, cuando se plantea con más frecuencia la cuestión de las relaciones entre el deporte y la religión y además del modo que más directamente concierne al problema que planteamos: a fin de saber si la referencia a la experiencia emocional de lo sagrado constituye un lugar de tránsito obligado para una definición de la religión que sea capaz de escapar a la irresistible atracción del modelo de las religiones históricas.*

Lo 'sagrado comunal' del deporte está en relación directa con la capacidad que tienen las grandes competiciones deportivas de reunir a muchedumbres enormes en comunión con los esfuerzos del campeón o del equipo al que han venido a apoyar, y sacarlas fuera de sí mismas con el entusiasmo de la victoria o de la desesperación compartida de la derrota. A este respecto, Jean-Marie Brohm desarrolló un análisis marxista simple, pero 'conciso', que también es válido para las religiones históricas. Según él, las ceremonias deportivas no son más que la 'traducción simbólicamente mediatizada de los conflictos sociales (conflictos de estados, conflictos de clase, luchas de interés, etcétera)'. La movilización de las masas en los estadios, en los velódromos o en los gimnasios es un intento de manipulación ideológica que pretende, ante todo, el control de las

En definitiva, lo que ha ido emergiendo en los últimos cincuenta años es una fuerte búsqueda más individualizada de la felicidad. Junto a esta búsqueda, se ha producido la difusión del individualismo expresivo y de la cultura de la autenticidad. Los espacios comunes, por otra parte, señalan una nueva forma de estar en sociedad.

2.2.5. El problema de la libertad

Todo lo anteriormente señalado apunta a cómo nuestro imaginario social ha sido alterado. Los ideales de equidad y respeto a la libertad de los demás se imponen en la sociedad. Estos ideales son, sobre todo, mucho más fuertes entre los jóvenes. Por otra parte, el relativismo moderado –que no el absoluto, como a veces pareciera– es parte y acompaña a la ética de la autenticidad. Lo que hay detrás de este relativismo moderado es el respeto por la vida de los demás; por la propia manera que se elige para vivir la vida. O, mejor dicho, la ética de la autenticidad exige el respeto por las diversas formas que hay de vivir la propia vida. En este sentido, la ética de la autenticidad plantea que no deberíamos criticar los valores de los demás⁴²², pues cada uno tiene el derecho de vivir la propia vida. De esta manera, ‘vive y deja vivir’ podría considerarse el *leit motive* de lo que está aconteciendo en nuestra cultura. El

masas. El deporte, en cuanto espectáculo de masas, se analiza como una ‘estructura de fascinación’ que retoma los temas (mito de la juventud, el mito del superhombre, el mito de la superación del yo, etcétera) y las prácticas (desfiles, saludos, banderas, condecoraciones, etcétera) del fascismo.

El interés del texto reside en que retoma, a su manera, la distinción de dos ‘niveles’ de lo religioso: la experiencia primaria de lo sagrado de comunión, que tiene lugar en el calor de los estados, y la institucionalización y ritualización del espectáculo deportivo. Sin embargo, el nivel de la institucionalización solo existe en función del primero, el de la experiencia de masas, en la cual se presenta toda la dinámica propiamente ‘religiosa’ del deporte. ‘Religiosa’ en el sentido más clásicamente durkheimiano: es la sociedad emocional que atraviesa un estado de fusión, es la sociedad que da testimonio de sí misma” (pp. 98-99).

⁴²² Claramente esto tiene sus límites, pues aquellos valores que se oponen a la convivencia y al respeto de las distintas posturas en la sociedad no deberían ser respetados. Es decir, nadie podría plantear seriamente que se respete el valor de la esclavitud, el racismo o la xenofobia porque es ‘mí’ valor.

único límite o pecado que no se toleraría –como señala con claridad Taylor (VR1, p. 98)- es la intolerancia. Con perspectiva histórica, Taylor es capaz de identificar que hoy en día estamos viviendo un principio planteado por Stuart Mill –y que se demoró en ser generalmente reconocido, pues daba la impresión de que era una puerta abierta al libertinaje- que es el *'principio del daño'*. Este principio establece la idea según la cual nadie tiene derecho a interferir en mi vida por mi propio bien, sino solo para prevenir que se produzca un daño hacia los demás⁴²³. Este es el fundamento de la *libertad negativa*⁴²⁴.

⁴²³ John Stuart Mill lo formula de la siguiente manera: *“That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinions of others, to do so would be wise, or even right. These are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil, in case he do otherwise. To justify that, the conduct from which it is desired to deter him must be calculated to produce evil to some one else. The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign”* (1998, pp. 12-13).

⁴²⁴ Por todos es conocida la reflexión de Isaiah Berlin sobre la libertad. En ella distingue entre dos conceptos de libertad: ‘libertad negativa’ y ‘libertad positiva’. Berlin afirma que la primera se ha entendido tradicionalmente de la siguiente manera: *“soy libre en la medida que ningún hombre o ni ningún grupo de hombres interfiere en mi actividad”* (Berlin, 1998, p. 220). Llevado al plano político, esto significa que el individuo puede actuar sin ser obstaculizado por otros. En este punto se debe ser cuidadoso: Berlin aclara que solo se carece de libertad política en la medida en que otros me impiden conseguir un fin. Por lo tanto, yo no soy libre en la medida que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran. Esto no significa libertad absoluta. Según Berlin, pensadores como Locke y Mill, en Inglaterra, y Constant y Tocqueville en Francia, reconocían que el ámbito de las acciones libres del ser humano debía ser limitado por la ley, pero existía un ámbito de libertad que no debía ser violado bajo ningún precepto, y si ese ámbito era traspasado, el individuo se

Este principio es, hoy en día, ampliamente aceptado en la sociedad occidental. Nadie debiera tener el derecho a decirnos cómo debemos vivir nuestra vida, a no ser que ella genere daño o ponga en peligro la vida de las demás personas. El tema de la libertad positiva y libertad negativa excede con creces nuestra presente investigación; sin embargo, vale la pena señalar algunas ideas sobre cómo lo entiende Taylor. En su reflexión sobre los problemas de la libertad negativa, Taylor (2005b) advierte que en la polémica sobre las libertades se tiende, con facilidad, a las variantes extremas y caricaturescas de cada familia: las teorías totalitarias de izquierda, por un lado, y el considerar la libertad como mera ausencia de obstáculos materiales o jurídicos externos, por otro. Ambos extremos se deben evitar.

Las doctrinas positivas de la libertad, afirma Taylor, se han comprendido desde el interés en la identidad de los individuos o en las instancias que ejercen el control. Pero él plantea una mirada ligeramente diferente: *“Las doctrinas de la libertad positiva se interesan en una visión de la libertad que implica en esencia el ejercicio del control sobre la propia vida. Según esa visión, uno es libre en la medida en que se ha autodeterminado efectivamente y ha dado forma a su vida. En este caso, el concepto de libertad es un concepto de ejercicio [exercise-concept]”* (Taylor, 2005b, p. 260). En estos términos, no se puede decir que alguien es libre si no se ha realizado en absoluto. Es necesario cierto ejercicio de la libertad para llegar a ser libre. Las teorías negativas, por el contrario, ponen el acento en la posibilidad que se nos abre de hacer algo; poco importa si se hace uso de ella o no. Taylor reconoce que la ventaja de la idea de libertad como ausencia de obstáculos externos es su simplicidad. La libertad como ejercicio, en cambio, tiene más complicaciones: podemos ser libres en el ejercicio de ciertas capacidades, pero no en el de otras. Por otra parte, los obstáculos pueden ser externos o internos. Eso ya complica las cosas. Por último, la idea misma de la autorrealización como ejercicio requiere que uno no actúe en desmedro de sus objetivos fundamentales o de su autorrealización. Viendo esta formulación, es entendible que muchos prefieran quedarse con la libertad negativa, pues

encontraría en una situación demasiado restringida aun para desarrollar sus mínimas capacidades naturales.

existe el peligro de allanar el camino a una doctrina totalitaria que señale aquello que se debe hacer o dejar de hacer para ser fieles a nuestra verdadera voluntad. Taylor reconoce el peligro, pero afirma que *“no podemos defender una visión de la libertad que no implique al menos alguna distinción cualitativa en materia de motivos... y lo hacemos porque desplegamos el concepto en el marco de la comprensión de que ciertas metas y actividades son más significativas que otras”* (Taylor, 2005b, pp. 265-266).

Los seres humanos no vivimos en soledad. Aquel que vive solo –recordando a Aristóteles- es una bestia o un dios. La idea de la autosuficiencia de los hombres pierde sentido si reconocemos que el ser humano no puede desarrollar sus capacidades humanas al margen de la sociedad. En base a esto Taylor sostiene que estas capacidades deben ser sostenidas y defendidas en la sociedad, pues sin ellas no existiría la sociedad misma. La misma idea de libertad sería imposible de reconocer si en la sociedad no se hubieran dado las condiciones para que se desarrollara. Lo que tiene en mente Taylor es que para afirmar ciertos derechos, es necesario sostener ciertos valores en la sociedad, aunque esos valores puedan llegar a limitar la propia libertad. Por eso Taylor afirma que *“los defensores de este punto de vista ultraliberal son renuentes a admitir que la aserción de un derecho implica afirmar la realización de ciertas potencialidades, pues temen que la afirmación de obligaciones ofrezca un pretexto a la restricción de la libertad”* (Taylor, 2005a, p. 238). Vivir en sociedad –no se puede de otro modo- y gozar de ciertos derechos, necesariamente, implica adherirse a la construcción de ciertos valores sociales, sin los cuales la sociedad misma no podría existir.

Anteriormente hemos afirmado que la búsqueda de la felicidad individual adquirió un nuevo sentido luego de la Segunda Guerra Mundial. Esta búsqueda, señala Taylor, había sido un componente esencial en el imaginario social desde el tiempo de la Revolución norteamericana. Cada hombre –y luego cada mujer- tenía el derecho y la libertad de buscar la propia felicidad⁴²⁵. Pero esta felicidad no se podía obtener a

⁴²⁵ Esta idea era tan importante que en la Constitución Española de 1812, en Capítulo III, artículo 13, se puede ver reflejada: *“El objeto del*

toda costa, sin límites o solo limitada por el *'principio del daño'*. Existía una ética ciudadana centrada en el autogobierno y la vida de los americanos se debía conformar a esta misma ética. Por otra parte, había ciertos marcos sociales, familiares y del bien común que eran necesarios respetar en la búsqueda de la felicidad. Salirse de estos marcos implicaba entrar en lo que sería el camino de la perdición⁴²⁶. Para los ciudadanos americanos de aquel tiempo, la propia libertad y felicidad se entendía desde un compromiso y relación con el otro y con la comunidad. Para tener libertad, se necesitaba que los ciudadanos se comprometieran con una cierta ética ciudadana común. Por otra parte, la propia felicidad no era ajena a la pertenencia a la comunidad y al respeto de sus normas. De alguna manera, el ideal de libertad de aquel tiempo tenía mucho que ver con lo que Taylor entiende como *libertad positiva*.

El problema que se ha dado a través del tiempo, según Taylor, es que en la búsqueda de la felicidad individual se ha ido erosionando el sentido comunitario, la ligazón con el otro. Con respecto a este punto, en las *Fuentes del Yo* (2006a) Taylor afirma que en el pensamiento utilitarista –que en gran medida impera hoy en día y que es, quizás, el criterio dominante con respecto a la felicidad y la libertad- pone el acento en el rechazo al paternalismo, en el sentido de que cada persona es el mejor juez de su propia felicidad. De esta manera, el individuo es libre para determinar los objetivos de su vida y, lo que es más, su particular definición de la felicidad.

¿Cuáles han sido las consecuencias de esta comprensión de la libertad y la felicidad? A nivel comunitario podemos apreciar que, de manera gradual, los vínculos cívicos que nos mantienen unidos como ciudadanos en la sociedad⁴²⁷

Gobierno es la felicidad de la Nación puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen”.

⁴²⁶ La sociedad se esforzaba por enseñar, y en algunos momentos imponer, sobre todo en la moral sexual, estos marcos de comportamiento.

⁴²⁷ Aunque es muy pronto para sacar conclusiones, vale la pena estar atentos a lo que se está generando en movimientos sociales tales como el de *Los Indignados* o el movimiento estudiantil en Chile que aboga por una educación gratuita y de calidad. En el caso del

se han debilitado fuertemente. En nuestro tiempo los sujetos no se piensan, en general, como ciudadanos, sino como individuos con derechos, pero con pocas obligaciones. A nivel general se da una falta de conciencia de que existe el deber de construir una comunidad política. Al respecto, Taylor afirma:

“Pero también refleja el grado en que la conciencia que tenemos de nuestros derechos está cada vez menos asociada a la conciencia de pertenecer a una comunidad política particular, lo cual tiene aspectos positivos y negativos” (VR1, p. 102).

Uno de los problemas que viven las sociedades democráticas actuales es cómo fomentar entre los ciudadanos la conciencia de pertenecer a una comunidad política. Esto implica hacerse cargo de los derechos y deberes que conlleva⁴²⁸.

La segunda consecuencia se puede apreciar en el ámbito religioso. La insistencia en la propia libertad y en que cada uno es el mejor juez de la propia felicidad tiene efectos en la comprensión y vivencia de la propia religiosidad: así como la pertenencia a la comunidad política se diluye, la pertenencia a la comunidad religiosa pasa por el mismo proceso, en el sentido de que el sujeto puede pertenecer a una determinada comunidad religiosa, pero su compromiso con ella tiende a ser

segundo, llama la atención cómo los jóvenes han puesto sobre el tapete temas –tales como la gran desigualdad del país, la educación gratuita o el lucro en la educación- que los políticos fueron incapaces de atender en su debido momento. Pero, junto con poner los temas en discusión, se ha generado un gran apoyo ciudadano al movimiento estudiantil y sus propuestas.

⁴²⁸ Adela Cortina (1994) afirma que la moral posee una dimensión comunitaria indiscutible, pues los individuos se socializan y aprenden a vivir determinados valores en el ámbito de una comunidad. Estos valores comunes cristalizan en costumbres, normas sociales, instituciones que son el ethos de cada comunidad. Sobre la importancia de la comunidad, Cortina afirma que *“como muestra la potente corriente comunitaria actual, el desarrollo de las virtudes y la identificación del propio yo exigen una vida comunitaria integrada, frente a una existencia desarraigada: exigen que cada individuo enraíce en el **humus** de las tradiciones de una comunidad concreta. Una educación integral tiene, pues, que tener en cuenta la dimensión **comunitaria** de la persona, su **proyecto personal**, y también su capacidad de **universalización**”* (p. 135).

mucho más débil de lo que podría haber sido en otras épocas. Por otra parte, la idea de que el propio sujeto debe decidir en qué cree y cómo esta creencia afecta, o no, a la propia felicidad, implica que la persona tenga mayor libertad para hacer su propia síntesis religiosa. Retomaremos este punto más adelante.

2.3. El lugar de lo sagrado en la sociedad actual

Frente a la realidad descrita anteriormente, la pregunta que emerge es cuál es el lugar imaginario de lo sagrado en la sociedad actual. El problema que surge es que el modelo individualista expresivo no parece encajar bien con el modelo durkheimiano de la religión.

En el esquema paledurkheimiano el vínculo con lo sagrado –como ya hemos señalado con anterioridad- implicaba la pertenencia a una Iglesia. Esta pertenencia era importante, si no fundamental, pues la Iglesia (comunidad) era el lugar de la lucha contra el mal⁴²⁹. Esta es una de las razones por la que se

⁴²⁹ En *A Secular Age* Taylor lo explicita con mayor claridad y fuerza: *“To take the latter first: much of the ‘good magic’ was that of the church. This is intrinsic to the sense that God is the ultimate guarantee that good will triumph. So we ring the church bells when lightning threatens. Or more fundamentally, the whole community turns out in procession to ‘beat the bounds’ of the parish on rogation days. Carrying the host and whatever relics we possess, we march around the boundaries, in this way warding off evil spirits for another season. In one such rite in England, the Gospels were read ‘in the wide field among the corn and grass, that by virtue of the operation of God’s word, the power of the wicked spirits, which keep in the air and infect the same . . . may be laid down . . . to the intent the corn may remain unharmed, and not infected . . . but serve us for our use and bodily sustenance’.* Our defense here is collective, deploying a power that we can only draw on as a community, on one level, that of the parish, but more broadly that of the Church in its full extent.

So we’re all in this together. This has two consequences. First, it puts a tremendous premium on holding to the consensus. Turning ‘heretic’ and rejecting this power, or condemning the practice as idolatrous, is not just a personal matter. Villagers who hold out, or even denounce the common rites, put the efficacy of these rites in danger, and hence pose a menace to everyone.

This is something we constantly tend to forget when we look back condescendingly on the intolerance of earlier ages. As long as the

buscaba la unidad de la fe y la lucha contra la herejía, aunque también había cabida para la heterodoxia⁴³⁰.

En el modelo neodurkheimiano vemos que se permitía tener una denominación religiosa de la propia elección. La vinculación se hacía con una comunidad más amplia y difusa, que tenía relaciones con una comunidad política más extensa. Este modelo implicó un paso hacia una mayor individualización y el derecho a la elección. Así, uno elige lo que le parece correcto y ya no se ve compelido a elegir la fe de los mayores (o del gobernante) como en el régimen antiguo.

2.3.1. La nueva vivencia religiosa: el individuo como centro de la experiencia

Desde la perspectiva del individualismo expresivista se presenta una nueva situación. No vale solamente que el sujeto elija su práctica religiosa –en el más amplio sentido de la palabra-, sino que esta debe tener sentido para el sujeto, para

common weal was bound up in collective rites, devotions, allegiances, it couldn't be seen just as an individual's own business that he break ranks, even less that he blaspheme or try to desecrate the rite. There was an immense common motivation to bring him back into line. In these earlier days, societies, and not just parishes but whole kingdoms, were seen as standing together towards God, responsible for the 'orthodoxy' (right praise) of their members. The deviancy of some would call down punishment on all. At a certain point, God even owes it to himself, as it were, to his honour, we might say, to strike. This is how it seemed to Luther, for instance. Even as late and (in some ways, anyway) enlightened a figure as Jean Bodin, at the end of the sixteenth century, in his writings on the necessary repression of witches, says that we must 'venger à toute rigueur afin de faire cesser l'ire de Dieu' (exact rigorous vengeance in order to stay the anger of God)" (ASA, p. 42).

En definitiva, la pertenencia o no pertenencia a la Iglesia (o comunidad) no dependía solamente de un mayor o menor asentimiento a una liturgia o a una cierta comprensión teológica del cosmos. En la pertenencia a la comunidad se jugaba la lucha entre bien y mal, entre la salvación o la condenación. Por eso no daba lo mismo si se estaba en la 'verdadera fe' o no, si se era hereje o no.

⁴³⁰ Vale la pena recordar que hasta el Concilio de Trento no se había terminado de definir con claridad cuántos sacramentos existían. En el mismo contexto, convivían distintos rituales de la eucaristía tales como el Galitana, el Mozárabe, o el Rito Ambrosiano.

su propia vida espiritual. Es decir, la elección religiosa que el sujeto haga debe ser capaz de 'decir algo' con sentido, trascendental e importante, para su vida. Ahora bien, en esta elección ya no es necesario que solamente se haga dentro de los márgenes de una fe o creencia (es decir, dentro de la ortodoxia de una fe), sino que cada sujeto puede hacer su propio mestizaje a partir de diferentes creencias o fes⁴³¹. Lo fundamental es la propia experiencia religiosa por sobre la experiencia de la comunidad⁴³².

⁴³¹ Hace algunos años reflexionábamos sobre este tema en la Revista *Razón y Fe*: *"En la vivencia actual la religión no desaparece, sino que sufre un proceso de transformación que implica una fe de cuño más subjetivista cuyos contenidos dogmáticos –utilizando una terminología más tradicional– y estructuras teológicas son fuertemente difusos. De esta manera, se puede ver cómo conviven en una sola fe propuestas que en religiones tradicionales son completamente contrarias, tales como la creencia en la resurrección y la reencarnación. La unidad entre religión y creencia se rompe, se da una separación entre lo que se plantea a nivel institucional y lo que se cree y vive a nivel personal. El proceso de individualización y desdogmatización de las religiones trae aparejadas algunas consecuencias negativas, entre las que se destaca cierta tendencia a la banalización y trivialización de la religión, provocando –como más de una vez se ha graficado– una especie de «supermercado de las religiones» donde cada cual elige lo que más le guste o acomode. Otra consecuencia es la destradicionalización. Esto significa que la religión colectiva se va desintegrando: los ritos litúrgicos, la moral, las prácticas piadosas, la aceptación de los dogmas, etc., se van difuminando"* (Sepúlveda, 2010, pp. 295-296).

⁴³² Este no es un fenómeno privativo del primer mundo. En América Latina también se está produciendo. Sobre este tema ha reflexionado Samuel Yáñez (2006): *"Este fenómeno produce, por una parte, la tendencia a que la vida religiosa de los individuos esté marcada por la mezcla sincrética y, por otro lado, crece el anhelo de encontrar lo que hay de común a toda experiencia religiosa... Otro carácter general de las transformaciones que están ocurriendo es la creciente privatización de la experiencia religiosa. Se habla de un déficit de religión, pero que no significa necesariamente una inexistencia de búsquedas religiosas en los individuos. Estas búsquedas, más bien, están crecientemente poco conectadas con las instituciones religiosas. En el seno del cristianismo, por ejemplo, aumenta el número de los creyentes a su manera. Lo que se expresa en este hecho de la privatización no es simple. En algunos casos, se trata de cierta desazón respecto de*

Mikhail Epstein (1999) describe una situación similar en la Rusia post-comunista. El vacío espiritual creado por el ateísmo militante de la Unión Soviética dio pie a que surgiera en la década de los 70 y 80 un nuevo tipo de religiosidad. Muchas personas, afirma Epstein, se volcaron a la creencia tradicional ortodoxa, que luego de años de comunismo resurgía imbuida de un cierto romanticismo nacionalista y mesiánico. Otras personas adhirieron a una fe pura y simple, sin muchas clarificaciones. Una fe que afirmaba la idea de un Dios, pero sin vincularse a ninguna tradición histórica, nacional o confesional. La creencia de este grupo de personas se dirigía hacia una fe general en la divinidad, pero sin enmarcarse en un credo determinado. Por otra parte, algunas personas comenzaron a cultivar una suerte de neopaganismo al unirse a las religiones rusas precristianas, aunque ahora aderezadas con un toque de sentimiento ecologista. En definitiva, a excepción de los ortodoxos, la mayoría de la población religiosa en Rusia comenzó a vivir una especie de ecumenismo o universalismo religioso. Es decir, una creencia religiosa en la que se podían integrar distintos elementos –aun siendo contradictorios- sin mucha dificultad. Esta última manera de vivir la religiosidad, que también se ha desarrollado en las sociedades occidentales, es denominada por Taylor ‘modelo posdurkheimiano’.

¿Por qué es tan importante la individualidad y el sentimiento en nuestra vivencia religiosa de hoy en día? Para Taylor esto está en consonancia con lo que denomina el ‘yo blindado’ (*buffered self*). Como hemos visto antes, la vivencia

formas institucionales que se consideran inapropiadas para la situación actual. También es posible reconocer una tendencia a privilegiar la vivencia subjetiva por sobre la forma institucional, la emoción por sobre la razón, la mística antes que la dogmática. Parece necesario, pues, profundizar en la comprensión de las relaciones que pudieren darse entre individuo, experiencia religiosa e institucionalidad. Estos fenómenos de pluralización y privatización también tienen lugar en América Latina, unidos a una firme persistencia de lo religioso. Tal vez no es exagerado hablar de un continente irresistiblemente cristiano, donde se manifiestan nuevas formas de pertenencia y de expresión de la religiosidad. No está ausente tampoco el distanciamiento de algunos respecto de lo religioso, en diversas formas: ateísmo en sectores dirigentes y juveniles, indiferentismo, agnosticismo” (pp37-38).

religiosa del 'yo blindado' de la modernidad era fría y controlada. Frente a esta vivencia a partir del siglo XVIII surge una reacción que acentúa el sentimiento y la emoción en la fe. Lo importante no es la corrección teológica, sino que la fe sea capaz de moverme interiormente. Es por eso que se pone el acento en la fe apasionada –de vida o muerte- por sobre el tema doctrinal. Un ejemplo de ello es el pensamiento de Schleiermacher, quien plantea el poderoso sentimiento de dependencia respecto a algo superior. Hoy vivimos algo similar: *“que cada cual siga el camino de su propia inspiración espiritual. No dejes que te aparten del tuyo alegando que no encaja en alguna ortodoxia”* (VR1, p. 109). Lo espiritual, por tanto, ya no pasa por los antiguos modelos paleo y neodurkheimiano. La comunidad creyente ha ido perdiendo fuerza frente al desarrollo de una fe con un fuerte acento en la individualidad.

Si cada persona vive, en fidelidad a sí misma, su propia religiosidad, cabe preguntarse si hay un límite para el pluralismo religioso o no. Pareciera que los únicos límites podrían ser de alguna manera políticos, y derivan del orden moral de la libertad y del beneficio mutuo. Es decir, mi propio camino espiritual debe respetar el de los demás.

2.3.2. Religión y espiritualidad: ¿contrapuestas?

En definitiva, la hipótesis final de Taylor en torno a la situación religiosa de nuestro tiempo es que ha habido un progresivo deslizamiento de nuestro imaginario social hacia una etapa posdurkheimiana. En términos concretos esto ha significado, primeramente, el aumento de personas que se declaran abiertamente ateas, agnósticas o que no adhieren a ninguna religión en particular. Junto con lo anterior, se presenta una situación intermedia, donde gente sigue declarándose creyente y dentro de una determinada denominación religiosa, pero han abandonado la práctica activa –o comunitaria, si se quiere- de su fe⁴³³. Una tercera posición tiene que ver con una

⁴³³ Esta situación se puede comprender desde la expresión 'creer sin participar'. Hoy en día un gran número de personas sigue creyendo, orando, buscando lo trascendental. Pero ese número no se relaciona con los porcentajes de participación en las comunidades religiosas. Un dato que salta a la vista, cuando se pregunta por la afiliación

ampliación del mundo de las creencias. En la sociedad actual se reducen los creyentes en un Dios personal⁴³⁴. Esta creencia es reemplazada por creencias que ponen el acento en una fuerza impersonal, sea la energía cósmica, la naturaleza, la trascendencia como tal, etcétera. Aquí podemos reconocer el crecimiento de creencias distintas al cristianismo, tales como las prácticas religiosas de oriente. Esta búsqueda espiritual es comentada por Taylor en *A Secular Age* (2007). Allí describe cómo mucha gente joven sigue sus propios instintos espirituales en la búsqueda de una experiencia más directa de lo sagrado, más inmediata y profunda de la vivencia espiritual. A partir de esto, mucha de esta gente hace una distinción entre *religión* y *espiritualidad*. La segunda sería, para quienes la viven y practican, más directa, más pura, más perfecta. Para ellos la primera se opondría a la segunda⁴³⁵. El sociólogo de la

religiosa, es que mucha gente se siente perteneciente a una confesión, pero no participa de ella. José Casanova (2009) denomina esta situación como 'pertenecer sin creer'. Hay algunos ejemplos de esta situación: en los países escandinavos se da la situación de que solo el 2% de los daneses, el 5% de los noruegos y el 6% de los suecos asisten al servicio religioso con cierta regularidad. Pero estos mismos países muestran un fuerte nivel de afiliación religiosa, de tal manera que solo el 10% de los noruegos y un poco más del 12% de los daneses declara no tener afiliación religiosa ninguna. Estos números son bajísimos, sobre todo si se comparan con los de Gran Bretaña y Francia, donde estos porcentajes no superan el 40%.

⁴³⁴ En este punto sería interesante explorar qué entienden por 'personal' aquellos que adhieren a una fuerza divina impersonal.

⁴³⁵ Las características de este modo de entender la 'espiritualidad' serían las siguientes: "*These features of 'spirituality', its subjectivism, its focus on the self and its wholeness, its emphasis on feeling, has led many to see the new forms of spiritual quest which arise on our society as intrinsically trivial or privatised. I believe that this is part and parcel of the common error which I criticized in the previous chapter: the widespread propensity to identify the main phenomena of the Age of Authenticity with their most simple and flattened forms. This flattening effect arises out of the polemic which opposes critics of authenticity on one hand, and the boosters of these trivialized forms on the other—like the purveyors of the discourse of 'choice' in the earlier discussion. These unwittingly conspire to offer a simplified and distorted view of what is happening in our civilization*" (ASA, p. 508). Más adelante explica con mayor profundidad la idea de espiritualidad: "*The kind of quest which I am invoking here, and which is central to what the authors call 'spirituality', which they oppose to 'religion', is indeed defined by a kind of autonomous exploration, which is opposed*

religión Wade Clark Roof refleja la diferencia entre una y otra a través de un testimonio recopilado en sus investigaciones:

“Bien, yo siento que la religión tiene que ver con una doctrina y una tradición; es un genuflectarse y tú tienes que hacer las cosas de determinada manera. La espiritualidad es un sentimiento interior, una concesión de la manera que percibes tu mundo, tu mente, y sin embargo se siente bien...

No hay parámetros en ella, en el sentido que tienes que creer de esa manera y solo de esta manera. La espiritualidad, pienso, es lo que entra en ti y te eleva y te mueve a ser una mejor persona, una persona más abierta. No creo que la religión haga eso. La religión te dice lo que hacer y cuando hacerlo, cuando arrodillarte, cuando ponerte de pie y todo eso. Un montón de reglas⁴³⁶” (Roof, 1999, p. 137).

Como se puede ver, la ‘espiritualidad’ se caracteriza por su subjetivismo. Su foco es el ‘yo’ y su propia plenitud. Por otra parte, pone un fuerte énfasis en los sentimientos, lo que la puede hacer propensa a quedarse en una suerte de intimismo. En consonancia con esta definición está la definición de espiritualidad dada por Meredith McGuire (2008), quien entiende la espiritualidad como una sensación de condición individual en proceso, que sugiere una experiencia no terminada, que está en desarrollo y es abierta. En contraste con la ‘religiosidad’, la ‘espiritualidad’ puede ser usada para referirse a patrones de prácticas y experiencias espirituales que comprenden la ‘religión vivida’ como individual. La ‘religiosidad’, por su parte, tiende a describir la religión individual en términos de características tales como la membresía formal o de identificación, porcentajes de participación en servicios religiosos, frecuencia en la oración o en la lectura de los textos sagrados, o el consentimiento a ciertas creencias y mandatos morales de una iglesia determinada.

to a simple surrender to authority; and people who engage in this kind of spiritual path are indeed, put off by the moralism and code-fetishism which they find in the churches” (ASA, p. 509).

Pero se debe evitar confundir estos nuevos movimientos con la idea del ‘New Age’.

⁴³⁶ Traducción personal.

El mismo Taylor afirma que los que oponen espiritualidad a religión, creen que la espiritualidad se define por una especie de exploración autónoma que el sujeto debe hacer por sí mismo (aunque muchas veces hay un guía que acompaña la experiencia). Junto con esto, hay un rechazo a todo el moralismo religioso y a todas las expresiones 'fetichistas' que se encuentran en las iglesias. Esta postura, según Taylor (2012b), viene de dos reacciones: la primera de ellas es que no se ve, ni se siente la necesidad de la disciplina y, la segunda, es el sentimiento de que las respuestas dadas por las iglesias son demasiado rápidas, demasiado fáciles y trilladas, y que ellas no reflejan una búsqueda profunda.

Muchas veces estos movimientos espirituales –que cubren un amplio rango de creencias muy distintas entre sí y que, por desgracia, se meten a menudo en el mismo saco- se tienden a concebir como movimientos que solamente intentan potenciar el desarrollo humano, pues se focalizan en la inmanencia y en el puro perfeccionamiento interior, dejando de lado las preocupaciones de contenido más social o trascendental. Aunque algunas veces esta crítica puede ser verdadera, Taylor advierte que quedarse en ella puede significar perder de vista la verdadera realidad espiritual de nuestro tiempo: la búsqueda individual de la trascendencia. Sobre este tema, Paul Heelas (2004) afirma que muchas de las expresiones espirituales de la New Age –que han tenido como sus fuentes los movimientos románticos de los años 60- ponían el acento en el bienestar inmanente. Pero sería injusto decir que todos los movimientos espirituales modernos caen bajo el mismo patrón, pues en la actualidad muchos buscan ir más allá.

Si volvemos nuevamente a la definición de religión propuesta por Taylor –y que hemos analizado largamente en esta investigación- nos damos cuenta de que la *espiritualidad* podría entrar, sin ningún problema, dentro de lo que se entiende por religión, pues ésta se entiende en un doble criterio: la creencia en una realidad trascendente y la aspiración hacia la transformación personal que va más allá de la vida normal. Se podría contra argumentar diciendo que la espiritualidad no tiende a ninguna moralidad religiosa y que tampoco tiene estructuras. Pero esto no parece ser así, pues en los distintos grupos espirituales hay cierta claridad en

aquello que consideran bueno o malo, lo que nos lleva a ser más humanos o no. Es decir, hay un tipo de moralidad religiosa. Con respecto a las estructuras, se puede decir que todo grupo humano, toda comunidad religiosa, comparte ciertas estructuras que definen la pertenencia de los sujetos. Es verdad que estas estructuras, reglas y creencias en los movimientos espirituales pueden ser muy generales, pero aun así existen. Sobre este punto vale la pena tener presente el planteamiento de Matthew Wood (2010), quien piensa que muchos sociólogos de la religión que insisten en el individualismo de la espiritualidad consideran a quienes la practican como meros 'individuos', sin recordar que ellos son parte de una comunidad, que pertenecen a instituciones y grupos sociales en los cuales viven y se desarrollan y, quizás lo más importante, interactúan entre ellos. Este ámbito social también tiene algo que decir en su vivencia espiritual.

2.3.3. Recapitulación

En definitiva, ¿cuál es la situación de lo religioso en la cultura actual? Taylor insiste mucho –como ya señalamos en el segundo capítulo- en la dificultad que existe en la cultura actual para ser creyente. El filósofo canadiense pone un gran énfasis en el tema del ateísmo y agnosticismo de la era actual. Es innegable que en nuestra sociedad mucha gente ha dejado de creer en Dios, y que en nuestra época es mucho más fácil ser ateo que, digamos, hace 500 años atrás, pero creemos que no se puede afirmar que estas posturas sean las predominantes en nuestra sociedad. En los comienzos del siglo XXI nos encontramos con que un alto número de personas, en distintas partes del mundo occidental, sigue creyendo en Dios. Es más, en los últimos años crece el número de gente que se comprende a sí misma como 'buscadora' de lo trascendental.

La religión se encuentra frente a un momento complejo, de cambio, donde las maneras de creer y vivir la fe ya no volverán a ser las de antaño. En la vivencia actual la religión no desaparece, sino que sufre un proceso de transformación que implica una fe de cuño más subjetivista cuyos contenidos dogmáticos –utilizando una terminología más tradicional- y estructuras teológicas son fuertemente difusos. De esta manera, se puede ver cómo conviven en la fe de un sujeto propuestas que en religiones tradicionales son completamente

contrarias, tales como la creencia en la resurrección y la reencarnación. Lo mismo sucede a nivel moral, donde la se produce una dicotomía entre la propuesta moral de la religión y la moralidad vivida por el creyente. Un ejemplo de ello se puede ver en la libertad sexual. Hay una reubicación de la sexualidad entre los creyentes. Ya no se cree, a nivel general, que se es más puro si se practica la castidad⁴³⁷. La unidad entre religión y creencia se rompe, se genera una separación entre lo que se plantea a nivel institucional y lo que se cree y vive a nivel personal. Este punto es, obviamente, producto de la modernidad: el triunfo del pensamiento del individuo que se pregunta, se cuestiona y se plantea.

El proceso de individualización y desdogmatización de lo religioso ha generado cierta tendencia a la banalización y trivialización de la religión, provocando –como más de una vez se ha graficado- una especie de ‘supermercado de las religiones’ donde cada cual elige lo que más le guste o acomode. Otra consecuencia de este proceso ha sido la ‘destradicionalización’ de lo religioso. Esto significa que la religión colectiva, aquella que concentra una comunidad religiosa tradicional, se va desintegrando: los ritos litúrgicos, la moral, las prácticas piadosas, la aceptación de los dogmas, etc., se van difuminando. Frente a esta situación, ciertos grupos religiosos tienden a parapetarse en una postura integrista: se definen y comprenden a sí mismos desde un credo inmodificable y desde el conflicto con la modernidad y la sociedad, percibiéndose a sí mismos como verdaderamente fieles a Dios y su mensaje. Por último, la vivencia individualista y subjetiva de la religión ha tendido a poner un fuerte acento en lo que se siente y se percibe. El lado negativo de esta experiencia ha significado un exceso de emotivismo que es explotado por algunos grupos religiosos, o pseudo-religiosos, que a veces tienden a reducir la relación con la trascendencia a

⁴³⁷ Antes del Concilio de Trento los pecados contra el ‘espíritu’ (orgullo, envidia, rabia) eran considerado más graves que los pecados contra la ‘carne’ (gula, avaricia, lujuria, pereza). Con las reformas del Concilio, y seguramente por el énfasis para reformar al clero, se comienza a poner más énfasis en los segundos que en los primeros. Llama la atención que, aún hoy en día, el Código de Derecho Canónico (CIC) sanciona con excomunión *latae sententiae* al que absuelve al cómplice del sexto mandamiento (c. 1378) y no al cómplice del quinto mandamiento.

una experiencia puramente emocional y centrada solo en lo personal.

La nueva situación de lo religioso en nuestra sociedad ha implicado que el sujeto se comprometa 'personalmente' con su fe. Ya no vale la manera de creer de antaño, en la que el sujeto vivía su religiosidad de manera puramente social o familiar. Ya no seguirá la religión de los padres o se vivirá, como antaño, la unión o conexión entre identidad nacional y religión. Hoy en día cada persona debe optar por su fe y comprometerse con ella. El gran desafío para las grandes comunidades religiosas será aprender a dialogar con estos nuevos creyentes desde el encuentro y vivencia en la fe. Los tiempos de las imposiciones y el no diálogo son cosa del pasado.

Un tema que se tiende a echar de menos en la mirada de Taylor sobre la religión en nuestro tiempo, es el del compromiso social y político del creyente. Es verdad que en *A Secular Age* Taylor hace referencia a cómo la religión fue un factor importante en el proceso social y político de identidad nacional en Polonia e Irlanda. También hace referencia a cómo la religión se ha involucrado en temas como el aborto y la injusticia social. Pero llama la atención que en todo su libro haga solamente una referencia a la *Teología de la Liberación* (p. 503) en Latinoamérica, y que esta referencia se dirija al proceso de descristianización clerical –que, por cierto, creemos que en ciertos casos fue real- que muchos teólogos de la liberación llevaron a cabo al despreciar y prohibir cultos populares⁴³⁸. Pero la Teología de la Liberación fue mucho más que eso⁴³⁹, pues puso sobre la mesa a los pobres como *pueblo*

⁴³⁸ Un ejemplo de esto son los *Bailes Religiosos* del Norte de Chile. Por muchos años la Iglesia dejó de lado esta manifestación de religiosidad popular, por considerarla fuertemente sincrética con la religiosidad de los pueblos originarios (pues se tiende a identificar a la Virgen con la Pacha mama). Pero los *Bailes Religiosos* siguieron existiendo y fueron creciendo, pues daban cauce a la religiosidad más original de la gente. Por esa razón la Iglesia jerárquica tuvo que dar 'marcha atrás' para volver a integrar a esta expresión de religiosidad popular.

⁴³⁹ En la introducción a su libro *Teología de la Liberación* (1975), Gustavo Gutiérrez explica cuál es el sentido de la teología de la liberación: "Este trabajo intenta una reflexión, a partir del evangelio y

de Dios y las repetidas injusticias que se vivían en un continente supuestamente cristiano⁴⁴⁰. Fruto de esta teología que ponía, por primera vez en la historia, a los pobres en el centro de la reflexión teológica, surgen otras varias teologías con ‘apellidos’, tales como la teología de la mujer, de los afroamericanos, de los indígenas, etc.

3. El futuro de la religión en el espacio público: el diálogo de Habermas y Taylor

La pregunta por el futuro de la religión es compleja, pues hay muchos factores en juego para poder predecir cómo será su forma y vivencia en el tiempo venidero. Pero la pregunta que sí nos podemos hacer es cuál debiera ser el rol de la religión en el espacio público. Esta es la pregunta que en los últimos años han estado debatiendo con –hay que decirlo– mucha altura de miras, Habermas y Taylor. Veamos cuáles son las claves esenciales de sus posturas.

de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América latina. Reflexión teológica que nace de esa experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una sociedad distinta, más libre y más humana. La ruta del compromiso liberador ha sido emprendida por muchos en América latina, y entre ellos por un número creciente de cristianos... No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se ‘deduzca’ una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Se trata de retomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectiva y dentro de la nueva problemática planteada por ese compromiso. Esto es lo que busca la llamada ‘teología de la liberación’” (pp. 15-16).

⁴⁴⁰ La Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) ha reconocido esta situación de injusticia y opresión en los documentos de *Medellín* (1968) y *Puebla* (1978).

3.1. El tiempo del postsecularismo

En el último período de su filosofía, Habermas ha comenzado a preguntarse por el papel que le corresponde a la religión en la esfera pública. ¿De dónde surge esta pregunta? Jesús Conill (2007) aventura una hipótesis a este respecto. Bien es sabido que la teoría de la acción comunicativa tiene como objetivo ofrecer una teoría crítica de la sociedad que sea capaz de articular tres ejes esenciales: un concepto de racionalidad comunicativa como alternativa viable frente al modelo cognitivo-instrumentalista que tiende a ser reduccionista; un concepto de sociedad; y, por último, una teoría de la modernidad que sea capaz de dar cuenta de los problemas de la sociedad y también dé razón de las paradojas de la modernidad. ¿Cómo es posible explicar y clarificar estos tres ejes fundamentales de la racionalidad, la sociedad y la modernidad? Conill cree que para comprenderlos se debe recurrir al estudio de lo *religioso*. Pero no como un dato más, sino como algo esencial para la comprensión de estos hechos:

“De manera que el estudio de la religión no es una extensión o ampliación de una teoría ya constituida, sino más bien lo que ocurre es que no hay modo de desarrollar la teoría de la acción comunicativa sin pasar por una determinada consideración de lo religioso. Con lo cual, si la teoría de la acción comunicativa quiere responder a sus cuestiones centrales sobre la racionalidad, la sociedad y la modernidad, no tiene más remedio que pasar por una determinada concepción de la religión. Sin ésta no sería posible una teoría de la acción comunicativa, ya que su núcleo fundamental se sustenta en una determinada concepción de lo religioso” (Conill, 2007, p. 571).

¿Es esto así? ¿Habermas estaría de acuerdo con esta afirmación de Conill? No lo sabemos, pero podemos adherir a la intuición de Conill cuando dice que en Habermas no solo hay que fijarse en lo que *dice*, sino también en lo que *hace* en su quehacer filosófico.

3.1.1. La situación actual: la sociedad ‘post-secular’

¿Por qué el filósofo alemán ha vuelto su atención sobre el tema de lo religioso? En la introducción a *Entre naturalismo y religión* (2006), Habermas señala que hay dos tendencias opuestas que caracterizan la situación espiritual de nuestra época: por un lado, lo que él llama *las imágenes naturalistas del mundo* y del otro, la *creciente influencia política de la religión*. En la primera, Habermas plantea que los nuevos progresos en la ciencia –biogenética, neurociencia, robótica, etc.- junto con los nuevos contextos de comunicación y acción que las personas viven de forma cotidiana, han generado una autocomprensión de la persona humana que se deja solamente objetivar a través de las ciencias de la naturaleza. Esto significa, en términos simples, que el ser humano se va comprendiendo a sí mismo solamente como un fenómeno observable y medible, lo que lleva a fomentar la instrumentalización⁴⁴¹. La crítica del filósofo alemán a este respecto no se dirige a negar la base orgánica de todas las operaciones humanas, sino al olvido de –o no tener suficientemente presente- la constitución intersubjetiva del espíritu humano.

Como contrapartida a la imagen naturalista del mundo, nos encontramos con el fenómeno de la revitalización de las comunidades y tradiciones religiosas en el mundo entero. Esta revitalización de las fuerzas religiosas está vinculada –según Habermas- al desafío que implica la autocomprensión desde una mirada postmetafísica y no religiosa de la modernidad occidental.

Hay dos visiones de mundo, dos maneras de comprender la realidad y la sociedad. En más de un aspecto las encontramos en tensión y esta tensión amenaza con destruir la cohesión de la comunidad política, pues se tiende a polarizar las visiones de mundo. Habermas presenta el problema de la siguiente manera:

“Ya sea en cuestiones relativas a la investigación con embriones humanos, el aborto o el tratamiento de

⁴⁴¹ Esta visión ya había sido planteada, varios años atrás, por Heidegger en *La pregunta por la Técnica*.

*pacientes en coma, una cultura política que se polariza irreconciliablemente a lo largo de la línea que separa el laicismo y religión pone a prueba el **common sense** de los ciudadanos incluso en la democracia más antigua del mundo. El **ethos** de la ciudadanía liberal exige de ambas partes el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber”* (Habermas, 2006, p. 10).

La última frase habla del *ethos* de la ciudadanía. Este es un llamado a cerciorarse sobre cuáles son los límites tanto de la fe como del saber, de un espacio y de otro. Habermas asume que se está en un momento de crisis, de cambio de mentalidad. Tiene que haber una búsqueda del reconocimiento recíproco entre las distintas partes de la sociedad. Esto significa que *“los ciudadanos religiosos y laicos están dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender unos de otros en debates públicos”* (Habermas, 2006, p. 11). Este es un nuevo tiempo, una situación completamente novedosa, al que Habermas llamará *‘sociedad post-secular’*. En junio del 2008, en un encuentro en Estambul sobre el diálogo de civilizaciones, Habermas explica lo que entiende por *‘sociedad post-secular’*⁴⁴².

La existencia de una sociedad post-secular se debe entender desde una sociedad en la que ha habido un Estado *‘secular’*. De esta manera, el término *‘post-secular’* solo puede ser utilizado –según el autor- en sociedades como la europea o en países tales como Canadá, Australia o Nueva Zelanda. Todos estos lugares tienen en común una conciencia de ser sociedades secularizadas, en donde surge una renovación de lo espiritual y religioso que se abre paso en los espacios públicos de la sociedad. Lo novedoso es cómo lo religioso vuelve a abrirse paso hacia la esfera pública.

Teniendo lo anterior como marco referencial, Habermas señala que el concepto *‘post-secular’* se dirige a cuestionar la tradicional teoría de la secularización, cuya premisa fundamental apunta que a mayor modernización se dará una mayor privatización de la religión, hasta llegar a la total

⁴⁴² Aquí seguimos el texto en inglés de Habermas “A *‘post-secular’* society – what does mean?”, presentado por el autor en *Istanbul Seminars*, llevados a cabo en la ciudad de Estambul, entre los días 2 y 6 de junio del 2008. La traducción es personal.

desaparición de las religiones en la esfera pública. El 'post-secularismo' quiere dar cuenta del fenómeno que se ha producido en las sociedades modernas donde se han dado tres hechos decisivos: el primero es la amplia percepción pública de que el fenómeno religioso está presente como explicación de los grandes conflictos globales. Según Habermas, *"esto ha minado la creencia secularista de que en un futuro cercano la religión desaparecerá y le ha quitado al entendimiento secular del mundo su entusiasmo triunfal"*⁴⁴³ (2008). El segundo tiene que ver con la presencia de las iglesias en el espacio público de deliberación. De alguna manera las iglesias y comunidades religiosas han ido asumiendo el rol de 'comunidades de interpretación' en los espacios públicos. Por último, cabe destacar la llegada de inmigrantes como trabajadores invitados (*guest-workers*) o refugiados. Ellos han planteado el problema de la coexistencia de culturas y religiones más allá de la mera pluralidad política. Estas tres situaciones descritas han ido generando una nueva situación en la que las antiguas respuestas no terminan de dar solución al nuevo escenario social y cultural.

3.1.2. La religión en la esfera pública

Frente a este escenario, la pregunta por el papel de la religión en la esfera pública cobra nueva fuerza. En su libro *Entre naturalismo y religión* (2006), Habermas dedica un capítulo a la religión en la esfera pública y los presupuestos cognitivos del uso público de la razón entre los ciudadanos religiosos. En el capítulo recuerda las premisas liberales del Estado constitucional y destaca las consecuencias que se derivarían de la idea de Rawls sobre el uso público de la razón para la ética cívica. Luego de eso, señala algunas críticas al pensamiento de Rawls, por considerar que su postura es muy restrictiva con la religión. Habermas piensa que se debe desarrollar una manera novedosa, diferente a la tradicionalmente planteada, en la que se puedan encontrar el mundo secular y las religiones en el espacio público. ¿Cuál es el planteamiento base de Habermas en esto?

⁴⁴³ *"This undermines the secularistic belief in the foreseeable disappearance of religion and robs the secular understanding of the world of any triumphal zest"*.

*“El Estado liberal no tiene que transformar la obligada separación **institucional** entre la religión y la política en una indebida carga **mental y psicológica** que no puede ser exigida a sus ciudadanos. Por supuesto, el Estado tiene que esperar que ellos reconozcan el principio de que el ejercicio de la dominación se ejerce con neutralidad respecto a las visiones del mundo. Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones. Para ello basta con la capacidad epistémica de considerar reflexivamente las propias convicciones religiosas también desde fuera y de ponerlas en relación con las concepciones seculares. Los ciudadanos religiosos bien pueden reconocer esta ‘estipulación o salvedad de la traducción institucional’ sin tener que desdoblar su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano, por lo tanto, el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren ‘traducciones’ seculares para ellas” (Habermas, 2006, pp. 137-138).*

Como se puede ver, la postura de Habermas manifiesta por lo menos tres cuestiones importantes: por una parte, mantiene la consabida distinción y separación entre ‘Iglesia y Estado’. Para Habermas esta separación debe ser obligatoria, además de ser necesaria una exigencia de neutralidad respecto a las visiones de mundo al momento de ejercer el poder. Pero, y he aquí la segunda cuestión, los ciudadanos tienen el derecho de utilizar públicamente el lenguaje religioso sin tener que ‘desdoblarse’, en el sentido de tener un discurso en el ámbito público y otro en el privado. Por último, hay un requerimiento fundamental en todo esto –y este requerimiento debe ser para todo aquel que quiere entrar en diálogo con otro-: la capacidad epistémica de considerar las propias opiniones y de ponerlas en relación con otras concepciones.

Un poco más adelante en el texto, Habermas señala lo siguiente al referirse al uso público de la razón y su dependencia de presuposiciones cognitivas que no son evidentes:

“...el Estado constitucional democrático, que descansa sobre una forma deliberativa de la política, representa una forma de gobierno epistémicamente exigente y ambiciosa, y en cierto modo, sensible a la verdad. Una democracia de la post-verdad... ya no sería una democracia... no bastan los argumentos normativos por sí solos. La controversia se hace extensiva a la cuestión epistemológica de la relación entre la fe y el saber, lo cual atañe de nuevo a los elementos esenciales del entendimiento de fondo de la modernidad” (2006, pp. 151-153).

En el momento presente se hacen necesarias dos cosas: por una parte reconocer que las tradiciones religiosas han sido capaces –y aún lo son- de generar una energía capaz de movilizar y dar sentido a una cultura y sociedad completa. Esto no hay que olvidarlo. Pero, por otro lado, también se precisa una actitud epistemológica tal –e insiste en esta idea muchas veces- para que *“la conciencia religiosa se torne reflexiva y para que la conciencia secularista trascienda autorreflexivamente sus limitaciones”* (2006, p. 152).

Sobre el pensamiento postmetafísico, Habermas piensa que debe estar dispuesto a aprender de la religión, dejando de lado la arrogancia racionalista que lo hace decidir lo que es razonable e irrazonable en las doctrinas religiosas. En la misma línea, ve con claridad que la fe tiene ciertos contenidos que la razón no debiera perder, sino hacer un esfuerzo por traducirlos desde el lenguaje de la fe.

En la propuesta de Habermas no se pretende hacer un sincretismo ‘secular-religioso’, sino desarrollar la capacidad y la voluntad de aprender del otro. Hay una manera nueva que tiene el pensamiento postmetafísico de situarse frente a la verdad: se rebela frente a una manera de entender la razón solamente desde el cientificismo reduccionista y es capaz de acoger, desde una genealogía de la razón, las doctrinas religiosas.

3.1.3. Lo religioso como fuente de sentido

En una sociedad pluralista y democrática no es posible alienar de los procesos de decisión política a un grupo de

ciudadanos solo porque sean ‘monolingües’, en el sentido de que solamente puedan aportar razones religiosas. ¿Qué se debería hacer? Por una parte, Habermas insiste en que el Estado debe tener interés en que se permitan las razones religiosas en la esfera pública, así también como la participación política de las organizaciones religiosas⁴⁴⁴. Más aún:

*“El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse **como tales** también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido”* (Habermas, 2006, p. 138).

La clave debe ser la tolerancia, por una parte, y, por otro lado, lo que se ha señalado más arriba: la capacidad epistemológica de reflexionar sobre lo propio y compararlo con lo ajeno. Estos son dos aspectos irrenunciables.

Acoger el pensamiento religioso en la esfera pública no es importante solamente por un ejercicio democrático. Hay algo más: no privarse de importantes reservas para la creación de sentido. El valor absoluto de la persona humana –como hemos visto anteriormente- se deriva del pensamiento religioso y luego pasa, con la Ilustración, a ser patrimonio no de una religión sino también de la razón occidental. Otro ejemplo es el de la solidaridad, o la opción preferencial por los pobres. Las religiones crean y aportan sentido:

“Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad,

⁴⁴⁴ Es claro que las organizaciones religiosas son parte del mundo social y, por tanto, tienen el derecho a participar de la vida política en sentido amplio. Con todo, uno se podría preguntar cuál es el límite de esta participación: ¿partidos políticos?, ¿llamados a votar tal o cual propuesta?

que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible” (Habermas, 2006, p. 139).

El cristianismo ha sido, a través de la historia, un precursor de fuertes movimientos sociales tales como los de solidaridad, la búsqueda libertad, la de defensa de los derechos civiles, la democracia y los derechos humanos. Evidentemente también hay contraejemplos del papel autoritario y dictatorial de las iglesias –no hay más que recordar las encíclicas *Quanta Cura* y *Syllabus*, ambas del siglo XIX- , pero lo mismo se puede decir de movimientos revolucionarios donde se ha querido imponer la libertad, la igualdad y la fraternidad a través de la represión, juicios populares o la guillotina.

Al final, en la construcción de una democracia deliberativa se debiera dar un proceso de diálogo, colaboración y construcción en común. Para esto es necesario realizar un esfuerzo de cooperación entre los ciudadanos seculares y religiosos y también revisar las cargas asimétricas en torno a la legitimidad de las razones y discursos de cada cual.

3.2. La era secular: tiempo de posibilidades

3.2.1. Las definiciones de secular

En uno de sus primeros acercamientos al tema del secularismo, Taylor plantea el problema de la siguiente manera:

“Éste es un término muy utilizado para describir la sociedad moderna; e incluso en ocasiones se ofrece como explicación parcial de algunas características de esta sociedad. Sin embargo, el término es más lugar de preguntas que fuente de explicaciones. Describe un proceso innegable: el retroceso de la creencia en Dios, e incluso más, la decadencia de la práctica religiosa, hasta el punto que, de haber sido central en la vida de las sociedades occidentales, públicas y privadas, se ha convertido en algo subcultural, una de las muchas formas privadas de compromiso que algunas personas se permiten” (2006a, p. 424).

En un momento posterior, en *A Secular Age*⁴⁴⁵, Taylor se pregunta cómo se puede entender el secularismo hoy en día. Desde su punto de vista, hay tres maneras distintas de entenderlo. La primera de ellas es comprender el secularismo en términos de los espacios públicos. Esto significa un debilitamiento y vaciamiento de Dios y de las referencias a la trascendencia última en los espacios públicos. Desde otra perspectiva, las normas que rigen los diferentes espacios en los que interactuamos –economía, política, educación, cultura, etc.- no necesitan estar referidas a Dios ni a ningún poder superior para poder ser justificadas. Cada una de estas esferas es regida por su propia ‘racionalidad’ como, por ejemplo, la máxima ganancia en la economía. Esto que a nosotros hoy nos parece tan de ‘Perogrullo’, no era así hace 500 años atrás, cuando las razones religiosas se mezclaban con las razones políticas, culturales y hasta económicas. Ahora bien, esto no significa que la gente haya dejado de creer en Dios, o de vivir la fe y practicar la religión. Esta separación de esferas es completamente compatible –o así lo parece⁴⁴⁶- con la vivencia religiosa que tiene la gente. Un segundo significado de secularización, según el autor, se relaciona con el declinar de las prácticas y creencias religiosas. Es decir, la gente se aleja de Dios y deja de ir a las iglesias. Un ejemplo de esto, según Taylor, es lo que sucede en Europa: aun cuando quedan muchos vestigios de referencia a Dios y al cristianismo en los espacios públicos, el sentido de lo religioso y la creencia en Dios se va perdiendo cada día más. Las dos posturas anteriores son entendidas por Taylor como *teorías de la*

⁴⁴⁵ Taylor dedica la mayor parte de *A Secular Age* para explicar el largo proceso histórico que devino en la secularización de la sociedad occidental, específicamente en lo que él denomina la ‘Sociedad del Atlántico Norte’. En lo que sigue no pretendemos mostrar en profundidad todo el proceso de secularización, tal como lo describe Taylor, sino solo señalar cómo Taylor entiende el secularismo.

⁴⁴⁶ El tema no deja de ser complejo. Hay ciertas esferas que insisten en tener su propia racionalidad independiente, pero sus efectos son cuestionados por la racionalidad religiosa. Un ejemplo de esto se puede observar en el ámbito de la economía: la mayoría de los economistas asumen, sin un asomo de cuestionamiento, que el fin de la economía es conseguir el máximo beneficio. Pero desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia se plantea algo distinto: el único fin de la economía no puede ser el máximo beneficio, sino que también ser capaz de ayudar a crear una sociedad más solidaria donde los bienes de la creación no pertenezcan solo a unos pocos.

sustracción⁴⁴⁷. Ambas son fruto de la clásica teoría del secularismo que sostiene que a mayor modernidad y desarrollo en una sociedad, se sigue menor práctica y fe en la religión⁴⁴⁸.

Por último, hay un tercer sentido del secularismo. Este sentido, ligado al primero y al segundo, hace que nuestro tiempo sea esencialmente secular. El tercer sentido está vinculado a las condiciones de posibilidad del creer, de la posibilidad de la fe. Hay un contexto social y cultural que se ha transformado completamente para la dimensión religiosa. La clave de este cambio radica en el 'imaginario social' de la gente. Así, ha habido un cambio desde una sociedad donde creer en Dios era fácil y poco problemático –una sociedad donde nadie cuestionaba⁴⁴⁹ la existencia de Dios-, a una sociedad donde lo religioso, creer o no creer, se presenta como una opción entre otras muchas: “*Creer en Dios ya no es más un axioma. Hay otras alternativas. Y esto muy posiblemente signifique, por lo menos en ciertos lugares, que sea difícil poder sostener la propia fe*”⁴⁵⁰ (ASA, p. 3). Como hemos afirmado anteriormente, Taylor reconoce que en nuestra época mucha gente aún vive su fe, y que la puede vivir con fuerza y con profundo sentido. Pero también asume que cada día se va tornando más difícil sostener la propia fe, o por lo menos cierto tipo de fe.

⁴⁴⁷ Más adelante nos referiremos a ellas con mayor detalle.

⁴⁴⁸ José Casanova formula el proceso de secularismo de la siguiente manera: “...a theory of the modern autonomous differentiation of the secular and the religious spheres, from the thesis that the end result of the process of modern differentiation would be the progressive erosion, decline, and eventual disappearance of religion. The new functionalist theory of secularization, formulated most systematically in Thomas Luckmann’s *The Invisible Religion*, did not postulate the inevitable decline of religion in modern societies, only the loss by religion of its traditional societal and public functions, and the privatization and marginalization of religion within its own differentiated sphere” (Casanova, 1994, p. 19).

⁴⁴⁹ Y no por miedo a las autoridades civiles o religiosas, sino porque no estaba en el horizonte vital.

⁴⁵⁰ “*Belief in God is no longer axiomatic. There are alternatives. And this will also likely mean that at least in certain milieux, it may be hard to sustain one’s faith.*”

El tercer sentido de la secularidad en Taylor tiene que ver con el contexto interpretativo, hermenéutico, desde donde nuestras experiencias morales, espirituales y religiosas son vividas. En este sentido, una sociedad será secular o no en virtud de las condiciones existentes para la búsqueda y vivencia de lo espiritual.

¿Qué significa, o qué tiene de novedoso, el entendimiento de la secularidad en este tercer sentido? Taylor quiere mover el debate de la secularización desde el ámbito en el que las ciencias sociales lo han ubicado, pues la discusión se ha establecido en el espacio de lo mensurable, en el número de gente que practica la religión o en cuántos creen en Dios. Así, Taylor va en la dirección de comprender el ámbito más profundo de sensibilidad espiritual. La idea es fijar la atención no en los factores externos que debilitan la influencia religiosa en la cultura occidental, sino en las condiciones internas que han ido conformando y modulando una manera de vida laica que prescinde de la religión.

3.2.2. Desde las ‘historias de substracción’ a la comprensión cultural del fenómeno

Una de las razones que da Taylor para explicar su posición frente al problema del secularismo, es su insatisfacción con la explicación según la cual el declive de la religión se debe al avance de la ciencia y al modo en que esta refuta las creencias religiosas. Para el autor, esta mirada tiene dos problemas: el primero va en la línea de ver si de verdad los argumentos científicos niegan lo religioso. El segundo –muy vinculado al primero- apunta a un nivel más profundo, que no tiene tanto que ver con argumentos a favor o en contra de creer, de la fe, sino con preguntas sobre el sentido y las posibilidades de creer desde la propia experiencia vital. Así, Taylor dice:

“En orden a tener mayor claridad en este nivel, yo quiero hablar acerca de creer y no creer no como teorías rivales, sino como maneras en que la gente da cuenta de la existencia, o de la moralidad, pudiendo ser a través de Dios o de algo en la naturaleza o lo que sea. Más bien lo que deseo hacer es focalizar la atención en los diferentes tipos de experiencias vividas y que

*implican un entendimiento de la propia vida de una manera u otra, como creyente o no creyente*⁴⁵¹” (ASA, pp. 4-5).

En términos generales, el tema religioso y su declive en la modernidad se ha caracterizado en su análisis en base a lo que Taylor llama ‘*subtraction stories*’ –‘historias de sustracción-’ (ASA, p. 22). Estas historias, o teorías de la sustracción, tienden a explicar el proceso histórico de la modernidad como un movimiento que ha ido liberando a los seres humanos de ciertos horizontes estrechos de entendimiento, ilusiones, o limitaciones del conocimiento. Lo que ha surgido en este proceso es, de alguna manera, un nuevo momento de la humanidad caracterizado por un nuevo horizonte de mayor libertad y también de desarrollo del humanismo. Un ejemplo de esta teoría se puede apreciar en la manera en que se ‘cuenta’ la historia de la modernidad:

*“Una ‘historia’ común de sustracción atribuye todo al desencantamiento. Primero, la ciencia nos dio una explicación “naturalista” del mundo. Luego la gente comenzó a buscar alternativas a Dios. Pero las cosas no fueron así. La nueva ciencia mecanicista del siglo XVII no fue vista, necesariamente, como una amenaza a Dios, sino hacia el universo encantado y mágico. Por otro lado, también planteó problemas para las providencias particulares. Pero había importantes razones cristianas para embarcarse en la ruta del desencantamiento. Darwin no estaba aún en el horizonte del siglo XVIII*⁴⁵²” (ASA, p. 26).

⁴⁵¹ “In order to get a little bit clearer on this level, I want to talk about belief and unbelief, not as rival **theories**, that is, ways that people account for existence, or morality, whether by God or by something in nature, or whatever. Rather what I want to do is focus attention on the different kinds of lived experience involved in understanding your life in one way or the other, on what it’s like as a believer or an unbeliever.”

⁴⁵² “A common ‘subtraction’ story attributes everything to disenchantment. First, science gave us “naturalistic” explanation of the world. And then people began to look for alternatives to God. But things didn’t work that way. The new mechanistic science of the seventeenth century wasn’t seen as necessarily threatening to God. It

Pero para Taylor la historia es mucho más compleja e interesante que una simple teoría de ‘sustracción’, pues no se puede comprender la historia solamente a través explicaciones a-culturales, sino que se deben tener en cuenta los factores humanos, culturales, morales, espirituales, etc.

3.3. La redefinición del secularismo: una nueva manera de entender el fenómeno

3.3.1. Secularismo: una defensa de la *libertad, igualdad y fraternidad*

Como ya señalaba Ortega, vivimos en un mundo constituido por ciertas ideas fundamentales que, de una u otra manera, moldean nuestras culturas y sociedades. Pero las ideas que conforman nuestro mundo, sociedades e instituciones no son, de ninguna manera, bloques sólidos que no pueden cambiar. A través del tiempo, de los intercambios y relaciones, nuestras ideas fundamentales se van modificando, reinterpretando y generando nuevos significados. De alguna manera, esto es lo que ha pasado con el secularismo: es un concepto que ha ido variando y evolucionando⁴⁵³.

Con posterioridad a *A Secular Age*, Taylor ha seguido trabajando el tema de la secularidad y el lugar de la religión en la esfera y el debate público. En el año 2011, en un texto titulado “Why we need a radical redefinition of secularism”⁴⁵⁴ y publicado en una obra conjunta con Habermas y otros autores, titulada *The Power of Religion in the Public Sphere* (2011),

was to the enchanted universe and magic. It also began to pose a problem for particular providences. But there were important Christian motives for going the route of disenchantment. Darwin was not even on the horizon in the eighteen century.”

⁴⁵³ El mismo Taylor (2011b), cree ver, a lo menos, tres momentos en la evolución de la comprensión del secularismo. El primero de ellos sería la distinción entre Iglesia y Estado, luego la separación de Iglesia y Estado y, por último, la marginación de la religión respecto del Estado y de la vida pública.

⁴⁵⁴ En al menos tres artículos Taylor trabaja este tema de manera similar –y en algunos pasajes casi idénticos-. Ellos son: “What Does Secularism Mean?” (2011b), “Religion is not the Problem. Secularism & Democracy” (2011h) y “Why we need a radical redefinition of secularism” (2011g).

Taylor asevera que hay un acuerdo general de que las sociedades democráticas modernas deben ser seculares. En esto la mayoría de la gente estaría de acuerdo. El problema es que no hay claridad en qué se entiende por 'secular'. Es decir, el concepto no está, de ninguna manera, delimitado. ¿Cuál es el problema?

Hoy en día existen, a lo menos, dos modelos a través de los cuales se puede entender la constitución de un régimen secular. Ambos envuelven cierto tipo de separación entre Iglesia –o comunidad religiosa- y Estado. El primero de ellos afirma que el Estado no se puede entender unido a una confesión religiosa. Las excepciones a esta regla se deben a situaciones históricas, en donde hay un vestigio simbólico de la religión unida al Estado, como en Inglaterra o en los países escandinavos. El segundo, en cambio, entiende de que el pluralismo de la sociedad requiere que exista cierto tipo de neutralidad, un cierto 'principio de distancia' de parte del Estado con respecto a los distintos grupos religiosos y no religiosos de la sociedad.

En *A Secular Age*, vimos que Taylor planteaba tres formas de entender el secularismo en nuestro tiempo. Con el paso de los años y luego del diálogo que generó con posterioridad a *A Secular Age*, pareciera que Taylor decide dar una nueva definición de cómo se debiera entender el secularismo. Para hacerlo se basa en los tres ejes o categorías de la Revolución Francesa: *libertad*, *igualdad* y *fraternidad*. A partir de la idea de *libertad*, Taylor entiende el secularismo como que nadie puede ser forzado a creer en una religión determinada. Esta la libertad religiosa, en el sentido de la libertad para creer o no creer. Esto implica, obviamente, el ejercicio libre del culto que uno elija. La idea de *igualdad*, por su parte, significa que debe existir igualdad entre la gente de diversas religiones o de distintos tipos de lo que Taylor denomina creencia básica⁴⁵⁵ (*basic belief*). Desde este punto de vista, ninguna religión, o no religión, puede tener privilegios ni puede ser adoptada como el punto de vista oficial del Estado. Por último, la *fraternidad* implica que todas las distintas familias espirituales deben ser escuchadas e incluidas en el

⁴⁵⁵ Que, en el fondo, viene a ser la creencia básica de Dios o de alguna fuerza cósmica que rige el universo.

proceso para determinar cuáles son los fines, los objetivos, de la sociedad y cómo se podrán conseguir esos fines. En definitiva, el secularismo se entiende desde la libertad para creer y practicar lo que se cree, desde la igualdad entre los distintos credos y, finalmente, en la fraternidad (aunque pareciera que el concepto aquí se ‘estira’ un poco) para que todas las familias religiosas sean escuchadas y tenidas en cuenta en la construcción de la sociedad.

Muchas veces estos tres fines entran en conflicto, lo que lleva a que se busque un equilibrio, a veces complejo, entre los tres objetivos. Debido a ello es posible agregar un cuarto objetivo: tratar, dentro de lo posible, de mantener relaciones de armonía y cortesía entre aquellos que apoyan diferentes religiones.

Frente a la postura anterior, a veces nos encontramos con colectivos que se oponen a que los grupos religiosos, como tales, entren en el diálogo sobre cuáles son los objetivos y fines de la sociedad⁴⁵⁶. Estos grupos reivindican y exigen que los objetivos de la sociedad se decidan sin recurrir a ninguna negociación ni diálogo con los distintos grupos religiosos, sino que apelando a lo que Taylor denomina el *domino de los principios sin tiempo* (*the domain of timeless principle*). Las bases de estos principios se encontrarían en la pura razón, por lo que no se requeriría ningún tipo de diálogo con los distintos grupos religiosos que integran la sociedad. Esta postura ha sido la de los jacobinos, así como también la del primer Rawls⁴⁵⁷. Taylor considera que este punto de vista adolece de

⁴⁵⁶ El problema, según Taylor, es que se ha dado el temor –muchas veces con razón– de que las autoridades religiosas pueden entrar en competencia con las autoridades seculares. Afirma Taylor: “*Religious authority can enter into competition with secular rulers; it can demand things of the faithful that go beyond, or even against, the demands of good order; it can make irrational claims. So it remains important to purge society of ‘superstition’, ‘fanaticism’, and ‘enthusiasm’*” (2011h, p. 17).

⁴⁵⁷ En una de sus obras fundamentales, *Teoría de la Justicia* (2006), Rawls reflexiona sobre el papel de la religión en el espacio público. Para hacerlo, toma como ejemplo un aspecto del pensamiento de Ignacio de Loyola, religioso del siglo XVI, para quien el fin de todo ser humano es “*alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma*”. Siguiendo esta línea de pensamiento,

algunos problemas. El primero de ellos refiere a que no existe tal conjunto de principios sin tiempo o, no al menos, en la manera y el detalle que se debieran dar para que un sistema político pueda dirimir sus objetivos solamente a través de la pura razón. El segundo problema apunta a que, en una sociedad, hay una gran diversidad de problemas que difieren mucho entre sí. Para resolverlos, se requiere de diversas maneras de concretar los principios generales en los cuales se ha acordado como sociedad. Por lo tanto, para resolver estos conflictos se hace necesaria cierta elaboración y discernimiento para cada situación. Es decir, los principios generales deben ser acordados y adaptados para su aplicación. Ello solo se puede hacer a través de un proceso de diálogo entre los distintos actores de la sociedad. Esta situación se puede apreciar hoy en día en Europa y en los Estados Unidos, debido al crecimiento de la comunidad musulmana, lo que ha traído aparejado un número de situaciones en que la sociedad debe dialogar cómo aplicar, nuevamente, los principios fundamentales que la rigen. Un tercer problema tiene que ver con que, cuando se dictan los principios a partir de una supuesta autoridad mayor –aunque esta sea la razón–, se viola el principio número tres mencionado más arriba, es decir, que a

es evidente que todos los fines del ser humano, y de la sociedad, debieran terminar subordinándose solo a aquello que lleve a la mayor gloria de Dios. ¿Es esto posible en una sociedad pluralista, se pregunta Rawls? Pareciera difícil, pues, según el filósofo norteamericano *“el bien humano es heterogéneo, porque los propósitos del yo son heterogéneos”* (Rawls, 2006, p. 501). Pero a esto se añadiría otro problema –según el autor– que es la falta de racionalidad de los principios de elección religiosa: *“Aunque la subordinación de todos nuestros propósitos a un solo fin no viola, estrictamente hablando, los principios de la elección racional (ni los principios correspondientes), nos impresiona, sin embargo, como irracional o, más probablemente, como insensata. El yo se deforma y se pone al servicio de uno solo de sus fines por una razón de sistema”* (Ídem, p. 501).

¿Por qué Rawls tiende a comprender la razón religiosa como, por lo menos, insensata? En *Sobre mi Religión* (2010), publicado de manera póstuma, podemos extraer algunas intuiciones sobre ello. En todo caso, pareciera que Rawls teme a la propensión fundamentalista de la religión. Por esa razón prefiere que religión y política, religión y razón pública, se mantengan separadas. Y no solo separadas en el ámbito Iglesia-Estado, sino que la primera debiera mantenerse solo en el ámbito de lo privado.

las distintas familias espirituales no se les prive de su posibilidad de tener una voz en este diálogo. Sobre este punto se puede dar el ejemplo de la legislación francesa que prohíbe el uso del hiyab en las escuelas. Lo más natural sería que este tipo de cosas se negociaran, reconociendo la libertad de las mujeres a elegir, con libertad, una cierta manera de vestir y de estar en el espacio público. Pero el Estado Francés ha escogido el camino de la prohibición. ¿Qué hay detrás de esta prohibición, según Taylor? La comunidad de acogida –en este caso la sociedad francesa- comúnmente es forzada a enviar un doble mensaje. Por una parte señala con claridad que hay ciertas cosas que no se pueden hacer en su sociedad, por ejemplo, matar al blasfemo o practicar la mutilación genital femenina (MGF). Esto no es aceptado, de ninguna manera. Pero, por otra parte, la comunidad de acogida invita a los nuevos integrantes de la sociedad a ser parte de la construcción de un proceso de consenso dentro de la misma sociedad. El problema, o la dificultad, de ambos mensajes es que tienden a contradecirse o entorpecerse en el momento de la aplicación práctica. Es obvio de que hay ciertas leyes básicas que tienen que ser respetadas por todos, que son parte esencial para la sana convivencia de las distintas comunidades laicas y religiosas, pero ¿el uso del velo es una de ellas? Pareciera que no. Así, se le dice a una comunidad que se puede construir un consenso, pero al mismo tiempo se les niega la posibilidad de dialogar en torno a ciertas normas. Quizás otro ejemplo pueda ayudar en esta reflexión: lo que sucedió en Suiza con la construcción de los minaretes⁴⁵⁸. En el año 2010 la sociedad Suiza, animada por los partidos de derecha, votó en contra de que la comunidad musulmana pudiera construir sus mezquitas con minaretes. El mensaje, nuevamente, es contradictorio: podemos construir una sociedad juntos, pero no deseamos ver sus signos religiosos en nuestras ciudades⁴⁵⁹. En definitiva, para Taylor la regla general

⁴⁵⁸ Sobre este tema se puede consultar nuestro artículo “Inmigración en Europa, el retorno del miedo”.

⁴⁵⁹ En este punto es interesante reconocer cierta similitud entre las comunidades musulmanas hoy en día y los católicos en la sociedad norteamericana durante el siglo XIX. Sobre este tema José Casanova (2009) sostiene que las semejanzas entre ambos casos son muy grandes: *“The contemporary global discourse on Islam as a fundamentalist, antimodern, undemocratic, and sexist religion shows striking similarities with the old discourse on Catholicism that*

debiera ser que las comunidades y grupos religiosos sean vistos más como interlocutores que como amenazas.

3.3.2. La neutralidad del Estado

¿Cómo podemos enfrentar, hoy en día, los desafíos que nos presentan los distintos grupos religiosos en el espacio público? ¿Por qué se nos hace tan complejo dar respuesta a esta problemática? Taylor cree que parte del problema se debe a que estamos utilizando un modelo equivocado para hacer frente a esta situación. Pensamos que el secularismo tiene que ver con la relación entre el Estado y la religión; sin embargo, tiene más que ver con la respuesta correcta del Estado democrático a la diversidad. En este sentido, se pueden leer los mismos tres objetivos del secularismo desde la perspectiva del Estado: el primero de ellos significa que se debe proteger a la gente para que pueda practicar sus creencias libremente. El segundo apunta a tratar a la gente con igualdad, independientemente de sus elecciones. Por último, el tercero tiene que ver con la necesidad de que todas las personas sean escuchadas. El fondo del asunto, según Taylor, es que no hay ninguna razón para dejar de lado la religión y dar prioridad a un

predominated in AngloProtestant societies, particularly in the United States, from the midnineteenth to the mid-twentieth century. Both discourses were based on four similar premises: (a) a theologico-political distinction between 'civilized' and 'barbaric' religions—that is, between religions compatible with Enlightenment principles and liberal democratic politics, on the one hand, and, on the other, religions grounded in traditions that resisted the progressive claims of the Enlightenment philosophy of history, liberalism, and secularism; (b) a nativist anti-immigrant posture that postulated the unassimilability of foreign immigrants due to their uncivilized social customs and habits; (c) transnational attachments and loyalties either to a foreign religious authority (i.e., the papacy) or to a transnational religious community (i.e., the ummah) that appeared incompatible with republican citizen principles and the exclusive claims of the modern nation-state; and (d) a set of moral claims about the denigration of women under religious patriarchies in contrast to their elevation by Protestantism. Any of these four principles may have been more or less salient at any particular time and place. It is their superimposition, however, that has given the anti-Catholic and anti-Muslim discourses their compelling effect” (p. 21). Desde la sociología la afirmación es cierta, pero creemos que cabría reflexionar más sobre las diferencias a nivel de reflexión teológica y filosófica.

punto de vista no religioso, secular o ateo. Aún más, el punto de vista neutral, que corresponde al Estado, implica que se deben evitar los favoritismos y, si se nos permite la expresión, los des-favoritismos. Y esto no solo se debe dar en el tema religioso, sino que también en cualquier posición básica, fundamental, sea o no sea religiosa. De esta manera, no se puede favorecer al cristianismo sobre el islam, pero –y esto es importante- tampoco se puede favorecer la no creencia sobre la religión.

3.3.3. Contextos históricos para comprender el secularismo o la laicidad

Para comprender a cabalidad el papel que ha jugado la religión en el secularismo occidental es fundamental hacer referencia a la historia. Así, hay dos contextos que ayudan a entender el fenómeno del secularismo: los Estados Unidos de América y Francia. Sobre el primero ya hemos hecho suficiente referencia con anterioridad. Con todo, vale la pena volver a insistir en una idea básica: para que hubiera verdadera libertad religiosa en los Estados Unidos, el Estado tenía que ser realmente neutral frente a todas las religiones⁴⁶⁰.

El caso de Francia es muy diferente al de los Estados Unidos, pues en el primero la laicidad surge como una lucha contra una Iglesia poderosa. Marcel Gauchet (2003) señala que, en el marco de la refundación estatal republicana, después de 1875, la llamada ‘cuestión laica’ tuvo un papel protagónico y creador en el nuevo régimen. La tensión

⁴⁶⁰ Aun así, el ideal norteamericano de libertad religiosa tuvo sus dificultades con dos religiones: la católica y la judía. En 1863 se funda la *National Reform Association*, cuyo objetivo era mantener las características cristianas del gobierno Americano. Aún más, pretendían hacer pasar una enmienda a la Constitución que declarara la lealtad a Jesucristo y la aceptación de todas las leyes morales de la religión cristiana como fundamento de las instituciones, leyes y maneras del Gobierno de los Estados Unidos. Esto, obviamente, ponía en peligro a los judíos y, también, a los católicos. Al respecto Taylor señala: “*After 1870, the battle was joined by the supporters of this narrow view, on one hand, and those who wanted a real opening to all other religions and also to nonreligion, on the other. These included not only Jews but also Catholics who (rightly) saw the ‘Christianity’ of the NRA as excluding them*” (2011g, p. 39).

separadora vivida entre Iglesia y Estado fue, según este autor, la que logró apalancar al Estado francés en su pedestal. Curiosamente, esta separación solo fue posible al atribuirle al Estado un principio de supremacía con valor espiritual. Según Gauchet, la expresión de esta supremacía fue deliberadamente prudente. Se habla de la 'sacra república' o de la 'religión civil', pero se evita, deliberadamente, definir las. Lo que hay detrás es evitar combatir al 'enemigo' cayendo en su territorio⁴⁶¹.

Quien mejor ha presentado el problema, según Gauchet, ha sido el filósofo kantiano Renouvier, quien planteaba el problema de la siguiente manera: *“Seamos conscientes de que la separación entre Iglesia y Estado significa la organización de un estado moral y magisterial... la supremacía del Estado es necesaria, tiene almas a su cargo como cualquier Iglesia o comunidad, pero en un grado más universal”* (citado en: Gauchet, 2003, p. 58). Para Renouvier la moral es la clave fundamental, el criterio soberano. Para que el Estado no esté bajo la Iglesia, este debe tener una moral independiente de toda religión. Para eso debe poseer *“una moral propia e independiente de toda religión”* que le otorgue la *“supremacía moral en todas las cosas y hacia todas las religiones”* (citado en: Gauchet, 2003, p. 59). La base de esta moralidad debe ser la libertad. Por otra parte, para sostenerse con fuerza frente a la religión, la moralidad no se puede basar en la utilidad o en el sentimiento, sino que en la racionalidad:

“La moral no puede alcanzar su supremacía efectiva y nivelarse con la religión en un pueblo donde la religión dominante sea sacerdotal y absolutista, a menos que ofrezca a la fe positiva un buen alimento ahuyentando las creencias supersticiosas y, al mismo tiempo, las doctrinas contrarias a la justicia. Es decir, que la moral enseñada debe ser dogmática, no sólo diferente de la débil y vaga moral escolar que el eclecticismo rechaza, no sólo de naturaleza distinta que la moral de las escuelas utilitarias o sentimentales, cuyas máximas más

⁴⁶¹ El problema es que cuando se habla de 'sacra república' o 'religión civil' se cae en una cierta contradicción, pues se está oponiendo una sacralidad a otra, una religión a otra. Pero si él quiere arrogarse cierta autoridad espiritual, no tiene más remedio que caer en este tipo de contradicciones.

notables apuntan sólo al interés y el acuerdo social, debe ser una ética que lleve consigo una teología racional, una ética de la que podamos decir con Kant que ‘precede a la fe en Dios y conduce en la práctica a la religión, que es la concepción de los deberes como mandatos divinos’” (citado en: Gauchet, 2003, pp. 60-61).

Aunque Gauchet está de acuerdo con el análisis y la propuesta de Renouvier, cree que hay un aspecto que, curiosamente, no nombra y es de vital importancia para comprender el proceso laicista francés: lo que él denomina ‘la elevación de la autoridad política’. Gauchet entiende que a principios del siglo XX⁴⁶² se dio una reactivación de la imagen del poder democrático, lo que le dio a la República su fundamento más sólido para ocuparse en la tarea de la privatización de las creencias. Esta suerte de refundación de la imagen democrática, según Gauchet, también se dio en el terreno metafísico, en el sentido de que la sociedad asumió la significación *“metafísica de la libertad política, del poder de los hombres a decidir colectivamente su destino”* (2003, p. 64). Gauchet cree que allí se ganó la batalla decisiva contra el imperio de la Iglesia:

“La recuperación del ideal de autonomía en la esfera pública está al servicio de su separación de la esfera civil. Por otra parte, si se trata de devolver a la política su valor más eminente en el nivel colectivo, es para asegurar la mayor libertad en las conciencias individuales de la sociedad” (2003, p. 68).

Gauchet entiende que el objetivo de la separación entre Iglesia y Estado dado en Francia no es intrínsecamente antirreligioso, pero reconoce que es abiertamente hostil a las pretensiones terrenas de las iglesias.

Es verdad que se debe andar con cautela, cuanto menos, frente a las pretensiones terrenales de las iglesias, pero

⁴⁶² Hay que recordar que la *Ley de Separación de Iglesia y Estado* fue promulgada en 1905. Contra esta ley el papa Pío X publicó la encíclica *Vehementer Nos* (11 de febrero de 1906), denunciando que la ley era contraria a constitución de la Iglesia.

¿qué se entiende por esto? La ley de 1905 ponía fin a la financiación de los grupos religiosos por parte del Estado y prohibía los signos religiosos en edificios públicos pero, ¿se puede llegar a prohibir, como sucede hoy, el uso de ciertos signos religiosos, como la hiyab, en público? En el fondo, pareciera que la ley de laicidad se ha enfocado a controlar la religión y a mantenerla lo más alejada posible del espacio público. El problema es que hoy en día, en el mundo occidental, se da una gran diversidad de religiones y pensamientos no religiosos que conviven en el espacio público. Por eso es necesario dar un paso adelante hacia un tratamiento más equitativo, a la manera como Taylor propone en las tres nociones o definiciones de secularismo.

El asunto es complejo, según Taylor, pues se tiende a entender al secularismo, o la laicidad, en términos de un tipo de acuerdo entre algunas instituciones y no de la manera como lo plantea el filósofo canadiense. Hay un mantra que se repite una y otra vez entre aquellos que ven el secularismo de la manera tradicional: ‘separación Iglesia y Estado’ o, como se decía en Francia durante el último debate sobre el tema⁴⁶³, *‘les espaces de la République’*. La idea que prevalece es que hay una fórmula determinada y que solamente se necesita aplicar, dependiendo de las variables sociológicas o históricas del momento, para solucionar el problema de la religión en el espacio público⁴⁶⁴. Pero el problema no se resuelve así.

El problema fundamental para Taylor, no es que no deba existir separación o autonomía entre las instituciones religiosas y el Estado –que es algo obviamente necesario- sino que lo principal debiera ser cómo poder maximizar los tres objetivos fundamentales del secularismo y, desde ese punto de vista, generar las distintas prácticas para la convivencia de los

⁴⁶³ En el año 2003, a través de las reflexiones de la Comisión Stasi.

⁴⁶⁴ En el año 2013, bajo el gobierno socialista de François Hollande, se ha instituido una Carta del Laicismo, que contiene 15 ‘mandamientos’ del laicismo que son enseñadas en todas las escuelas de Francia. Lo que hay detrás es un intento de invisibilización de todas las religiones, para que, en teoría, el ciudadano francés pueda ser más libre. Para los defensores de esta medida, el laicismo no buscaría prohibir o amenazar, sino que permitiría a cada uno construir su propia libertad respetando la de los demás.

distintos grupos, religiosos o no, en el espacio público. Nuevamente, el ejemplo del velo islámico nos puede ayudar a clarificar este punto. En Francia, la ley Stasi, del año 2004, prohíbe el uso del velo islámico, o hiyab, en las escuelas públicas, pues es considerado como la ostentación de un signo religioso⁴⁶⁵. En ciertos 'laender' de Alemania, en cambio, se permitía que los alumnos pudieran usar el velo, pero no los profesores. Por último, en el Reino Unido no hay una regla general, sino que cada escuela puede decir sobre el tema.

En el caso alemán, los legisladores intentaron equilibrar lo que consideraban dos objetivos importantes: i. mantener la neutralidad en las instituciones públicas, y ii. la igualdad entre todas las creencias básicas. Pero también aquí está presente la primera definición u objetivo de la secularidad, esto es, el asegurar una mayor libertad religiosa o, dicho de una manera más general, asegurar la libertad de conciencia. Si tenemos en cuenta este último objetivo, pareciera que lo que se debería hacer es permitir la hiyab en cualquier parte (no solo en las escuelas públicas). Pero, por diversas razones, esto no se ha podido o querido hacer. Para los alemanes es perturbador que una autoridad, en este caso una profesora, use el velo. Los franceses, por su parte, dudan de que el uso del hiyab se deba a un acto de libertad, y piensan que su uso tendría más que ver con un acto de hostilidad contra la República y el laicismo que con un acto de piedad religiosa. Por lo tanto, podemos ver distintas respuestas a los dos objetivos antes planteados. Con todo, pareciera que con las decisiones de Alemania y Francia – y especialmente esta última- se pone un mayor acento en la defensa de la laicidad por sobre la igualdad y neutralidad del Estado. Sobre este punto Taylor afirma:

“Entonces, en un nivel, podemos ver que estas distintas respuestas nacionales al mismo problema reflejan distintas posturas sobre cómo equilibrar los dos objetivos principales de un régimen secular. Pero, en

⁴⁶⁵ En aquel entonces la discusión se centró en el velo islámico, pero se olvidó que los hombres que siguen la religión *sij* se cubren la cabeza con un turbante. La ley también prohíbe el uso del turbante y de la kipá judía. Por otra parte, también prohíbe el uso de cruces excesivamente grandes. Lo que sí está permitido es el uso de pequeñas cruces, estrellas de David y manos de Fátima.

otro nivel, el dilema y su solución permanecen escondidos bajo la ilusión de que hay solo un principio aquí, es decir, la laicidad y su corolario en la neutralidad de las instituciones y espacios públicos ('les espaces de la République'). Es simplemente una cuestión de aplicar una característica esencial de nuestro régimen republicano; no hay necesidad o lugar para elegir o pesar los distintos objetivos.

Tal vez la más perniciosa característica de esta idolización es que tiende a perder de vista los reales dilemas que encontramos en este ámbito y que saltan a la vista cuando reconocemos la pluralidad de principios que están en juego”⁴⁶⁶ (2011g, p. 42).

El punto central en esta cuestión es que hay una idea preconcebida –que es idolizada o fetichizada- de que el valor fundamental a mantener en pie es la laicidad.

3.3.4. La configuración de las naciones

3.3.4.1. El ‘pueblo’ como nuevo sujeto de acción

La idolización a la que hacíamos referencia al final del punto anterior refleja una profunda característica de las sociedades modernas, según Taylor, que tiene una base histórica. Las revoluciones que generaron la soberanía del pueblo, debieron transferir el poder desde el rey a una nación o pueblo, algo totalmente nuevo y en proceso de configuración. Esto significó que el pueblo soberano debió forjar una nueva entidad y personalidad. Junto con esto, la nación debió inventar un nuevo tipo de acción (*agency*) colectiva, algo novedoso y sin precedentes. Aún más, la misma idea de ‘pueblo’, con una

⁴⁶⁶ “So, on one level, we can see that these different national answers to the same question reflect different takes on how to balance the two main goals of a secular regime. But on another level, the dilemma and its resolution remain hidden under the illusion that there is only one principle here, say, laïcité and its corollary of neutrality of public institutions or spaces ('les espaces de la République'). It's just a matter of applying an essential feature of our republican regime; there is no need or place for choice or the weighting of different aims. Perhaps the most pernicious feature of this fetishization is that it tends to hide from view the real dilemmas we encounter in this realm that leap into view once we recognize the plurality of principles at stake”.

‘voluntad propia’, es algo nuevo que hasta ese momento no había existido. Ahora bien, para que la gente, el ‘pueblo’, pueda actuar y deliberar en conjunto, se hace necesario un alto nivel de compromiso e identificación común. Es decir, esta nueva sociedad con soberanía popular presuponía una gran confianza entre todos sus miembros. Es la confianza de que ellos son parte real y verdaderamente de un proceso democrático en el que serán escuchados, y que sus puntos de vista serán tomados en cuenta por el resto de los ciudadanos, especialmente por aquellos que tienen la responsabilidad de gobernar. Sin este mutuo compromiso, la confianza en la que se construye la nación se va erosionando de manera paulatina y puede tener consecuencias fatales⁴⁶⁷.

En la sociedad moderna se da un nuevo tipo de acción colectiva. En la sociedad democrática los miembros se sienten identificados como agentes libres. Aquí la idea de la ‘voluntad popular’ es fundamental en su rol de legitimación de las ideas. El mismo Rousseau, en el *Contrato Social*, puso al descubierto que la soberanía democrática no podía solo entenderse como una ‘agregación’ de voluntades, sino que debía darse una fuerte ‘asociación’ entre las personas. Cada cual pone en común su propia persona y lo que puede hacer bajo la voluntad general, una voluntad distinta a la mera agregación de voluntades. Esta asociación implica una acción colectiva, un cuerpo moral colectivo, con unidad, con un yo común, con vida común y con voluntad común. Esta sería la voluntad general, la voluntad del pueblo⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ No es difícil ver algo de esta falta de confianza y, por lo tanto, esta erosión, en la sociedad actual.

⁴⁶⁸ En el *Contrato Social*, Libro I, capítulo 6, Rousseau lo explica de la siguiente manera: “*Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: ‘Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo’.* Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de **ciudad** y toma ahora el de **república** o de

3.3.4.2. Los objetivos y fines de las democracias modernas

Cuando nacen los Estados modernos hay algunas preguntas fundamentales que deben ser resueltas: ¿para qué o para quién es el nuevo Estado⁴⁶⁹?, ¿para la libertad y expresión de quién? El Estado democrático moderno tiene una identidad política que se define por las preguntas sobre *para qué* y *para quién*. En diciembre de 1986, en plena dictadura militar de Augusto Pinochet, Taylor visitó Chile para participar en una conferencia cuyo título era ‘Democracia y Participación’. La ponencia de Taylor, en inglés y castellano, ha sido publicada el año 2012 bajo el título *Democracia Republicana*. En su conferencia, Taylor señala que hay, a lo menos, tres grandes familias de teorías democráticas. La primera de ellas tiene sus fuentes en la teoría económica de la democracia. Las nociones fundamentales de este conjunto de teorías entienden la “*sociedad política como un instrumento común encaminado a promover los objetivos de los individuos que la constituyen*” (Taylor, 2012a, p. 16). De esta manera, los objetivos y fines son los de los individuos. Los distintos individuos convergen para buscar sus fines individuales. La segunda teoría democrática tiene su origen en la tradición del humanismo cívico y en una posible lectura de Rousseau. En esta lectura la propia voluntad no es lo importante, pues llevar a cabo la voluntad de uno implicaría la esclavización del otro. La democracia sería posible a través de una voluntad común, una voluntad general en “*cuya elaboración participan todos y con la cual todos se identifican*” (Ibíd., p. 19). Esta idea de democracia estaba muy viva a fines del siglo XX en los regímenes de izquierda, especialmente los de corte marxista en su vertiente leninista⁴⁷⁰. Taylor reconoce

curpo político, que es llamado por sus miembros **Estado**, cuando es pasivo; **soberano**, cuando es activo; **poder**, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de **pueblo**, y se llaman en particular **ciudadanos**, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y **súbditos**, en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden frecuentemente y se toman unos por otros; basta con saberlos distinguir cuando se emplean en toda su precisión” (2007, pp. 46-47).

⁴⁶⁹ En el antiguo régimen esta pregunta se formulaba en un del siguiente modo: ¿por quién es el Estado?

⁴⁷⁰ El rechazo que le produce a Taylor este tipo de regímenes queda claro en esta afirmación: “La **volonté générale** avanza a fines del siglo XX bajo la forma de estos regímenes de movilización de masas

que los dos modelos anteriores tienen algo de cierto, pero hay un tercer modelo de democracia que le convence más –y aquí retomamos nuevamente el tema que estamos tratando–, pues describe mejor la naturaleza esencial de una sociedad democrática viable⁴⁷¹. Este modelo tiene en cuenta la rivalidad y la lucha que se genera en una sociedad libre, pero también considera que sus miembros están unidos en torno a un polo de común identificación⁴⁷². El polo central sería lo que usualmente se llamaba ‘las leyes’, que no son otra cosa que las instituciones y prácticas centrales del sistema político. Este sistema democrático se basa en algunas condiciones fundamentales que lo hacen viable. La primera de ellas es la noción de igual dignidad de todos sus miembros. Esto es algo central. La segunda es la condición de unidad: los miembros deben sentirse inmersos en una empresa común que requiere de su participación. Debe haber un sentimiento de solidaridad común entre los ciudadanos que, más que un compromiso general con el sistema o la democracia, debe ser un sentimiento de solidaridad con ‘mis’ compatriotas. Este sentimiento de solidaridad implica el patriotismo⁴⁷³, pero en su

que han sistematizado la opresión en una escala verdaderamente gigantesca. Jean-Jacques Rousseau habría temblado de espanto al ver en qué se ha convertido su idea” (Taylor, 2012b, p. 20).

⁴⁷¹ Vale la pena recordar que Taylor, además de filósofo, ha sido político.

⁴⁷² Taylor reconoce que las fuentes de esta teoría pueden hallarse en los escritos de Tocqueville y de Hannah Arendt.

⁴⁷³ Taylor entiende el patriotismo de la siguiente manera: “Yo defiendo, sin embargo, algo más fundamental. Lo que la teoría económica no considera es precisamente aquello que ha sido la preocupación cardinal de toda la tradición cívica humanista, esto es, la necesidad de que todo régimen libre (i.e. no despótico) vaya acompañado de un fuerte sentimiento de identificación de parte de sus ciudadanos, esto es, de aquello que Montesquieu llamaba **vertu**. Los ciudadanos están en la obligación de aceptar la disciplina, y a veces también los sacrificios, indispensables para mantener viva su forma de gobierno y defenderla de sus enemigos. Deben pagar impuestos, respetar las leyes y agruparse cuando su gobierno sea amenazado desde fuera o desde dentro. Si no han de verse obligados a hacerlo –en cuyo caso dejaría de ser un régimen libre– es porque desean positivamente hacerlo, y ello supone que están imbuidos del sentimiento de la importancia de pertenecer a ese Estado, con sus hábitos y sus leyes, y que están dispuestos, en casos extremos, a dar la vida por defenderlo. Los ciudadanos deben

sentido original, no en el sentido del nacionalismo que hoy en día tanto se usa. La tercera condición se refiere a la participación. Una democracia viva debe llevar a la participación directa de todos sus ciudadanos en todo momento, y no solo cada cuatro años, cuando toca votar. Por último, en la sociedad democrática se debe vivir un sentimiento de igual respeto. Pueden coexistir distintas ideas, distintos puntos de vista y objetivos, pero el respeto debe primar en la sociedad democrática.

Todos los elementos antes nombrados no eran importantes para las sociedades jerárquicas y autoritarias de antaño. En ellas no se buscaba la igualdad, ni la solidaridad, ni la participación, ni el respeto. Todas estas condiciones son esenciales para la vida en común en una sociedad democrática. Pero no solo eso, sino que también deben ayudar a generar confianza mutua en la sociedad; deben producir un tejido social fuerte que no se puede generar de una vez para siempre, sino que se debe estar renovando una y otra vez⁴⁷⁴. Por eso es importante que los Estados creen, de diversas maneras, un sentimiento de pertenencia común. En esta línea es entendible que, a través del siglo XIX, los nuevos estados 'crearan' toda una mitología para darse sentido y unión⁴⁷⁵. De esta manera la identidad política, histórica y religiosa es fundamental en la construcción de un Estado común. Volviendo al tema de la religión, Taylor piensa que la laicidad en Francia es, de alguna manera, algo intocable y esencial para la identidad francesa. El problema es que, en las democracias modernas, estos asuntos no pueden considerarse algo sobre lo que no se puede discutir y que tenga que ser, sí o sí, inamovible; en las sociedades modernas se debe aprender a revisar y redefinir las identidades históricas. Sobre este punto, Taylor profundiza un poco más.

participar de aquello que hasta el siglo XVIII solía llamarse 'patriotismo'" (Taylor, 2012a, p. 18).

⁴⁷⁴ Gran parte de la crisis democrática que presenciamos hoy en día se debe, fundamentalmente, a esta falta de confianza en el sistema y a un tejido social muy débil.

⁴⁷⁵ Algo de esto se puede ver en la historia de Chile y el respeto que se le tiene a sus héroes, especialmente aquellos que murieron en la Guerra del Pacífico.

3.3.5. El diálogo y los ‘consensos superpuestos’

Originalmente la autoridad política se definía y justificaba en términos cósmico-religiosos. A partir del siglo XVII, en la sociedad occidental, el fundamento de la sociedad deja de ser la religión. La nueva sociedad se basa en la protección, en el beneficio mutuo y en la igualdad de sus miembros. El orden moral moderno⁴⁷⁶ consagrará tres principios fundamentales: derechos y libertades de sus miembros, igualdad entre ellos, y el principio de que el gobernar se basa en el consentimiento. Estas normas básicas se han intentado fundamentar de distintas maneras a través de antropologías filosóficas que den cuenta del nuevo fenómeno. Pero cuando se rechaza el fundamento religioso de la sociedad y se busca reemplazar con distintas teorías sobre la sociedad y la democracia, hay un espacio, que es el de la noción de soberanía, que queda vacío, en el sentido de que nadie, persona o grupo, puede arrogarse ser dueño de ella. Cuando nos encontramos en una sociedad democrática, y por tanto respetuosa de los Derechos Humanos y de la igualdad de las personas, nos damos cuenta de que debemos buscar el consenso entre los distintos miembros que componen dicha sociedad. Pero, ¿cómo se puede conseguir el consenso, sobre todo cuando coexisten distintas concepciones del bien? Este es un desafío mayor. La sociedad debe buscar los consensos superpuestos (*overlapping consensus*). Aquí hay una tarea a futuro: dejar de sospechar que aquellos que tienen distintos puntos de vista básicos no pueden suscribir los mismos principios que yo sostengo⁴⁷⁷.

El problema es que una democracia de verdad no puede, bajo ningún concepto, ser antireligiosa –ni tampoco vivir de una religión civil-, por muy difícil que pueda ser el consenso superpuesto.

⁴⁷⁶ En el capítulo 1 de *Modern Social Imaginaries* (2004), titulado ‘The Modern Moral Order’, Taylor trabaja en profundidad cada uno de estos principios, especialmente a partir de la página 19.

⁴⁷⁷ Sobre este tema, Taylor señala con ironía: “*And, besides, we often suspect that those with different basic views can’t really subscribe to these principles, not the way we do! (Because, as ‘we’ know, ‘atheist can’t have principles’, or, as [another] ‘we’ knows, ‘religions are all against liberty and/or equality’)*” (Taylor, 2012a, p. 48).

Un poco más arriba hacíamos referencia a la fetichización o idolización de ciertas maneras de pensar y de entender la historia, especialmente en lo que se refiere a la religión. Repasar la historia y el modo en que surgen nuestras formas modernas de convivencia democrática no solo es un ejercicio de memoria, sino que nos lleva a situar las cosas en perspectiva. Pareciera que, en las sociedades democráticas occidentales, especialmente en Europa, hay una fijación con que la religión es el problema de todo. En occidente nos hemos movido desde una fase original, con un fuerte predominio de dominación religiosa, y en la que ha supuesto un gran logro generar un secularismo que independice las distintas esferas de la vida, a una fase en que conviven una amplia cantidad de creencias religiosas y no religiosas. En esta nueva fase, el foco central es la necesidad de equilibrar la libertad de conciencia con la igualdad y el respeto mutuo. De otra manera, nos arriesgamos a limitar, sin necesidad real, la libertad religiosa de las minorías bajo la fuerza de unos arreglos institucionales históricos que, con honestidad, habría que revisar con capacidad crítica y con mirada de futuro. Pero el problema es que no solo se puede limitar la libertad religiosa de las minorías, sino se les envía un mensaje de que, de ninguna manera, ellos gozan de igual estatus en la sociedad⁴⁷⁸. El argumento en Alemania –según el ejemplo que dimos anteriormente- de que los profesores no podían usar hiyab, lleva implícita la siguiente enseñanza: aquellos cuyas prácticas religiosas les hacen sobresalir, o ser notorios, no pueden ejercer posiciones de autoridad en esa sociedad.

3.3.6. ¿Es la religión un ‘caso especial’?

3.3.6.1. La ‘razón pública’⁴⁷⁹

La fijación en la religión como un problema no es solamente un vestigio histórico, piensa Taylor. Muchos autores actuales continúan pensando que la religión es una cosa especial, un ‘caso especial’, diferente. En general tenemos la

⁴⁷⁸ Aquí vale la pena recordar, nuevamente, la situación de los minaretes en Suiza.

⁴⁷⁹ Sobre el tema de la razón pública y las razones privadas en Rawls, se puede consultar la investigación hecha por Pedro Pérez Zafrilla (2009) en su tesis doctoral.

idea de que una democracia, que tiene posturas filosóficas y religiosas diversas, todos deben deliberar en un lenguaje puramente racional, dejando sus ideas religiosas en lo que sería el vestíbulo de la esfera pública. El mismo Rawls era de esta idea. En una sociedad política –o en cualquier tipo de sociedad razonable, sea una familia, asociación, o confederación de sociedades políticas- siempre debe haber un modo de formular sus planes, de fijar sus objetivos, de proponer sus prioridades y, obviamente, un sistema para poder tomar decisiones como sociedad. El camino para poder realizar todo lo anterior es la razón; dar razón del camino que se está realizando y de las decisiones que se están tomando. Pero esta razón no es cualquier tipo de razón, sino que se refiere a la razón pública. Rawls entiende la razón pública como:

“La razón de ciudadanos iguales que, como un cuerpo colectivo, ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando su constitución. Lo primero que hay que observar es que los límites impuestos por la razón pública no rigen para todas las cuestiones políticas, sino solo para aquellas que implican lo que podríamos llamar ‘esencias constitucionales’ y cuestiones de justicia básica. Eso significa que sólo los valores políticos han de fijar cuestiones fundamentales tales como: quién tiene derecho a voto, o qué religiones hay que tolerar, o a quién hay que garantizar una igualdad de oportunidades equitativa o tener propiedades. Estas y otras similares son las cuestiones de que se ocupa la razón pública” (Rawls, 2004, p. 249).

La razón pública, por tanto, debe ser la razón de los pueblos democráticos. Es la razón de los ciudadanos que comparten una misma situación de ciudadanía. El objetivo de esta razón es el bien público, es decir *“aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir”* (Rawls, 2004, p. 247). La razón pública es la razón de los ciudadanos, cuyo objeto es el bien público y las cuestiones de justicia fundamental y su naturaleza, su contenido, está dado por los ideales y principios de justicia que tiene la sociedad. En este contexto, las razones religiosas –y también otras muchas razones de la sociedad civil, como las doctrinas

comprehensivas del bien o las del laicismo en su vertiente más ideológica- no pueden ser invocadas por los sujetos ni por las instituciones como razones públicas. Y en el ámbito de la discusión pública, ¿qué debiera hacer aquel que razona –y la idea de ‘razonar’ aquí no es ociosa- desde alguna convicción religiosa, tal como la importancia de toda vida, desde el inicio hasta el final? ¿Debe callar? En el espacio de la razón pública, según Rawls, no se aceptarían los razonamientos fundados en doctrinas comprensivas razonables tales como las religiosas⁴⁸⁰. La religión, como hemos señalado más arriba, debería quedar relegada al ámbito de lo privado, donde tendría carta de ciudadanía y cobraría pleno sentido.

3.3.6.2. Las ‘otras razones’ en la esfera pública

Frente a la postura expresada por Rawls y otros autores, Taylor se revela. Piensa de que la idea de que en la esfera pública se debe deliberar democráticamente en un lenguaje meramente racional es una tiranía; o que para dialogar en la esfera pública se deben dejar de lado las convicciones o puntos de vista religiosos es algo completamente injusto. Detrás de estas posturas, cree Taylor, se esconde el siguiente razonamiento: la razón secular es el lenguaje que todo el mundo habla y es el lenguaje a través del cual se puede argumentar y ser convencido. El lenguaje religioso, en cambio, opera fuera de este discurso –el discurso de la pura razón-, introduciendo premisas que solo los creyentes pueden aceptar. Bajo esta afirmación hay un supuesto o distinción epistemológica que se podría formular en los siguientes términos: i. hay una razón secular que puede ser utilizada por todos y que puede llegar a conclusiones con las que todo el mundo puede estar de acuerdo; ii. hay lenguajes especiales que introducen supuestos ‘extra’ y que pueden llegar a contradecir aquellos de la razón secular ordinaria; iii. estos supuestos son epistemológicamente frágiles y no serán capaces de convencer a nadie, a no ser que, con anterioridad, el sujeto crea en ellos. De estos presupuestos epistemológicos

⁴⁸⁰ Rawls trabaja este tema en su libro *El Liberalismo Político* (2004). Allí, a diferencia de lo señalado en *Teoría de la Justicia*, parece admitir la racionalidad de ciertos criterios o ideas religiosas –y no tan solo religiosas-, pero no les otorga ‘carta de ciudadanía’ en la *razón pública*.

se llega, con facilidad, a las siguientes conclusiones: la razón religiosa puede llegar a las mismas conclusiones que la secular, pero esto es superfluo, pues la secular ya ha llegado a esas conclusiones; en el caso de que la razón religiosa llegue a conclusiones contrarias a la razón secular, entonces lo religioso se vuelve peligroso y perturbador para la sociedad, por lo que convendría dejar la razón religiosa de lado y continuar con la razón secular. De alguna manera, esta es la postura, con algunos matices, que ha mantenido Habermas. Para el filósofo alemán, como hemos visto, hay un quiebre entre la razón secular y el pensamiento religioso⁴⁸¹. Habermas reconoce a este último, pero en la esfera pública este pensamiento siempre debiera ser traducido a un lenguaje secular⁴⁸². El problema que

⁴⁸¹ En "Religion in the Public Shpere", Habermas afirma: "*However, in Western culture we do indeed observe a change in the form of religious consciousness since the Reformation and Enlightenment. The sociologists have described this 'modernization of religious consciousness' as a response to the challenge religious traditions have been facing in view of the fact of pluralism, the emergence of modern science, and the spread of both positive law and profane morality. In these three respects, traditional communities of faith must process cognitive dissonances that do not arise for secular citizens, or arise for them only if they adhere to doctrines that are anchored in a similarly dogmatic way:*

Religious citizens must develop an epistemic attitude toward other religions and world views that they encounter within a universe of discourse hitherto occupied only by their own religion. They succeed to the degree that they self-reflectively relate their religious beliefs to the statements of competing doctrines of salvation in such a way that they do not endanger their own exclusive claim to truth.

Moreover, religious citizens must develop an epistemic stance toward the independence of secular from sacred knowledge and the institutionalized monopoly of modern scientific experts. They can only succeed if from their religious viewpoint they conceive the relationship of dogmatic and secular beliefs in such a way that the autonomous progress in secular knowledge cannot come to contradict their faith.

Finally, religious citizens must develop an epistemic stance toward the priority that secular reasons enjoy in the political arena. This can succeed only to the extent that they convincingly connect the egalitarian

individualism and universalism of modern law and morality with the premises of their comprehensive doctrines" (2006, pp. 13-14).

⁴⁸² Sobre este tema, Habermas es claro: "*The self-understanding of the constitutional state has developed within the framework of a contractualist tradition that relies on 'natural' reason, in other words*

Taylor ve en esta idea es que la razón pura no tiene por qué ser el único lenguaje entendible por todos:

“Pero cuál es la razón para pensar que ‘la razón natural’ nos ofrece un tipo de Esperanto ideológico. ¿Los compatriotas de Martin Luther King fueron incapaces de entender lo que él estaba argumentando cuando él puso el ejemplo de la igualdad en términos bíblicos? ¿Más gente lo hubiera entendido si él hubiese invocado a Kant? Además, ¿cómo uno puede distinguir el lenguaje secular del religioso? ¿Está claramente la Regla de Oro a un paso de uno o de otro?”⁴⁸³ (2011g, p. 58).

No deja de ser llamativa la argumentación de Taylor. Es innegable que el discurso de un Martin Luther King, con todas sus connotaciones religiosas, nos mueve aunque no compartamos su punto de partida religiosa. Lo mismo podemos decir de otros líderes religiosos que han tenido que hacer frente a momentos históricos muy difíciles⁴⁸⁴.

solely on public arguments to which supposedly all persons have equal access. The assumption of a common human reason forms the basis of justification for a secular state that no longer depends on religious legitimation. And this in turn makes the separation of state and church possible at the institutional level in the first place. The historical backdrop against which the liberal conception emerged were the religious wars and confessional disputes in early Modern times. The constitutional state responded first by the secularization and then by the democratization of political power. This genealogy also forms the background to John Rawls’s Political Liberalism” (2006, p. 4).

⁴⁸³ *“But what reason is there to think that ‘natural reason’ offered us a kind of ideological Esperanto? Were Martin Luther King’s secular compatriots unable to understand what he was arguing for when he put the case for equality in biblical terms? Would more people have got the point had he invoked Kant? And besides, how does one distinguish religious from secular language? Is the Golden Rule clearly a move in either one or the other?”*

⁴⁸⁴ Un ejemplo claro es el de Monseñor Óscar Arnulfo Romero, Obispo de San Salvador, quien en su última homilía decía: *“Yo quisiera hacer un llamamiento de manera especial a los hombres del ejército y en concreto a las bases de la Guardia Nacional, de la Policía, de los cuarteles.*

Hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos y ante una orden de matar que dé un hombre,

La postura de Taylor frente a la religión en el espacio público no debe confundirse con una vuelta atrás, en el sentido de olvidar la separación entre Iglesia y Estado⁴⁸⁵. El filósofo canadiense sostiene que hay ciertas zonas del Estado secular en las que el lenguaje debe ser neutral. ¿Cuáles son estas zonas? Aquellas que pertenecen a la legislación, a los decretos, a las sentencias judiciales. A nadie se le ocurriría formular una ley o decreto que diga: ‘considerando lo que afirma la Biblia afirma...’. Pero tampoco es posible que un decreto afirme: ‘considerando que Marx ha mostrado que la religión es el opio del pueblo’, o ‘considerando que Kant ha afirmado la dignidad de todas las personas’. En cambio, los ámbitos que, según Taylor, no necesitan ser neutrales son –y esta es la gran diferencia con respecto a otros autores- los espacios de deliberación ciudadana y, también, los espacios de la deliberación en la legislatura (2011g, Cfr., p. 50).

El Estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán. Es decir, no puede adscribirse a ningún credo. Pero tampoco puede ser ni marxista, ni kantiano, ni utilitarista, aun cuando se terminen votando y promulgando leyes que representen las ideas cristianas, o kantianas o utilitaristas. De ello se deriva –y este es un punto importante- que las decisiones no puedan ser formuladas de manera que se dé especial reconocimiento a alguno de estos puntos de vista. Taylor reconoce que este asunto no es fácil, pues las líneas divisorias no son fáciles de

debe de prevalecer la ley de Dios que dice: NO MATAR... Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios (...). Una ley inmoral nadie tiene que cumplirla (...) Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado (...). La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre (...). En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡Cese la represión! (...).” Aunque no se sea creyente, es difícil no comprender la profundidad de estas palabras.

⁴⁸⁵ Hay que recordar aquí se refleja uno de los primeros postulados de Taylor sobre este asunto.

distinguir. Pero es algo en lo que las sociedades democráticas deben poner ahínco⁴⁸⁶.

En general –y esto es algo que Taylor no se cansa de repetir-, la gente tiene la idea de que la religión es algo extraño y peligroso⁴⁸⁷ y, como ya hemos afirmado, menos racional que el razonamiento secular.

3.3.6.3. Las razones religiosas en la pluralidad del debate público.

Pareciera, a primera vista, que soplan aires nuevos para la religión en el espacio público, para su lugar en el debate público. Como hemos visto, Habermas postula el tiempo post-secular, donde debe haber un diálogo más abierto e intenso entre la razón secular y la razón religiosa, aunque habría que dar primacía a la primera sobre la segunda. Taylor, por su parte, sostiene que el Estado debe ser neutral, pero esto no obsta que la razón religiosa pueda entrar en el debate público y dialogar a su manera –es decir, con sus argumentos religiosos– en la deliberación ciudadana y, aunque suene una locura, en la deliberación legislativa. Junto con Taylor y Habermas hay otros autores que sostienen opiniones similares. Rafael Díaz-Salazar (2007), por ejemplo, afirma que en una sociedad compleja la argumentación debe sustituir a la convicción en el proceso de deliberación, y que todas las creencias deben ser traducidas al lenguaje y a la lógica argumentativa. En la deliberación moral basada en la argumentación, deben intervenir todos los actores

⁴⁸⁶ Sobre esta cuestión Taylor confiesa que no sabe si está en acuerdo o desacuerdo con Habermas: *“I am not sure whether I am disagreeing with Habermas or whether the difference in formulation really amounts to a difference in practice. We both recognize contexts in which the language of the state has to respect a reserve of neutrality and others in which freedom of speech is unlimited. We differ perhaps more in our rationales than in the practice we recommend”* (2012a, p. 58).

⁴⁸⁷ Creemos que en este punto Taylor podría explicar más la razón por la que la gente siente esto. En la memoria de la gente están frescas las imágenes del ataque al World Trade Center y las bombas que estallaron en la Estación de Atocha. A través de estas imágenes, la gente relaciona religión con fanatismo o, a lo menos, con intransigencia. Estas ideas son claramente discutibles, pero hay que ser honestos en reconocer que no surgen de un puro prejuicio.

sociales posibles. Apoyándose en las ideas de Adela Cortina, Díaz-Salazar sostiene que la deliberación parte del convencimiento de que en las sociedades actuales el pluralismo no solo es inevitable, sino que es algo legítimo y enriquecedor de la vida en común. Por otra parte, la deliberación moral, tomando en cuenta todas las distintas opiniones, es fundamental en espacios tales como la bioingeniería y la bioética, así también como en los espacios de la economía –especialmente la internacional- para ver cómo generar una mejor distribución de la riqueza y cómo luchar contra las causas de la pobreza endémica.

José María Margenat (2006), por su parte, plantea la importancia de la llamada ‘laicidad positiva’ o ‘laicidad cooperativa’ que se realizaría, en una de sus formas, a través de la valoración que el Estado debe hacer de las distintas contribuciones de las iglesias y de las confesiones religiosas al bien común, sin por ello llegar a convertirse en un Estado que busque cumplir fines religiosos. Para Margenat la ‘libertad cooperativa’ está al servicio de la libertad religiosa e impide que el Estado devenga en un Estado Confesional.

Adela Cortina (2009), por su parte, plantea que el primer escollo que se debe superar en las relaciones entre la racionalidad y la fe religiosa es dejar de pensar que fe y razón son términos contradictorios en sí mismos, pues la fe sería en sí irracional⁴⁸⁸. Frente a esta oposición entre una y otra, Cortina señala, con acierto, que *la* racionalidad no existe. Lo que sí existe en nuestro tiempo son distintos modelos de racionalidad, y cada uno de ellos intenta ser reconocido –aunque sin éxito completo- como *la* racionalidad. Así, hoy en día nos encontramos con modelos racionales tales como la racionalidad analítica, la razón formal, la razón crítica, y hasta cierto modelo de razón hermenéutica crítica. Por lo tanto, frente a la declaración de que la razón rechaza la fe, hay que andarse con cuidado. Más bien cabría decir que ‘algunos’ modelos de razón rechazan la fe, pero no todos.

⁴⁸⁸ Taylor trata el mismo problema en “Reason, Faith, and Meaning” (2012a). Allí afirma la imposibilidad de tener una razón ‘desarraigada’, especialmente en temas como la ética, la historia, las ciencias sociales, literatura, etc.

En *Ética Aplicada y Democracia Radical* (1993), Cortina sostiene, afirmándose en la hermenéutica, que la razón es impura, pues es, a fin de cuentas, *razón experiencial*⁴⁸⁹. Por lo tanto, el camino de la ética racional moderna no debe ser el de liberarse simplemente de la religión, sino ser capaz de reconocer cuál puede ser su aporte hoy en día:

“¿Cómo podría la razón occidental, a la hora de intentar autocomprenderse, prescindir de tradiciones que la han ido configurando con la revelación de la grandeza de cada hombre, creado a imagen y semejanza de Dios e hijo suyo, del vínculo fraterno que les une, de la fecundidad, al cabo, del amor? Pretender con los laicistas que las tradiciones religiosas no ha aportado sino la discriminación es pura ignorancia o mala fe, porque el cristianismo es en realidad la buena noticia de la paternidad de Dios y la fraternidad humana. Otra cosa es lo que en múltiples ocasiones hayan hecho con él quienes detentan el poder, utilizando también la religión en provecho propio. Pero éste no es el problema del mensaje cristiano, sino el problema del poder fáctico, responsabilidad de quien de hecho manda” (p. 199).

Para Cortina, en una sociedad pluralista como en la que vivimos, deben convivir creyentes y no creyentes, éticas de mínimos y éticas de máximos o de la felicidad⁴⁹⁰. ¿Cómo lograr una convivencia constructiva en vez de una relación de

⁴⁸⁹ En este punto el pensamiento de Adela Cortina es muy similar al de Taylor. Él, en *A CAtholic Modernity?* (1999) reconoce como las religiones han ido abriendo terreno en ir más allá de lo que la razón propone, sobre todo al reconocer al otro como hermano. Pero también asume que la modernidad ha buscado ir más allá de lo que las religiones han hecho, sobre todo en el reconocimiento de los derechos de los grupos minoritarios como las mujeres y los homosexuales.

⁴⁹⁰ Es necesario recordar que las éticas de mínimos se alimentan de las éticas de máximos. Muchos conceptos, ideas y valores que hoy damos por obvias y que nadie se atrevería a cuestionar, han sido recibidas desde concepciones de lo que es la vida buena, la vida feliz, es decir, de las éticas de máximos. Por lo tanto, las éticas de máximos son necesarias para generar preguntas y abrir horizontes. No se les puede negar su lugar en la sociedad ni condenarlas solo al ostracismo del mundo privado.

enfrentamiento constante? En *Ética Civil y Religión* (2002) plantea que la tarea para un no creyente tanto como para el creyente, es ser capaces de ir desentrañando lo que une y compromete a ambos: en nuestro momento histórico es el valor de la dignidad de la persona humana. En este punto, creyentes y no creyentes están de acuerdo. En lo que hay que ir dialogando es en descubrir cómo se concreta esta dignidad humana en cada caso. Y esta es una tarea por hacer en los distintos ámbitos que incumben a la dignidad humana. Pero el horizonte para ambos, creyentes y no creyentes, ya ha sido establecido: hay seres (los seres humanos) en los cuales se reconoce un valor absoluto –sea a través de la propuesta kantiana o bíblica- y siempre deben ser tratados como fines y no como medios. Ahora bien, hay ciertos espacios de la discusión ética donde los mínimos y los máximos no están claros: temas como el aborto, la eutanasia o la manipulación genética, por poner algunos ejemplos. En estos temas se debe buscar el diálogo y la buena fe, además de mantener el principio esencial del valor absoluto de la persona humana, reconociendo que ese valor se debe encarnar en cada situación concreta.

3.3.6.4. La necesidad de pensar la política en términos meramente humanos

Pero la postura de Díaz-Salazar y Cortina no es compartida por todo el mundo. Muchos filósofos, sociólogos e historiadores ven que hay una gran distancia, un quiebre, entre el pensamiento informado por la teología política y el pensamiento discursivo racional. Mark Lilla (2010), ensayista e historiador norteamericano, y con quien dialoga Taylor, es de esta opinión. En la introducción a su libro *El Dios que no nació*, Lilla afirma:

“Estamos inquietos y confusos. Nos parece incomprendible que las ideas teológicas sigan inflamando las mentes de los hombres, agitando pasiones mesiánicas que lleva a las sociedades a la ruina. Suponíamos que esto ya no era posible, que los seres humanos habían aprendido a separar los asuntos religiosos de los políticos, que el fanatismo había muerto. Estábamos equivocados. ... La fragilidad es perturbadora. Lo vemos en nuestros hijos, que adoran

los cuentos de hadas en los que las fuerzas ocultas que amenazan sus pequeños mundos son expuestas y derrotadas. Seguimos siendo como niños a la hora de pensar la vida política moderna, y preferimos no tener en cuenta su naturaleza experimental” (2010, pp. 13-15).

La propuesta de Lilla es pensar y hablar de política solo en términos humanos, dejando de lado las ideas religiosas que tanto nos seducen debido a nuestra fragilidad intelectual. Lilla piensa que la modernidad nos ha ayudado a liberarnos de la teología política:

“La limpia ruptura de los epicúreos modernos con la teología cristiana y su resuelta atención a las pasiones humanas tenía entre sus consecuencias la liberación, el aislamiento y la clarificación de preguntas específicamente políticas, al margen de las especulaciones sobre el nexo divino. Intelectualmente, la política se convirtió en su propio territorio, que merecía una investigación independiente y buscaba el objetivo limitado de aportar la paz y la abundancia necesarias para la dignidad humana. Esa era la Gran Separación” (2010, p. 146).

La idea de Lilla, obviamente, es que el pensamiento político que se centra en lo puramente humano, sin apelar a lo divino, es mucho más confiable. Pero eso no es todo. El volver hacia atrás, es decir, revertir lo que Lilla denomina la *Gran Separación*, es una verdadera amenaza en nuestro tiempo, pues es una tentación patente que no deja de intentar seducirnos una y otra vez. Sobre esto, Lilla afirma:

“Hemos hecho una elección que es al mismo tiempo más sencilla y difícil: hemos decidido que nuestra política se limite a proteger a los individuos del mayor daño que puedan infligirse unos a otros, a garantizar las libertades fundamentales y a proporcionar un bienestar básico, y a dejar su destino espiritual en sus propias manos. Hemos apostado que es más prudente recelar de las fuerzas desatadas por la promesa mesiánica de la Biblia que intentar explotarlas para el bien público. Hemos elegido que la luz de la revelación no ilumine

nuestra política. Si queremos que nuestro experimento funcione, tenemos que contar con nuestra propia lucidez” (2010, p. 267).

3.3.7. Las desconfianzas epistemológicas sobre la religión

Volvamos nuevamente al pensamiento de Taylor. El filósofo canadiense se pregunta por qué hay tanta desconfianza con la religión. Para comprender esta desconfianza, cree Taylor, se debe ir a las raíces del terreno epistemológico en que está fundada esta desconfianza.

¿Cuál es el origen de esta desconfianza? En “Die Blosse Vernunft” (2011c), Taylor hace referencia al mito de la Ilustración. En general, hay una visión común que afirma que la Ilustración significó el paso de la oscuridad a la luz, desde una realidad llena de error e ilusión, a una realidad donde la verdad imperaba. Pero junto con la afirmación anterior, se alza otra afirmación que sostiene lo contrario: la Ilustración significó un movimiento en el error, un masivo olvido de verdades saludables y necesarias sobre lo que es la condición humana.

El mito de la Ilustración, como hemos dicho, se basa en la idea de que hemos dado un paso fuera de la esfera en la que la revelación, o la religión, era considerada como una fuente de explicación de los problemas humanos, hacia una esfera en que estos problemas se pueden entender solamente a través del puro entendimiento humano, de la *pura razón*. Lo que Taylor (Cfr. 2011g) cuestiona a este tipo de pensamiento es la idea de que se considere una ganancia epistemológica autoevidente el dejar de lado temas de dudosa claridad para concentrarse solamente en temas que podemos resolver y que son, obviamente, relevantes. Dicho de otro modo, se dejan de lado temas como Dios o el sentido de la vida ser humano por ser temas en los que resulta muy complejo, sino imposible, dar una respuesta clara y precisa⁴⁹¹. De alguna manera esto recuerda al problema epistemológico que tuvo que enfrentar James en su época.

De alguna manera Rawls y Habermas, según Taylor, pueden ser un ejemplo de esta manera de pensar. Ellos, con

⁴⁹¹ De alguna manera, esto recuerda al dilema que vivió James.

todas sus diferencias, parecen encontrar un estatus especial para la razón no religiosa informada, es decir, para la sola razón, como sí: a) ella fuese capaz de resolver ciertos problemas político-morales en una manera que pueda satisfacer a cualquier pensador honesto y no confundido, y b) las conclusiones basadas en la religión fueran siempre dudosas y siempre convencieran, obviamente, a la gente que cree en ellas. El problema, según Taylor, es que la distinción de credibilidad entre los discursos religiosos y no religiosos no tienen sentido, no hay fundamento para sostenerlos, a no ser que los puntos a+b sean absolutamente verdaderos. Puede que la religión sea una ilusión y que su discurso no deba ser creído, pero eso se debe demostrar⁴⁹².

⁴⁹² Desde otro punto de vista, Adela Cortina también está en contra de la idea de que la religión sea una ilusión irracional, mientras que la 'sola razón' sea capaz de dar respuesta a los problemas humanos. Así, Cortina denuncia la doble 'falacia abstractiva' [Jesús Conill, en *El Crepúsculo de la Metafísica* (1988) define la 'falacia abstractiva' como aquella "que consiste en prescindir de algún lado de la estructura semiótica, tomada como punta de partida integral. Si la estructura semiótica cuenta con tres dimensiones (lógica, semántica y pragmática), quien prescinda de alguna de ellas cae en falacia abstractiva" (p. 280.)] que se plantea a la hora de confrontar la fe religiosa con la racionalidad. ¿A qué se refiere esto? Para la filósofa española, la 'falacia abstractiva' prescinde de dos dimensiones de la razón: la histórica y la sistemática. De esta manera, la razón se torna autosuficiente, olvidando cuanto histórica y sistemáticamente debe a la fe. Un ejemplo paradigmático de este olvido de la razón son dos conceptos fundamentales: el de *persona*, considerándolo como valor absoluto, y el de *comunidad armónica futura*, que nos refiere a la esperanza y al compromiso con la construcción de una sociedad mejor. Ambos conceptos han sido 'heredados' desde el ámbito de la religión; más aún, son conceptos 'revelados'. Ya el término mismo de *persona* ha sido dado a luz a través de las reflexiones sobre la persona divina, y la idea del valor absoluto de la persona humana se manifiesta en el capítulo primero del Génesis, pues Dios creó al hombre a 'su imagen y semejanza'. La razón no debe olvidar, a riesgo de caer en la 'falacia abstractiva', su dimensión histórica. El segundo peligro es prescindir de la dimensión sistemática al momento de confrontarse con el contenido de la fe. Una de las notas definitorias de la racionalidad es su sistematicidad. Esto significa que los conocimientos presentados por la razón buscan ser conocimientos conectados entre sí, relacionados de manera sistemática y siempre deben ser fundamentados en su relación entre ellos pero aquí nos

La credibilidad de los argumentos de ‘este mundo’, o de la ‘sola razón’, es que parecieran ser suficientemente satisfactorios, en el sentido de ‘a’, para convencer sobre ciertas conclusiones político-morales. Pero hay un problema con este punto: argumentos tales como $2+2=4$ pueden convencer a todo el mundo en el sentido de ‘a’, es decir, en la capacidad de convencer y satisfacer a cualquier pensador honesto y no confundido. Pero los argumentos kantianos, o utilitaristas, según Taylor, también tienen puntos en los que fallan en convencer a gente honesta y que no se deja llevar por la confusión. Un ejemplo de esto son los Derechos Humanos, especialmente el derecho a la vida. Taylor no puede entender cómo el hecho de que seamos seres que deseamos/disfrutamos/sufrimos, o la percepción de que seamos agentes racionales, nos debiera dar una base más segura para este derecho que el hecho de que seamos creados a ‘imagen y semejanza de Dios’. Dicho de otro modo: no hay gran diferencia, epistemológicamente hablando, para justificar el derecho y respeto a la vida humana, entre decir que somos hijos e hijas de Dios, a decir que somos seres racionales, por lo cual nuestra vida debe ser respetada; o que somos seres que deseamos y sufrimos –desde la mirada utilitarista- y, por lo tanto, tenemos un derecho a que nuestra vida sea respetada⁴⁹³.

encontramos con un problema: en los contenidos recibidos de la tradición religiosa –algunos de ellos ‘revelados’- se produce la excepción de la falta de fundamento. Un ejemplo clarificador de este punto es la importancia que los modelos filosóficos le asignan al valor de la persona humana, pero no se fundamenta el *porqué* de este valor.

⁴⁹³ En este punto Taylor afirma con claridad: “*The two most widespread this-worldly philosophies in our contemporary world, utilitarianism and Kantianism, in their different versions, all have points at which they fail to convince honest and unconfused people. If we take key statements of our contemporary political morality, such as those attributing rights to human beings as such, say the right to life, I cannot see how the fact that we are desiring/enjoying/suffering beings, or the perception that we are rational agents, should be any surer basis for this right than the fact that we are made in the image of God. Of course, our being capable of suffering is one of those basic unchallengeable propositions, in the sense of (a), as our being creatures of God is not, but what is less sure is what follows normatively from the first claim*” (2011c, p. 329).

La distinción que hemos señalado más arriba, la de a+b, aplicada al dominio político moral, ha sido uno de los frutos del mito de la Ilustración. En las raíces de este mito hay algunos movimientos que tienen parte de verdad, pero también una parte de ilusión que Taylor busca mostrar. El primero de ellos tiene que ver con el 'fundacionalismo', cuya versión más famosa es la de Descartes. El fundacionalismo combina un punto de inicio indudable (las ideas de la mente), con un método infalible (las ideas claras y distintas). Esto nos ha llevado a proclamar 'a', es decir, que la razón es capaz de resolver los problemas político-morales de una manera que pueda satisfacer a cualquier pensador honesto y no confundido. Aunque el fundacionalismo ha sido rechazado, Descartes nos dejó en herencia dos ideas fundamentales: la de la importancia de un método correcto y la de fundamentar todo con la sola razón. Por otra parte, proclamó que se debía prescindir de toda autoridad externa, fuera de la sociedad o de la tradición, enseñada por los padres y los profesores, para buscar tener un juicio propio sobre las cosas que se apoyara en lo que la razón monológica pudiera verificar como verdadero. Este mismo pensamiento es tomado por Kant al proclamar su famoso *sapera aude*, ¡atrévete a pensar! El problema del método cartesiano es que dejaba la experiencia de lado o, por lo menos, no le asignaba suficiente importancia.

El segundo movimiento es el del método post-galilenano de las ciencias naturales. Este se basa en un método que ancla sus conclusiones a través de la observación de los hechos. El empirismo, de manera simplificada, observa y registra correlaciones entre distintos hechos para explicar la realidad. Para completar esta mirada empirista es necesario agregar la idea del 'paradigma', que ayuda a tener la imagen completa de la realidad. El paradigma ayuda, así, a comprender hechos aislados dentro de un todo. El problema que el modelo de las ciencias naturales ha suscitado, piensa Taylor, es que se intenta aplicar, sin más, a las ciencias sociales.

Ambos movimientos, pero especialmente el segundo, han tenido un poderoso efecto en la imaginación moderna. Así, las ciencias naturales se han transformado, para mucha gente, en el paradigma más satisfactorio para adquirir conocimientos del mundo material. De alguna manera, las ciencias naturales

post-galileanas encajaban perfectamente con el mito de la Ilustración de un avance sin límites.

Todo el desarrollo producto de las ciencias naturales ha generado la idea confusa de vincular el mundo encantado con la religión y, por otra parte, afirmando que la ciencia ha refutado a la religión. Pero, además, el avance de las ciencias naturales ha llevado a tener una visión reductiva del fenómeno de la vida humana. Ese es uno de los grandes problemas con los que nos encontramos hoy.

En definitiva, y retomando nuevamente el tema del lugar de la religión en el espacio público, Taylor plantea que en las democracias contemporáneas el secularismo no puede ser vivido como una defensa contra la religión –como lo ha sido en otros tiempos-, sino como una manera de poder vivir los tres objetivos básicos (basados en la *libertad, igualdad y fraternidad*) presentados al principio de este apartado. Personalmente creemos que esto será un desafío no menor para todos: primeramente para las instituciones del Estado, pues hay una tarea que aprender en torno al respeto por el otro en éste ámbito. Pero también para las comunidades religiosas, dado que abrir este espacio de diálogo significa hacerse responsable de él, promoviendo el encuentro con el otro, sin condenar y sin buscar imponer las propias ideas y creencias. La manera cómo generamos este nuevo diálogos, y sus condiciones, está todavía por hacerse.

CONCLUSIONES

En el momento de presentar las conclusiones de esta investigación, es importante tener a la vista los objetivos que nos propusimos a su inicio. En la introducción señalábamos, como objetivo general, analizar cómo se puede comprender en nuestra época, desde la perspectiva de Charles Taylor, la religión y su vivencia, tanto a nivel personal como comunitario, para luego, en un segundo momento, tratar de esclarecer el lugar que podría tener la dimensión religiosa en el espacio público.

1. La complejidad del fenómeno religioso

En nuestra investigación hemos puesto como centro el hecho de la religión. Pero desde el inicio nos encontramos con una pregunta fundamental: *¿qué es la religión?* A primera vista pareciera una pregunta de fácil respuesta, pues todos hemos tenido contacto, de una u otra manera, con el fenómeno religioso. Pero a poco andar hemos podido comprobar de que la religión es un fenómeno complejo, difícil de definir y de delimitar. La historia de las religiones y la fenomenología de la religión dan cuenta, a través de sus investigaciones, de la gran variedad de fenómenos –a veces contrapuestos- que entran a formar parte de lo que entendemos por religión.

Las diferentes aproximaciones metodológicas nos han ayudado a aproximarnos al hecho religioso y a comprenderlo mejor. La sociología se acerca a la religión desde la evidencia de que todo hecho religioso es un hecho social, dado que está inscrito en una sociedad. Junto con lo anterior, se constata que la religión ha sido, a través de la historia, un elemento esencial en la integración y comprensión de la sociedad. Hoy en día, al igual que en el pasado, el hecho religioso sigue siendo relevante para comprender una sociedad y el lugar que ocupa en ella la pregunta por la trascendencia.

La psicología, por su parte, ha tenido una difícil relación con la religión. Sigmund Freud la entendió desde la carencia, por eso cuando Freud reflexiona sobre la religión la entiende

como una enfermedad, una neurosis. De ahí que debamos liberarnos de la religión, según el autor. No obstante, aunque el punto de vista freudiano ha tenido muchos adeptos en la psicología, no es el más reconocido en la actualidad. Hoy en día, distintas corrientes psicológicas reconocen la importancia de la experiencia religiosa en la vida del ser humano, afirmando que en nuestro 'yo' más íntimo existe el cuestionamiento por la trascendencia y por el sentido.

2. La religión desde el punto de vista de Charles Taylor

Como hemos visto a través de nuestra investigación, la definición de la religión no es tarea fácil. ¿Cómo concibe Taylor este fenómeno? La idea de la religión como un conjunto de prácticas o costumbres, como adherencia a un determinado sistema de creencias, o como una creencia vinculada a una institución –como muchas veces se entiende la religión- no representa lo que Taylor entiende por religión. El filósofo canadiense, como ya hemos expuesto en el capítulo II, entiende la religión en términos de *inmanencia/trascendencia*. La noción o concepto de *inmanencia* implica la negación, o por lo menos el aislamiento o problematización, de cualquier forma de compenetración o entendimiento entre las cosas de la Naturaleza y 'sobrenatural', entendiéndolo a este último como la trascendencia de Dios, o de los espíritus, o de las fuerzas mágicas, etc. La *trascendencia*, en cambio, implica un ser o existir '*más allá de la propia vida*'. Este '*más allá de la propia vida*' se puede entender de diversas maneras. La más común es la idea de que la vida sigue después de la muerte, es decir, hay una continuación entre nuestra vida terrestre, por así decirlo, y la vida que sigue después. Por tanto, desde esta mirada, nuestras vidas no terminan totalmente con la muerte⁴⁹⁴. Pero también se puede comprender de otro modo, aunque ligado a la anterior: el punto central de la *trascendencia* es que las cosas no se agotan con la vida aquí, en la Tierra (por decirlo de una manera), con la plenitud de la vida o con su bondad. En el cristianismo esto se entiende como que la voluntad de Dios apunta a la prosperidad humana, pero no en el sentido de prosperidad intramundana –de desarrollo

⁴⁹⁴ En el fondo, es la idea que se expresa en la primera carta de los Corintios: "¿Dónde está, oh muerte tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte tu aguijón?" (1 Cor 15, 55).

económico y cultural-, sino a una prosperidad que va más allá, que es más profunda.

Este '*más allá*' se puede desglosar en las siguientes características:

- a) En la idea de *trascendencia* se inserta la imagen joánica de la '*vida en abundancia*' (Jn 10, 10). Esta vida en abundancia implica plenitud de vida más allá de lo puramente físico.
- b) La idea de trascendencia no se agota en la vida en abundancia, pues también implica un llamado al *cambio de identidad*. Este *cambio de identidad* se ha entendido como el descentramiento radical desde el yo a no-yo, en el Budismo, mientras que en el cristianismo se ha comprendido como el descentramiento radical del yo en relación a Dios.
- c) El descentramiento radical es lo que en el cristianismo se conoce como *conversión* o *metanoia*. El creyente es invitado a vivir esta conversión en su propia vida. En ambas religiones este *cambio de identidad* tiene como factor común el quiebre profundo que se produce en el creyente que lo lleva a una especie de renuncia o negación de sí mismo.
- d) La trascendencia, como característica central de lo religioso, también se puede entender desde otra mirada. Todos los seres humanos tenemos lo que se podría denominar un *deseo de eternidad*. Frente a la presencia de la muerte nos preguntamos cómo es posible que todo acabe allí, que no haya continuidad en nuestros sueños y proyectos. Ahora bien, puede que al final se encuentre cierto sosiego en la inevitabilidad de la propia muerte, pero nos es infinitamente más difícil aceptar la muerte de nuestros seres queridos. En nuestras relaciones de amor más profundas sentimos la llamada a que no se acaben. Si pensamos en nuestro cónyuge, en nuestros hijos, nos damos cuenta de que nos surge el más íntimo y poderoso deseo de que sus vidas no concluyan. El amor hacia nuestros seres más queridos, de alguna manera, tiene una vocación de eternidad. Nuestro amor clama por la eternidad.

En definitiva, cuando definimos la religión desde la dualidad *trascendencia/inmanencia*, nos encontramos con que esta se entiende desde el deseo de eternidad, de un *ir más allá*, de cierta *prosperidad* en esta vida pero, ciertamente, también en la otra. No obstante, la religión definida desde estos parámetros, manifiesta una limitación: probablemente algunas religiones puedan no caber dentro de esta conceptualización. Aun así, tiene una virtud que la hace valiosísima a la hora de tratar el fenómeno religioso en nuestro tiempo: en esta definición tienen cabida religiones tan diversas como el budismo y el cristianismo. Pero no solo ellas. Como la definición es tan amplia, dúctil y práctica, dentro de ella pueden incluirse una multitud de creencias tales como el *new age* –que ya en sí contiene diversas corrientes–, alguna síntesis religiosa de cuño personal, la creencia más básica en la energía del universo que nos vincula a todos, o la creencia en los signos del zodiaco. Por tanto, la definición que ofrece Taylor nos ayuda a acercarnos al fenómeno religioso desde una perspectiva muy amplia y nos permite incluir en ella una gran diversidad de creencias y movimientos religiosos. Junto con ello, esta definición Taylor nos exige reconfigurar la clásica comprensión de la sociedad que afirma que la religión está en retirada. Lo que parece estar en retroceso son ciertas maneras de vivir el hecho religioso, pero están surgiendo nuevas formas de expresarlo y vivirlo.

3. La importancia del tiempo axial en la trascendencia

La comprensión de la religión desde la *trascendencia* puede parecer una novedad, pero está en completa concordancia con la *revolución del tiempo axial* acaecida hace casi tres mil años. De esta manera, cuando observamos las religiones axiales nos damos cuenta de sus características comunes:

- a. En el *tiempo axial* el ser humano se abre a la totalidad del Ser. Esta apertura a la totalidad implica unión, ligazón, con todo el universo y también con todos los seres humanos. Es decir, mi propia comunidad o grupo ya no es el centro de todo, sino una parte de una totalidad mayor en el que estamos envueltos. Una de las consecuencias que se derivan de ello es la debilitación del vínculo con la propia comunidad, pero, a

su vez, se abre la posibilidad de generar nuevas formas de pensar, de filosofar y, obviamente, de encontrarse con el otro.

- b. En el tiempo eje, por otra parte, surge la comprensión de la trascendencia como un *más allá*. Así como las religiones tribales se orientaban hacia un cosmos singular, en el sentido de que no había duplicidad de mundos, sino que existía una continuidad física entre el mundo mundano y el mundo transmundo, en las *religiones axiales* la perspectiva cambia, pues se genera una aguda percepción de la separación entre ambos planos o mundos: este cambio radical significa que la vida después de la vida no se plantea como una continuidad física, sino como una continuidad de orden metafísico mayor.
- c. Junto con lo anterior, se pone un fuerte énfasis en la existencia de un orden trascendental moral o metafísico superior, más allá de la realidad mundana. El *tiempo axial* también es, de esta manera, un tiempo en que el ser humano se abre a preguntas radicales que tienen que ver con la *liberación* y la *salvación*. Este cambio de perspectiva genera una idea fundamental de las religiones axiales: la idea de *salvación*. Para conseguir la *salvación* el ser humano debe actuar de una manera determinada. El propio actuar de la persona lo lleva a elegir su salvación o condenación en la otra vida. Es decir, hay una elección personal e individual del propio destino⁴⁹⁵. Este planeamiento es esencial, pues con él se inicia el concepto de sujeto como individualidad: la persona, a nivel particular, en su fuero interno, es quien se juega su salvación. Dicha idea necesitará el paso de los siglos para evolucionar hasta lo que es hoy en día, pero sus orígenes ya se manifestaban en la *revolución axial*.
- d. Por último, según Taylor, cabe destacar que en el *tiempo axial* se entiende la *trascendencia* como una manera de estar en la vida y en el mundo en la divinidad

⁴⁹⁵ Es decir, las 'Moiras' dejan de tejer el destino humano.

es bondadosa y está a favor del ser humano. Esta mirada difiere completamente del tiempo anterior⁴⁹⁶.

Al tener en cuenta las características del *tiempo axial* y cómo ellas se han ido desarrollando a través de los siglos, creemos que en la actualidad, en la vivencia de la religión hoy, estamos viviendo las consecuencias naturales del pleno desarrollo de las características del *tiempo axial*. Lo que ha sucedido, sobre todo en Occidente, es una agudización, si se nos permite la palabra, de estas características, especialmente aquella que tiene relación con la idea de la elección personal de la propia salvación.

4. Críticas y límites de la religión como trascendencia

Como hemos afirmado, el filósofo canadiense define la religión en términos de la distinción *trascendencia/inmanencia*. Pero este acercamiento al fenómeno de la religión suscita diversa varias críticas. Rose Mary Luling Haughton considera que palabras como *trascendente* o *más allá* no conducen a otra cosa que a un callejón sin salida en el plano espiritual y teológico. Lo que hay detrás de la idea de *trascendencia*, según esta teóloga, es una cierta tendencia al olvido de lo terrenal a través de una justificación, por decirlo de alguna manera, 'celestial'. Poner la mirada en los 'bienes eternos' llega a generar un olvido de la vida terrestre, de las necesidades de las personas que sufren en este mundo. Más de una vez, en el cristianismo, se ha dado una fuerte separación entre lo espiritual y lo material, abriéndose una interpretación dualista de la realidad que separa carne de espíritu, lo material de lo inmaterial y lo secular de lo religioso. Por esta razón, Haughton piensa que la *trascendencia* lleva a un olvido de los valores de la solidaridad y la justicia. La *trascendencia*, por tanto, sería más desintegradora que integradora y, por otra parte, no ayudaría a comprender la sacralidad de la vida humana corriente, sino que tendería a devaluarla. De alguna manera, en la crítica de Haughton podemos reconocer algo de las críticas clásicas de Marx a la religión: la tendencia a alienar a la gente y a ser el opio del pueblo. En definitiva, para Haughton la

⁴⁹⁶ Como ejemplo, podemos recordar las actitudes de los dioses griegos (sus rabias, celos, desprecios, utilización, juegos, etc.) para con los seres humanos.

trascendencia tiende a generar un dualismo que no es capaz de acoger la vivencia vital-terrenal, por decirlo de alguna manera, del creyente.

Martha Nussbaum, por su parte, también hace una fuerte crítica a la idea de *trascendencia* en las religiones. Para Nussbaum las raíces de nuestro deseo de trascender se encuentran en el malestar y el temor que experimentamos en nuestra finitud, en nuestras limitaciones, en nuestra necesidad y en lo vulnerables que somos los seres humanos. El deseo de *trascendencia*, a los ojos de Nussbaum, tiende anular y destruir aquello que nos da fuerza como seres humanos: el deseo de superarnos, de buscar ir más allá de nuestras fuerzas. Con la *trascendencia*, de alguna manera, pareciera que se renuncia a este deseo. Pero hay un segundo problema, según Nussbaum: este deseo nos daña y limita en nuestra capacidad para conseguir la plenitud humana. El deseo de trascendencia nos lleva a rechazar nuestros deseos y necesidades humanas. Según la autora, nos inculca la repulsión por nuestros límites, envenenando la alegría que podríamos sentir en la satisfacción de la vida.

Las críticas de Houghton y Nussbaum son certeras. Apuntan al corazón de ciertas interpretaciones religiosas que han hecho mucho daño. Con todo, pensamos que la *trascendencia* no es necesariamente una escapatoria del mundo ni tampoco implica forzosamente una renuncia a nuestro deseo de superación, de buscar ir más allá de nuestras fuerzas.

Desde nuestra perspectiva, y como aporte al pensamiento de Taylor, pensamos que una correcta lectura del cristianismo y de sus dogmas centrales puede ayudar a solventar muchas de las críticas que se le hacen a la trascendencia. En el cristianismo la *trascendencia*, bien entendida, no llama a un *más allá* como escape de este mundo, pues el cristianismo pone el acento en la Encarnación, que implica, a lo menos, dos cosas: por una parte, es lo más trascendente que se imanentiza, y por otra, que se sigue de la primera, es el abajamiento total, la *kénosis*, de Dios. Si ambas se toman en serio, y se hace una reflexión teológica consecuente con ellas, esto significa que la *trascendencia* nunca puede ser un escape, un olvido del mundo. Por eso en el

cristianismo buscar la *trascendencia* significa bajar a la Encarnación, al mundo, a la solidaridad y a la justicia. Sobre el asunto de la *trascendencia* en la *inmanencia*, y nuevamente como un aporte al pensamiento de Taylor, creemos que el pensamiento de Zubiri puede ser un buen aporte, en el sentido que entiende la trascendencia no como un *más allá*, sino como un *más acá*. El movimiento hacia lo *trascendente* es un *trascender* 'en' las cosas, es un ir hacia lo más propio del ser humano. Por último, y en respuesta a aquellos que denuestran la *trascendencia* y que desean desembarazarse de ella, es importante insistir en que los deseos de trascendencia son inherentes al ser humano. Como seres humanos somos movidos por los deseos de *trascender*, de ir *más allá*. Y en este deseo, bien lo sabemos, es difícil distinguir si es una trascendencia interna o externa, tal como lo señala Taylor. Anular este deseo implicaría anular una parte esencial de lo que somos.

5. La vivencia de la religión hoy

Un segundo momento de nuestro objetivo general apuntaba a analizar cómo entiende Taylor la vivencia de la religión, tanto a nivel personal, como comunitaria, en nuestra época a través del diálogo con el pensamiento religioso de William James.

– La experiencia religiosa.

James pone en el centro de la religión la idea de 'experiencia'. De esta manera, en la religión se puede distinguir entre la experiencia religiosa viva, que corresponde esencialmente a la experiencia del individuo y que, a través de la historia, ha sido vivida por sujetos muy especiales de la talla de Francisco de Asís, Teresa de Ávila o Ignacio de Loyola; y la vida religiosa, que es una experiencia, por decirlo así, de 'segunda mano', pues se derivaría de una experiencia primaria que ya ha tenido un sujeto y que luego ha sido transmitida por una comunidad o iglesia. Aunque Taylor no está plenamente de acuerdo con la postura de James, ve en este planteamiento un punto fundamental que nos ayuda a comprender la vivencia religiosa de nuestro tiempo: el individualismo. En nuestro tiempo, y sobre todo en el mundo occidental, la religión ha dejado de ser una vivencia con un fuerte acento comunitario

para centrarse en una experiencia cuya esencia es la vivencia individual.

– *La vivencia individual.*

Como hemos afirmado anteriormente, desde sus inicios el cristianismo ha tenido en su núcleo –como todas las religiones axiales- la tendencia al individualismo, es decir, la invitación a que el creyente, apostando su libertad en la elección, haga su camino personal hacia el encuentro con Dios. Si bien es cierto que la comunidad tiene un rol importantísimo en el cristianismo, no lo es menos que, al final, la elección del seguimiento de Jesús se debe hacer de manera personalísima. Durante gran parte de la Edad Media la vivencia del cristianismo puso su acento en la pertenencia a la comunidad, a la Iglesia, por encima de la decisión personal. Entre los siglos XII y XIII se inicia un movimiento que ha seguido hasta nuestros días, con un gran énfasis en el compromiso y la devoción personal. Ya no servía solamente que el individuo fuese un creyente fiel en la comunidad, sino que se buscaba que el sujeto hiciera un camino de encuentro personal con Dios. En el siglo XV, con la Revolución Protestante, este camino se irá agudizando hasta nuestros días.

– *Religión y sociedad*

Para describir el camino de individualización de la religión, Taylor utiliza el modelo sociológico de Durkheim. El filósofo canadiense entiende que la religión ha vivido, con respecto al sujeto, su relación con la comunidad religiosa y la comunidad social y política, al menos tres momentos distintos. El primero de ellos es el denominado *paleodurkheimiano*: para que el sujeto pueda mantener el vínculo con lo sagrado necesita de la presencia y pertenencia a una comunidad religiosa, a una iglesia. El compromiso personal se vive con Dios y, al mismo tiempo, con la sociedad en su dimensión político-social. Lo que hay detrás de este momento es la idea de la dependencia óptica del Estado respecto a Dios. Es decir, el Estado, el rey, es sostenido en su ser por Dios. El sujeto, a través de su participación en la comunidad político-religiosa, se encuentra con Dios. Este es el modelo, según Taylor, que imperó en las ‘sociedades católicas barrocas’. El segundo modelo es el *neodurkheimiano*. En este modelo Dios está

presente en la sociedad porque esta ha sido construida alrededor de su diseño. El individuo se adhiere a una confesión religiosa pero, a diferencia del modelo anterior, no lo hace por presión social, sino porque considera que es el camino correcto. En este modelo el vínculo con lo sagrado es un asunto personal, aunque, al igual que el modelo anterior, esta adhesión no excluye la relación y pertenencia a una iglesia y a una comunidad política mayor. El mejor ejemplo de este modelo sería el de los Estados Unidos, donde el pueblo pertenecía a distintas comunidades metodistas que se enlazaban –sin ser parte- con el Estado Americano.

Actualmente, afirma Taylor, vivimos en un tiempo posdurkheimiano. Este tiempo se caracteriza por el aumento de personas que se declaran abiertamente ateas, agnósticas o, algo muy común en nuestra sociedad, que no adhieren a ninguna religión en particular. Por otra parte, mucha gente se sigue declarando creyente –en el amplio sentido del término- y se dicen pertenecientes a una determinada denominación religiosa, pero han abandonado la práctica activa de su fe⁴⁹⁷. En el tiempo posdurkheimiano, por otra parte, se ha ampliado el mundo de las creencias. Las personas ya no creen solamente en un Dios personal –como en las grandes religiones monoteístas-; también creen en fuerzas impersonales que rigen el universo. Junto con esto, en la sociedad actual convive una gran multiplicidad de prácticas religiosas, generando diversos tipos de sincretismos entre las distintas religiones y creencias. Un aspecto fundamental de este tiempo posdurkheimiano es la libertad de los sujetos para decidir si creer o no creer y, obviamente, en qué creer. Así, la decisión sobre la propia creencia corresponde, libremente, al sujeto. Él o ella es quien decide su adhesión a una determinada fe. Las pertenencias a una comunidad religiosa por razones sociales o familiares son cosa del pasado en la sociedad occidental. Con todo, creemos que existen algunas excepciones que Taylor no toma en cuenta en sus reflexiones: entre las comunidades migrantes –musulmanas, hindúes, sijh, etc.- aún es muy difícil que una persona pueda decidir, libremente, dejar la fe de su familia y antepasados para unirse a una nueva fe o, lisa y llanamente, dejar de creer. Hay una

⁴⁹⁷ Muchas de estas personas viven su fe de manera ‘vicaria’ a través de sus comunidades religiosas.

última característica de la época posdurkheimiana que cabe destacar: quien adhiere a una determinada creencia religiosa, no necesariamente confiesa todos los dogmas de esa fe. Antaño quien se confesaba católico debía aceptar todos los dogmas de la Iglesia, pero hoy en día no es así. Muchas personas se declaran católicas, pero reconocen que no aceptan ni creen en todos los dogmas de la Iglesia ni en todo su magisterio.

Desde nuestro punto de vista, pensamos que el tiempo posdurkheimiano implica un desafío para las diversas comunidades religiosas en la sociedad occidental. La población creyente, hoy en día, no se encuentra 'cautiva' en una determinada fe. De alguna manera hemos entrado a un espacio similar a aquel de los primeros siglos del cristianismo: la fe –cada fe- debe seducir y conquistar al creyente con un mensaje atractivo, vital, que se dirija a las necesidades más íntimas y existenciales de las personas. Esto no significa, como se podría pensar, generar una especie de 'supermercado' de las religiones donde se ofrecen distintas 'mercancías espirituales'. El desafío para las comunidades religiosas es retomar –porque ya lo han tenido en el pasado- un lenguaje vital que pueda comunicar una experiencia trascendente en las personas. El segundo desafío que se presenta a las comunidades religiosas es el del diálogo. Y este diálogo tiene dos direcciones: *ad intra* y *ad extra*. Hacia dentro muchas comunidades religiosas se enfrentan con una nueva situación a la que, de manera general, no están acostumbradas: la diversidad y la necesidad de diálogo. Como ya hemos comentado, hoy en día los creyentes no necesariamente creen todos los dogmas ni adhieren a todo el magisterio de las comunidades religiosas. Por otra parte, el argumento de 'autoridad' es cada vez menos 'argumento'. Ya sea por convencimiento, o por necesidad, las iglesias deben iniciar un proceso de diálogo teológico sobre cómo se entienden a sí mismas y cómo pueden volver a *decir* lo que creen, a la manera como lo hicieron en los orígenes del cristianismo. Pero también queda el desafío *ad extra*. Las distintas comunidades religiosas deben aprender a dialogar con las demás, pero fundamentalmente deben aprender a dialogar con el mundo secular en el que viven. El tiempo de las imposiciones y verdades absolutas ya se acabó. Hoy hay muchas verdades y

es imperativo aprender a dialogar con ellas. Volveremos sobre ello más adelante.

6. La religión en el espacio público

El lugar de la religión en el espacio público es un tema difícil de tratar, pues tiende a ideologizarse y a encender los ánimos cuando es tratado. La teoría tradicional entiende el secularismo como el proceso gradual de desencantamiento del mundo a través del progresivo proceso de racionalización del ser humano, de la cultura y de la sociedad. Esta es la teoría que, de una u otra manera, sostuvieron pensadores tan disímiles como Weber o Marx. Frente a la teoría clásica del secularismo, Taylor tiene otro punto de vista: el proceso de secularización hunde sus raíces en el proceso de individualización que vivió el cristianismo a partir de la Baja Edad Media. Dicho de otra manera, la secularización sería el producto de la evolución natural del cristianismo.

Taylor plantea que la secularidad en nuestro tiempo se debe entender desde los tres principios de la Revolución Francesa: *libertad, igualdad y fraternidad*. Siguiendo la idea de *libertad*, Taylor entiende el secularismo como que nadie debe ser forzado a creer en una religión determinada. Es la libertad religiosa –en el sentido amplio del término– para creer o no creer. La idea de *igualdad* significa que se deben respetar por igual las diversas religiones o los distintos tipos de *creencias básicas*. De esta manera, ninguna religión o pensamiento puede tener privilegios ni puede ser adoptada como el punto de vista oficial del Estado. La *fraternidad*, por último, implica que las distintas familias espirituales deben ser escuchadas e incluidas en el proceso de determinación de los fines de la sociedad y de los caminos para alcanzar dichos fines. El rol del Estado no debe ser asegurar la laicidad, como se podría pensar, sino que desde su neutralidad debería asegurar el cumplimiento de estos tres principios.

Habermas, con quien Taylor ha sostenido en los últimos años un interesante diálogo sobre la secularización, plantea que estamos en el tiempo del *postsecularismo*. En este tiempo se cuestiona la teoría tradicional de la secularización. Luego de los largos años en que se relegó al pensamiento religioso a permanecer en la esfera privada, hoy nos encontramos en un

momento, según Habermas, en que se está volviendo a reconocer al fenómeno religioso su valor y la necesidad de que ocupe un lugar público en la sociedad. Ello podría suponer un verdadero aporte al diálogo en el espacio público. Para el filósofo alemán la clave de este nuevo momento estaría en la tolerancia y en la capacidad epistemológica de reflexionar sobre lo propio a la vez que se compara con lo ajeno. La única condición que se impone es que las religiones puedan traducir sus intuiciones morales a un lenguaje universalmente accesible.

En una línea similar a la de Habermas, Taylor asume que estamos en un tiempo distinto al tiempo de la secularidad. Si en el pasado la religión fue relegada al espacio privado, hoy en día, piensa Taylor, es el momento de recuperar las intuiciones que la religión puede tener y de dialogar con ella en el espacio público. Ello coincide en gran parte con el pensamiento de Habermas, pero existe una diferencia: para Taylor la religión no debe usar ningún tipo de 'esperanto ideológico' ofrecido por la razón natural para comunicar sus ideas. Es decir, la religión no debe buscar 'traducir' sus ideas e intuiciones al lenguaje de la razón para ser comprendidos por todos, sino que tiene el derecho de usar su propio lenguaje para comunicar lo que desea comunicar. Inspirándose en la tradición americana, Taylor pone un ejemplo que clarifica este punto: el discurso de Martin Luther King fue entendido por todos sus compatriotas, aunque utilizara un lenguaje claramente religioso. Además, las ideas expuestas de libertad, igualdad y de la construcción de una sociedad más fraterna que dignifique al ser humano pueden ser compartidas, con facilidad, por creyentes y no creyentes. Para Taylor en los espacios de deliberación ciudadana y, sorprendentemente, también en los espacios de deliberación de la legislatura, no se debería exigir un lenguaje neutral. Es decir, en ambos espacios se podrían aducir razones religiosas –así como también se utilizan razones kantianas, utilitaristas y marxistas y nadie se escandaliza- para proponer y defender ciertas ideas. En cambio, lo que no se puede permitir, bajo ninguna circunstancia, es que el Estado deje de ser neutral, es decir, el Estado no puede ser ni cristiano ni musulmán, así como tampoco puede ser marxista, kantiano o utilitarista. La pregunta que se le puede formular a Taylor en este punto, pues no lo clarifica en el texto, es qué entiende o qué quiere decir cuando

habla de un Estado neutro, pues el mismo concepto de 'neutro' es criticable. Creemos que esta es una cuestión que el autor debiera explicar con mayor claridad a futuro.

Las posturas de Taylor y Habermas, con sus semejanzas y diferencias, parecen apuntar a un nuevo tiempo para la vivencia de la religión en el espacio público, independientemente de si el lenguaje utilizado en el debate debiera ser 'traducido' o no en términos de la razón. Pero creemos que es importante señalar dos condiciones de posibilidad que ambos pensadores dan por supuestas, aunque no lo explicitan. La primera de ellas es la existencia y vivencia real de una democracia fuerte. Sin una democracia cuyas instituciones funcionen adecuadamente y con pueblo que se involucre en su gobierno es difícil que se pueda generar y vivir un espacio público pluralista donde las distintas religiones e ideas puedan coexistir y dialogar, siendo un verdadero aporte para la sociedad. Junto con una democracia fuerte, pareciera necesaria la aceptación de una verdadera pluralidad de pensamientos y la existencia de comunidades religiosas con suficiente fuerza como para representar distintas posturas en la sociedad, pues si existiera un solo pensamiento hegemónico, el diálogo quedaría reducido a un monólogo improductivo.

Este nuevo tiempo de la *postsecularidad* –adoptando el nombre de Habermas- trae aparejado, a lo menos, dos desafíos. El primero de ellos es para las comunidades religiosas. Si estas quieren tener un lugar en el espacio y debate público, deben desterrar de su pensamiento y maneras de actuar una cierta tendencia a la apropiación de la Verdad. Las comunidades religiosas, de una u otra manera, se sienten depositarias de una verdad revelada que debe ser comunicada a toda la humanidad para que cada ser humano alcance la salvación. El problema es que muchas veces –y se puede poner a la historia como testigo- las religiones han tendido a imponer su verdad revelada a todas las personas, sean creyentes o no, sin respetar la libertad de los individuos. En una sociedad pluralista como la nuestra, esto no es posible. Cualquier religión que desee estar y dialogar en el espacio público debe, en primer lugar, comprometerse a reconocer y respetar otros puntos de vista distintos de los propios. Junto con lo anterior, debe asumir que la verdad, en un mundo plural como el nuestro, solo se encuentra a través del diálogo y el

encuentro con los otros. El segundo desafío es muy similar al primero, pero a la inversa. El mundo de la laicidad tiende a revestirse de una imagen de racionalidad y neutralidad⁴⁹⁸, pero muchas veces es tremendamente intransigente con los pensamientos que difieren de su postura, especialmente con el pensamiento religioso. Así como el mundo religioso tiene el desafío de no arrogarse el dominio absoluto de la verdad y apostar por el diálogo, el laicismo tendría el desafío de descentrarse y salir de sí mismo para adquirir la capacidad de escucha de la pluralidad de voces y formas de entender la vida presente en la sociedad de la que forma parte. El desafío no es menos, así como tampoco las oportunidades que nos brinda el momento histórico para asumirlo y dar pasos en esta dirección.

⁴⁹⁸ Pero, ¿puede la racionalidad ser neutra en el sentido de que racionalidad signifique neutralidad? Creemos que esto es una falacia. Sobre este tema vale la pena recordar el planteamiento de Adela Cortina en el capítulo III al hablar de las razones religiosas en el debate público. También se puede ver su obra *Ética Mínima. Introducción a la Filosofía Práctica*.

BIBLIOGRAFÍA

Modo de citar los principales libros de Charles Taylor

<i>A Secular Age</i>	ASA
<i>A Catholic Modernity</i>	ACM
<i>Sources of the Self</i>	SS
<i>Fuentes del Yo</i>	FY
<i>The Ethics of Authenticity</i>	EA
<i>La ética de la autenticidad</i>	EA1
<i>Las Variedades de la Religión hoy</i>	VR1
<i>Varieties of Religion Today</i>	VR2
<i>Dilemmas and Connections</i>	DC

Bibliografía Principal:

Libros:

- Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1983). *Hegel y la Sociedad Moderna*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (1985a). *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

- Taylor, Ch. (1985b). *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1989). Marxism and Socialist Humanis. In Robin Archer et al. (eds), *Out of Apathy: Voices of the New Left Thirty Years On*. London: Verso.
- Taylor, Ch. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (1994a). *La ética de la autenticidad*, (trad. Pablo Carbajosa Pérez). Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (1994b). *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (1999). A Catholic Modernity? En: *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea*, ed. James L. Herft. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (2001). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2003a). *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2003b). *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press.

- Taylor, Ch. (2005). *La Libertad de los Modernos*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu
- Taylor, Ch. (2006a). *Fuentes del Yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (2006b). *Imaginario Sociales Modernos*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2010). *Hegel*. Barcelona: Anthropos.
- Taylor, Ch. (2011). *Dilemmas and Connections: selected essays*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2012). *Democracia Republicana*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

Artículos:

- Taylor, Ch. (1960). Clericalism. *The Downside Review*. 75, (252), pp. 167-180.
- Taylor, Ch. (1988). Critical Notice of Martha C. Nussbaum, “The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy” (Book Review). *Canadian Journal of Philosophy*, 18, (4), pp. 805-815.
- Taylor, Ch. (1992). Modernity and the Rise of Public Sphere. *The Tanner Lecture on Human Values*. Delivered at Stanford University. February 25, 1992.
- Taylor, Ch. (1995). Two Theories of Modernity. *Hastings Center Report*, (25), pp. 24-33.
- Taylor, Ch. (1996a). Identidad y Reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (7), pp. 10-19.

- Taylor, Ch. (1996b). Spiritual Life – and its Shadow. *Compass*, (14) pp. 10-13.
- Taylor, Ch. (2000). The Immanent Counter-Enlightenment. En: *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*. Ronald Beiner and Wayne Norman (eds.). Oxford: Oxford University Press, pp. 583-603.
- Taylor, Ch. (2002). Risking Belief. Why William James still matters. *Commonweal*. Vol. 129, (5), pp. 14-17.
- Taylor, Ch. (2003). The 'Twice-Born'. *Cross Currents*, 53, (3), pp. 339-352.
- Taylor, Ch. (2004). A Place for Transcendence? En: *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*, ed. Regina Schwartz. New York and London: Routledge, pp. 1-11.
- Taylor, Ch. (2005a). El Atomismo. En: *La Libertad de los Modernos*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, pp. 225-255.
- Taylor, Ch. (2005b). ¿Cuál es el problema de la libertad negativa? En: *La Libertad de los Modernos*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, p. 257-281.
- Taylor, Ch. (2006). Benedict XVI. *Public Culture*, 18, (1), pp. 11-14.
- Taylor, Ch. (2007). The Sting of Death. Why we earn for eternity. *Commonweal Magazine*. (October 12, 2007). En: <http://commonwealmagazine.org/sting-death-0> Accedido: 9 de febrero de 2012.
- Taylor, Ch. (2009). The Polysemy of the Secular. *Social Research*, 76, (4), pp. 1143-1166.
- Taylor, Ch. (2010). Afterword: Apologia pro Libro suo. En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*.

Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 300-321.

- Taylor, Ch. How to Define Secularism. Presented at the Colloquium in Legal, Political and Social Philosophy, New York University School of Law. 11 November, 2010. En: http://www.law.nyu.edu/ecm_dlv2/groups/public/@nyu_law_website_academics_colloquia_legal_political_and_social_philosophy/documents/documents/ecm_pro_067143.pdf
Accedido: 2 de julio de 2013.
- Taylor, Ch. (2011a). What was the Axial Revolution? En: *Dilemmas and Connections: selected essays*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 367-379.
- Taylor, Ch, (2011b). What does Secularism Mean? En: *Dilemmas and Connections: selected essays*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 303-325.
- Taylor, Ch. (2011c). Die Blösse Vernunft (“Reason Alone”). En: *Dilemmas and Connections: selected essays*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 326- 346.
- Taylor, Ch. (2011d). The Future of the Religious Past. *Dilemmas and Connections: selected essays*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 214-286.
- Taylor, Ch. (2011e). Disenchantment-Reenchantment. *Dilemmas and Connections: selected essays*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 287- 302.
- Taylor, Ch. (2011f). Religious Mobilizations. *Dilemmas and Connections: selected essays*. Cambridge, Massachusetts,

and London: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 146-164.

- Taylor, Ch. (2011g). Why we need a radical redefinition of secularism. En: *The Power of Religion in the Public Sphere*. Mendieta, E. and Vanantwerpen, J. New York: Columbia University Press, pp. 34-59.
- Taylor, Ch. (2011h). Religion is not the Problem. *Secularism & Democracy. Commonwealth*, 138, (4), pp. 17-21.
- Taylor, Ch. (2011i). Recovering the Sacred. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 54:2, pp. 113-125.
- Taylor, Ch. (2012a). Reason, Faith, and Meaning. En: *Faith, Rationality, and the Passions*. Coakley, S. (ed.). Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 13-27.
- Taylor, Ch. (2012b). The Church Speaks - to Whom? En: *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*. Taylor, Ch., Casanova, J. and McLean G. (eds.). Vol. 1. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, pp. 17-24.

Bibliografía Secundaria:

- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. Teddington, U. K.: Acumen Publishing.
- Abbey, R. (2004). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Abbey, R. (2010). A Secular Age: The Missing Question Mark. En: Leask, I., Cassidy, E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 8-25.
- Agustín, San. (1958). *Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. Tomo XVII. La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC.

- Ahern, B.M. (1962). Realismo de la Unión del Cristiano con el Cuerpo de Cristo. *Selecciones de Teología*. 1, (1), 1962. En:http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol1/1/001_mary.pdf Accedido: 5 de marzo de 2013.
- Allen, D. (2005). Phenomenology of Religion. En: Lindsay Jones (ed). (2005). *Encyclopedia of Religion, Vol. X*. London – New York: Thomson – Gale, pp. 7086-7101.
- Álvarez, J. (1998). *Mística y depresión. San Juan de la Cruz*. Madrid: Trotta.
- Aniz Iriarte, C. (1986). Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación en X. Zubiri. *Estudios Filosóficos, Instituto Superior de Filosofía Valladolid*, 35, pp. 257-276.
- Argyle, M. (2000). *Psychology and Religion. An introduction*. London and New York: Routledge.
- Arnason, J., Eisenstadt, S. N., Wittrock B. (Eds.). (2005). *Axial Civilizations and World History*. Leiden, Boston: Brill, Jerusalem Studies in Religion and Culture.
- Audi, R. (Ed.). (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Ávila-Toscano, J. (2009). Redes Sociales, Generación de Apoyo Social ante la Pobreza y Calidad de Vida. *REVISTA IBEROAMERICANA DE PSICOLOGÍA: CIENCIA Y TECNOLOGÍA*, 2, (2), pp. 65-73.
- Baker, D.P. (2003). Morality, structure, transcendence and theism: A response to Melissa Lane's reading of Charles Taylor's Sources of the Self. *International Journal for Philosophy of Religion*, 54, pp. 33-48.

- Barnes, M.H. (2000). *Stages of Thought. The Co-Evolution of Religious Thought and Science*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Beck, U. (2009). *El Dios Personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Bell, D. (1977). *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bellah, R. N. (1964). Religious Evolution. *American Sociological Review*, 29, (3), pp. 358-374
- Bellah, R.N. (1967). Religion in America. *Daedalus*, 96, (1), pp. 1-21.
- Bellah, R.N. (2005). What is Axial about the Axial Age? *Archives Européennes de Sociologie*, 46, (1), 2005, pp. 69-87.
- Bellah, R. (2010). Confronting Modernity: Maruyama Masao, Jürgen Habermas, and Charles Taylor. En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 32-53.
- Bellah, R. (2011). *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Belzen, J.A. (2010). *Towards Cultural Psychology of Religion. Principles, Approaches, Applications*. New York, Dordrecht, Heidelberg, London: Springer.
- Beltrán C., William Mauricio. (2007). La sociología de la religión: una revisión del estado del arte. En: Tejeiro, C.,

- Sanabria, F., Beltrán, W. (eds.) (2007). *Creer y Poder Hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 75-94
- Benjamin, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
 - Benjamin, W. (1979). *One Way Street and Other Writings*. London: NLB.
 - Berger, P. (1971). *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
 - Berger, P. (1983). On the Obsolescence of the Concept of Honor. En: Hauerwas, S. and MacIntyre, A. (eds.). (1983). *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 172-181.
 - Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. En: Berger, P. (ed.), (1999). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Michigan: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co., pp. 1-18.
 - Berlin, I. (1998). *Cuatro Ensayos Sobre la Libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
 - Berlin, I. (2000). *Las Raíces del Romanticismo*. Madrid: Taurus.
 - Bernstein, R. (2008). The Uneasy Tensions of Immanence and Transcendence. *International Journal of Politics, Culture and Society*, 21, (1-4), pp. 11-16.
 - Beuchot, M. (2009). *Filosofía de la religión*. Guadalajara, México: Cátedra Eusebio Francisco Kino sj.
 - Beyer, P. (2006). *Religion in a Global Society*. London and New York: Routledge.
 - Bilgrami, A. (2010). What Is Enchantment? En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties*

- of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 145-165.
- Bloch, E. (2007). *El Principio de la Esperanza, Vol. 3*. Madrid: Trotta.
 - Boy, J., Torpey, J. (2013). Inventing the axial age: the origins and uses of a historical concept. *Theory and Society*, 42, (3), pp. 241-259.
 - Brahm, G., and Modood, T. (eds.). (2009). *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
 - Brown, P. (1993). *El Cuerpo y la Sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona: Muchnik Editores, S.A.
 - Brown, R. (1999). *El Evangelio Según Juan*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
 - Brown, W. (2010). The Sacred, the Secular, and the Profane: Charles Taylor and Karl Marx. En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 83-104.
 - Brugger, W. (1978). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Herder.
 - Brunner, A. (1963). Fe y Comunidad. *Selecciones de Teología*, 2, (8), Octubre – Diciembre, 1963, pp. 439-451. En:http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol2/8/008_brunner.pdf Accedido: 5 de marzo de 2013.
 - Butler, J. (2010). Disquieted History in *A Secular Age*. En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 193-216.

- Camus, A. (1963). *El mito de Sísifo*. 4ª edición. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Carrete, Jeremy R. (2001). The Return to James: Psychology, Religion and the Amnesia of Neuroscience. En: James, W. (2002). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. London and New York: Routledge, pp. XXXIX-LXIII.
- Casanovas, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Casanovas, J. (2009a). The Religious Situation in Europe. En: Joas, A. and Wiegandt, K. (eds.). *Secularization and the World Religions*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Casanovas, J. (2009b). Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam. En: Herzog, H. and Braude, A. (eds.). *Gendered Modernities: Women, Religion, and Politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Casanovas, J. (2010). A Secular Age: Dawn or Twilight? En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 265-281.
- Cassidy, E. (2010). “Trascending Human Flourishing”: Is There a Need for Subtler Language? En: Leask, I., Cassidy, E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 26-38.
- Cavanaugh, W.T. (2009). *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Concilio Vaticano II, Constitución Apostólica *Gaudium et Spes*.

- Conill, J. (1988). *El Crepúsculo de la Metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- Conill, J. (1991). *El Enigma del Animal Fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (2006). *Ética Hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (2009). “La voz de la conciencia”. La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (40), pp. 115 – 134.
- Connolly, W. (2004). Catholicism and Philosophy: A Nontheistic Appreciation. En: Abbey, R. (2004). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 166-186.
- Connolly, W. (2010). Belief, Spirituality, and Time. En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 126-144.
- *Constitución Española de 1812*. En: http://es.wikisource.org/wiki/Constituci%C3%B3n_espa%C3%B1ola_de_1812 Accedido el 6 de mayo de 2013.
- Conway, M. (2010). The Chaste Morning in the Infinite: Secularization between the Social Sciences and Theology. En: Leask, I., Cassidy, E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 96-112.
- Corominas, J. (2002). Filosofía de la Religión y Teología de Raigambre Zubiriana. *Revista Catalana de Teología*, 27, (1), pp. 67-105.

- Corominas, J. (2008). *Zubiri y la religión*. Puebla, México: Universidad Iberoamericana Puebla. Cátedra Eusebio Francisco Kino sj.
- Cortina, A. (1993). *Ética Aplicada y Democracia Radical*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1994). *La Ética de la Sociedad Civil*. Madrid: Anaya.
- Cortina, A. (2002a). *Por una Ética del Consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid: Taurus-Pensamiento.
- Cortina, A. (2002b). *Ética Civil y Religión*. Madrid: PPC.
- Cortina, A. (2005). *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (2009). *Ética Mínima. Introducción a la Filosofía Práctica*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2013). La tercera pregunta kantiana. En: San Martín, J; Sánchez, J. (eds.). (2013). *Pensando la Religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Madrid: Trotta, pp. 107-120.
- Costello, S. (2010). Beyond Flourishing: “Fullnes” and “Conversion” in Taylor and Lonergan. En: Leask, I., Cassidy, E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 39-52.
- Cox, J.L. (2006). *A Guide to the Phenomenology of Religion. Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. London – New York: The Continuum International Publishing Group.

- Davie, G. (2003). The Evolution of Sociology of Religion. Theme and Variations. En: Dillon, M. (ed.) (2003). *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, pp. 61-75.
- Davie, G. (2010). Resacralization. En: Turner, B. (ed.). (2010). *The New Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 160-177.
- Denzinger, E. (1963). *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en material de fe y costumbres*. Barcelona: Editorial Herder.
- Díaz Muñoz, G. (2008). *Teología del Misterio en Zubiri*. Barcelona: Herder.
- Díaz-Salazar, R. (2007). *Democracia Laica y Religión Pública*. Madrid: Taurus.
- Dillon, M. (2003). The Sociology of Religion in Late Modernity. En: Dillon, M. (ed.) (2003). *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, pp. 3-15.
- Domingo Moratalla, A. (2006). Las Fuentes Morales de la Ciudadanía Activa. Domingo Moratalla, A. (coord.). En: *Ciudadanía, religión y educación moral: El valor de la libertad religiosa en el espacio público educativo*. Madrid: PPC, pp. 73-95.
- Domingo Moratalla, A. (2010). La edad de la hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur. *Revista Pensamiento*, 66, (250), pp. 909-937.
- Domínguez Morano, C. (1992). *Crear después de Freud*. Madrid: Ediciones Paulinas.

- Domínguez Morano, C. (2003). *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*. Bilbao: Menasajero. Santander: Sal Terrae.
- Duby, G. (1993). *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980 – 1420*. Madrid: Cátedra.
- Duby, G. (1995). *Año 1000, Año 2000. La huella de nuestros miedos*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Dunne, J. (2010). Our “Ethical Predicament”: Getting to the Heart of A Secular Age. En: Leask, I., Cassidy, E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 53-68.
- Dupré, L. (1993). *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven and London: Yale University Press.
- During, S. (2010). Completing Secularism: The Mundane in the Neoliberalism Era. En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 105-125.
- Durkheim, E. (2003). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: Alianza.
- Eckhart, M. (2001). *El Fruto de la Nada y otros escritos*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Eisenstadt, Sh. N. (1982). The Axial Age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics. *Archives Européennes de Sociologie*, 23, (2), pp. 294-314.
- Eisenstadt, Sh. N. (2005). The Jewish Historical Experience: Heterodox Tendencies and Political Dynamics in a De-territorialized Axial Civilization. En: Arnason, J., Eisenstadt, S. N., Wittrock B. (eds.). (2005). *Axial*

- Civilizations and World History*. Leiden, Boston: Brill, Jerusalem Studies in Religion and Culture, pp. 225-252.
- Eisendstadt, Sh. N. (2005). Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered. En: Arnason, J., Eisenstadt, S. N., Wittrock B. (eds.). (2005). *Axial Civilizations and World History*. Leiden, Boston: Brill, Jerusalem Studies in Religion and Culture, pp. 531-564.
 - Eliade, M. (1999). *La Búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona: Kairós.
 - Ellacuría, I. (1964). La religación, actitud radical del hombre. *Aesclepio*, 16, pp. 97-155.
 - Elshtain, J.B. (1994). The risk and responsibilities of affirming ordinary life. En: Tully, J. (ed). (1994). *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, pp. 67-80.
 - Eipper, C. (2011). The spectre of Godlessness: Making sense of secularity. *The Australian Journal of Anthropology*, (22), pp. 14-39.
 - Epstein, M. (1999). Post-Atheism: from Apophatic theology to “Minimal Religion”. In: Epstein, Genis and Vladiv-Glover (ed.). (1999). *Russian Postmodernism. New Perspectives on Post-Sovietic Culture*. New York, Oxford: Berghahn Books, pp. 345-393.
 - Fackenheim, E. (1970). *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. Boston: Beacon Press.
 - Fenn, R. K. (2001). *Time Exposure. The Personal Experience of Time in Secular Societies*. Oxford, New York: Oxford University Press.
 - Ferry, L. (1997). *El Hombre-Dios o El sentido de la vida*. Barcelona: Tusquest.

- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Fraijó, M. (1994). Filosofía de la Religión: una azarosa búsqueda de identidad. En: Fraijó, M. (Ed.) (2010). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madrid: Trotta, pp. 13-43.
- Frankl, V. (1991). *El Hombre en Busca de Sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1995). *La Presencia Ignorada de Dios. Psicoterapia y Religión*. Barcelona: Herder.
- Fraser, I. (2003). Charles Taylor on Transcendence: Benjamin, Bloch and Beyond. *Philosophy & Social Criticism*, 29, (3), pp. 297-314.
- Fierro, A. (1994). Psicología de la Religión. En: Fraijó, M. (1994). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madrid: Trotta, pp. 117-132.
- Freud, S. (1991). *Obras Completas Sigmund Freud. Tótem y Tabú y otras obras*. Vol. 13 (1913-1914). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Fromm, E. (1956). *Psicoanálisis y Religión*. Buenos Aires: Editorial Psique.
- Fromm, E. (2003). *Ética y Psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gale, Richard M. (2005). *The Philosophy of William James: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallagher, M. (2009). Charles Taylor y la secularización: La persistencia de la fe. *Revista Mensaje*, (578), pp. 19-25.
- Gallagher, M. (2010). Translating Taylor: Pastoral and Theological Horizons. En: Leask, I., Cassidy, E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular*

Age. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 113-123.

- Gauchet, M. (2003). *La Religión en la Democracia. El camino del laicismo*. Barcelona: El Cobre.
- Geertz, C. (2002). Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad, poder. En: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós, pp. 145 – 170.
- Gimbernat, J.A. (1979). Introducción a Ernst Bloch, un filósofo marxista. En: Gómez Caffarena J. et Allí. (1979). *En Favor de Bloch*. Madrid: Taurus.
- Göle, N. (2010). The Civilizational, Spatial, and Sexual Powers of the Secular. En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 243-264.
- Gómez Caffarena, J. (1971). *¿Cristianos, hoy?* Salamanca: Anaya.
- Gómez Caffarena J., et allí. (1979). *En Favor de Bloch*. Madrid: Taurus.
- Gómez Caffarena, J. (1994). La Filosofía de la Religión en I. Kant. En: Fraijó, M. (Ed.) (2010). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madrid: Trotta, pp. 179-205.
- Gordon, P. (2008). The Places of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's A Secular Age. *Journal of the History of Ideas*, 64, (4), pp. 647-673.
- Gordon, P. (2011). Must the Sacred be Transcendent? *Inquiry*, 54, (2), April 2011, pp. 126-139

- Gracia, D. (1994). Religación y Religión en Zubiri. En: Fraijó, M. (1994). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madrid: Trotta, pp. 491-503.
- Gracia, D. (2013). ¿Pero qué es la religación? En: San Martín, J; Sánchez, J. (eds.). (2013). *Pensando la Religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Madrid: Trotta, pp. 173-195.
- Gracia, J. (2009). *Presupuestos Hermenéuticos de la Filosofía Moral y Política de Charles Taylor para una Sociedad Intercultural*. Tesis doctoral para optar al grado de Doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Programa de Doctorado en Ética y Democracia, Universidad de Valencia, Valencia, España.
- Griera, M., Urgell, F. *Consumiendo Religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Barcelona: Fundación 'La Caixa'.
- Grondin, J. (2010). *La Filosofía de la Religión*. Barcelona: Herder.
- Guinzo, A. (1981). En torno a la filosofía de la religión en Hegel. En: Hegel, G.W.F. (1981). *El Concepto de Religión*. México D.F. - Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la Liberación*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Habermas, J. (2002). *El Futuro de la Naturaleza Humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2006a). *Entre naturalismo y religión* (trad. Pere Fabra et Allí). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2006b). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14, (1), pp. 1-25.

- Habermas, J. (2008). A “post-secular” society – what does mean? En: <http://www.resetdoc.org/story/00000000926>, Accedido: 10 de febrero de 2010.
- Habermas, J. et al., (2010). *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity Press.
- Heelas, P., Woodhead, L. (2004). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hegel, G. W. G. (1981). *El Concepto de Religión*. México D.F. - Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Heidegger, M. (1994). La Pregunta por la Técnica. En: Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La Religión, Hilo de Memoria*. Barcelona: Herder.
- Hogan, P. (2010). Religious Inheritances of Learning of the “Unquiet Frontiers of Modernity”. En: Leask, I., Cassidy, E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 134-145.
- Hoggart, R. (2003). *Everyday Language & Everyday Life*. New Brunswick and London: Transaction Publisher.
- Hood, R.W. et al. (2009). *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press.
- Jager, C. (2010). This Detail, This History: Charles Taylor’s Romanticism. En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a*

- Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 166-192.
- James, W. (1922). *La Voluntad de Creer y otros ensayos de filosofía popular*. Madrid: Daniel Jorro, Editor.
 - James, W. (1956). *The Will to Believe and other essays in popular philosophy and Human Immortality*. U.S.A.: Dover publications, Inc.
 - James, W. (1978a). *Essays in Philosophy*. Cambridge and London: Harvard University Press.
 - James, W. (1978b). *Pragmatism and The Meaning of Truth*. Cambridge and London: Harvard University Press.
 - James, W. (1986). *Las Variedades de la Experiencia Religiosa. Estudio de la Naturaleza Humana*. (trad. J.F. Yvars). Barcelona: Ediciones Península.
 - James, W. (2002). *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. London and New York: Routledge.
 - Jaspers, K. (1980). *Origen y meta de la Historia*. Madrid: Alianza.
 - Joas, H. (2009). The Religious Situation in the USA. En: Joas, H. and Wiegandt K. (eds.). (2009). *Secularization and the World Religions*. Liverpool: Liverpool University Press, pp. 229-240.
 - Jung, C.G. (1989). *Psicología y Alquimia*.
 - Kant, I. (1986). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
 - Kantoriwicz, E. (1997). *The King's Two Bodies*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
 - Kearns, A. (2010). Codes of Ethics in a Secular Age: Loss or Empowerment of Moral Agency? En: Leask, I., Cassidy,

- E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 146-159.
- Kerr, F. (1997). *Inmortal Longings. Versions of Transcending Humanity*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
 - Kimmerle, H. (1979). La Filosofía de la Religión de Ernst Bloch como Ateísmo Humanista. (La orientación del pensamiento blochiano hacia el hombre). En: Gómez Caffarena J. et Allí. (1979). *En Favor de Bloch*. Madrid: Taurus.
 - Knohl, I. (2005). Axial Transformation within Ancient Israelite Priesthood. En: Arnason, J., Eisenstadt, S. N., Wittrock B. (eds.). (2005). *Axial Civilizations and World History*. Leiden, Boston: Brill, Jerusalem Studies in Religion and Culture, pp. 201-224.
 - Kolakowski, L. (1999). *Si Dios no existe...Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid: Tecnos.
 - Krugman, P. (2012). *¡Acabad ya con esta crisis!* Barcelona: Crítica.
 - Küng, H. (1991). *Does God Exist? An Answer for Today*. London: SCM Press.
 - Laín Entralgo, P. (1991). *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid: Espasa Calpe.
 - Lasch, C. (1991). *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York and London: W.W. Norton & Company.
 - Lasch, C. (1984). *The Minimal Self. Psych Survival in Troubled Times*. New York and London: W.W. Norton & Company.

- Lash, N. (1986). *Easter In Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Lewis, C.S. (2001). *A Grief Observed*. New York: HarperCollins edition.
- Lilla, M. (2010). *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*. Barcelona: Debate.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios Espirituales. Autobiografía*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Luling Haughton, R. (1999). Transcendence and the Bewilderment of Being Modern. En: *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea*, ed. James L. Herft. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Mahmood, S. (2010). Can Secularism be Other-wise? En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 282-299.
- Mardones, J.M. (1994). Sociología del Hecho Religioso. En: Fraijó, M. (ed.), (1994). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madrid: Trotta, pp. 133 – 155.
- Mardones, J. M^a. (1995). *Análisis de la sociedad y fe cristiana*. Madrid: PPC.
- Margenat, J. M^a. (2006). Laicidad y creencia religiosa en una sociedad democrática. En: Feyto, L. (ed.), (2006). *Encuentros y tensiones entre ideologías*. Madrid: Comillas, pp. 77-102.
- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.

- Martín Velasco, J. (1992). La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. **Status Quaestionis**. En: Gómez Caffarena, J. y Mardones, J.M. (Coords.). (1992). *Cuestiones Epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*. Madrid-Barcelona: Editorial Anthropos, pp. 13-58.
- Martín Velasco, J. (1994). Fenomenología de la Religión. En: Fraijó, M. (ed.), (2010). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madrid: Trotta, pp. 67 – 87.
- Martín Velasco, J. (2002). *El hombre y la religión*. Madrid: PPC.
- Martín Velasco, J. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- Martin, D. (2005). *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Hampshire – England: Ashgate Publishing Limited.
- Maslow, A. (2007). *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del Ser*. Barcelona: Kairós.
- McManners, J. (1993). Enlightenment: Secular and Christian. En: McManners, J. (ed.). (1993). *The Oxford History of Christianity*. Oxford: Oxford University Press, pp. 267-299.
- Melloni, Javier. (2011). *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Milbank, J. (2010). A Closer Walk on the Wild Side. En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 54-82.

- Mill, J. S. (1998). *On Liberty*. The Pennsylvania State University. The Pennsylvania State University, Electronic Classics Series.
- Moltmann, J. (1999). *God for a Secular Society. The Public Relevance of Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Montesquieu. (1985). *Del Espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Morgan, M. (1994). Religion, history and moral discourse. En: Tully, J. (ed). (1994). *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, pp. 49-66.
- Newman, F.W. (1849). *The Soul, her Sorrows and her Aspirations: an essay towards the natural history of the soul, as the true basis of theology*. London: G. Woodfall and Son, Printers.
- Nietzsche, F. (2009). *La Genealogía de la Moral. Un Escrito Polémico*. (Vol. II, pp. 581-718) Madrid: Gredos.
- Norris, P., Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Nugren, A. (1969). *Eros y Ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona: Sagitario.
- Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1992). *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor. Dis., S.A.

- Ormerod, N. (2009). Charles Taylor and Bernard Lonergan on Natural Theology. *Irish Theological Quarterly*. 74, November 2009, pp. 419-433.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *Ideas y Creencias*. En: *Obras Completas*. (Vol. V). Madrid: Revista de Occidente, pp. 381-409.
- O’Shea, S. (2002). *Los Cátaros: la herejía perfecta*. Buenos Aires: Ediciones B Argentina.
- O’Shea, A. (2010). Sources of the Sacred: Strong Pedagogy and the Making of a Secular Age. En: Leask, I., Cassidy, E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 160-174.
- Otto, Rudolf. (1996). *Lo Santo, lo Racional y lo Irracional en la idea de Dios*, (trad. Fernando Vela). Madrid: Alianza Editorial.
- Pagola, J. A. (2007). *Jesús. Aproximación histórica*. Madrid: PPC.
- Panikkar, R. (1997). *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Parra, F. (2000). El fin del mundo según Lacunza. *Teología y Vida*. Volumen 41, 1, pp. 64-80. En: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492000000100008&lng=es&tlng=es.10.4067/S0049-34492000000100008 Accedido: 16 de septiembre de 2013.
- Pérez Zafrilla, P. (2009). *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas desde la perspectiva de John Rawls*. Tesis doctoral para optar al grado de Doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación,

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política,
Programa de Doctorado en Ética y Democracia,
Universidad de Valencia, Valencia, España.

- Phillips, D.Z. and Tessin, T. (eds.). (2001). *Philosophy of Religion in the 21st Century*. New York: PALGRAVE.
- Pinard de la Boullaye, H. (1940). *El Estudio Comparado de las Religiones. Ensayo Crítico*. Madrid: Editorial Razón y Fe.
- Pintor Ramos, A. (1998). Religación y “Prueba” de Dios en Zubiri. *Razón y Fe*, 218 (1081), pp. 319-336.
- Pöll, W. (1969). *Psicología de la Religión*. Barcelona: Editorial Herder.
- Rahner, K. (1978). *Curso Fundamental Sobre la Fe: Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Ratzinger, J. (2005). *Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2004). *El Liberalismo Político*. Barcelona. Crítica.
- Rawls, J. (2010). *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión*. Textos recopilados por Thomas Nagel. Barcelona: Paidós.
- Richards, G. (2011). *Psychology, Religion, and the Nature of the Soul. A Historical Entanglement*. New York, Dordrecht, Heidelberg, London: Springer.
- Roof, W.C. (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

- Rousseau, J. (2007). *Contrato Social*. Madrid: Espasa Calpe.
- Rubia, Francisco J. (2003). *La Conexión Divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Crítica.
- Ruiz de la Peña, J.L. (1988). *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Runciman, S. (1982, 2003 digital printing). *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press).
- Ryan, F. (2010). “Code Fixation”, Dilemmas and the Missing Virtue: Practical Wisdom in a Secular Age. En: Leask, I., Cassidy, E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 175-190.
- Sábada, J. (1993). Filosofía de la Religión y Sentido de la Vida. En: Gómez Caffarena, J. (ed.). (1993). *Religión*. Madrid: Trotta, pp. 211-222.
- Scheler, M. (1998). *El resentimiento en la moral*. Madrid: Caparrós Editores.
- Schleiermacher, F. (2000). *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers* (trad. Richard Crouter). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitz, J. (1987). *Filosofía de la Religión*. Barcelona: Herder.
- Shanahan, M. (2010). Establishing an Ethical Community: Taylor and the Christian Self. En: Leask, I., Cassidy, E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 84-94.

- Segal, A.F. (2002). *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Boston, Leiden: Brill Academic Publishers, Inc.
- Sepúlveda del Río, I. (2008). Revista Mensaje – Pensamiento filosófico. En: GONZÁLEZ J. A., Sepúlveda J.I., et Alii. (2008). *Cincuenta años de Historia de Chile: Vistos desde la Revista Mensaje*. Antofagasta: Ediciones Universitarias UCN, pp. 281-323.
- Sepúlveda del Río, I. (2010). Desafíos de la nueva religiosidad. *Revista Razón y Fe*, 262, (1345), pp. 293-300.
- Sepúlveda del Río, I. (2010). Inmigración en Europa, el retorno del miedo. *Revista Mensaje*, mayo, (588), pp. 46 – 49
- Sepúlveda del Río, I. (2011), Sociedad Civil y Construcción de una Sociedad Ética. *Revista electrónica Epikēia*, (16). En: <http://amoxcalli.leon.uia.mx/Epikēia/> (Accedido el 8 de abril de 2011).
- Skinner, Q. (1994). Modernity and disenchantment: some historical reflections. En: Tully, J. (ed). (1994). *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, pp. 37-48.
- Skinner, B.F. (2005). *Science and Human Behavior*. Cambridge: The B.F. Skinner Foundation. (Internet Edition). En:http://www.bfskinner.org/bfskinner/Society_files/Science_and_Human_Behavior.pdf (Accedido el 7 de octubre de 2013).
- Sheehan, J. (2010). When Was Disenchantment? History and the Secular Age. En: Warner, M., VanAntwerpen, J., and Calhoun, C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, pp. 217-242.

- Sheldrake, P. (2007). *A Brief History of Spirituality*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Smith, J. (1987). Afterlife: an overview. En: Lindsay Jones (ed). (2005). *Encyclopedia of Religion, Vol. I*. London – New York: Thomson – Gale, 128-135.
- Smith, N. (2002). *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Stewart, D. (1988). *Exploring the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Teilhard de Chardin, (1967). *El Fenómeno Humano*. Madrid: Taurus.
- Teilhard de Chardin, (1966). *Escritos del Tiempo de Guerra (1916 – 1919)*. Madrid: Taurus.
- Teresa de Calcuta, (2008). *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de la ‘Santa de Calcuta’*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Tocqueville, A. (2003). *La democracia en América, 1*. Santa Fe, Argentina: El Cid Editor.
- Thomson, I. (2011). Transcendence and the Problem of Otherworldly Nihilism: Taylor, Heidegger, Nietzsche. *Inquiry*, 54, (2), pp. 140-159.
- Torres Queiruga, A. (1993). Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión. En: Gómez Caffarena, J. (1993). *Religión*. Madrid: Trotta, pp. 223-234.
- Torres Queiruga, A. (2000). *La constitución moderna de la razón religiosa: Prolegómenos a una filosofía de la religión*. Estella: Verbo Divino.
- Vattimo, G. (1996). *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós.

- Vidal, M. (1990). *Moral Fundamental (Moral de Actitudes I)*. Madrid: PS Editorial.
- Welte, B. (1984). *¿Qué es Creer? Ideas para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Widengren, G. (1976). *Fenomenología de la Religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Wood, M. (2010). The Sociology of Spirituality. Reflections on a Problematic Endeavor. En: Turner, B. (ed.). (2010). *The New Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 267-285.
- Wittrock, J. (2005). The Meaning of the Axial Age. En: Arnason, J., Eisenstadt, S. N., Wittrock B. (eds.). (2005). *Axial Civilizations and World History*. Leiden, Boston: Brill, Jerusalem Studies in Religion and Culture.
- Yáñez, S. (2006). Las metamorfosis de la religiosidad. En: Yáñez, S., García, D. (editores), (2006). *El porvenir de los católicos latinoamericanos. Hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida 2007)*. Santiago de Chile: UAH, pp. 37-41.
- Zamora, J. (2000). *La génesis de lo múltiple. Mundo y materia sensible en Plotino*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1988). *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza – Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1994). *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri.

- Zubiri, X. (1997). *El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza –Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2012). *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri⁴⁹⁹.

⁴⁹⁹ Esta Nueva Edición incorpora, en un solo libro, los distintos textos de *El Hombre y Dios*, así como textos inéditos.