

Universidad CEU Cardenal Herrera

Departamento de Humanidades



Intimidad y proceso de secularización según Charles Taylor

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

Mónica Aroca

Bernabeu

Dirigida por:

Dr. D. Enrique

Anrubia Aparici

VALENCIA

Año 2017

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Introducción..... | 5 |
| 1. Intimidad: característica definitoria del yo..... | 13 |
| 1.1. Ejes del ámbito moral..... | 15 |
| 1.2. La constitución de la identidad..... | 21 |
| 1.3. Noción de bien..... | 29 |
| 1.4. La exclusión del bien en la actual filosofía moral..... | 37 |
| 1.5. Ética procedimental..... | 42 |
| 2. Noción de trasfondo..... | 51 |
| 2.1. El trasfondo medieval..... | 54 |
| 2.2. El desencantamiento del mundo..... | 78 |
| 3. Noción de secularidad..... | 85 |
| 3.1. Noción de religión..... | 89 |
| 3.2. Humanismo exclusivo como causa de la secularidad..... | 94 |
| 4. El cambio de trasfondo..... | 103 |
| 4.1. El trasfondo moderno..... | 103 |
| 4.2. Múltiples modernidades..... | 111 |
| 5. Furor por el orden..... | 127 |
| 5.1. El ideal de civilidad..... | 129 |
| 5.2. La Reforma protestante: la afirmación de la vida corriente..... | 132 |
| 5.3. El neo-estoicismo..... | 142 |
| 5.4. El gran desarraigo..... | 153 |
| 6. El individuo moderno..... | 167 |
| 6.1. Descartes y el sujeto desvinculado..... | 167 |
| 6.2. Locke y el yo puntual..... | 180 |
| 6.3. El individuo moderno como fundamento de la sociedad política..... | 183 |
| 7. Imaginario social..... | 195 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 7.1. | La sociedad como economía..... | 203 |
| 7.2. | La esfera pública..... | 209 |
| 7.3. | El pueblo soberano..... | 215 |
| 8. | El Deísmo..... | 233 |
| 8.1. | Locke: El cristianismo racionalizado..... | 233 |
| 8.2. | Shaftesbury y Hutcheson: Los sentimientos morales..... | 236 |
| 8.3. | Facetas del Deísmo..... | 242 |
| 9. | La Ilustración radical: el humanismo exclusivo..... | 251 |
| 10. | Efecto nova..... | 261 |
| 10.1. | Imaginario cósmico moderno..... | 271 |
| 10.2. | El siglo XIX: La increencia moderna..... | 276 |
| 11. | Efecto super-nova..... | 289 |
| 11.1. | El sentimiento religioso..... | 293 |
| 11.2. | Crítica a la ética de la creencia..... | 296 |
| 11.3. | Razón y fe: el dilema del hombre moderno..... | 297 |
| 11.4. | La secularización de la esfera pública..... | 301 |
| 11.5. | La religión hoy..... | 314 |
| 12. | Trascendencia..... | 319 |
| 12.1. | Individualismo: El ideal de la autenticidad..... | 319 |
| 12.2. | Humanismo exclusivo: ¿Una modernidad católica?..... | 324 |
| | Conclusiones..... | 335 |
| | Bibliografía..... | 351 |

TABLA DE ABREVIATURAS

| | |
|-------|--|
| FY | <i>Fuentes del yo</i> |
| ASA | <i>A Secular Age</i> |
| ISM | <i>Imaginarios sociales modernos</i> |
| LVRH | <i>Las variedades de la religión hoy</i> |
| LEA | <i>La ética de la autenticidad</i> |
| ¿UMC? | “¿Una modernidad católica?” |

INTRODUCCIÓN

En la realización de mi trabajo de investigación, me centré en el análisis de la religiosidad según Charles Taylor, uno de los pocos humanistas que ha sido galardonado con el premio Templeton (en 2006), premio que la **Fundación Templeton** otorga cada año al que considera el científico o intelectual que a lo largo de toda su trayectoria ha contribuido a entender al ser humano como espiritual y abierto a la trascendencia en el ámbito cristiano.

Taylor constituye uno de los filósofos más destacados del panorama actual precisamente por ser un gran analista de la Modernidad. Su grandeza reside en su capacidad para analizar los planteamientos que subyacen a los problemas que azotan al mundo moderno. Taylor aborda las cuestiones filosóficas haciendo una retrospectiva histórica y por tanto, trazando el diferente tratamiento que de las mismas realizan las diversas perspectivas. En este sentido, aunque no propone soluciones, sí realiza un exquisito planteamiento de las diferentes cuestiones, lo cual constituye la premisa básica para analizar cualquier cuestión así como para aportar cualquier solución.

Charles Taylor nace en 1931 en Montreal (Quebec, Canadá). Su padre es oriundo de Toronto y su madre pertenece a una familia de origen francés. Quizá es esta circunstancia personal desarrollada en una sociedad como la canadiense en la que los ámbitos anglófonos y franceses se hallan tan demarcados, la que le ha imprimido esta capacidad de análisis caracterizada por su flexibilidad para abordar las diferentes perspectivas. Estudia historia en McGill University (Montreal), estudios que finaliza en 1952 y se traslada a Oxford para realizar durante un año un curso de estudios mixtos sobre filosofía, economía y política. En 1961 finaliza su tesis doctoral, *The Explanation of Behaviour*. Este mismo año colabora en la fundación del *New Democratic Party*, pero desde 1971 se aleja de la política, aunque posteriormente sigue participando en diferentes comisiones gubernamentales y ha sido puntualmente asesor del gobierno en diversas cuestiones, para entregarse plenamente a la filosofía. Es contratado como profesor primero en Oxford y después en McGill University, del que es profesor emérito actualmente. Su obra filosófica es vastísima, abordando diferentes ramas: ética, política, teoría del conocimiento, antropología,... y aunque su filosofía no constituye un sistema filosófico, sí se da cierta unidad en su pensamiento; unidad de pensamiento que subyace a su

tratamiento sobre la secularidad, tema al que se ha dedicado en los últimos tiempos.

La situación actual en la sociedad occidental se caracteriza por cuestionar la creencia religiosa como nunca en la historia se había dado antes. Es un hecho que la mayor parte de las sociedades occidentales están ampliamente secularizadas, tanto en lo que se refiere a instituciones como en la vida ordinaria de las personas. Distintos autores desde diferentes ámbitos han señalado este hecho y han comenzado a analizarlo, dando lugar a un interesante debate.

Este análisis se puede llevar a cabo desde la antropología filosófica bien desde el aspecto personal del sujeto, bien desde el punto de vista del hombre como animal social. En el trabajo de investigación me centré en el primer aspecto: "La religión en la constitución de la identidad del hombre moderno según Charles Taylor", trabajando sobre algunas obras determinadas de este autor en las que aborda este tema. Este trabajo me ha llevado a la conclusión de que el aspecto personal y el social están intrínsecamente unidos: el estudio desde uno de los puntos de vista requiere del otro, ya que la identidad personal se constituye socialmente.

La constitución de la identidad del sujeto es una cuestión de gran importancia en el contexto social y cultural actual. Distintos fenómenos sociales que tienen lugar en los últimos años apuntan a la noción de identidad como clave para la adecuada comprensión y solución de los problemas que plantean.

Mi propósito inicial fue intentar analizar los cambios acontecidos, sobre todo en el mundo occidental durante su último período histórico, la Modernidad; que han hecho que la creencia religiosa deje de ser fundamento incuestionable en cualquier orden de la vida humana para convertirse en una elección en el modo de vida, equiparable a otros modos igualmente válidos. Ciertamente es que hasta este momento, el hombre se adhería al patrón de espiritualidad heredado por sus padres, y compartido por el resto de la comunidad, sin cuestionarse lo más mínimo esta pertenencia. Es más, cualquier intento en este sentido hubiera sido tachado de herejía y el resultado habría sido la condena del sujeto al ostracismo más oscuro. Pero no resulta pertinente ahondar en estos supuestos ya que esta posibilidad era absolutamente impensable. Entonces, ¿qué ha ocurrido en

los últimos años para que la increencia en Dios se convierta en una opción perfectamente plausible?

La amplitud y profundidad de temas que era necesario tratar para responder a esta pregunta, así como la de la obra de Taylor, me impuso la necesidad de acotar tal tratamiento y centrarme en una sola cuestión, dejando el resto como proyecto de tesis doctoral. El hilo conductor de la investigación siempre fue la función que desempeña la religión en la identidad individual y los cambios acontecidos en la religiosidad del sujeto desde el advenimiento de la Modernidad, aspecto que se pretende complementar en la tesis doctoral con un análisis del aspecto sociocultural de la religión.

Así pues, *Fuentes del yo* constituye el análisis antropológico sobre el papel desempeñado por la religión en la constitución de la identidad del hombre moderno, papel que subyace a la configuración histórica sobre la constitución de la identidad moderna, esto es, a cómo se ha llegado a la concepción individualista del ser humano en la Modernidad, que constituye el hilo argumental del libro. *A Secular Age* conforma el complemento perfecto pues apunta al análisis del aspecto social de la religión, esto es, el lugar ocupado por la religión en las actuales sociedades occidentales.

Taylor considera que la increencia moderna se halla ligada a la nueva concepción individualista del ser humano surgida en el inicio de la Modernidad y que ha calificado como “yo puntual”. Según esta concepción, el hombre se define como un ser racional y autónomo, incapaz de dar su consentimiento a nada que no provenga de su propia reflexión interior. En este sentido, el anterior trabajo de investigación permite establecer que Dios se convierte para la sociedad occidental moderna en un bien elegible por el individuo por considerarlo una mejora para su desarrollo personal y la religiosidad, consecuentemente pasa a convertirse en el mejor de los casos, en un sentimiento interno que permite la realización expresiva del yo.

Por tanto, la religiosidad tal y como era entendida por nuestros antepasados resulta insostenible ante la nueva concepción individualista. Por una parte, es denostada por aquellos sectores que manteniendo una mala interpretación del nuevo individualismo sucumben en un humanismo exclusivo incapaz de aceptar cualquier cuestión que trascienda el ámbito puramente humano, y rechazando así, todo bien que no verse sobre el bienestar y confort del hombre. Esta noción de humanismo exclusivo, que aparece brevemente en otros escritos, es

desarrollada con mayor amplitud en *A Secular Age*, obra que constituye el grueso del actual trabajo en paralelo con *Fuentes del yo*.

A partir de estas ideas, este trabajo se propone estos objetivos:

a) Definir el concepto de secularización según Charles Taylor, atendiendo a la caracterización que desarrolla de las sociedades occidentales.

b) Analizar las formas de religiosidad derivadas de la Modernidad, del individualismo racionalista, conducentes al humanismo exclusivo imperante.

c) Establecer la propuesta de Taylor como superación de las formas de religiosidad modernas.

d) Estudiar el modo en el que la religiosidad actúa como factor constitutivo de la identidad humana.

Teniendo estos objetivos en mente, el trabajo se estructura siguiendo el desarrollo histórico del proceso secularizador que Taylor establece. En el capítulo 1 se analiza cómo la intimidad constituye la principal característica del sujeto moderno. Pero en la medida en que Taylor comprende la identidad humana vinculada a la concepción de bien, también se analiza cuáles son los ejes que según Taylor pertenecen al ámbito moral, la concepción de la identidad humana en tanto que definida como el compendio de bienes socialmente posibilitados a los que el sujeto se adhiere libremente que se constituyen en fuentes morales de la identidad y que conforman su propia concepción de vida buena; así como la noción de bien que Taylor sostiene y los motivos por los que se ha excluido cualquier reflexión en torno al bien en la filosofía moral contemporánea, conduciendo a una concepción procedimental de la ética.

En el capítulo 2 se analiza la noción de trasfondo que Taylor suscribe. Puesto que este trabajo versa sobre la secularización, se analiza el trasfondo que sostenía la cultura medieval, en el cual la creencia en Dios resultaba incuestionable y en el que se halla el origen del término “secular” referido a la concepción dual del tiempo mantenida. Por la misma razón, se analiza el derrumbamiento de dicho trasfondo teísta, que se conoce como el “desencantamiento del mundo”. De ahí surge la concepción de la identidad moderna que localiza al yo en el interior, como veremos a lo largo del capítulo.

En el capítulo 3 se analiza la noción de secularidad que maneja Taylor y las fuentes alternativas de la identidad que surgen en el mundo secular. En este sentido, se analiza cómo Taylor parte de una noción de secularidad que remite a las condiciones de la creencia en el actual panorama espiritual. También se analiza el concepto de religión que Taylor sustenta y que consiste en la creencia en la trascendencia; con el objetivo de llegar a comprender su concepción de humanismo exclusivo en tanto que conforma la principal causa de la increencia actual.

Pero en tanto que Taylor considera el establecimiento del humanismo exclusivo como principal causa de la secularidad actual, en el capítulo 4 se analiza el trasfondo que sustenta la cultura occidental moderna, uno purgado de la presencia de Dios. En este sentido, el ascenso de la Modernidad en Occidente es concebido por Taylor como el ascenso de un nuevo trasfondo en el que el desarrollo de la razón científica tuvo un papel preponderante. Y dado que la Modernidad occidental es inseparable de la secularidad, se ha entendido erróneamente, según Taylor, que dicho desarrollo científico ha sido el principal motor de la secularidad actual.

Una vez se ha expuesto cómo Taylor se opone a esta creencia tan extendida, se analiza en el capítulo 5 cómo el principal motor de la secularización reside más bien en un movimiento al que Taylor denomina “furor por el orden”, que se dio a finales de la Edad Media y que se mantuvo más tarde en el concepto de civilización. Y en la medida en que este furor por el orden se fundamentaba en la imposición de disciplina produjo lo que Taylor denomina “el gran desarraigo”, esto es, la noción de individuo moderno; noción que resulta fundamental ya que constituye la fundamentación antropológica del humanismo exclusivo.

Este concepto de individuo moderno se analiza con más detalle en el capítulo 6 siguiendo la narrativa de Taylor acerca de los principales autores modernos: Descartes y Locke y sus respectivas concepciones del sujeto, como desvinculado y puntual. Es importante detenerse en esta descripción moderna del sujeto porque el punto en común de ambas concepciones, como veremos, es la idea de que el ser humano es capaz de darse su propio orden moral y consecuentemente Dios dejaría de ser la única fuente moral legítima. Esta concepción del individuo moderno es asimismo la base de la moderna concepción de la sociedad política.

De ahí que en el capítulo 7 de este trabajo se analice cómo esta concepción de la sociedad política, que constituye el modelo de sociedad que corresponde al individuo moderno, pasó de ser una teoría en la mente de unos pocos a copar el imaginario social primero de las élites y después de la sociedad entera en un proceso que Taylor denomina “la larga marcha”. Para entender el alcance de dicho proceso hay que profundizar en el desarrollo de ciertas formas sociales característicamente modernas como son: la economía de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo. En este sentido, resulta fundamental analizar la noción tayloriana de imaginario social ya que los cambios en las concepciones vienen precedidos por los cambios socio-culturales.

En este punto se requiere introducir una nueva noción, la noción de Deísmo, que se trata en el capítulo 8 en tanto que constituye según Taylor la antesala al humanismo exclusivo. En este sentido, se analizan las dos variantes que conforman dicho Deísmo, así como las diversas facetas que lo integran según Taylor.

Establecidas todas las premisas necesarias, es posible centrarse en la noción clave de este trabajo: la noción humanismo exclusivo que se expone en el capítulo 9, en el que se analiza el ascenso del humanismo exclusivo entre las élites sociales a finales del siglo XVIII de la mano de la Ilustración radical. Según Taylor, el ascenso de esta nueva concepción de vida buena trajo consigo la increencia moderna en tanto que supuso el fin de la creencia ingenua, constituyendo así para Taylor, el primer paso del proceso de secularización.

En el capítulo 10 se analiza cómo las críticas a la creencia ortodoxa, al Deísmo y al humanismo exclusivo produjeron la proliferación de una multitud de perspectivas espirituales entre las élites del siglo XIX en un proceso que Taylor denomina el “efecto nova”, y que constituye el segundo paso del proceso secularizador. A la base de todas estas críticas se halla una nueva concepción del imaginario cósmico. En el capítulo 11 se analiza cómo esta multiplicidad de perspectivas espirituales sólo disponibles a las élites del siglo XIX llegó a convertirse en un fenómeno generalizado a partir del crecimiento económico que se dio tras la Segunda Guerra Mundial mediante un proceso que Taylor denomina “super-nova”, y que constituye el tercer paso del proceso secularizador. Por último, se analizan diferentes aspectos que se derivan de la secularización moderna: la creencia en la actualidad y la crítica a la creencia, el debate entre razón y fe y la secularización de la esfera pública.

Tras analizar el desarrollo del proceso de secularización, el cual se basa en el individualismo moderno y el humanismo exclusivo que lo acompaña, se requiere realizar una crítica de ambos. Por ello, en el último capítulo, a modo de cierre, se plantea la necesidad de fundamentar la libertad que caracteriza al individuo moderno en una serie de bienes que le trascienden. De este modo se enlaza con el primer capítulo postulando el ideal de la autenticidad. De igual manera, se plantea la necesidad de fundamentar el humanismo exclusivo en bienes que trascienden al sujeto.

Una vez presentado el contenido de este trabajo, es necesario detenerse brevemente en algunas cuestiones metodológicas. En lo que respecta a la secuencia temporal de la investigación, en primer lugar se ha acometido la lectura de las fuentes primarias, es decir, los escritos de Taylor que no habían sido estudiados para el trabajo de investigación. El segundo paso fue establecer un esquema conceptual completo de la propuesta de este autor, incluyendo todos aquellos conceptos esenciales que se desarrollarán a lo largo de la tesis. En este punto conviene hacer dos aclaraciones. Por una parte, se deja al margen la noción de secularización más extendida, que consiste en atribuir la religiosidad al ámbito de la esfera privada excluyéndola del ámbito de la esfera pública, aspecto tratado por Taylor en obras posteriores, pero no en *A Secular Age*.

Esta puntualización nos lleva a la segunda aclaración: este trabajo se centra en el desarrollo histórico de la noción de humanismo exclusivo así como en el de la noción de individuo. Por ello, *A Secular Age* y *Fuentes del yo* constituyen el hilo conductor. Y por la misma razón, este trabajo analiza las cuatro primeras partes de *A Secular Age*, precisamente porque en ellas aborda dicho desarrollo histórico, mientras que en la última parte aborda otras cuestiones de diversa índole derivadas del proceso de secularización. Cada una de estas cuestiones, a pesar de su relevancia, serían por sí mismas objeto de una investigación; además de exceder los objetivos propuestos en esta investigación.

Quiero agradecer a la Universidad CEU-Cardenal Herrera la concesión de una beca de formación de personal docente e investigador para la realización de este trabajo durante el curso 2009-2010. De manera destacada, quiero agradecer a mi director, el profesor Dr. D. Enrique Anrubia, su apoyo incondicional, profesionalidad, y en general, su buen hacer y ser. Igualmente, quiero agradecer a la profesora Dra. D^a Encarna

Llamo su inestimable ayuda, su enorme generosidad y sobre todo, su valiosa amistad. También, quisiera agradecer a mi familia su apoyo, el cual ha constituido ahora y siempre un soporte fundamental. Por último, quiero agradecer a mis amigos su cariño, comprensión y las muchas horas de conversaciones (incluso sobre las cuestiones aquí tratadas) y risas.

1. Intimidad: característica definitoria del yo.

Intimidad es la principal característica que define al sujeto. Habitualmente nos concebimos como seres con profundidad interior y de ahí la noción de que somos un yo. El yo se manifiesta en la intimidad de nuestra conciencia. Los pensamientos, sentimientos e impulsos morales se ubican en nuestra mente, en nuestro interior; siendo los únicos seres del mundo dotados de mente. Por el contrario, el resto de realidades que pueblan el mundo, las concebimos como objetos que están en el exterior. El yo es aquello que está en nuestro interior mientras que todo lo demás está en el exterior. Esta distinción entre dentro-fuera es constitutiva de la identidad moderna.

“La noción moderna del yo está relacionada con un cierto sentido (o quizás una familia de sentidos) de interioridad se podría decir que está constituida por él (...)

En nuestro lenguaje de autocomprensión el antónimo dentro-fuera desempeña un papel importante. Creemos que nuestros pensamientos, ideas y sentimientos están dentro de nosotros, mientras que los objetos en el mundo a los que se refieren esos estados mentales están fuera” (FY 127).

De hecho, analizar cómo se entiende esta dimensión interna que conforma al yo será la principal tarea que Taylor aborde en su libro *Fuentes del yo*, abarcando el grueso del libro, de la segunda a la quinta parte. Pero éste no es su único objetivo, sino también mostrar cómo hemos llegado a concebirnos como seres con profundidad interior pues como ya ha señalado, es una característica propia del sujeto moderno. La localización del yo en el interior nos resulta tan familiar que nos parece la manera más “natural” de concebir el yo una vez nos paramos a reflexionar sobre ello, pues ¿en qué otro lugar colocar nuestros pensamientos y sentimientos si no es en nuestro interior, dentro de nuestra mente? Sin embargo, Taylor sostiene que esta manera de autocomprendernos no es una verdad universal acerca del ser humano, sino una manera de concebir el yo históricamente determinada. Es la concepción del yo que se ha desarrollado en una cultura determinada: Occidente, en un tiempo históricamente determinado: la Modernidad. De ahí que el grueso del libro consista no sólo en una investigación sobre la dimensión interna constitutiva del yo, sino también en una investigación sobre la manera en la que el yo ha llegado a definirse como interioridad, exponiendo la evolución de los diferentes estados sufridos en el proceso hasta su configuración actual.

“Pero por muy firme que parezca esta partición del mundo, por muy sólida que pueda parecer esa localización, y anclada en la propia naturaleza del agente humano, es, en gran medida, un rasgo de nuestro mundo, el mundo de las gentes

modernas y occidentales. La localización no es universal, no es una localización que los seres humanos reconozcan como hecho, como, por ejemplo, reconocen que sus cabezas se asientan sobre sus torsos. Se trata más bien de un modo de autointerpretación históricamente limitado, un modo que ha venido a ser predominante en el Occidente moderno y que, por consiguiente, podría propagarse al resto del planeta; pero es un modo que tuvo un comienzo en el tiempo y en el espacio, y que podría tener un final" (FY 127).

En tanto que esta concepción del yo corresponde enteramente a la Modernidad, Taylor considera que el estudio de la identidad moderna que aborda en este libro, permitirá una mejor comprensión de la misma, que es el fin con el que lo realiza. "Además, este retrato de nuestra identidad tiene como objetivo servir como punto de partida para una renovada comprensión de la modernidad" (FY 11). Una comprensión de la Modernidad que no la valore en términos de pérdida o ganancia, que son las maneras habituales de analizar la Modernidad, y que sirva por tanto para mostrar su complejidad.

"Pero no me satisfacen los enfoques actuales sobre este tema. Algunos son optimistas y nos perciben como si hubiésemos ascendido a un *plateau* superior; otros presentan una imagen de decadencia, de pérdida, de olvido. Ninguno de los dos me parece acertado: los dos ignoran completamente algunos de los más importantes rasgos de nuestra situación. Aún está por entender la insólita combinación de grandeza y peligro, de *grandeur et misère*, que caracteriza la Edad Moderna. Percibir plenamente la complejidad y la riqueza de la Edad Moderna es percibir, primero, en qué medida estamos inmersos en ella, pese a todos los intentos de rechazarla; y, segundo, cuán superficiales, parciales y sesgados son los juicios que sobre ella intercambiamos" (FY 11-12).

El hecho de que esta distinción dentro-fuera y la consiguiente ubicación del yo en el interior nos parezca una verdad universal acerca del ser humano como la de que nuestras cabezas se asientan sobre nuestros torsos, y no una autocomprensión históricamente determinada, es para Taylor muestra de lo imbuidos que estamos en la Edad Moderna. No obstante, esta aseveración de la dimensión histórica de la identidad moderna, aunque no es original de Taylor figura únicamente en la mente de algunos académicos, contrastando profundamente con la forma en la que la mayoría de la gente imagina el yo. "Por supuesto, esta idea no es original. Un ingente número de historiadores, antropólogos y otros lo consideran casi una perogrullada. No obstante, es una idea difícil de asumir para la persona corriente que vive en todos nosotros" (FY 127). Sin embargo, que Taylor centre su análisis en la concepción del yo que sostiene la gente corriente indica otra de sus pretensiones, que es explicar la manera en la que habitualmente se concibe al yo, la manera en la que figura en la mentalidad de la gente. Y aunque esa concepción común se asemeje en

muchas ocasiones a concepciones filosóficas, de hecho Taylor recurrirá a ellas continuamente en su investigación, pero sólo en la medida en que resultan ser instrumentos eficaces para expresar la concepción del yo que figura en la mentalidad general.

Obviamente, en todas las culturas se ha dado esta distinción entre dentro-fuera, interno-externo, y todas las lenguas contarán con términos autorreferenciales, de ahí que la distinción moderna parezca una verdad universal. Pero lo que distingue a cada cultura es lo que entiende por este dentro y este fuera. La localización del yo en el interior es una concepción moderna, y el yo para Taylor, se define por la concepción del bien que sustenta, la cual resulta diferente según cada cultura. “La identidad personal (*selfhood*) y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretelados” (FY 17). Cada cultura mantiene su propia doctrina moral, radicando aquí su peculiaridad, y es esta doctrina la que define lo interno y lo externo. Esta doctrina moral recoge la concepción de bien que sostiene cada cultura, la cual define el concepto de yo que mantienen sus integrantes. En la medida que el bien es fuente de la identidad humana, Taylor considera que la localización del yo en el interior se debe a un proceso progresivo de interiorización de las fuentes morales que se ha venido desarrollando en la cultura occidental a lo largo de toda la Modernidad. En este sentido, la localización interior del yo moderno es fruto de este proceso de interiorización de las fuentes morales; el cual se ha desarrollado en una cultura determinada durante un periodo histórico concreto. No obstante, esta interioridad se ha convertido en un rasgo tan constitutivo de la identidad moderna que parece una verdad universal acerca del yo.

“La razón de ello se debe a que la localización va estrechamente vinculada a nuestro sentido del yo y, por tanto, a nuestro sentido de las fuentes morales. Esto no significa que éstas no cambien también en la historia. Por el contrario, la historia que quiero contar aquí es la de ese cambio. Pero cuando una determinada constelación del yo, de las fuentes morales y de la localización es *nuestra*, eso significa que desde *dentro* de ella experimentamos y reflexionamos sobre nuestra situación moral. Necesariamente la *sentimos* como fija e indiscutible, independientemente de lo que nuestro conocimiento de la historia y la variación cultural puedan llevarnos a creer” (FY 127-128).

1.1. Ejes del ámbito moral.

Pero para entender el vínculo que Taylor establece entre el yo y el bien hay que dirigirse a la primera parte de *Fuentes del yo*, no en vano titulada Identidad y Bien. Esta primera parte introductoria resulta fundamental pues el análisis que realiza en las cuatro partes restantes de la constitución

del yo moderno así como del proceso sufrido hasta su configuración actual, gira en torno a la conexión entre yo y bien que aquí establece. En este sentido, el análisis de la identidad que Taylor efectúa es primordialmente el análisis de la concepción de bien que prima en la mentalidad moderna, al hilo que muestra las diferentes nociones de identidad que la han precedido y contribuido a su configuración actual en conexión con las comprensiones de bien que las sustentaban. El motivo por el que Taylor comienza su libro exponiendo su concepción del yo, una que lo define por aquellos bienes que conforman la concepción de vida plena sostenida por el sujeto, los cuales se hallan culturalmente determinados; se debe a que esta conexión entre el bien y el yo que Taylor establece ha sido completamente omitida del pensamiento moral contemporáneo.

“Gran parte de la filosofía moral contemporánea, en particular, pero no únicamente, en el mundo angloparlante, se ha centrado tan restrictivamente en la moral, que los planteamientos de algunas de las conexiones clave que quiero trazar aquí resultan incomprensibles. Esta filosofía moral ha tendido a centrarse en lo que es correcto hacer en vez de en lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena; y no deja un margen conceptual para la noción del bien como objeto de nuestro amor o fidelidad (...). Esa filosofía ha atribuido una visión exigua y truncada a la moral en un sentido estrecho y también a todo el abanico de las cuestiones incluidas en el intento de vivir la mejor de las vidas posibles. Y esto no sólo entre los filósofos profesionales, sino también entre un público más extenso” (FY 17).

Y aunque el objeto de este trabajo no sea examinar la concepción de la identidad que Taylor sustenta¹; no obstante, resulta necesario tener una mínima comprensión de la misma, no sólo para poder entender el posterior desarrollo del libro, esto es, cómo hemos llegado a localizar el yo en el interior; sino también para comprender el concepto de secularización que Taylor maneja y su relación con este proceso de interiorización del yo.

Esta filosofía moral contemporánea circunscribe el ámbito moral únicamente al respeto que todos estamos obligados a profesar a los demás, entendiéndose por éste principalmente el respeto a la vida. Parece que esta obligación moral de respetar la vida ajena se ha dado en todas las sociedades de todos los tiempos y que lo variable ha sido el criterio sobre a quiénes atribuir dicha inmunidad. A lo largo del tiempo, este criterio sobre quiénes considerar merecedores de respeto se ha ido ampliando y en la actualidad, la obligación moral de respetar la vida ajena es extensiva a todo el género humano. Pero esta obligación moral de respetar a los demás no sólo se ha ampliado cuantitativamente, aumentando el número de

¹ Un profundo estudio de la concepción de la identidad en Taylor se halla en LLAMAS, E.: *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, Pamplona, Eunsa, 2001.

personas merecedoras de respeto hasta incluir a todo el género humano. Sino también cualitativamente, ampliándose el concepto mismo de lo que significa respetar a los demás; y junto a la obligación del respeto a la vida se han incluido otras obligaciones como la de respetar la libertad y la propiedad privada, todas ellas concebidas desde el siglo XVII como Derechos Humanos.

Pero esta manera de concebir la moral a Taylor le parece muy angosta pues tal y como ha señalado, deja al margen cuestiones importantes referentes a la vida buena y que se vinculan al yo. Todas las sociedades de todos los tiempos han tenido su propio modelo de vida buena, su propia concepción de cuál es la mejor de las vidas posibles, aún a un nivel pre-reflexivo, esto es, sin necesidad de hacer una reflexión que permita articular en qué consiste dicha vida buena ni por qué es la mejor de las vidas. Así Taylor cita algunos ejemplos de estas concepciones de vida buena, como la asociada a la ética del honor en la Grecia Antigua, en la que la vida del guerrero que sólo aspira a la fama y la gloria es considerada como la incomparablemente mejor. Este modelo de vida buena fue suplantado por el propuesto por Platón, para quien la vida buena no consiste en el reconocimiento público, sino en el autodomínio de las pasiones por parte de la razón. La mejor de las vidas posibles es aquella dirigida por la razón. Esta vida buena concebida como autodomínio de la razón dio lugar y a su vez fue sustituida tanto por variantes teístas primeramente como por variantes laicas posteriormente que conciben la mejor de las vidas posibles como la dirigida por la voluntad, como aquella que es transformada bajo el dictado de la voluntad. Y desde el Romanticismo, con la importancia que confiere a la capacidad de poder expresar la singularidad irrepetible que es cada persona, cada vez más parece que es el propio sujeto el que ha de definir su modelo de vida buena. Todos ellos son ejemplos de diferentes maneras de concebir la vida buena que han sostenido diferentes sociedades a lo largo del tiempo; y en la medida en que se consideran la manera de concebir la vida buena, constituyen el parámetro incuestionable con el que sus habitantes han medido y juzgado sus vidas, calificándolas de plenas o vacías. “Pero en cada uno de esos casos permanece algún marco referencial no cuestionado que le ayuda a definir los requisitos por los que juzgan sus vidas y miden, por así decirlo, su plenitud o vacuidad” (FY 31). De ahí que para Taylor, este segundo eje del pensamiento moral incorpore las cuestiones acerca del sentido o significado de la vida.

No obstante, Taylor aún señala un tercer eje concerniente al ámbito moral. Junto al respeto debido a los demás y las cuestiones referentes a una vida plena, añade un tercero: el sentido de nuestra propia dignidad, el cual

alude al valor (o no) que cada uno se confiere a sí mismo y que le hace considerarse merecedor (o no) del respeto ajeno. Pero este tipo de respeto difiere del anterior pues no se trata del respeto en el sentido de inmunidad que debe gozar todo ser humano, sino más bien en el sentido de la admiración que nos despiertan ciertas personas y que por ello decimos coloquialmente que tienen nuestro respeto. La dignidad en este sentido, consiste en el respeto que creemos merecer despertar en los otros. Esta tercera dimensión se halla vinculada a la segunda pues obviamente el respeto que cada uno se cree merecer depende básicamente del sentido que uno tiene de sí mismo del éxito logrado en el desarrollo de un determinado tipo de vida que considera valiosa o alcanzado un determinado rango o posición en ella, y ello se vincula a las cuestiones sobre la vida plena, al grado de consecución de dicha vida plena.

“En términos generales se podría intentar la elección de tres ejes de lo que podríamos llamar, en un amplio sentido, el pensamiento moral. Además de los dos ya mencionados: nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás, y lo que entendemos que hace que una vida sea plena, existe también un abanico de nociones pertinentes a la dignidad. Con esto último me refiero a las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como seres merecedores (o no merecedores) del respeto de quienes nos rodean” (FY 29).

Taylor señala que probablemente estos tres ejes se han dado en todas las sociedades aunque variando el modo de concebir cada uno, la relación mantenida entre ellos y la importancia conferida a cada cuál. Así en la ética del honor de la Grecia clásica el eje hegemónico fue el tercero, absorbiendo al segundo. En cambio, en nuestras sociedades actuales prima el primero seguido por el segundo.

Así pues, la pretensión de Taylor en este libro será analizar no sólo las cuestiones referentes al respeto debido a los otros seres humanos, que son las únicas que habitualmente se consideran morales; sino también aquellas referentes a la vida buena y que por hallarse más vinculadas al yo denomina espirituales. Su pretensión es analizar qué hace que alguien sea merecedor de ese respeto que le otorgamos, qué característica o propiedad reconocemos en el ser humano que le haga merecer ese respeto. Pero también pretende dar respuesta a las cuestiones espirituales, aquellas referidas al sentido de la vida. Articular qué hace que una vida sea plena o por el contrario, vacía; qué tipo de vida se considera la mejor de todas las posibles y cuál sea el motivo de ello. Del mismo modo y consecuentemente, examinar el lugar en el que el sujeto ubica la dignidad. Lo que todas estas dimensiones tienen en común y por ello son conformadoras del ámbito moral para Taylor, es que en cada una de ellas se da una reflexión moral, es decir, una reflexión acerca de lo correcto o lo errado, de lo que es valioso

y de lo que no, esto es, de lo bueno o lo malo. En definitiva, de aquello que resulta lo “incomparablemente mejor”. En todas se da por tanto, una discriminación cualitativa, una valoración de lo que se impone como lo incomparablemente mejor, o lo que es lo mismo, en estas tres dimensiones se da lo que Taylor ha denominado una “fuerte valoración”. Respetamos a alguien porque le reconocemos un valor, porque consideramos que le corresponde desarrollar una vida superior; del mismo modo, defendemos un tipo de vida en detrimento de otros tipos porque lo consideramos mejor, o establecemos la dignidad en el nivel de consecución logrado en una determinada forma de vida porque la consideramos mejor. En todos estos ámbitos hacemos una discriminación de lo que valoramos como lo incomparablemente mejor, resultando ser lo incomparablemente mejor precisamente por el valor intrínseco que le reconocemos. De ahí que funcione como parámetro de la acción moral, sirviendo como criterio para juzgar nuestros deseos, gustos e inclinaciones personales.

“De hecho me propongo considerar toda una gama de puntos de vista más ampliamente que lo que, por regla general, se suele describir como «moral». Además de nuestras nociones y reacciones a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad, quiero examinar nuestro sentido de lo que subyace en nuestra propia dignidad o las cuestiones que giran en torno a lo que hace que nuestras vidas sean significativas y satisfactorias. En una definición amplia todo ello caería bajo el rótulo de cuestiones morales, pero algunas de ellas conciernen muy estrechamente a lo relativo al yo o están demasiado cerca de la materia con la que se hacen nuestros ideales para poder clasificarlas como temas morales en el léxico de la mayoría de la gente. Más bien atañen a lo que hace que valga la pena vivir.

Lo que éstas tienen en común con las cuestiones morales y lo que las hace merecedoras del vago término de «espirituales», es el hecho de que en todas ellas se implica lo que en otro lugar he llamado una «fuerte valoración», es decir, implican las discriminaciones de lo correcto o lo errado, de lo mejor o de lo peor, de lo más alto o de lo más bajo, que no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sino que, por el contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios por los que juzgarlos” (FY 18).

A estas distinciones cualitativas fruto de la reflexión de segundo orden que es la valoración fuerte, Taylor las denomina “marcos referenciales” y constituyen el sustrato sobre el que se asientan las respuestas morales en las tres dimensiones.

“Los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones. Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Esto es, cuando intentamos explicar qué presuponemos cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración, o cuando colocamos nuestra dignidad en un cierto logro o estatus, o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera, nos

encontramos articulando *inter alia* lo que aquí vengo llamando «marcos referenciales» (FY 42).

O como dice en otro pasaje:

“Lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano. Utilizo «mejor» en un sentido genérico. El sentido que se da a aquello en lo que consiste la diferencia adopta formas variadas. Una forma de vida se puede percibir como más plena, otra manera de sentir y actuar como más pura, un modo de sentir y vivir como más profundo, un cierto estilo de vida como más admirable, una determinada demanda como una exigencia absoluta frente a otras, solamente relativas, y así sucesivamente.

Con el término «incomparable» he procurado expresar lo que todas esas distinciones tienen en común. En cada uno de los casos se tiene la sensación que existen fines y bienes valiosos y deseables, no mensurables con la misma escala utilizada para los desiderata de bienes y fines corrientes. No es sólo que sean más deseables, en igual sentido aunque en mayor grado que los bienes corrientes. Es que, debido a su estatus especial, merecen nuestra reverencia, respeto y admiración.

Y aquí es donde la incomparabilidad conecta con lo que vengo denominando una «fuerte valoración»: el hecho de que dichos fines y bienes son independientes de nuestros deseos, inclinaciones y opciones, y constituyen los criterios por los que se juzgan dichos deseos y opciones. Obviamente, éstas son dos facetas vinculadas del mismo sentido de valor superior. Los bienes que merecen nuestra reverencia también funcionan en algún sentido como parámetros” (FY 34-35).

En la medida que los bienes resultantes de la consideración de lo incomparablemente mejor en una evaluación fuerte constituyen el parámetro con el que juzgar los deseos, inclinaciones y opciones personales; conforman el núcleo de la acción moral. Como se ha indicado en el pasaje anterior, los marcos referenciales que son las distinciones cualitativas de lo incomparablemente mejor, constituyen el trasfondo dentro del cual el sujeto piensa, siente y juzga, y por extensión, dentro del que cobran sentido el resto de sus acciones. Es el horizonte que dota de inteligibilidad a sus acciones y decisiones.

“Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas. Más aún, aquí no se trata solamente de una contingencia del hecho psicológico de los seres humanos, que quizás un día podría no ser pertinente para algún individuo o un nuevo tipo excepcional, algún superhombre de objetivación desvinculada. La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción

humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana" (FY 43).

Pero tal y como Taylor acaba de indicar, no es sólo que los marcos referenciales que son las distinciones cualitativas constituyan el núcleo de la acción humana, es que más fundamentalmente conforman la identidad humana.

1.2. La constitución de la identidad.

Los bienes que conforman los marcos referenciales que guían la acción del sujeto son los mismos que conforman su identidad. La identidad se define por aquello que a cada cuál le resulta valioso, importante,..., en una palabra: significativo. "Solamente somos yos en esas cuestiones concretas que son importantes para nosotros. Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí" (FY 50). Y estas cuestiones significativas que constituyen la identidad, son las que conforman los marcos referenciales, siendo por tanto éstos últimos constitutivos de la identidad humana. Los marcos referenciales, como ya se ha indicado, constituyen el trasfondo dentro del cual el sujeto piensa, siente y juzga, y por extensión, dentro del que cobran sentido sus acciones. Son el horizonte en el que el sujeto se asienta para decidir en cada caso qué hacer, el horizonte que le permite juzgar en cada momento aquello que es lo correcto o lo errado. En definitiva, ofrecen el mapa sobre el que orientarse en las situaciones cotidianas.

"¿Quién soy yo? Pero a esa pregunta no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía. Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura" (FY 43).

Carecer de tales marcos referenciales equivale para Taylor a sumirse en una "crisis de identidad".

"Y, desde luego, esta situación se le presenta a alguna gente. Es lo que llamamos una <crisis de identidad>, una forma de aguda desorientación que la gente suele expresar en términos de no saber quiénes son, pero que también se puede percibir como una desconcertante incertidumbre respecto al lugar en que se encuentran. Carecen del marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable; dentro del cual es posible percibir, como buenas y

significativas, ciertas posibilidades vitales, y otras, como malas o triviales. El significado de esas posibilidades no es fijo, es inestable o indeterminado. Una dolorosa y aterradora experiencia" (FY 43).

Carecer de marcos referenciales es hallarse en esta situación que ha calificado como una "forma aguda de desorientación" en la que uno no sabe hacia dónde ir, ni qué hacer porque ha perdido el marco de referencia que le permite distinguir en cada caso lo que resulta incomparablemente mejor. Una situación de incertidumbre en la que uno no sabe, en definitiva, qué pensar respecto a muchas cuestiones significativas, concretamente, aquellas a las que responden tales marcos referenciales.

Taylor se sirve de la metáfora de la orientación espacial para mostrar la concepción del yo que sustenta. Una que concibe al yo como habitando en un espacio moral que existe con anterioridad e independencia a él y del que no puede sustraerse, un espacio en el que se plantean interrogantes morales a los que no puede dejar de dar respuesta y esas respuestas morales constituyen los marcos referenciales. La vida conlleva actuar y por tanto decidir sobre el tipo de vida buena, de ahí que tales interrogantes morales se den necesariamente.

"Por contraste, se supone que la noción del yo que conecta con nuestra necesidad de identidad toma este rasgo esencial de la acción humana: la imposibilidad de sostenerse sin una cierta orientación al bien, el hecho de que cada uno de nosotros esencialmente <somos> (es decir, que nos definimos a nosotros mismos al menos *inter alia* por) el lugar donde nos situamos al respecto" (FY 49-50).

O como dice en otro pasaje:

"Lo que esto ilustra es el vínculo esencial que existe entre la identidad y una cierta clase de orientación. Saber quién eres es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario" (FY 44).

O también: "Sólo somos yos en la medida que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien" (FY 50). El yo por tanto es concebido por Taylor como habitando un espacio moral y lo que se requiere para poder moverse en un espacio es orientación, saber dónde se está y hacia dónde se va. La identidad es asimilada a un cierto tipo de orientación. El yo se define por el lugar que adopta en este espacio moral en el que se halla inmerso, por la postura que adopta frente a esas cuestiones morales. En este sentido, y siguiendo con la metáfora de la orientación espacial, el yo queda definido por lo que Taylor denomina su "«topografía moral»" (FY 122). La identidad

se define por aquellas cosas que resultan significativas para el sujeto, es decir, por aquellos bienes que dotan de sentido su vida. O dicho en términos topográficos, la identidad se define por el conjunto de bienes que constituyen el mapa moral en el que el sujeto se orienta, orientando su acción y en un sentido más amplio, su vida.

“No es sólo que los compromisos y las identificaciones, por los que de hecho definimos nuestra identidad, incluyan dichas potentes valoraciones, como queda claro en los ejemplos anteriores; o que el asunto de la identidad invariablemente nos suponga la cuestión de un bien potentemente valorado –una identidad es algo a lo que uno ha de ser fiel, no puede dejar de mantenerla ni puede renunciar a ella-. Más fundamentalmente, vemos que su único papel es el de orientarnos, el de proporcionarnos el marco dentro del cual las cosas tienen sentido para nosotros, en virtud de las distinciones cualitativas que incorpora. Aún más, sería difícil ver cómo algo podría representar ese papel sin incorporar dichas distinciones. Nuestra identidad es lo que nos permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es” (FY 46).

Así pues, el yo se define por el lugar que ocupa en el espacio moral. La identidad del sujeto es definida por los bienes que constituyen su “topografía moral”, esto es, por los bienes que conforman el mapa moral dentro del cual orienta su acción, y en un sentido más amplio, su vida. Y estos bienes que conforman la identidad son socialmente configurados. Ello porque los bienes se articulan en un lenguaje concreto propio de una comunidad determinada. “El lenguaje aceptado articula para nosotros las cuestiones del bien” (FY 51). O como dice en el párrafo siguiente: “Estudiar a las personas es estudiar a los seres que sólo existen en un cierto lenguaje o en parte son constituidos por ese lenguaje” (FY 51). En la conversación con los otros, primero con aquellos que nos crían, aprendemos lo que está bien y lo que está mal, “lo que es el enfado, el amor, la ansiedad, la aspiración a la totalidad, etc.” (FY 52), esto es, aprendemos un lenguaje de discernimiento moral.

“No habría manera posible de ser introducidos a la <personalidad> (*personhood*) si no fuera por la iniciación en un lenguaje. Aprendemos primero nuestros lenguajes de discernimiento moral y espiritual al ser introducidos a una conversación permanente por quienes están a cargo de nuestra primera crianza” (FY 53).

En la medida en que el lenguaje moral es aprendido principalmente en la conversación con los otros, la comunidad resulta fundamental. “Un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y esto indica otra característica clave del yo. Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean” (FY 51). De hecho,

en la propia noción de identidad sostenida por Taylor subyace esta referencia al otro:

“Se plantea la pregunta «¿quién?» para colocar a alguien en el lugar de interlocutor potencial en una sociedad de interlocutores. Al contestar al teléfono solemos decir: «¿Quién habla?». O a alguien que se encuentra en el otro extremo de una habitación le preguntamos: «¿Quién está ahí?». La respuesta viene en forma de nombre propio: «Yo soy Joe Smith», frecuentemente acompañada por una descripción de la relación: «Yo soy el cuñado de Mary», o por una descripción del papel social que desempeña: «Soy el fontanero» o «El hombre al que señalas es el Presidente». (...). Ser competente como alguien que potencialmente puede ser objeto de esa pregunta es ser un interlocutor entre otros, alguien que posee su propio punto de vista o un papel que desempeñar y que puede hablar por sí mismo” (FY 45).

La identidad se define en el espacio social no sólo en términos de roles sociales, sino también y más fundamentalmente, por el lugar ocupado en el espacio moral:

“La definición que hago de mí mismo se comprende como respuesta a la pregunta: «¿Quién soy yo?». Y esta pregunta encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes. Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes” (FY 51).

Mediante la conversación con los otros, en primer lugar con nuestros educadores, aprendemos el lenguaje de discernimiento moral que sustenta la comunidad, esto es, los valores que conforman la concepción del bien que mantiene la sociedad. Después, se tratará de ir configurando cuál es la postura propia acerca del bien, de ocupar el lugar propio; pero ello sólo puede darse sobre la base de una misma concepción de bien que se expresa en un lenguaje común. Cada sociedad tiene su propio lenguaje que expresa una concepción de bien concreta. De ahí que la concepción del bien varíe según culturas. En este sentido, la comunidad define la identidad no sólo en términos de roles sociales sino también y más fundamentalmente, porque transmite unos bienes a través del lenguaje que conformarán la identidad de manera mucho más profunda. La definición del yo depende de los bienes que la conforman, los cuales se hallan socialmente configurados. El yo por tanto, no sólo queda definido por el lugar en el que se posiciona respecto al bien, sino también por esta segunda dimensión que es la comunidad a la que pertenece y que es la que le transmite dichos bienes. De modo que resulta imposible describir un yo sin referencia a una comunidad y ello porque el yo sólo existe dentro de lo que Taylor llama la “urdimbre de la interlocución”.

“El yo sólo existe dentro de lo que denomino «urdimbre de la interlocución». Es esta situación original la que proporciona sentido a nuestro concepto de «identidad» al ofrecer respuesta a la pregunta: «¿Quién soy yo?» mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quién hablo. La completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora. (...)
Lo que intento sugerir en esta argumentación es que esas dos dimensiones de definición-identidad reflejan la situación original en que se plantea la cuestión de la identidad” (FY 52-53).

Esta segunda dimensión del yo tiende a ocultarse especialmente por la concepción individualista del yo que prima en la filosofía moral contemporánea. Esta concepción define al yo por su capacidad para constituir su propio orden moral al margen de cualquier consideración social en dicha constitución. Desde esta perspectiva, la identidad sería independiente y anterior a la pertenencia social.

“La cultura moderna ha desarrollado concepciones del individualismo que presentan a la persona humana, al menos potencialmente, ensimismada, declarando su independencia de la urdimbre de interlocución que originalmente la formó, o, por lo menos, neutralizándola” (FY 53).

Pero esta tendencia individualista no sólo proviene de las corrientes filosóficas actuales, sino que también se hallaba presente en nuestras tradiciones espirituales. Tanto la filosofía griega como el Antiguo y Nuevo Testamento se hallan plagados de exhortaciones a que el sujeto rompa con sus vínculos sociales para desarrollar su propio estilo de vida.

“En los libros de los profetas y en los salmos se dirigen a nosotros persona que se levantaron contra el casi unánime oprobio en que estaban sumidas sus comunidades para dar a conocer el mensaje de Dios. En un desarrollo paralelo, Platón describe un Sócrates firmemente arraigado en la razón filosófica, capaz de asumir una postura de desafiante independencia de la opinión ateniense” (FY 53).

El hecho de que la identidad se configure por bienes socialmente posibilitados no implica que se dé un determinismo cultural, pues los bienes que configuran la identidad son libremente elegidos² por el sujeto. El sujeto elige libremente no sólo los bienes a los que se adhiere sino también el grado de adhesión que les presta; además siempre cabe una re-evaluación posterior de los mismos.

² Sobre la relación entre la elección de bienes y la constitución de la propia identidad cf. LLANO, A.: *El futuro de la libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985, pp. 25-64; VICENTE ARREGUI, J. y CHOZA, J.: *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp, 1991, pp. 381-445.

El compendio de bienes que definen la identidad del sujeto conforma su noción de vida buena, funcionando así como parámetro con el que juzgar y medir la vida. Los bienes que constituyen la identidad son los mismos por los que el sujeto juzga su vida y por tanto, la plenitud o vacuidad de la misma.

“Lo que defiendo aquí es que la preocupación por alguna cuestión de esta índole no es un asunto opcional, de la misma manera que no lo es la orientación que define nuestra identidad y, en última instancia, por la misma razón. (...) Lo que quiero resaltar aquí es que los bienes por los cuales se define nuestra orientación espiritual son los mismos por los que mediremos el valor de nuestras vidas; las dos cuestiones van indisolublemente unidas porque ambas parten del mismo núcleo. Y ésta es la razón por la que deseo hablar de la segunda cuestión, sobre el valor, o peso, o sustancia de mi vida, como la cuestión de dónde me «sitúo» o «ubico» en relación al bien, o si estoy en «contacto» con él” (FY 59).

Ello se deriva de la misma definición de identidad que sustenta Taylor pues en la medida en que el yo se define por la concepción del bien que sostiene, por los bienes que configuran su identidad; es obvio que la siguiente cuestión será el lugar en el que se encuentra respecto a esa concepción de bien, esto es, lo cerca o lo lejos que se halla de lo que concibe como el bien. O siguiendo con la metáfora de la orientación espacial, cabría decir que estar orientado no sólo requiere un mapa del terreno sino también saber ubicarse con respecto a ese mapa. “Por analogía, nuestra orientación en relación al bien no sólo requiere algún marco referencial (o algunos marcos referenciales) que defina la configuración de lo cualitativamente mejor, sino también el sentido de dónde estamos situados en relación a ello” (FY 58). Y así Taylor señala otro rasgo fundamental de la condición humana, que es la necesidad de hallarse en contacto con el bien, derivado de la propia configuración de la identidad humana.

“Por el contrario, aquí topamos con una de las aspiraciones más básicas de los seres humanos, la necesidad de conectar o contactar con lo que perciben como bueno, o de suma importancia o de valor fundamental. Y ¿cómo podría ser de otra manera una vez que se sabe que dicha orientación en relación al bien es esencial para ser un agente humano funcional? El hecho de tener que colocarnos en un espacio definido por estas distinciones cualitativas sólo puede significar que el lugar donde nos situamos en relación a ellas es algo que nos incumbe. La incapacidad de funcionar sin orientación en el espacio de lo finalmente importante, significa que no podemos despreocuparnos del lugar que ahí ocupamos” (FY 58-59).

Es en este contacto o en su ausencia, es decir, en el lugar en el que nos situamos respecto al bien, siguiendo con la metáfora de la orientación espacial, donde radica la diferencia entre una vida plena y significativa o

por el contrario, una vacía y carente de sentido. Así, y siguiendo algunos ejemplos citados por Taylor, para el que concibe la vida buena como aquella dedicada a la familia y a su sustento, lo principal será disfrutar de unas circunstancias que le permitan realizar ese tipo de vida como tener una familia y un trabajo con el que poder mantenerla; esto es, lo importante será estar bien ubicado respecto a su concepción de vida plena. Para el que se suscribe a la ética del honor propia del mundo griego antiguo, lo importante será el lugar que ocupe en la fama; para el cristiano, mantener una buena relación con Dios, y para el sujeto de la razón desvinculada, el autodomínio por la razón. “Lo que sugiero es que esas distintas aspiraciones las percibimos como formas de un imborrable anhelo de la vida humana. Hemos de estar correctamente situados en relación al bien. Esto no resultará demasiado molesto en nuestras vidas si las cosas nos van bien y si, en términos generales estamos satisfechos de estar donde estamos” (FY 61). Pues el caso contrario, estar desconectado, es hallarse resquebrajado por este anhelo de alcanzar la plenitud. Es hallarse en esa situación en la que se plantea la cuestión del significado de la vida, si ésta merece la pena, si tiene valor, peso o sustancia; o si por el contrario es vacía y carente de sentido.

Precisamente porque la aspiración a la plenitud es una constante humana dada la configuración de la identidad humana, es por lo que Taylor considera que toda vida humana encierra un interrogante absoluto de este tipo, uno en el que se plantea la cuestión acerca de en qué consiste la vida plena, cuál es la vida que merece la pena vivir. Esta concepción de vida buena no sólo constituye el parámetro por el que juzgar y medir la vida presente, indicando la plenitud o vacuidad de la misma en función del lugar ocupado. Sino también y más fundamentalmente, constituye la guía por la que dirigirla planteando un proyecto futuro a partir del lugar presente. La necesidad de hallarse en contacto con el bien puso de manifiesto el destacado papel que la concepción de vida buena desempeña en nuestra existencia. Esta concepción planteaba la cuestión de la ubicación, lo cerca o lo lejos que el yo se encuentra de la misma, funcionando así como parámetro por el que medir la vida y por tanto, su plenitud o vacuidad. Pero Taylor considera que un interrogante de este tipo, el interrogante acerca de cuál sea la mejor de las vidas, no sólo encierra la cuestión de la ubicación a la que se responde con el lugar ocupado, lo más o menos cerca que se encuentre de dicha concepción de vida buena. Sino que más bien, este interrogante relativo a la ubicación se halla enmarcado dentro de un interrogante absoluto que incumbe al tipo de vida que se define como superior, dentro del cual tiene sentido plantearse la cuestión de la ubicación, la cercanía o lejanía y que constituye por tanto el fin hacia el que dirigirla. Este interrogante absoluto

corresponde a la dirección de la vida, a la tendencia a la que se inclina y por tanto, no puede responderse con un más o menos como a la cuestión de la ubicación, sino con un sí o un no. Así, tras lo más o menos cerca que el sujeto de la razón desvinculada se encuentre de alcanzar esa vida en la que todas sus pasiones más bajas han sido dominadas por la razón, pues sabe que es un proceso paulatino, se halla un compromiso absoluto con ese tipo de vida que este sujeto considera el mejor posible. Y tras lo más o menos cerca que el padre de familia esté de poder gozar de su familia, se da una adscripción a este tipo de vida.

“Dicho afán por conectar o estar correctamente situado en relación al bien puede verse más o menos satisfecho en nuestras vidas al ir adquiriendo más fama o al introducir más orden en nuestras vidas, o al ir asentándonos más firmemente en nuestras familias. Pero la cuestión no se nos plantea sólo como un asunto de más o menos, sino como una cuestión de sí o no. Y precisamente en esta forma nos afecta y desafía más profundamente. La cuestión del sí/no concierne, no tanto a cuán cerca o lejos estamos de lo que percibimos como el bien, sino más bien a la dirección de nuestras vidas, si nos acerca al bien o nos aleja de él, o a la fuente de nuestras motivaciones al respecto” (FY 61-62).

Y esta necesidad de plantearse un interrogante absoluto acerca de la vida buena evidencia para Taylor otra característica de la existencia humana: el hecho de que la vida humana va cambiando, de ahí la necesidad de plantearse la dirección de la misma.

“La cuestión reiterativa, aunque de diferentes formas, en los casos arriba mencionados, es la que he formulado en términos de la dirección de nuestras vidas. Conciérne a nuestra motivación más fundamental o a nuestras fidelidades básicas o a los límites externos de las posibilidades relevantes para nosotros y, por tanto, a la dirección a que se encaminan o podrían encaminarse nuestras vidas. Porque nuestras vidas cambian. Aquí conectamos con otro rasgo básico de la existencia humana. La cuestión de nuestra condición jamás se agota en lo que *somos* porque siempre estamos cambiando y *deviniendo*. (...). Así, lo verdaderamente importante no es sólo dónde *estamos*, sino hacia dónde *vamos*; y aunque lo primero pueda ser una cuestión de más o menos, lo segundo es una cuestión de ir acercándonos o ir quedándonos fuera; una cuestión de sí o no. Ésa es la razón por la que un interrogante absoluto siempre enmarca los relativos. Puesto que no podemos pasar sin una orientación al bien y, puesto que no podemos ser indiferentes al lugar en que nos situamos en relación al bien, puesto que ese lugar es algo que ha de estar siempre cambiando y deviniendo, ha de planteársenos la cuestión de la dirección de nuestras vidas” (FY 63-64).

Pero en tanto que la vida humana se enmarca dentro de una concepción de vida plena que se aspira a lograr, se deriva que la vida constituirá una narrativa de este logro. Aquí nuevamente Taylor señala un rasgo de la existencia humana, que es su dimensión narrativa. La vida cobra sentido en la narración del proceso por el que se ha llegado al lugar

presente y hacia dónde proyectamos el futuro, es decir, considerando el análisis de la vida en su conjunto. En este sentido, saber cómo se ha llegado al sitio presente es tan fundamental como saber dónde se está y hacia dónde ir.

“Ahora vemos que dicha percepción del bien ha de ir entrelazada en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose. Pero esto es manifestar una condición básica para poder entendernos: hemos de asir nuestras vidas en una *narrativa*” (FY 64).

1.3. Noción de bien.

En el epígrafe anterior se expuso la concepción de la identidad sustentada por Taylor: la identidad se define por un conjunto de bienes, entendiendo por bienes aquello que resulta lo incomparablemente mejor en una distinción cualitativa; y estos bienes conforman la concepción de vida buena mantenida por el sujeto. La identidad se define por unos bienes que configuran la concepción de vida plena del sujeto. Ahora conviene ahondar más en la noción de bien sostenida por Taylor. El bien es cualquier realidad que resulte ser incomparablemente mejor para un sujeto concreto, esto es, cualquier realidad que el sujeto perciba como incomparablemente mejor.

“En estas páginas vengo hablando del bien, o a veces del intenso bien, significando con ello lo que se distingue como lo incomparablemente superior en una distinción cualitativa. Esto podría ser una acción, o motivo, o estilo de vida que se tomara por cualitativamente superior. Lo <bueno> se utiliza aquí en un sentido general, y designa cualquier cosa que se considere valiosa, digna, admirable, de cualquier clase o categoría” (FY 108).

Los bienes son realidades percibidas como buenas por el sujeto. De modo que Taylor es un realista moral.

“Quiero hablar de esta demanda [la demanda moral] como de algo que descubrimos. Y por lo tanto quiero seguir pensando en mí mismo como un realista moral, incluso aunque soy incómodamente consciente de la apelación de Rosen de que ambos ocupamos una cierta clase de tierra media entre el viejo modelo platónico y el proyeccionismo naturalista. Pero esto también quiere decir que no veo la moralidad como ‘enraizada en un orden intrínsecamente racional’ del tipo tradicional”³

O como indica en otro pasaje de *Fuentes del yo*:

“...es bastante plausible concebir que la mejor teoría del bien, la que ofrece la mejor concepción del valor de las cosas y de las vidas tal como están abiertas para

³ TAYLOR, C.: “Comments and Replies”, *Inquiry* 34-2, 1991, p. 246.

que las discernamos, podría ser una concepción puramente realista. De hecho, ésta es la idea que quiero defender, sin que por ello desee plantear una tesis sobre cómo las cosas representan el universo «en sí mismo», o un universo en el que no existieran seres humanos” (FY 273-274).

Pero no concibe los bienes como entidades físicas. En este sentido, se aleja de la Idea de Bien de Platón o de Dios en el teísmo cristiano, que son los ejemplos más paradigmáticos dentro de nuestra tradición de doctrinas morales que han formulado una noción de bien. Los bienes sólo son bienes para un sujeto que así los percibe. No son entidades físicas sino realidades o aspectos de la realidad que el sujeto las percibe como buenas. No obstante, Taylor se aleja igualmente del subjetivismo que prima en la actual filosofía moral. Esta filosofía moral contemporánea influida por el modelo de las ciencias naturales, de ahí que Taylor la denomine naturalismo, considera que los bienes o valores son proyecciones que el sujeto realiza sobre una realidad que es neutra y no intrínsecamente valorativa. “Ciertamente lo que aquí emerge es que lo bueno y lo justo no son propiedades del universo consideradas sin relación alguna con los seres humanos y sus vidas y, puesto que desde el siglo XVII las ciencias naturales vienen desarrollándose sobre la base de un concepto del mundo muy liberado de las concepciones antropocéntricas, (...), cabe decir que lo bueno y lo justo no son parte del mundo, tal como lo estudian las ciencias naturales” (FY 72). De este modo, y dado su carácter subjetivo, los bienes serían incomunicables y no compartibles con otros sujetos. Taylor se opone igualmente a este naturalismo señalando que los bienes son realidades que el sujeto percibe como buenas en el seno de una sociedad determinada. Son realidades buenas según la concepción de bien que sustenta una sociedad concreta, la cual es compartida por todos sus integrantes, de ahí que sean comunicables y compartibles las realidades o aspectos de la realidad que sus miembros perciben como buenas pues todos comparten la misma concepción de bien.

“...al igual que, en general, reconocemos que ciertos bienes dependen de la existencia de los humanos, estaríamos forzados a reconocer que ciertos bienes sólo son tales una vez que se admite la existencia de los humanos en el seno de una cierta configuración cultural” (FY 77).

Rorty⁴ critica a Taylor por sostener una visión demasiado objetivista de los bienes. Esta crítica no tiene en cuenta que para Taylor los bienes sólo aparecen en la expresión personal, entendiendo esa expresión como la misma constitución del bien en tanto que tal. Rorty señala que Taylor parece poner el fundamento de la ética en “una necesidad de defender

⁴ RORTY, R.: “In a Flattened World” en *London Review of Books* 8, p.3

alguna forma de la teoría de la verdad como correspondencia”⁵, entendiendo el bien como algo “objetivo”. Sin embargo, en la antropología de Taylor el bien configura la identidad del sujeto en una visión significativa que es necesariamente personal.

También se critica a Taylor por sostener una visión demasiado “racionalista” de la ética, en el sentido de no considerar la dimensión afectiva y la pasión en la decisión y la acción moral⁶. Sin embargo, esta crítica no es muy acertada, ya que Taylor en distintas ocasiones argumenta en relación al conocimiento del bien y a la acción precisamente en ejemplos de pasiones como el miedo, o de reacciones emotivas como la tristeza, o la alegría:

“Por lo tanto en la reflexión cualitativa, donde empleamos un lenguaje de distinciones valorativas, el deseo rechazado no es rechazado por un conflicto meramente contingente o circunstancial con otra meta. Ser cobarde no compite con otros bienes según el tiempo y energía que necesito para sostenerlos, y puede que no altere mis circunstancias de tal modo que me impida sostenerlos. El conflicto es más profundo; no es contingente”⁷

El sujeto entiende su actitud como respuesta a una exigencia que se le impone, a la que debe responder de una forma concreta, como explica Taylor en uno de sus artículos más conocidos:

“Siento que se apela a mí como ser racional, como ser moral, o criatura hecha por Dios a su imagen, es decir, capaz de responder a esto como Dios. (...) En otras palabras, implícita en esta propiedad relevante hay una referencia al sujeto; porque la relevancia que esta situación sostiene es que me impone una fuerte obligación —lo que llamamos una obligación moral o de caridad. Y una comprensión acertada de lo que esto quiere decir implica referencia a la clase de ser sobre el que descansa esta obligación. La situación pone la relevancia de esto ante mí, en virtud de la clase de ser que soy”⁸.

La acción es buena o mala según esa respuesta. A las realidades capaces de despertar esa actitud en nosotros se denominan bienes y son fuentes de moralidad⁹. Actuar de un modo u otro ante ellos nos hace ser

⁵ RORTY, R.: “Taylor on Truth” en TULLY, J.: *Philosophy in an Age of Pluralism*, p.21.

⁶ NUSSBAUM, M.: “Charles Taylor: Explanation and Practical Reason”, *The Quality of Life*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

⁷ TAYLOR, C.: “Responsibility for Self” en RORTY, A.O. (ed.): *The Identities of Persons*, Los Ángeles, University of California Press, 1976, p.285

⁸ TAYLOR, C.: “Self-interpreting Animals”, en *Philosophical Papers I*, p.58

⁹ MacIntyre señala cierta circularidad en la argumentación de Taylor, ya que el conocimiento de unos bienes configura nuestros horizontes de significado, desde los cuales conocemos nuevos bienes. MACINTYRE, A.: “Critical Remarks on the *Sources of the Self* by Charles Taylor”, *Philosophy and Phenomenological Research* 54-1, 1994, p. 189. Taylor responde a esta crítica afirmando que “incluso en la ética más antiteológica y antimetafísica hay un momento de reconocimiento de algo que no ha sido hecho o decidido

buenos¹⁰ (o malos), cobardes o valientes, generosos o avaros, etc... De ahí que Taylor los llame fuentes del yo.

Partiendo de esta noción de bien como cualquier realidad que le resulte al sujeto incomparablemente superior en una distinción cualitativa, Taylor distingue varias acepciones. Denomina “bienes vitales” a todos aquellos bienes que constituyen la concepción de vida buena del sujeto. “Los bienes que definen son facetas o componentes de la vida buena. Vamos a llamarlos ‹bienes vitales›” (FY 109).

No obstante, Taylor señala que hay alguno de esos bienes que conforman la vida plena, y que ha denominado bienes vitales, que merecen “la atribución [de bondad] en un sentido más pleno” (FY 108). A este bien lo denomina “constitutivo”. El bien constitutivo es aquello que constituye en buenos a esos bienes vitales, es por tanto, el fundamento de la vida buena. La bondad de estos bienes se dice por referencia a la suya. “[L]os bienes vitales nos refieren algún rasgo de la manera en que son las cosas y en virtud del cual esos bienes vitales son bienes. Dicho rasgo los constituye en bienes y por eso los denomino constitutivos” (FY 109). El bien constitutivo remite a un rasgo de la realidad, a cómo son las cosas, que se halla contenido en los bienes vitales constituyéndolos así en bienes. En este sentido, el bien constitutivo es la máxima expresión del carácter ontológico del bien.

Taylor expone esta noción de bien constitutivo tomando como ejemplo la Idea de Bien platónica pues a pesar de que no conciba el bien constitutivo como una entidad objetiva y trascendente al estilo platónico, le confiere la misma función: la de ser fuente moral. El bien constitutivo mueve a la acción buena haciendo bueno al que lo ama y constituyéndose así en fuente moral de la identidad. Para Platón la vida buena es aquella regida por la razón, una razón que domine las pasiones; y del mismo modo, la distinción entre las acciones o motivaciones superiores e inferiores radica en si están guiadas por la razón o contrariamente por el deseo y las bajas pasiones. Pero esta razón consiste en la contemplación del orden que subyace al cosmos y por tanto, en la contemplación de la Idea de Bien; entendiéndose por éste una realidad objetiva y trascendente. La acción o el modo de vida buena se derivan de la contemplación y amor por dicho orden. Lo bueno se define por su relación con la Idea de Bien, que es

por los seres humanos, y que muestra una cierta forma de ser bueno y admirable...”. “Reply to commentators” *Philosophy and Phenomenological Research* 54-1, 1994, p. 212.

¹⁰Taylor relaciona el reconocimiento de un bien con la motivación para la acción. Cf. su respuesta a Braybrooke y De Sousa en “Inward and Outward with the Modern Self”, *Dialogue* 33, 1994, pp. 125-131.

el fundamento de ese orden y que constituye para Taylor, el bien constitutivo en la filosofía platónica. “Ser racional es tener una visión del orden racional y amar dicho orden. Así pues, la diferencia entre la acción o la motivación ha de explicarse en referencia a una realidad cósmica, el orden de las cosas. Esto es bueno en el sentido pleno del término: la clave de dicho orden es la Idea del Bien. Su relación a ello es lo que hace que ciertas de nuestras acciones o aspiraciones sean buenas; es lo que constituye la bondad de dichas acciones o motivos” (FY 108). No es sólo que la Idea de Bien conforme la concepción de vida buena sino también que su contemplación y amor faculta para hacer el bien. El amor que siente el sujeto hacia este bien le conduce a la acción buena convirtiéndolo así en un buen ser humano.

“El bien constitutivo hace algo más que simplemente definir el contenido de la teoría moral. El amor que sentimos por él es lo que nos faculta para ser buenos. Y, por ende, también el amarlo forma parte de lo que es ser un ser humano bueno” (FY 109).

El bien constitutivo es cualquier realidad que el sujeto perciba como buena y le mueva a la acción buena y consecuentemente, a la vida buena; por ello se constituye en fuente moral de la identidad. “El Bien es también el amor que nos mueve a la acción buena. El bien constitutivo es una fuente moral, en el sentido en que aquí utilizaré el término, es decir, es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos” (FY 109). El bien constitutivo es aquella realidad cuyo amor o contemplación nos mueve a la acción buena y conforma la concepción de vida buena. Es este bien el que hace bueno al ser humano pues le conduce a un modo bueno de actuar y de vivir, y por eso se constituye en fuente moral de la identidad. Sólo el bien que mueva a la acción buena puede constituirse en fuente de identidad y no cualquier bien sólo por reconocerlo como bueno.

Esta comprensión del bien constitutivo como fuente moral, que al igual que las reflexiones en torno a la concepción de la vida buena, se hallaba muy presente en el pensamiento moral antiguo; también ha sido escindida en la filosofía moral contemporánea. El platonismo y el teísmo tanto cristiano como judío son dos claros ejemplos. “Es obvio que el platonismo no está solo al concebir de esta manera el bien constitutivo como fuente. También lo conciben así tanto el teísmo cristiano como el judío. Era natural para los platónicos cristianos como Agustín imaginar a Dios ocupando el lugar de la Idea del Bien de Platón” (FY 109). En el teísmo, Dios ocupa el lugar de la Idea de Bien platónica, funcionando así como bien constitutivo. La concepción de vida buena teísta que es la vida entregada a Dios se fundamenta en una realidad, que es Dios. En ambas

tradiciones, el bien constitutivo remite a una realidad: a la estructura del mundo, al orden que subyace al mundo, que es denominada por una, Idea de Bien y por la otra, Dios. La contemplación y amor de dicha realidad mueve a la acción buena, de ahí que constituya una fuente moral, y conforma el tipo de vida buena.

El hecho de que defina el bien constitutivo como algo que mueve al sujeto a la acción buena puede entenderse equivocadamente como una especie de subjetivismo. El error de esta consideración radica en que un bien nos mueve precisamente por el valor que en él reconocemos.

“Es fácil apresurarse a presentar el estándar modelo subjetivista: la importancia del bien reside precisamente en que nos mueve así. Pero este modelo falsifica los rasgos más sobresalientes de nuestra fenomenología moral. En la propia experiencia de ser movidos por un bien supremo, percibimos que lo que nos mueve es lo que de bueno hay en ello y no el que sea valioso a causa de nuestra reacción. Nos mueve percibir lo que significa como infinitamente valioso” (FY 90).

Muy al contrario, Taylor es un realista moral, los bienes son realidades percibidas por el sujeto como buenas siendo los bienes constitutivos la mayor prueba del carácter ontológico del bien. Taylor se suscribe a la concepción de bienes constitutivos como fuente moral. Las fuentes morales son bienes constitutivos cuyo amor o contemplación nos capacita para hacer el bien y conforman el concepto de vida buena. Y son bienes constitutivos en tanto que remiten a realidades. En ambas tradiciones estas realidades eran objetivas y trascendentes, y remitían a una comprensión del mundo y del lugar que ocupa el ser humano en el mundo y por tanto, de la vida buena que le correspondía. “[A]rticular un bien constitutivo es esclarecer lo que está implícito en la vida buena a la que uno se adhiere. Las personas irreflexivas dentro de la cultura, atraídas por ciertos bienes vitales, podrían no tener nada que ofrecer en cuanto a una descripción del bien constitutivo, pero eso no significa que su sentido de lo que es valioso procurar no esté configurado por algunas intuiciones no estructuradas sobre su situación metafísica, sobre si sus fuentes morales son internas o externas, por ejemplo” (FY 327). Y aunque Taylor rechaza esta definición tradicional de bien como objetivo y trascendente no obstante mantiene la concepción de bienes constitutivos como fuentes morales y en ese sentido, como remitiendo a una realidad que apela a una comprensión del lugar que el ser humano ocupa en el mundo y al consiguiente modo de vida. Una comprensión que va variando según culturas tal y como muestran los ejemplos anteriores. Cada cultura tiene su propia comprensión del mundo, del lugar que el ser humano ocupa en el mundo y correlativamente, su propio modo de entender la vida buena. En este sentido, la noción de bien

en Taylor remite a una realidad percibida como buena para un sujeto según la comprensión que del ser humano y del lugar que ocupe en el mundo sustente su cultura. De ahí que Taylor sostenga un realismo hermenéutico. Los bienes son realidades percibidas como buenas según la comprensión del ser humano que mantenga cada cultura, pero esta cuestión ya se verá más detenidamente en el siguiente capítulo.

“Generalmente se piensa que ningún bien constitutivo pueda tener una fundamentación ontológica tan frágil como ésta, una hornacina simplemente en nuestra mejor autointerpretación. A menos que esté cimentada en la naturaleza del propio universo, sobrepasando la esfera humana, o en los mandatos de Dios, ¿cómo podríamos ceñirnos a ella? Pero no hay una verdad a priori en esto. Nuestra creencia en ello se sustenta de la noción de que no existe nada entre una extrahumana fundamentación óptica para el bien, por un lado, y el puro subjetivismo de una significación arbitrariamente conferida, por otro. No obstante, existe una tercera posibilidad, la que acabo de esbozar, de un bien que es inseparable de nuestra mejor autointerpretación” (FY 361).

Así pues, los bienes constitutivos conforman la identidad del sujeto y su concepción de vida buena. La identidad, y por tanto la vida buena, está formada por un compendio de bienes que constituyen el mapa moral sobre el que el sujeto se asienta. En este sentido, Taylor sigue a Aristóteles al concebir la vida plena como integrada por diversos bienes¹¹. La identidad se constituye por la toma de postura que el sujeto adopta respecto a todos esos bienes que conforman su identidad, determinando el modo y el grado de adhesión que presta a cada uno de esos bienes que constituyen su mapa moral. Estos bienes se hallan relacionados entre sí de manera jerárquica, siendo uno de ellos de especial importancia y constituyendo el parámetro sobre el que juzgar a los otros en función de su relación con éste o con su consecución. A este bien Taylor lo denomina “hiperbién”.

“Incluso quienes no estamos tan resueltamente comprometidos reconocemos los bienes superiores. Es decir, reconocemos las distinciones cualitativas de segundo orden que definen los bienes superiores, sobre cuya base discriminamos entre otros bienes, les atribuimos un valor o importancia diferencial o determinamos cuándo o si nos adherimos a ellos. Permítaseme llamar a los bienes de orden superior de esta clase «hiperbienes», es decir, bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos” (FY 79-80).

¹¹ TAYLOR, C.: “Leading a Life” en CHANG, R. (ed.): *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 171. El original en francés está publicado en *La liberté des modernes*, París, Presses Universitaires, 1997, pp. 285-306. Traducción castellana: *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

Esta idea de la jerarquización de bienes también se halla en otros escritos:

“El hombre que huye busca un bien, la seguridad. Pero nosotros le condenamos: debería haberse quedado. Porque hay un bien más alto, la seguridad de la polis, que estaba en juego. El juicio incluye jerarquizar bienes y, por tanto, jerarquizar motivaciones (puesto que éstas se definen por su consumación, que es lo que estamos llamando ‘bienes’ en este contexto)¹²

Este bien será por tanto el que mejor defina la identidad del sujeto y hacia el que este sujeto dirigirá su acción y en un sentido más amplio, su vida. De hecho, el análisis que Taylor aborda a lo largo de *Fuentes del yo* es el de la sucesión de los hiperbienes que configuraron la identidad y el modo de vida de la mayoría de la gente en las sociedades precedentes contribuyendo así a la configuración de la identidad actual.

“Para quienes están firmemente comprometidos con un bien, lo que esto significa es que ese bien, por encima de cualquier otro, es el que les proporciona las pautas por las que juzgar el rumbo de sus vidas. Aun reconociendo un haz de distinciones, aun reconociendo que todos implican una fuerte valoración de tal manera que se juzgan a sí mismos y a los demás por el grado de consecución de dichos bienes y admiran o menosprecian a la gente en función de ello, no obstante, ese único bien supremo se sitúa en un lugar especial. 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. Amenaza con sumirme en la desesperación, ya que tal indignidad golpea las propias raíces de mi sentido de ser persona. 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 79).

Esta diversidad de hiperbienes hace que cualquier reflexión en torno a los mismos resulte muy conflictiva porque “nos presentan un bien que desafía y desplaza a otros” (FY 86). Y esta falta de acuerdo es una de las razones por las que Taylor considera que gozan de gran incredulidad en el ámbito de la actual filosofía moral. Estos hiperbienes son intrínsecamente conflictivos, pues chocan con otro tipo de bienes. Por un lado, la instauración de un hiperbien implica una consideración acerca de qué bienes han de ser considerados superiores y consecuentemente, una estratificación del resto. Por otro lado, los hiperbienes se erigen en

¹² “Self-interpreting Animals”, p. 66.

superiores por medio de la suplantación de anteriores al ser considerados mejores. “Los hiperbienes son generalmente fuente de conflicto. Los más importantes, los que disfrutaban de una más amplia adhesión en nuestra civilización, se han erigido a través de la suplantación histórica de previas y menos adecuadas concepciones”. (FY 80). Así Taylor ya señaló cómo la concepción de vida buena derivada de la ética del honor en la Grecia clásica fue suplantada por la sostenida por Platón y ésta por la concepción cristiana y así sucesivamente. En este proceso por el que los hiperbienes anteriores son suplantados por los nuevos, aquéllos que empiezan a ser valorados de manera distinta por influencia del nuevo hiperbién, pueden seguir vivos dándose así una situación de conflicto con el nuevo. Y esta falta de unanimidad respecto a cuál es el mejor de los hiperbienes contribuye a conformar el clima del pensamiento filosófico actual que niega la realidad e importancia de los mismos. “Y esa auténtica lucha y desacuerdo, la aparentemente irremediable carencia de unanimidad sobre los hiperbienes ha sido siempre una rica fuente de escepticismo moral” (FY 86).

La segunda razón por la que Taylor considera que los hiperbienes generan incredulidad en la actual filosofía moral es porque “suelen hacer referencia esencial a entes y realidades que trascienden la vida humana” (FY 89). Tal y como ya se ha señalado, tanto en el platonismo como en la teología cristiana, que son las dos tradiciones paradigmáticas que han elaborado una noción de bien, el hiperbién constituía una realidad objetiva y trascendente. Esta manera tradicional de entender el hiperbién como una realidad objetiva y trascendente también ha contribuido a acrecentar el escepticismo respecto a los bienes en la filosofía moral contemporánea pues estos entes trascendentes ya no figuran en la explicación del mundo que ofrecen las ciencias naturales.

1.4. La exclusión del bien en la actual filosofía moral.

Taylor señala varios motivos por los que toda reflexión en torno al bien se halla excluida en el ámbito del pensamiento moral contemporáneo. En gran medida esta exclusión viene propiciada por el naturalismo que impera en la actual filosofía moral. Siguiendo el modelo de las ciencias naturales, pretende describir al sujeto en términos absolutos; esto es, en términos que prescindiendo de toda significatividad resulten válidos para todos los sujetos y puedan ser recogidos en una descripción externa y explícita, tal y como se entienden los objetos de estudio en el ámbito de las ciencias naturales. En este clima de pensamiento resultan muy inverosímiles las concepciones que definen al ser humano por aquello que le parece valioso, importante,...en una palabra: significativo. Es decir, por

unos bienes, que resultan muy sospechosos dada la comprensión del mundo sostenida por la física actual, y además que sean culturalmente configurados. “Una de las características distintivas del naturalismo, en mi acepción del término, es pensar que hay que entender a los humanos en términos de continuidad con las ciencias de la naturaleza extrahumana. Al igual que éstas han progresado desviándose del lenguaje antropocéntrico por excluir descripciones que atañen al significado que las cosas tienen para nosotros en favor de significados «absolutos», así los asuntos humanos deberían estar mayormente descritos en términos externos, no culturalmente vinculados” (FY 97). Esta elisión de toda reflexión en torno al bien que se da en la filosofía moral contemporánea se debe por tanto, en gran medida al naturalismo que prima en este ámbito. Principalmente a los supuestos epistemológicos que en él subyacen. Al considerar el modelo de las ciencias naturales como único paradigma de conocimiento posible, esta filosofía moral no deja lugar a las consideraciones respecto al bien pues ya no ocupan ningún lugar en la explicación del mundo que estas ciencias ofrecen. No obstante, Taylor considera que dicho rechazo más que a cuestiones epistemológicas radica en cuestiones morales subyacentes a esta postura epistemológica, a pesar de su rechazo a tales cuestiones.

Entre estas cuestiones morales se halla de manera destacada lo que Taylor denomina “la afirmación de vida corriente”, cuyo estudio abordará en de la tercera parte de *Fuentes del yo* por constituir un pilar fundamental de la actual concepción de la identidad. Esta ética propia del protestantismo surgió como reacción a la creencia tan extendida durante el medievo de que el clero ocupaba un lugar privilegiado en el camino a la salvación, hallándose más cerca, sólo por su condición. Contrariamente, esta ética ensalza la vida cotidiana, centrada en la familia y la producción. La concepción de vida buena reside en la vida corriente, ocupada en la familia y su manutención. Y este tipo de vida constituye un modo perfectamente válido de seguir a Dios y consecuentemente, de obtener la salvación. Esta ética, que bebe de fuentes cristianas, no sólo constituyó el principal punto de oposición del protestantismo frente a la Iglesia Católica, sino que también más tarde fue el argumento básico que la Ilustración adoptó para criticar al cristianismo en general. Y sigue vivo hasta el día de hoy constituyendo el fundamento de la actual concepción de vida buena en las sociedades occidentales, así como el fundamento en el que se sostiene la tan extendida obligación moral actual de respetar la vida ajena y evitar el sufrimiento. Todas estas variantes de la afirmación de la vida corriente comparten la misma actitud sospechosa ante la exhortación a modos de vida superiores que minen de alguna manera el valor y los fines de la vida corriente.

“Las diferentes ramificaciones de la afirmación moderna de la vida corriente han engendrado sospechas sobre las pretensiones que se hacen en nombre de los modos «superiores» de vida en contra de las finalidades y actividades de los más «comunes» en que se comprometen los humanos. Cabría presentar el rechazo a lo «superior» como una liberación, como la recuperación del auténtico valor de la vida humana” (FY 97).

La idea que subyace a todas ellas es que estos modos superiores imponen unos patrones de vida tan elevados que no pueden más que producir una continua insatisfacción ante la imposibilidad de su cumplimiento; así que su erradicación se percibe como una liberación, como la recuperación del verdadero valor de la vida humana. Taylor aún señala una segunda manera en la que el rechazo de estas concepciones de vida buena puede suponer una liberación. Ya indicó a través de la metáfora de la orientación espacial cómo para el yo no sólo resultaba esencial su concepción del bien sino también el lugar ocupado al respecto, siendo motivo de frustración y sufrimiento el anhelo por alcanzar la vida plena. De modo que la ruptura con estas concepciones de vida buena puede concebirse como una liberación. “Pero precisamente ese anhelo puede ser fuente de mucho sufrimiento o, si no, de autoengaño o vana autosatisfacción. O sea, que yo puedo sentir la acuciante urgencia de incorporar el bien a mi vida; una exigencia que me siento totalmente incapaz de vivir, en la que siempre quedo por debajo de las expectativas y la cual me produce un apabullante menosprecio de mí mismo. Esto, además de ser incómodo, también puede ser inmensamente restrictivo y hasta destructivo. Por tanto, puedo experimentar como una liberación el hecho de romper mi lealtad con ese bien” (FY 98). En cualquier caso, es la adscripción a esta ética de la vida cotidiana la que según Taylor, se halla tras el rechazo de las nociones de bien en la filosofía moral contemporánea, siendo precisamente este rechazo por las consideraciones acerca del bien el que le impide argumentar por qué este tipo de vida es valiosa.

Junto a la ética de la afirmación de la vida corriente, Taylor señala un segundo motivo moral para el rechazo de los bienes en el pensamiento moral actual, y es la noción moderna de libertad. Esta noción de libertad que surge en el siglo XVII se concibe como “la independencia del sujeto que determina sus propósitos sin interferencia de la autoridad externa” (FY 99). La libertad moderna se concibe como la capacidad inherente al ser humano en tanto que ser racional de darse a sí mismo su propio ordenamiento moral con total independencia de cualquier fuente externa. La libertad del ser humano consiste en no apelar a ninguna otra autoridad más que a la interna, a su propia voluntad en la configuración de su orden moral y consecuentemente, en la configuración de su vida buena; considerándose esta autoridad interna completamente incompatible con la

autoridad externa. La libertad humana consiste en no seguir regla alguna más que el dictado interno. Esta concepción se opone a las tradicionales nociones de bien que siempre establecían “un parámetro en la naturaleza, independiente de nuestra voluntad” (FY 98-99). Estas concepciones de bien establecían un parámetro externo en la naturaleza y por tanto, independiente de la voluntad humana, que funcionaba como guía de la misma y consecuentemente, de la acción humana. El origen de la noción moderna de libertad se halla en gran medida en el nominalismo que surgió a finales de la Edad Media precisamente en el campo de la teología. Éste rechazaba la idea aristotélica revitalizada por el tomismo de la existencia de un orden en la naturaleza en el que cada una de sus partes constara de su propósito intrínseco. Al nominalismo le parecía que esta idea avalaba la concepción de un orden creado por Dios pero capaz de sostenerse por sí mismo, no dejando así lugar para la libre acción de Dios en el mundo. Por el contrario, el nominalismo sostenía la soberana voluntad de Dios. “El nominalismo del medievo tardío defendía que la soberanía de Dios era incompatible con la noción de la existencia de un orden en la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal. Porque eso sería como atar las manos de Dios, infringiría en su soberano derecho de decisión sobre qué era lo bueno” (FY 99). Y este nominalismo del medievo tardío constituyó el caldo de cultivo para el mecanicismo moderno, “puesto que desde ese punto de vista el universo ideal es mecánico, carece de un propósito intrínseco” (FY 99). La noción moderna de libertad surgió cuando esta soberana voluntad sólo atribuida a Dios se transfirió a los seres humanos y el orden normativo comenzó a manar de la propia voluntad humana. “No obstante, en la Edad Moderna comienza a transferirse a los humanos algo parecido. Las órdenes normativas han de originarse en la voluntad. Esto resulta más evidente en la teoría política del siglo XVII sobre la legitimación mediante contrato” (FY 99). La manifestación más obvia de esta nueva noción de libertad la encuentra Taylor en las teorías políticas que de la mano de Grocio y Locke surgen en el siglo XVII. En estas nuevas teorías políticas, la legitimidad del gobierno no se halla en el orden natural sino en el contrato. Pero a diferencia de las anteriores teorías del contrato, ahora éste parte del consentimiento de los sujetos, esto es, de la voluntad de los mismos, que libre y voluntariamente deciden subsumirse a un orden político.

Taylor añade un tercer motivo moral al rechazo sufrido por los bienes en el actual ámbito moral y es la insistencia en la benevolencia práctica. “Un rasgo clave la moral de la Ilustración, que muestra sus raíces en el cristianismo, es el acento en la benevolencia práctica. (...). Se nos impone la caridad práctica. La Ilustración la asume en una forma intensificada y se ha convertido en una de las creencias centrales de la cultura occidental

moderna: todos deberíamos trabajar para mejorar la condición humana, mitigar el sufrimiento, vencer la pobreza, acrecentar la prosperidad, aumentar el bienestar humano” (FY 101). Esta exhortación proviene de la ética de la afirmación de la vida corriente. De origen cristiano, se convirtió en la consigna ilustrada y constituye una de las principales características de la civilización occidental moderna. Continuamente se nos insta a mejorar las condiciones de vida humana, a evitar el sufrimiento, a luchar contra la pobreza, a aumentar el bienestar...Esta exhortación a la benevolencia práctica podría deslizarse fácilmente y constituir una justificación para centrar el pensamiento moral en la acción altruista, absteniéndose de cualquier consideración respecto al bien, tal y como ocurre en la actualidad. Y ello por la creencia de que aquéllos que se hallan absortos en reflexiones acerca de lo superior, de algún modo permanecen impedidos para la acción altruista que requiere la mejora de las condiciones de la vida corriente.

“Quienes se preocupan por lo valioso, por lo que uno debería amar o admirar, se preocupan por el estado de sus almas. Absortos en sí mismos, son propensos al narcisismo y no se comprometen en la acción altruista, ni en mejorar el destino de la humanidad o la defensa de la justicia” (FY 101).

Por último, Taylor señala junto a estos tres motivos morales para el rechazo de los bienes, el deseo que en la filosofía moral prima de elaborar una ética completamente universal. Deseo que por otra parte, se deriva obviamente del naturalismo que impera en la filosofía moral actual, el cual pretende describir al sujeto en términos absolutos. “Ahora empezamos a percatarnos de lo reciamente superdeterminada que está esa moda de las teorías de la acción obligatoria. Aquí no sólo entran en función de las preferencias epistemológicas y metafísicas del naturalismo; operan también intensos motivos morales. He hablado de tres de ellos: la defensa de la vida corriente y el deseo en contra de las (supuestamente engañosas) exigencias de los bienes «superiores», la concepción moderna de libertad y una lectura de las demandas de benevolencia y altruismo. Pero también desempeñaría un papel el deseo de una ética completamente universal” (FY 101-102). Este deseo favorece grandemente esta omisión de las distinciones cualitativas de lo incomparablemente superior en la filosofía moral contemporánea, pues la concepción de bien que las sustenta se halla culturalmente determinada; de ahí que sean eliminadas de un pensamiento moral que huyendo de cualquier concepción localista aspira a la universalidad.

“Los bienes que articulamos en las distinciones cualitativas suelen ser los bienes de un particular grupo cultural y van imbricados en su forma de vida. Si el

objetivo fuera evitar por encima de todo los principios éticos localistas, entonces razón de más para dejar al margen dichas distinciones” (FY 102).

Todos estos motivos conducen a una elisión del bien dentro del pensamiento moral contemporáneo y por tanto, a una concepción procedimental de la ética.

1.5. Ética procedimental.

Esta elisión de los bienes en el pensamiento ético actual hace que resulte imposible una articulación de los bienes que subyacen a las diferentes opciones morales. Además, reduce el ámbito moral pues al elidir cualquier consideración en torno al bien considera la moral únicamente como guía de la acción humana, centrándose sólo en la acción obligatoria y por tanto, estableciendo una ética de reglas. “Cuando los pensadores de talante naturalista consideran la ética, naturalmente tienden a pensar en términos de acción. Este talante ha contribuido al predominio de las teorías morales de acción obligatoria en nuestra cultura intelectual” (FY 97). El naturalismo imperante en la ética contemporánea, siguiendo el modelo de las ciencias naturales, pretende describir al ser humano en términos absolutos, esto es, en términos externos válidos para todos los sujetos y no configurados culturalmente. No deja margen para ninguna descripción del ser humano en términos de bienes culturalmente configurados y ello por motivos epistemológicos y más fundamentalmente, morales. Consecuentemente, al no dejar lugar para ninguna consideración acerca del bien, ya sea como concepción de la vida buena o como objeto de nuestro amor o fidelidad, que son los dos sentidos tradicionales de bien que manejó el pensamiento moral antiguo; el ámbito moral queda muy reducido concibiéndolo únicamente como guía para la acción correcta y por tanto, centrado en lo que es correcto hacer.

“Pero el naturalismo ejerce también una influencia más sutil y penetrante sobre el pensamiento moral, una influencia que afecta a nuestro pensamiento sobre el conjunto de la forma de una teoría ética. (...). La moral se concibe meramente como guía para la *acción*. Se piensa que concierne meramente a lo que es correcto hacer, en vez de a lo que es bueno ser. De manera análoga, la función de la teoría moral se identifica como definidora del contenido de obligación y no de la naturaleza de la vida buena. En otras palabras, la moral concierne a lo que *debemos* hacer; eso excluye como irrelevante para la ética tanto lo que es bueno hacer, aunque no estemos *obligados* a ello (...), como lo que puede ser bueno (o incluso obligatorio) *ser* o *amar*. En esa concepción no hay lugar para la noción del bien en ninguno de los dos sentidos tradicionales habituales: ni la vida buena, ni el bien como objeto de nuestro amor o lealtad” (FY 95-96).

Del mismo modo que el naturalismo pretende explicar al ser humano en términos absolutos, pretende explicar la acción humana a partir de una serie de leyes psicológicas que marquen una regularidad y por tanto, permitan predecirla. Deriva la acción moral a partir de un principio racional establecido, de manera que cada acción se entiende como un caso particular de una regla general. La moralidad de la acción viene determinada por su conformidad a este principio racional universalmente establecido.

“Y así, pues, queda esbozada la imagen de una amplia vertiente de la filosofía moral contemporánea. Al haber excluido tan eficazmente las distinciones cualitativas por razones epistemológicas y morales, tanto que casi ha suprimido toda conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas, propone una visión del pensamiento moral centrada simplemente en determinar los principios de la acción” (FY 103).

Esta filosofía moral contemporánea da razón de la acción moral según su conformidad a un principio racional. Ofrece una explicación de la acción moral a partir de lo que Taylor denomina una “razón básica”. “Esta clase de argumento es muy frecuente en ética. Solemos preguntar qué hace que una acción sea correcta y se nos suele responder con una razón básica. [...]. Tanto el utilitarismo como el kantismo se organizan alrededor de una razón básica” (FY 93). El utilitarismo y la ética kantiana son dos claros ejemplos para Taylor. La acción moral para el utilitarista es aquella que conlleva el mayor bienestar para el mayor número de personas, y para el kantiano, la que se ajuste al imperativo categórico. En ambas doctrinas morales, la acción moral correcta se deriva de un principio racional establecido.

Esta razón básica constituye el motivo por la que dicha acción se ajusta a dicho principio; considerando esta razón como una razón absoluta que permita convencer inmediatamente a cualquiera de la superioridad de obrar según ese principio racionalmente establecido y precisamente por ello, porque es establecido por la razón. La razón humana, a diferencia de los antiguos, se concibe como el procedimiento que permite deducir la acción correcta a partir del principio establecido. Consecuentemente la ética se concibe de manera “procedimental”¹³ pues se centra en el procedimiento empleado para deducir la acción correcta u obligada.

¹³ Taylor emplea esta oposición entre procedimental y sustantivo en su discusión con Habermas y Kymlicka. Este último le critica afirmando que exagera el carácter procedimental de las éticas liberales, ya que en muchos casos implican una valoración de determinados bienes; cf. “The Ethics of Inarticulacy” en *Inquiry* 34, 1991, pp. 155-82. Taylor muestra en diversos textos cómo la consideración de los bienes en las éticas liberales es insuficiente, por no ser central o plantearse como algo arbitrario; cf. “Comments and Replies”, *Inquiry* 34-2, 1991, pp. 237-54.

“Utilizo el termino <procedimental> como opuesto a <sustantivo>. Estos términos se aplican a las distintas formas de la teoría ética derivándolos de su uso para describir las concepciones de la razón. Califico de sustantiva una noción de la razón cuando juzgamos la racionalidad de los agentes o sus pensamientos y sentimientos en términos sustantivos. Eso quiere decir que el criterio de la racionalidad es la comprensión correcta. (...). En contraste con ello, una noción procedimental de la razón rompe esa conexión. La racionalidad o el pensamiento se juzga por cómo piensa, no principalmente por si el resultado es sustantivamente correcto. El buen pensar se define procedimentalmente. Descartes ofrece un ejemplo paradigmático con su modelo de pensamiento claro y bien definido”(FY 102).

El mundo antiguo concibió la razón práctica de manera sustantiva. La razón era la capacidad que permitía percibir el orden existente en la naturaleza y este orden era el humanamente significativo, es decir, era el mismo que regía los asuntos humanos. A partir de la contemplación de dicho orden se derivaba la acción correcta, lo que había que hacer. El pensamiento correcto se definía por la verdad alcanzada tras esta contemplación, por las creencias derivadas de dicha contemplación. Pero con la caída de las concepciones de bien propias del mundo antiguo, el razonamiento práctico se concibió irremediamente de manera procedimental, esto es, por el procedimiento utilizado en el razonamiento. La verdad ya no se deriva de la contemplación sino de la corrección del procedimiento empleado.

“Pero una vez dejado al margen el sentido la visión del bien, por considerarlo irrelevante para el pensamiento moral, entonces nuestra noción del razonamiento práctico ha de ser procedimental. La excelencia del razonamiento práctico se define en términos de un cierto estilo, método o procedimiento del pensamiento. Para los utilitaristas, la racionalidad es la maximización del cálculo. La forma crucial es la *Zweckrationalität*. Para los kantianos el procedimiento definitivo de la razón práctica es la universalización” (FY 102).

Estas dos vertientes tan influyentes en la ética contemporánea constituyen dos claros ejemplos de este tipo de ética procedimental que prima en la actualidad y al Taylor se opone. La razón en el caso utilitarista muestra que el mejor modo de actuar es atendiendo a la felicidad del mayor número; y en el caso de Kant, la universalización. El principio de máxima utilidad en uno y el imperativo categórico en otro, se convierten en principios fundamentales a partir de los cuales derivar la acción correcta a través del procedimiento racional adecuado.

Taylor considera que “esta idea moderna de libertad es el motivo principal para el imponente giro que se efectúa desde las justificaciones sustantivas a las procedimentales en el mundo moderno”. (FY 103).

Mientras la razón se concebía sustantivamente, la acción correcta se derivaba de la contemplación del orden subyacente al mundo, pero si lo prioritario es la voluntad del sujeto entonces la cuestión se centra en el procedimiento por el que se deriva la acción correcta a partir de un principio racional.

“Hacer sustantiva la razón práctica implica que la sabiduría práctica es cuestión de percibir el orden que en cierto sentido está en la naturaleza. Este orden determina lo que hay que hacer. Para invertir esto y darle prioridad a los deseos o a la voluntad del agente, manteniendo el valor de la razón práctica, es menester redefinir por completo la cuestión en términos procedimentales. Si lo que es correcto hacer ha de entenderse como lo racionalmente justificable, entonces la justificación tiene que ser procedimental. No puede definirse por el particular resultado, sino por la manera en que se ha llegado al resultado” (FY 103).

La misma importancia por el procedimiento correcto subyace a las nuevas teorías políticas del contrato del siglo XVII fundamentadas en el consentimiento de los sujetos. La legitimidad política se basa en el procedimiento de su instauración, esto es, en el procedimiento por el que se ha alcanzado el consenso.

“Bajo la misma luz se puede observar el nacimiento de la teoría del contrato social. En lugar de definir la legitimidad sustantivamente en términos de la clase de régimen o de ciertas concepciones de la sociedad buena, la definimos por el procedimiento de su instauración. (...). La idea de que una norma sólo se justifica en la medida en que incoerciblemente sea aceptada por todos, es una nueva e interesante variante de la idea procedimental” (FY 103).

Taylor considera que este modo de concebir la ética es erróneo porque no atiende a las intuiciones morales del sujeto, a aquello que verdaderamente, incluso a un nivel pre-reflexivo, le resulta significativo y por tanto, a aquello que le mueve a actuar. No atiende a los bienes a los que tienden las acciones. El modelo de ética que sostiene por tanto, a diferencia del que prima en la actual filosofía moral, es el de una ética sustantiva, una ética que articule las nociones de bien que subyacen a la acción moral. Según el procedimentalismo, la moral consiste en la dilucidación de la acción correcta u obligatoria a partir de un principio moral racionalmente establecido mediante el procedimiento adecuado. En este sentido, la moral consiste en el cumplimiento de unas obligaciones morales derivadas de un principio racional externo que se le impone al sujeto. Desde esta perspectiva, dar razón de la acción moral consiste ofrecer una razón básica que explique el motivo por el que dicha acción se ajusta al principio moral racionalmente establecido. Muy al contrario, Taylor considera que dar razón de la acción moral consiste en explicar qué mueve al propio sujeto a llevar a cabo la acción, y por tanto, explicar los bienes a

los que tiende dicha acción. De ahí que abogue por una ética sustantiva que articule las nociones de bien que subyacen a la acción moral. Articular la concepción de bien que subyace a las intuiciones morales no es lo mismo que ofrecer una razón básica. Siguiendo el ejemplo de Taylor, una cosa es decir que los derechos de todo ser humano deben ser respetados y otra distinta, señalar qué hace al ser humano merecedor de ese respeto. En el primer caso se está ofreciendo una razón básica que es la obligación de respetar al ser humano en virtud de sus derechos y en el segundo, se está apelando a qué es aquello que nos mueve a respetar al otro.

“Las distinciones cualitativas, como son las definiciones del bien, más bien ofrecen razones en este sentido, que, al articularlas, articulan lo que subyace en nuestras opciones, inclinaciones e intuiciones éticas. Es exponer aquello de lo que apenas tengo una vaga comprensión cuando percibo que A es bueno X es malo o Y es valioso y digno de conservarse, y así sucesivamente. Es articular el meollo moral de nuestras acciones. Por eso es tan diferente del hecho de ofrecer una razón externa. Sólo puedo convencerte por mi descripción del bien si hablo por ti, bien sea articulando lo que está detrás de las intuiciones morales con que cuentas o quizá porque mi descripción te mueva hasta tal punto que la asumas como propia. Y ésta es también la razón por la que no puede asimilarse a proporcionar una razón básica. (...)

Así pues, vemos el lugar que ocupan las discriminaciones cualitativas en nuestra vida ética. Funcionan, prearticuladamente, como un sentido orientativo de lo que es importante, valioso, dominante, que surge en nuestras particulares intuiciones sobre cómo deberíamos actuar, sentir, responder en distintas ocasiones y en el que nos basamos cuando deliberamos sobre cuestiones éticas. Articular esas distinciones es exponer el meollo moral de las acciones y los sentimientos que las intuiciones imponen sobre nosotros o a los que nos invitan o nos presentan como admirables.” (FY 94).

Así pues, esta concepción procedimental de la ética que prima en la actualidad es para Taylor consecuencia directa de la elisión de toda reflexión en torno al bien que se da en este ámbito. La exclusión de los bienes conduce a definir la ética únicamente como la dilucidación de la acción obligatoria a partir de un principio racional establecido y por tanto, a centrarse sólo en el procedimiento correcto; reduciendo así grandemente el ámbito moral. Pero esta exclusión de los bienes no sólo reduce el ámbito moral, sino también imposibilita dar razón de lo que considera obligaciones morales.

“Pero esta supresión deja algunas lagunas en la teoría, que causan perplejidad. No hay forma de captar la comprensión de fondo que rodea cualquier convicción de que hayamos de actuar de esta manera o de otra, la comprensión del bien intenso aquí implicado. Y, en particular, es incapaz de captar el peculiar sentido de fondo, clave en gran parte de nuestra vida moral, de que en ello hay algo incomparablemente importante. Y eso reaparece de una extraña manera, por ejemplo, en la definición del razonamiento moral como razonamiento de una

forma particular cuyos resultados tienen prioridad especial sobre otros. En qué consiste esa prioridad queda inexplicado. (...). Pero evidentemente esto deja un hueco sin rellenar. Uno estaría tentado a expresarlo de esta manera: nos dejan con nada que responder a alguien que preguntara por qué habría de ser moral. (...). Entonces la implicación de esas teorías es que no tenemos nada que decir que imparta un discernimiento. Podemos hacer retórica y propaganda, pero no podremos decir qué es lo bueno o valioso en ellas o por qué merecen nuestro asentimiento" (FY 103-104).

No obstante, y a pesar de su rechazo, las consideradas obligaciones morales por estas teorías de la acción obligatoria se sustentan en una serie de bienes como son la vida corriente, la libertad, el altruismo y el universalismo, que no pueden articular precisamente por la negación de su reconocimiento. De ahí que Taylor denomine "ética de la inarticulación" a todas estas teorías morales.

"Parece que están motivadas por los más altos ideales morales, como son la libertad, el altruismo y el universalismo. Ideales que se cuentan entre las aspiraciones morales centrales en la cultura moderna, que son sus hiperbienes distintivos. Y, sin embargo, a lo que conducen esos ideales en estas teorías es a la negación de todos esos bienes. Caen en una extraña contradicción pragmática por la que los mismos bienes que les mueven, les empujan a negar y desnaturalizar esos mismos bienes" (FY 105).

Esta elisión de los bienes que prima en la filosofía moral contemporánea reduce grandemente el ámbito moral conduciendo a una ética procedimental, además de imposibilitar el conocimiento de los bienes que subyacen a las diferentes opciones morales. De ahí que Taylor abogue por una ética sustantiva que articule los bienes que subyacen a la acción humana para poder explicarla en profundidad y permita dilucidar los bienes que sostienen las diferentes propuestas morales para poder vivir más plenamente en conformidad con ellos. La articulación de los bienes facilita la plenitud moral porque nos acerca a las fuentes morales.

"parece haber razones muy contundentes en favor de la articulación, siempre que un bien constitutivo sirva de fuente moral. Las fuentes morales facultan. Acercarse a ellas, tener una clara visión de ellas, captar lo que incluyen, implica que quienes las reconozcan se verán instados a amarlas y respetarlas y a través de ese amor y respeto estarán mejor capacitados para vivir a su medida. Y la articulación puede acercarlas. Por eso las palabras facultan; porque a veces las palabras pueden tener una tremenda fuerza moral. Y por supuesto que para ello no sirve cualquier articulación. Algunas formulaciones podrían estar muertas o no ejercer ahora mismo ninguna fuerza sobre cierta gente. (...). Una formulación posee fuerza cuando acerca a las fuentes, cuando las esclarece y las hace asequibles en toda su fuerza inherente, en su capacidad para inspirar nuestro amor, respeto o fidelidad. Una articulación eficaz libera su fuerza y así es como las palabras tienen poder" (FY 112).

La articulación esclarece las fuentes morales y las fuentes morales son aquellos bienes cuyo amor, respeto o contemplación facultan para hacer el bien; por tanto, una mayor comprensión de las mismas capacita para vivir en conformidad con ellas. Y la articulación esclarece las fuentes morales precisamente porque el bien sólo comparece en una articulación lingüística, en una expresión lingüística. “El obvio punto de partida está en que los bienes de que vengo hablando sólo existen mediante *una cierta* articulación. Las muy diferentes comprensiones del bien que observamos en diferentes culturas son correlativas a los diferentes lenguajes desarrollados en dichas culturas” (FY 107). El bien sólo comparece en una articulación lingüística. Es en la expresión lingüística donde se descubre el aspecto de bondad de esa realidad que el sujeto percibe como buena y por tanto, donde se constituye el bien. “Esta es la clave de la antropología tayloriana de la identidad: la comparecencia del bien en una articulación expresiva que lo constituye como tal. Ese planteamiento supone ir más allá de la dicotomía sujeto-objeto, elector-bien exterior”¹⁴ Aquí radica la clave para comprender la noción de bien que Taylor sustenta: el bien es cualquier realidad que el sujeto perciba como buena y se constituye como bien en una articulación lingüística en la que el sujeto descubre la bondad que encierra dicha realidad. Este planteamiento del bien supone desmarcarse tanto de las teorías que conciben los bienes como realidades objetivas y trascendentes, como del naturalismo que los considera proyecciones subjetivas que el sujeto realiza sobre una realidad neutra. El bien comparece en una articulación lingüística realizada a través de un lenguaje compartido por todos los miembros de una comunidad, por tanto, es una realidad percibida como buena para todos ellos. En la medida en que el bien sólo comparece en una expresión lingüística, resulta evidente la importancia de la articulación puesto que “la articulación puede acercarnos al bien como fuente moral, puede darle poder” (FY 108). De hecho, la pretensión de Taylor en *Fuentes del yo* es articular las fuentes morales que subyacen a la identidad moderna. Esta articulación mostrará “que dicha identidad es mucho más rica en fuentes morales que lo que están dispuestos a admitir sus detractores, pero que su riqueza resulta invisible por el empobrecimiento del lenguaje filosófico de sus más incondicionales defensores –situación ésta quizá sin precedentes en la historia de la cultura-” (FY 13). Esta articulación de las fuentes morales que constituyen la identidad moderna y que es el objeto de *Fuentes del yo*, mostrará la gran variedad de fuentes morales, que a diferencia de épocas precedentes, conforman dicha identidad. Permitiendo así un análisis de la Modernidad que muestre la pluralidad de fuentes morales que pueblan el

¹⁴ LLAMAS, E.: *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, Pamplona, Eunsa, 2001, p. 176.

actual paisaje espiritual; pluralidad de la que no son conscientes sus detractores precisamente por la insuficiente articulación de sus defensores.

2. Noción de trasfondo.

En el capítulo anterior se expuso la concepción de identidad sostenida por Taylor. La identidad se define por un conjunto de bienes que a su vez, conforman la concepción de vida plena; entendiéndose por bien cualquier aspecto de la realidad que sea percibido como bueno por el sujeto. En este sentido, Taylor promulgaba un realismo moral: los bienes son realidades percibidas como valoradas positivamente. Pero esas realidades percibidas como buenas que son los bienes, eran buenas según una comprensión del ser humano y del lugar que ocupa en el mundo, la cual variaba según culturas; de ahí que Taylor postulara un realismo hermenéutico.

Así pues, los bienes son realidades valiosas según la concepción de ser humano sostenida por cada cultura. Cada ser humano define su identidad por su libre adhesión a una serie de bienes que son buenos según la concepción de ser humano que sustenta cada cultura. De hecho, es esta comprensión del ser humano que ostenta cada cultura, la que subyace tras las intuiciones morales que se dan en los tres ejes que conforman el ámbito moral y cuyo análisis era el objetivo de *Fuentes del yo*. Hay que recordar que la pretensión de Taylor en este libro era analizar qué hay tras este respeto que intuitivamente conferimos al otro, analizar qué hace que alguien sea merecedor de ese respeto que le otorgamos. Su pretensión era dar respuesta a tales acciones, articular aquello que ya de manera intuitiva reconocemos en alguien cuando le consideramos digno de respeto. Pero también pretendía dar respuesta a las cuestiones espirituales, aquellas referidas al sentido de la vida. Articular qué hay tras esa vida que ya de manera intuitiva consideramos la mejor posible, analizar por qué ese tipo de vida se considera como la más plena. Del mismo modo y consecuentemente, examinar el lugar en el que el sujeto ubica la dignidad. En definitiva, rastrear el “trasfondo”¹⁵ que subyace a tales intuiciones morales.

“Lo que específicamente me propongo plantear y examinar aquí es la riqueza de los lenguajes del trasfondo que utilizamos para sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos. En términos más amplios, quiero explorar el trasfondo que respalda algunas de las intuiciones morales y espirituales de nuestros coetáneos en lo concerniente a nuestra naturaleza y situación espiritual. Al hacerlo procuraré dilucidar lo que significa dicho trasfondo y qué papel desempeña en nuestras vidas. Es aquí donde se introduce un importante elemento de recuperación porque gran parte de la filosofía contemporánea ha omitido esa dimensión de nuestras creencias y conciencia

¹⁵ DREYFUS, H.: *Being in the World*, Cambridge, MIT Press, 1991 y SEARLE, J.: *The Construction of Social Reality*, Nueva York, Free Press, 1995 (traducción castellana: *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997).

morales, y hasta diríamos que la ha desestimado por confusa e irrelevante. Espero demostrar, contra esa actitud, cuán esencial es dicha dimensión” (FY 17-18).

Pretensión que pocas páginas después define como la de

“examinar la ontología moral que articula dichas intuiciones. ¿Qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a nuestras respuestas? «Dar sentido» significa aquí la articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas: identificar qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto; formular correlativa y más completamente la naturaleza de esas respuestas y explicar lo que todo ello presupone, tanto de nosotros mismos como de nuestra situación en el mundo. Lo que se articula aquí es la imagen que asumimos y a la que recurrimos ante cualquier pretensión de rectitud, parte de la cual estamos obligados a explicar cuando tenemos que defender nuestras respuestas como correctas” (FY 22-23).

Lo que subyace a las intuiciones morales que se dan en los tres ejes del pensamiento moral es la comprensión del ser humano y de su lugar en el mundo que mantiene cada cultura y que Taylor denomina ontología moral. La ontología moral remite a esa comprensión del ser humano y del lugar que ocupa en el mundo que cada sociedad sustenta y que se halla tras estas cuestiones morales. Estas cuestiones morales responden a una determinada concepción del ser humano y de su lugar en el mundo sostenida por una comunidad determinada, concepción que se halla tras el respeto conferido al otro, así como tras la concepción de vida buena que corresponde a ese tipo concreto de ser humano; y es a esta comprensión, esto es, a esta ontología moral a la que recurrimos cuando tenemos que dar razón de tales acciones morales. En este sentido, la pretensión de Taylor en *Fuentes del yo* es analizar la comprensión del ser humano, y consecuentemente, la concepción de vida plena, que prima en la Modernidad occidental.

Esta comprensión del ser humano sobre la que descansa el sentido de las acciones morales no obstante permanece implícita, no tematizada; de ahí que Taylor la denomine trasfondo. Trasmundo remite a esa comprensión implícita, inarticulada, no tematizada del ser humano sobre el que descansa el sentido de tales acciones morales. Trasmundo remite a esa comprensión que permanece implícita, inconsciente, inarticulada, pero que no obstante, puede ser en cierta medida articulada y eso ocurre precisamente cuando tenemos que dar cuenta del sentido de nuestras acciones más habituales; de hecho articular dicho trasfondo es la pretensión de Taylor. En su artículo “Agencia vinculada y trasfondo en

Heidegger¹⁶, Taylor expone esta noción de trasfondo como comprensión inarticulada que puede no obstante llegar a explicitarse parcialmente, señalando el origen heideggeriano del término y definiéndolo como: “Es eso que no ignoro plenamente (como soy ignorante de lo que está ahora ocurriendo en el otro lado de la luna), porque hace inteligible a lo que soy consciente indiscutiblemente; pero al mismo tiempo no puedo decir que sea consciente explícitamente o centralmente, porque ese estatus está ya ocupado por lo que está siendo inteligible”¹⁷ El trasfondo es aquello que no puede ser completamente articulado ya que “cualquier articulación en sí misma necesita el trasfondo para suceder”¹⁸, pero sí parcialmente articulado. Es en dicha articulación donde el trasfondo se hace consciente y en ese sentido, se abre la posibilidad de su rectificación. “Cada nueva articulación nos ayuda a redefinirnos, y por tanto puede abrir nuevas avenidas de una nueva potencial articulación”¹⁹

Taylor ha denominado “trasfondo” (*background*) a esa determinada comprensión inconsciente sobre el ser humano y el lugar que ocupa en el mundo sostenida por una sociedad concreta. No obstante, se puede distinguir este tipo de trasfondo y aquél en el que se mueve el sujeto, trasfondo dado para sí mismo, trasfondo que subyace a cada sujeto dotando de sentido a sus acciones personales y que Taylor denomina “marco de referencia” (*framework*). Pero hay ocasiones en las utiliza el término “horizonte” (de sentido, de inteligibilidad) para referirse a ambos sentidos²⁰.

Pero en la medida en que el trasfondo comporta una determinada concepción del ser humano y de su situación en el mundo, también comporta una correlativa comprensión de ese mundo que habita; una comprensión del mundo circundante que se muestra en la manera de relacionarse con los objetos externos. Comprensión del mundo y comprensión del ser humano y el lugar que ocupa en ese mundo que habita constituyen la cara y cruz de la misma moneda. Y en la medida que el trasfondo comporta una comprensión del ser humano, también comporta una comprensión de la sociedad, de cómo nos relacionamos unos con otros basada en esa comprensión de lo que sea el ser humano. Y en tanto que el ser humano vive junto a otros seres humanos, el trasfondo también comporta una comprensión del bien que no sólo define la identidad

¹⁶ TAYLOR, C.: “Engaged Agency and Background in Heidegger” en GUIGNON, C.: *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

¹⁷ *Ibidem*, p.325.

¹⁸ *Ibidem*, p.328.

¹⁹ *Ibidem*, p.328.

²⁰ Sigo la distinción realizada en LLAMAS, E.: *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*.

individual sino también las relaciones sociales; pues como ya se ha indicado la propia identidad se define por la adhesión a una serie de bienes socialmente posibilitados, esto es, por una concepción del bien y de la relación con ese bien, así como por la relación mantenida con los otros, con esa comunidad que transmite la concepción del bien. “De hecho, el análisis del capítulo 2 sugiere la conexión entre cuatro términos: no sólo a) nuestras nociones del bien y b) nuestras comprensiones del yo, sino también c) la clase de narrativa en la que damos sentido a nuestras vidas y d) las concepciones de la sociedad, es decir, las concepciones de lo que significa ser un agente humano entre agentes humanos. (FY 121). Pero en la medida que el ser humano vive junto a otros seres humanos, el trasfondo no sólo comporta una concepción del bien, sino también comporta una comprensión del tiempo por todos compartida, de cómo todos nosotros habitamos el tiempo. “Por otro lado, tengo este tipo de entendimiento de mí mismo como un agente con ciertos poderes, de mí mismo como un agente entre otros agentes, en cierto sentido, solamente en parte en igualdad de condiciones explícitas con ellos. Y quiero añadir: un agente que se mueve en determinados tipos de espacios sociales, con conciencia de cómo ambos, yo y esos espacios, habitamos el tiempo, con un sentido de cómo ambos, yo y ellos, nos relacionamos con el cosmos y con Dios o lo que sea que yo reconozca como la(s) fuente(s) del bien”²¹ Así pues, el trasfondo incorpora una comprensión del mundo así como una comprensión del ser humano y del lugar que en él ocupa y en la medida que comporta una comprensión del ser humano, comporta una comprensión de la sociedad y consecuentemente, una comprensión del bien y del tiempo. Y este trasfondo es transmitido por la sociedad a través de una serie de prácticas y del lenguaje.

Un estudio de la secularidad occidental actual pasa necesariamente por un análisis del trasfondo medieval en tanto que la comprensión del mundo, del hombre, así como de la sociedad, el tiempo y el bien se hallaba inexorablemente vinculada a Dios.

2.1. El trasfondo medieval.

En la mentalidad medieval europea el mundo circundante se concebía en continuidad con la filosofía platónica, como la encarnación de una serie de Formas o modelos ideales que les conferían su esencia. Las Ideas

²¹ TAYLOR, C.: “Two Theories of Modernity”, Hastings Center Report 25, nº 2, 1995, pp. 24-33 Sigo la traducción de ZIRION LANDALUCE, I. e ARETXALDE UGARTETXE, A.: “Dos teorías sobre la Modernidad”, Revista Académica de Relaciones Internacionales, núm. 7. Noviembre de 2007, UAM-AEDRI., p.15-16.

platónicas pasaron a ser los pensamientos de Dios en el cristianismo. Según esta concepción, el mundo circundante se fundamentaba en una jerarquía en la que todas las cosas creadas encuentran su lugar en relación a su pertenencia a un todo superior. El mundo se concebía por tanto, como un todo ordenado, es decir, un cosmos formado por un número limitado de formas que se hallan en una relación jerárquica, constituyendo así todas ellas un orden sostenido en última instancia por Dios. Según esta cosmovisión, cada una de las cosas que habitan el mundo era considerada como portadora de un significado atribuido por Dios cuyo desvelamiento sólo es posible a través de la contemplación de dicho orden.

De este modo la ciencia era considerada de forma contemplativa y la razón como sustantiva pues consistía en la elaboración de las formulaciones adecuadas de dicho orden. Para Platón la razón es la capacidad de contemplar el orden de las cosas del mundo y esta contemplación del orden externo permite establecer el orden interno. Sólo es posible establecer orden en el alma tras haber contemplado la Idea de Bien que subyace al orden externo y ello porque el ser humano no puede dejar de amar dicho orden una vez ha sido contemplado, siendo su tendencia a lo inferior o al mundo sensible el mayor lastre para dicha contemplación del Bien. Sin embargo, para San Agustín que concibe a Dios como la Idea de Bien platónica, su contemplación no sólo reside en el orden externo sino más fundamentalmente en el interior del ser humano. Dios se encuentra en el interior del hombre y para encontrarlo en la interioridad se requiere adoptar una postura que Taylor denomina “reflexividad radical”, esto es, se requiere ser consciente de la propia conciencia.

“Normalmente nos despreocupamos de esta noción de la experiencia para centrarnos en las cosas experimentadas. Pero es posible girar y hacer de ello el objeto de atención, hacernos conscientes de nuestra conciencia, tratar de experimentar nuestra experiencia, centrarnos en la manera en que el mundo es para nosotros. A esto es a lo que llamo adoptar una postura de reflexividad radical, o bien, adoptar el punto de vista de la primera persona” (FY 146).

De ahí que San Agustín comience a emplear el lenguaje de la interioridad.

“El vuelco de Agustín hacia el yo fue un vuelco hacia la reflexividad radical; y eso fue lo que hizo que el lenguaje de la interioridad fuera tan irresistible. La luz interior es la que brilla en nuestra presencia ante nosotros mismos; la que es inseparable del hecho de que seamos criaturas con un punto de vista de primera persona. Lo que la diferencia de la luz exterior es precisamente lo que hace que la imagen de la interioridad sea tan imponente: ilumina el espacio en el que yo estoy presente ante mí mismo.

Difícilmente se exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental. El paso fue decisivo, puesto que ciertamente hemos concedido mucha importancia al punto de vista de la primera persona. La tradición epistemológica desde Descartes, y todo lo que de ella ha fluido en la cultura moderna, ha hecho que este punto de vista sea fundamental, hasta el punto de aberración, cabría añadir" (FY 147).

La reflexividad radical se halla estrechamente vinculada a la interioridad y ambas muestran la concepción que mantiene San Agustín sobre la relación entre Dios y los humanos. Al igual que Platón, San Agustín postula dos direcciones en el alma o dos direcciones del deseo, una hacia lo superior o mundo suprasensible y otra hacia lo inferior o mundo sensible. Pero a diferencia de Platón, para el que el ser humano tiende a amar el Bien una vez contemplado siendo sólo la ignorancia el único motivo para desviarse del mismo; San Agustín concibe en el ser humano dos tendencias morales radicalmente opuestas: una hacia al bien y otra hacia el mal, que constituyen su doctrina de los dos amores. De hecho, esta tendencia hacia el mal es la que constituye la condición humana precisamente por el pecado original, de ahí que se requiera la gracia.

"La doctrina agustiniana de los dos amores permite la posibilidad de una disposición radicalmente perversa que nos haga incluso volver la espalda al bien que vemos. De hecho, precisamente es ésa la situación en la cual nos encontramos debido al pecado de Adán. La voluntad ha de curarse a través de la gracia" (FY 154).

La perversidad de la voluntad se concibe como la tendencia hacia el mundo sensible o inferior. Pero es en la reflexividad radical, en la autopresencia de la conciencia, donde el ser humano descubre a Dios como sostenedor de uno mismo, erradicando así la perversidad de la voluntad.

"Y así el descubrimiento que disipa la perversidad de la voluntad y por el cual se posibilita la rectificación de esa misma perversidad se halla en la dependencia de Dios en la intimidad de nuestra presencia ante nosotros mismos, en la raíz de las fueras que son más nuestras" (FY 155).

Junto a esta doctrina agustiniana de la voluntad, el cristianismo adoptó la concepción estoica de la voluntad como capacidad para dar o negar el consentimiento respecto a aquello demandado por los deseos. "La sensibilidad moral cristiana occidental se apropió de esta faceta del pensamiento estoico y la acentuó. Partiendo de ella se puede desarrollar la idea de que la perfección moral requiere la adhesión personal al bien, el compromiso total de la voluntad" (FY 153). Y ambas doctrinas constituyen la noción de voluntad sostenida por la Cristiandad latina.

“En el nuevo desarrollo de la doctrina de la voluntad en la cristiandad occidental y su sucesiva cultura se entretujan esas dos ideas centrales, no sin cierta tensión y dificultad: la voluntad como capacidad de conferir o negar, considerándolo todo, nuestro consentimiento o elección; y la voluntad como disposición básica de nuestro ser. Según la primera faceta decimos que las personas tienen fuerza de voluntad o que tienen una voluntad débil; de acuerdo con la segunda, decimos que tienen buena o mala voluntad” (FY 154).

Esta manera de comprender el mundo como un cosmos en el que cada una de sus partes encuentra su significado respecto a ese todo, se halla mediatizada por la lógica en la que la conexión causal entre sus componentes responde a su significado. A esta lógica corresponden determinadas prácticas como curar las enfermedades venéreas con mercurio, siguiendo un ejemplo de Taylor. El motivo para ello se debe a que son contraídas “por contacto y Hermes es el Dios de los contactos” (ASA 35). La razón para considerar el mercurio como cura reside en su significado y no en sus cualidades físicas. Igualmente, esta lógica se manifiesta en el caso de la bilis negra, por citar otro ejemplo de Taylor. La bilis negra no era considerada una sustancia que cause melancolía, tal y como hoy es entendida, sino que muy al contrario, era la melancolía misma, esto es, era la encarnación misma de la melancolía. La melancolía está encarnada en la sustancia misma, siendo la responsable directa del estado emocional del sujeto. No hay distancia entre la sustancia y su significado, ni posibilidad de distanciarse de este estado emocional y tratarlo como una cuestión puramente física derivada del funcionamiento de un componente químico del cuerpo. De hecho, no existía esta distinción entre lo físico y lo mental. Y ello porque en la medida en que el mundo se concibe como un todo ordenado en el que cada uno de sus componentes comporta un significado, el significado ya no sólo procede del interior del sujeto, esto es, del significado que el sujeto confiera a las cosas sino que las cosas ya sobrellevan su propio significado.

Pero el significado no sólo podía residir en ciertas sustancias inanimadas como en el caso de la bilis negra o del mercurio, sino también en determinadas “realidades cósmicas las cuales no obstante incorporan ciertos significados; y por tanto pueden afectarnos, hacernos vivir estos significados en ciertas circunstancias” (ASA 37). De hecho, la manera de comprender el mundo en el medievo también incluía la existencia de infinidad de seres no-humanos como demonios, espíritus, hadas, etc...en definitiva, fuerzas tanto positivas como negativas que constituían propiamente el mundo al que cuya negación remite la célebre expresión de Weber de “desencantamiento del mundo”.

“La gente vivía en un mundo «encantado». Ésta no es quizá la mejor expresión; parece evocar fulgor y hadas. Pero aquí yo estoy invocando su negación, la expresión de Weber «desencantamiento» como descripción de nuestra condición moderna. Este término ha alcanzado tal gran difusión en nuestra discusión de estos asuntos, que voy a usar su antónimo para describir un rasgo crucial de la condición pre-moderna. El mundo encantado en este sentido es el mundo de espíritus, demonios y fuerzas morales en el que vivían nuestros ancestros” (ASA 25-26).

Estos seres no-humanos podían conformar el estado mental de los sujetos siendo la posesión el caso más extremo de influencia de tales seres. El poder del que gozaban estas entidades también podía residir en cualquier tipo de objeto. Estos objetos contenían el mismo poder para hacer el bien o el mal, de ahí la importancia de las reliquias en tanto que objetos cargados con el poder bueno de Dios. No hay un claro límite demarcado entre estos seres no-humanos y la fuerza impersonal, pero más importante es que no hay un límite claramente demarcado entre el mundo y el sujeto.

“Ahora quiero intentar presentar cómo en este mundo, ciertos límites que son tan familiares como cruciales para nosotros parecen desvanecerse. Ya he hablado acerca de la línea entre sujetos y cosas entre estos seres encantados. Pero más fundamentalmente el límite claro entre mente y mundo que nosotros marcamos era mucho más nebuloso en esta antigua comprensión” (ASA 35).

Resultando de esta falta de límites claramente demarcados una concepción porosa del ser humano (*porous self*), abierto a todo tipo de influencias. Y en la medida que existe la posibilidad de caer bajo el influjo de estos seres, se da la necesidad de propiciar sus favores.

“Una vez que los significados no están exclusivamente en la mente, una vez que podemos caer bajo el hechizo, entrar en la zona de poder del significado exógeno, entonces pensamos en este significado como incluyéndonos, o quizá penetrándonos. Estamos dentro como si fuera un tipo de espacio definido por esta influencia. El significado ya no puede durante más tiempo estar situado simplemente dentro; pero ni puede estar localizado exclusivamente fuera. Sino más bien está en un tipo de interespacio que está a caballo de lo que para nosotros es un límite claro. O el límite es, en una imagen que quiero usar aquí, poroso” (ASA 35).

Y es esta porosidad que caracterizaba a la concepción del ser humano en el mundo encantado la causa de la ausencia de una distinción clara entre lo físico y lo psíquico que muestra el anterior ejemplo de la bilis negra. De igual manera, es esta concepción porosa del ser humano la causante de la ausencia de una clara distinción entre lo físico y lo moral. Estos seres no-humanos así como los objetos en los que residía su poder no sólo podían configurar el estado mental de los sujetos sino también su estado físico

dado que no se distinguían ambas dimensiones y ello como consecuencia de esta comprensión porosa del ser humano.

“En el mundo encantado de hace 500 años, una clara línea entre lo físico y lo moral no estaba dibujada. Pero ésta es sólo otra faceta del hecho básico de que el límite alrededor de la mente era constitucionalmente poroso. Cosas y agentes los cuales son claramente extra-humanos podían alterar o formar nuestra condición emocional y espiritual, y no sólo nuestro estado físico (y por tanto mediante nuestra condición emocional y espiritual), sino ambos juntos en un acto. Estos agentes no operaban simplemente fuera de la «mente», ellos ayudaban a constituirnos emocional y espiritualmente” (ASA 40).

Así, en este tipo de comprensión del mundo, Dios es concebido como el adalid de las fuerzas benignas, como el protector del orden frente a las fuerzas del mal; y la religión puede llegar a entenderse como una magia buena en la que resguardarse de la malignidad.

Pero estos seres no-humanos y los objetos a ellos asociados no sólo podían afectar a los sujetos conformando su estado físico y emocional, sino también podían afectar al estado del mundo. En este sentido, los fenómenos naturales eran concebidos como actos de estos seres no-humanos.

“Así podemos explicar la idea de que el significado está en las cosas en parte en términos de este poder de significado impuesto o inducido exógenamente. Pero en el mundo encantado, el significado en las cosas también incluye otro poder. Estos objetos «embruados» pueden afectar no sólo a nosotros sino también a otras cosas en el mundo. Pueden efectuar curas, salvar barcos del naufragio, acabar con el granizo y relámpagos, etc. Tienen lo que generalmente llamamos poderes «mágicos»”(ASA 34-35).

Y dado que estos seres no-humanos podían influir no sólo en los sucesos la vida personal de los sujetos sino también en los sucesos naturales dando lugar a todo tipo de acontecimientos como sequías, hambrunas, buenas cosechas, etc..., también influían en la vida social, pues afectaban a la comunidad entera. Por ello era necesario protegerse colectivamente mediante la participación en los ritos religiosos. En una sociedad así concebida, el sujeto no puede sino identificarse con la misma pues su bienestar depende en gran medida de la acción colectiva llevada a cabo a través de los rituales religiosos. De ahí que el cumplimiento de la ortodoxia no se tratara como una cuestión personal sino social, no sólo porque la falta de uno pusiese en riesgo la eficacia del ritual, sino también porque su infracción podía conducir al castigo de toda la comunidad. Y más importante aún, según Taylor, para el modo en el que la presencia de Dios era una cuestión de experiencia ingenua, es que mientras la sociedad

entera está realizando el rito colectivamente, siente que participa del poder de Dios, siente la presencia de Dios en dicha acción. El poder de Dios está ahí a través del ritual fundando la comunidad, y no sólo al nivel de la parroquia, como pudiera deducirse por lo dicho, sino también a niveles superiores como el reino o más allá, la Iglesia universal. Así, se consideraba que el rey es rey por la gracia de Dios. El poder sagrado de Dios envolvía la figura del rey, de ahí que se le atribuyeran una serie de poderes milagrosos; incluso la coronación se desarrollaba a través de un ritual religioso en el que se evidenciaba el poder de Dios. El fundamento del reino se hallaba por tanto en el poder sagrado de Dios y lo mismo podía decirse en su propia manera de la Iglesia universal. El vínculo social se hallaba adscrito en todos los niveles a lo sagrado. En un mundo así concebido, la presencia de Dios resulta incuestionable pues constituye el fundamento de la sociedad.

Al igual que tras el mundo natural se hallaba la concepción de un orden jerárquico que se impone al curso de los acontecimientos, la mentalidad medieval también concibió sus sociedades fundamentadas en dicho orden. En paralelismo con el mundo natural, las sociedades se concebían como encarnación de una Forma ya activa en el mundo que sigue su propio desarrollo independientemente de la acción de sus miembros. Es este orden que subyace al mundo el que debe ser respetado pues se impone al curso de los acontecimientos. En la medida que la sociedad sea concebida como una Forma, como un orden que tienda a imponerse al curso de las cosas, la posible acción de los miembros de dichas sociedades ha de mantenerse dentro de unos límites en los que se desarrolla de "forma" adecuada, más allá de los cuales podría llevar incluso a la destrucción de la sociedad misma. Del mismo modo que el cuerpo humano ha de circunscribir su acción dentro de unos límites más allá de los cuales entraría en una dinámica autodestructiva, y que explica el tremendo impacto que en estas sociedades premodernas ejerció la imagen de la metáfora del organismo humano. La idea que subyace es la existencia de una Forma, un orden que debe ser respetado y cuya violación acarrea consecuencias terribles sobre todo para el género humano. De ahí el miedo ante cualquier acción de cualquier miembro que pudiera violar el orden establecido y la explicación a que el cumplimiento de la ortodoxia no se tratara de una cuestión personal sino social, pues la infracción del orden por parte de uno de sus miembros podía conducir al castigo de toda la comunidad. Por ello resultaba absolutamente necesario su consiguiente reparación, cuya forma más visible se halla en los ajusticiamientos públicos que resultaban tan comunes en las plazas medievales y que ahora percibimos con tanto horror. Es esta idea de un orden subyacente al mundo y su consiguiente

necesidad de restablecimiento en caso de transgresión, la que se encuentra tras estas prácticas.

Esta Forma, este orden constituía el fundamento de toda sociedad política. Consecuentemente, y siguiendo la imagen de la metáfora cuerpo humano en el que la cabeza es soberana sobre el resto de miembros, la sociedad se estructuraba según la jerarquía implícita al orden. La sociedad se componía de diferentes estratos jerárquicamente relacionados pero que se complementaban entre sí. En esta forma de complementariedad jerárquica, la distribución de las funciones sociales no se derivaba de ningún principio práctico, sino del propio orden jerárquico de las cosas y en la que por tanto, determinadas personas como los sacerdotes o reyes gozaban de un privilegio especial en tanto que se hallaban en contacto con lo superior o divino. Los diferentes estratos sociales se ordenaban en una jerarquía en la que no sólo cada eslabón inferior suponía una degradación en la dignidad humana, sino que también el ascenso a un estamento superior resultaba absolutamente imposible. El fundamento de este tipo de sociedades medievales se hallaba en un orden trascendente y su estructura se derivaba de dicho orden. No obstante, Taylor señala otro tipo de orden que estructuró la mentalidad de algunas sociedades medievales, proveniente de las tribus indoeuropeas que invadieron Europa, y que remite el fundamento de la sociedad a una Ley que se remonta a tiempos inmemoriales; siendo esta Ley la que constituye la sociedad. Pero en cualquier caso el fundamento de la sociedad se hallaba en una realidad trascendente.

Consecuentemente, se mantenía una concepción porosa del sujeto, que definía su identidad según el estamento social que le correspondía por nacimiento, confinando su existencia al modo de vida propio del estrato al que azarosamente pertenecía por cuna. En la medida en que en toda cultura se da una correlación entre la comprensión del mundo y la comprensión del ser humano y el lugar que ocupa en ese mundo que habita, siendo esta comprensión del ser humano la que subyace a las respuestas de los tres ejes del ámbito moral; la comprensión del mundo como un cosmos sustentado por Dios, esto es, como un todo jerárquicamente ordenado creado por Dios que sostenía la cultura medieval se corresponde con una comprensión del ser humano como una criatura más de Dios creada a su imagen y semejanza que encuentra su lugar en relación a este todo ordenado. Así, el respeto conferido a los otros se sustentaba en esta comprensión del ser humano como hijo de Dios hecho a su imagen y semejanza. Del mismo modo, la concepción de vida buena era la dedicada a la entrega a Dios, siendo el clero el estamento más respetado.

La sociedad medieval mantenía una comprensión dual del tiempo. De hecho, el origen etimológico del término secular remite a esa comprensión dual que distingue el tiempo secular u ordinario del tiempo superior o eternidad de Dios. “«Secular», como todos sabemos, viene de «saeculum», un siglo o era. Cuando comienza a ser usado como un término en una oposición, como clero secular/regular; o estando en el saeculum, a diferencia de en religión (es decir, alguna orden monástica), el término original está siendo utilizado de una manera muy específica. La gente que está en el saeculum, está imbuida en el tiempo ordinario, están viviendo la vida del tiempo ordinario; a diferencia de aquéllos que han rechazado éste para vivir más cercanos a la eternidad. La palabra es así usada para el ordinario frente al tiempo superior. Una distinción paralela es temporal/espiritual. Uno respecta a cosas en el tiempo ordinario, el otro a los asuntos de la eternidad” (ASA 54-55).

El término secular aludía al tiempo profano, ordinario, al tiempo en el que transcurre la vida cotidiana y que puede ser medido por el reloj. Inseparable de este tipo de tiempo secular se hallaba el tiempo superior o eternidad, y ambos tipos conformaban la concepción del tiempo que sustentaban las sociedades medievales y que encuentra su origen en la Cristiandad latina. Ambos tipos de tiempo remiten a dos dimensiones diferentes, una a la temporal o inmanente, y otra a la espiritual o trascendente; las cuales aunque distinguidas se hallaban estrechamente relacionadas marcando el transcurso de la existencia humana. El tiempo ordinario, secular se distinguía claramente del tiempo superior o eternidad de Dios, donde se sustentaba el tiempo ordinario. Los tiempos superiores o eternidad “reúnen y re-ordenan el tiempo secular. Introducen «alabeos» y aparentes incongruencias en la ordenación del tiempo profano. Los eventos que estaban mucho más aparte en tiempo profano podían no obstante estar estrechamente vinculados” (ASA 55). A diferencia de la conciencia del tiempo actual en la que el tiempo se concibe como “homogéneo, tiempo vacío el cual Benjamin hace central para la modernidad”, y por tanto, los eventos se sitúan consecutivamente en la línea horizontal del tiempo secular, resultando ser cada segmento de esa línea temporal un espacio homogéneo para ser rellenado independientemente de su contenido; para la mentalidad medieval y su conciencia dual del tiempo, los eventos que acontecen en el tiempo secular se hallan en estrecha relación con su colocación respecto al tiempo superior. Los eventos no sólo se desenvuelven en la dimensión lineal del tiempo secular, sino que también se hallan relacionados con el lugar que ocupan en referencia al tiempo superior. De ahí que fuera posible concebir que dos acontecimientos separados en el tiempo profano o secular

podrían estar más vinculados que dos eventos sucesivos en esta dimensión horizontal del tiempo secular dada su cercanía a los tiempos superiores; así para la mentalidad medieval y siguiendo el ejemplo de Taylor, el Viernes Santo de 1998 está más cerca del día de la Crucifixión que cualquier otro día de mediados del verano de 1997. Junto a la dimensión horizontal del tiempo ordinario se daba siempre una dimensión vertical del tiempo secular, la cual ordenaba los eventos acaecidos en el tiempo secular en función del lugar que los mismos ocupaban en relación a dicha dimensión vertical. Esta dimensión organizaba el tiempo secular introduciendo alabeos, esto es, momentos kairóticos que subvierten el orden habitual del tiempo secular dada su naturaleza o proximidad a la eternidad. Pero si los acontecimientos se sitúan no sólo en la dimensión lineal del tiempo secular sino también en relación a su proximidad con la eternidad, lo que ocurra en ese tiempo es importante, cómo se rellene ese espacio de tiempo resulta fundamental; en contraposición a la concepción actual del tiempo que habiendo erradicado la dimensión vertical de antaño y con ella la importancia del lugar que ocupan determinados momentos, es concebido como un espacio, un contenedor para ser relleno con independencia de su contenido.

La eternidad es tiempo superior porque, siguiendo la concepción griega, es inmutable, sin principio ni fin, es donde residen las Ideas platónicas las cuales rigen inexorablemente el proceso de los cambios y el movimiento, y es por tanto, donde reside la perfección. “¿Por qué los tiempos superiores son superiores? La respuesta es fácil para la eternidad la cual Europa hereda de Platón y la filosofía griega. Lo verdaderamente real, la existencia plena está fuera del tiempo, invariable. El tiempo es una imagen emotiva de la eternidad. Es imperfecto o tiende a la imperfección” (ASA 55). La eternidad se halla más allá de este mundo terrenal que transcurre en el tiempo ordinario en el que yacen las encarnaciones de las Ideas, las cuales no pudiendo conformarse a su Forma original, no constituyen más que meras copias o emanaciones de las mismas, dejando así de manifiesto la imperfección de este mundo terrenal. Lo verdaderamente real se halla más allá del tiempo, el cual es sólo una imagen imperfecta de la eternidad. “La tendencia general de este pensamiento era ir a un universo eterno, eso es, uno que sufrió cambio, pero en el que no había principio ni fin. La verdadera eternidad estaba más allá de éste; era fija e invariable” (ASA 55). Siguiendo a Platón, Plotino consideró que “nuestro camino a Dios está en nuestro ascenso fuera del tiempo” (ASA 56), que se hallaba en el ascenso más allá del tiempo, en el ascenso a la eternidad en la que Dios se hallaba impasible.

Pero para el cristianismo resulta fundamental la incursión de Dios en la historia. Esta incursión de Dios en la historia resulta incompatible con la concepción de eternidad platónica como área de inmovilidad perfecta situada más allá del tiempo. Así que partiendo de esta concepción de eternidad, el cristianismo desarrolló una versión algo diferente cuya “formulación más conocida en la Cristiandad latina procede de Agustín. Con él la eternidad es reconcebida como tiempo reunido”. (ASA 56). A diferencia de la concepción de eternidad griega, centrada en el tiempo imperecedero de la regularidad de los cambios y movimientos, San Agustín se concentra en el tiempo vivido, el tiempo de la experiencia, que “es la reunión conjunta del pasado en el presente para proyectar un futuro” (ASA 56). Según esta concepción agustiniana, cada momento presente recoge el pasado y su proyección al futuro. Ésta es la concepción del tiempo para Dios, para el que todo el tiempo está presente ante Él. En este sentido, elevarse a la eternidad de Dios supone ir más allá del tiempo ordinario carente de unidad. El tiempo secular es tiempo disperso, carece de contacto con el pasado y con el futuro, sólo es tiempo presente en el que el ser humano se pierde, en el que se imbuye sin atender a esta necesidad de unidad. No obstante, su anhelo de eternidad le permite elevarse más allá del simple momento presente y acercarse a esa unidad que siempre es contemplada por Dios.

“Así elevarse a la eternidad es elevarse a participar en el instante de Dios. Agustín ve el tiempo ordinario como disperso, distendido, perdiendo la unidad, estando aislado de nuestro pasado y fuera de contacto con nuestro futuro. Nos perdemos en nuestra pequeña parcela de tiempo. Pero tenemos un incontenible anhelo de eternidad, y así nos esforzamos para ir más allá de éste” (ASA 57).

Junto a estas dos concepciones de eternidad que conformaron la conciencia de los medievales, Taylor señala una tercera. Es “el tiempo de los orígenes” según Mircea Eliade. Esta concepción alude al tiempo en el que se creó el orden establecido, ya sea referido al origen del mundo, al tiempo de su creación; o bien en referencia al tiempo en el que se fundó la Ley, que constituye el fundamento de muchas sociedades medievales cuyas raíces se encuentran en la invasión de tribus indoeuropeas. Este tiempo está en un pasado muy remoto pero al que es posible acceder por medio de rituales, los cuales tienen un efecto renovador.

“La Edad Media tuvo por tanto dos modelos de eternidad: lo que podríamos la eternidad de Platón, esa de inmovilidad perfecta, impasividad, a la que aspiramos elevándonos fuera del tiempo; y la eternidad de Dios, que no abole el tiempo, pero lo reúne dentro de un instante. A ésta solamente podemos tener acceso por medio de participar en la vida de Dios.

A ésta tenemos que añadir un tercer tipo de tiempo superior, que podemos llamar, siguiendo a Eliade, un «tiempo de los orígenes». A diferencia de las dos

eternidades, ésta no fue desarrollada por filósofos ni teólogos, pero pertenece a la tradición popular de las gentes, y efectivamente, no sólo en Europa, sino casi en todos los sitios.

La idea es de un Gran Tiempo, un «illud tempus», cuando el orden de las cosas fue establecido, ya sea el de la creación del mundo presente, o la fundación de nuestra gente con su Ley. Los agentes en este tiempo estaban sobre una escala más amplia que la gente de hoy, quizá dioses, pero al menos héroes. En términos de tiempo secular, este origen está en un pasado remoto, es «tiempo inmemorable». Pero no está simplemente en el pasado, porque es también algo a lo que podemos re-aproximarnos, podemos vincularnos de nuevo. Esto sólo puede ser mediante el ritual, pero este ritual puede también tener un efecto de renovación y rededicación, por tanto yendo a acercarse al origen” (ASA 57).

Cada una de estas diferentes concepciones del tiempo superior o eternidad participaron en la comprensión del tiempo que sostuvieron los medievales europeos siendo lo común a todas ellas, a pesar de sus diferencias, la concepción de un tiempo superior que informa y organiza el tiempo profano o secular.

“En este momento algunos aspectos de cada uno de estos tres tipos de tiempo superior ayudó a formar la conciencia del tiempo de nuestros predecesores medievales. En cada caso, al igual que la dimensión «horizontal» del mero tiempo secular, hay una dimensión «vertical», (...). El flujo de tiempo secular ocurre en un contexto vertical múltiple, así que todo se relaciona con más de un tipo de tiempo” (ASA 57).

Por tanto, es en esta dimensión vertical o superior del tiempo donde se situaba el fundamento del cosmos así como el fundamento de la sociedad, bien si éste se hallaba en la figura del rey o bien en la Ley que rige desde tiempos inmemoriales. Aunque como Taylor indica, estas últimas sociedades, “como parte de la Cristiandad, fueron identificadas mediante la Iglesia con la eternidad de Dios” (ASA 58). La comprensión del mundo, de la sociedad y la existencia de las personas en la sociedad medieval se fundamentaban en última instancia en esta comprensión dual del tiempo, en la que el tiempo secular se hallaba estrechamente vinculado al tiempo superior o eternidad de Dios, en el que se situaba el fundamento del cosmos y la sociedad. Esta concepción dual del tiempo remitía a dos dimensiones diferentes aunque íntimamente relacionadas de la existencia humana: la inmanente y la trascendente. Una dedicada a los asuntos terrenales y la otra a los asuntos espirituales. En este sentido, se da una tremenda tensión en el cristianismo. Por un lado, los fines de la vida terrena son importantes. De hecho, los Evangelios están llenos de casos en los que Jesucristo intercedió por el bienestar de pobres y enfermos. Dios quiere el bienestar de sus criaturas. Es más, el sentido de la muerte de Cristo, a diferencia de la de Sócrates para el que la muerte no suponía perder nada valioso, reside precisamente en la renuncia al bien más preciado. La

llamada a la renuncia no supone rechazar el valor de la prosperidad, sino precisamente rechazar este valioso bien en pro de uno superior que es la dedicación a Dios. Por otro lado, los fines terrenales no pueden ser la meta última del creyente. El cristiano está llamado a vivir una vida de transformación en la que se eleve de los asuntos terrenales. En este punto se da una tremenda tensión en el cristianismo, al igual que en otras religiones, siendo uno de los motivos por los que se han denominado “superiores”.

“Esta idea de un más allá del florecimiento humano, el cual argumenté antes es crucial para el cristianismo, se encuentra también en un número de otras religiones «superiores»-muy obviamente por ejemplo en el budismo-y es una de las razones por las que han sido consideradas «superiores» a menudo” (ASA 67).

Como consecuencia de esta tensión, en las sociedades medievales de la Cristiandad latina, así como en otras regidas por una religión superior, se da un rasgo que Taylor denomina “equilibrio en tensión entre dos tipos de metas” (ASA 44). El cristianismo apunta a una vida superior, no obstante, la estructura de cualquier tipo de sociedad, y la medieval no es una excepción, apunta a la mejora de las condiciones de la vida terrenal. Estas sociedades medievales cristianas, así como otras, resolvieron esta tensión estableciendo un equilibrio entre ambos tipos de fines a través de la fórmula de la complementariedad jerárquica. De manera que unos se centraban en el bienestar terrenal contribuyendo al mantenimiento del clero y así procurándose la salvación en la vida eterna y a su vez, el clero rezaba por la salvación de aquéllos. “Con el tiempo, la tensión es revestida con un equilibrio, basado en la complementariedad de funciones” (ASA 44). No obstante, a pesar de que ambos estratos se complementase, se hallaban estructurados jerárquicamente, no gozando del mismo estatus social. Y derivado de este equilibrio en tensión entre los dos tipos de metas se daban diferentes maneras de vida religiosa. Por una parte, la vida religiosa del clero que comportaba “una fe en la que el elemento doctrinal estaba más desarrollado, y en la que la vida devocional tomaba en algún grado la forma de rezo interno, y después incluso prácticas meditativas; contrastaba por otra parte con una fe donde el contenido de la creencia era muy rudimentario, y la práctica devocional fue durante mucho un asunto de lo que uno hacía” (ASA 63).

Así pues, dos tipos de vida religiosa se complementaban. Por una parte, la vida religiosa del clero más centrada en el rezo interno con un elemento doctrinal más elaborado y por otra parte, la fe de la gente corriente menos preocupada por las cuestiones doctrinales y más centrada en una serie de acciones conducentes del bienestar terrenal.

“Todas las civilizaciones que han sido organizadas alrededor de una religión <superior> han mostrado una gran separación entre los dedicados y los menos comprometidos, entre formas de devoción sumamente exigentes y práctica más superficial, entre caminos de renuncia y aquellos en los que el ritual religioso sirvió más a las necesidades de prosperidad y florecimiento. Por tomar prestado un término de la jerga de integración europea, estas civilizaciones religiosas operaban «a diferentes velocidades»”. (ASA 62).

Por otro lado, y derivada de esta fuente de tensión entre ambos tipos de demandas, una centrada en el bienestar terrenal y la otra en una vida superior; Taylor señala otro tipo de tensión que se hallaba presente en estas sociedades medievales y que remite al uso, o mejor dicho, al mal uso de los sacramentos y los sacramentales, estos objetos cargados con el poder de Dios que se utilizaban con el fin de ahuyentar las malas influencias y procurarse un mejor bienestar mundanal. En principio, tales actos están en consonancia con el Evangelio, éste está lleno de relatos en los que Jesús intercede por el bienestar humano curando enfermedades y prodigando dichas terrenales. Ya se ha indicado que Dios quiere la prosperidad humana, éste es un de los rasgos del cristianismo, y el uso de tales objetos conducen a dicha prosperidad pero ésta no es el fin último, sino una vida superior que aspire a la salvación. El malestar surge cuando el uso de tales actos y objetos se centran únicamente en la consecución del mejor bienestar sin atender a la salvación del creyente, utilizándolos únicamente como instrumentos al servicio de dicho bienestar; y que fue la manera en la que para muchos se desarrolló la mayoría de la piedad popular medieval, constituyendo una de sus principales críticas. A muchos les pareció que la devoción popular enfocaba el uso de estos sacramentales, así como sus oraciones y todo tipo de prácticas religiosas exclusivamente a la consecución de esta prosperidad terrenal, dejando al margen cualquier consideración trascendente. De hecho, Erasmo criticó la naturaleza interesada de gran parte de la piedad popular que por ejemplo reza a Santa Lucía para que le conserve la vista o a San Roque para que ahuyente las plagas mientras frota sus reliquias para conseguir dichos favores terrenales, llegando incluso a condenar dichas prácticas como idólatras. Si el fin es aspirar a una vida superior que permita la salvación a través de la transformación, de nada sirve frotar reliquias sino transformarse en una mejor persona siguiendo el modelo de los santos.

No obstante, este rasgo de equilibrio en tensión propio de este tipo de sociedades medievales europeas se manifiesta en otras prácticas como el carnaval y fiestas similares. Este tipo de festividades constituían momentos kairóticos en los que se invertía el orden que habitualmente imperaba en dichas sociedades. Pero esta inversión no ha de entenderse en el sentido

actual en el que invertir el orden supone la sustitución del anterior por uno posterior, tal y como por ejemplo hoy entendemos las revoluciones, cuyo fin es sustituir el orden imperante por otro. De ahí proviene la actual dificultad de la mentalidad moderna para comprender el sentido de dichos festivales, pues precisamente éste se hallaba en la conmemoración de dicho orden. Entonces, más que de inversión, habría que hablar de suspensión o transgresión de ese mismo orden durante el periodo que dura dicha conmemoración. En este sentido, estos festivales, más que opuestos al orden vigente, resultaban complementarios a él. “El objetivo del ejercicio no era abrir un hiato en el actual código reinante, sino dar expresión a su espíritu, e inspirar identificación con él” (ASA 51). Ya desde entonces y hasta ahora se mantiene la idea de que estos festivales se ejercían en conmemoración del orden imperante, de las virtudes y valores dominantes; pero la rigidez del mismo requería de tales momentos en los que era suspendido, con el fin de contactar con su origen para preservar su fuerza. La idea que subyace a este tipo de festivales es que el origen de este orden dominante se halla, a pesar de su antagonismo, en un primitivo caos, al cual ha de retornar para renovar su fuerza y preservar así la sociedad.

“La intuición supuestamente subyacente a éstos es que el orden está unido a un primitivo caos, el cual es a la vez su enemigo pero también la fuente de toda energía, incluyendo la del orden. La unión tiene que capturar esa energía, y en los momentos supremos de fundición hace esto. Pero los años de rutina aplastan esta fuerza y la agotan; por tanto ese orden solamente puede sobrevivir mediante renovación periódica, en la que las fuerzas del caos primigenio son liberadas de nuevo, y después transformadas en una nueva fundación de orden. Como si el esfuerzo por mantener el orden contra el caos no pudiera sino al final debilitarse, a menos que este orden fuera reintroducido en las energías primarias del caos para emerger con fuerza renovada” (ASA 46-47).

Pero Victor Turner sostiene otra explicación que a Taylor le parece más acertada. Para este autor, el sentido último de esta inversión del orden que constituyen los carnavales y otras fiestas similares en las que prima “el mundo al revés” no reside en la suspensión misma de dicho orden para su conmemoración, sino en la conmemoración misma de la sociedad; una sociedad en la que en última instancia todos son iguales y que en definitiva constituye el fundamento de dicho orden. El orden habitual no puede ser eliminado pero es necesario transgredirlo periódicamente para contactar con el fundamento de dicho orden que no es otro que la comunidad que rige, una comunidad fundamentalmente de seres iguales. Es la comunidad misma la que en estos momentos se manifiesta.

Cualquiera que sea la explicación ofrecida para tales festividades, la cuestión es que todas coinciden, y por ello Taylor las menciona, en que estas festividades muestran un rasgo de la concepción del mundo sostenida por estas sociedades medievales que es la necesidad de principios opuestos; la idea de que todo código necesita de anti-código, de que el orden necesita caos, y por tanto, la necesidad de cierta complementariedad entre ambos.

“He presentado todas éstas, porque cualquiera de los méritos de cada una, acentúan un rasgo importante del mundo en el que estos festivales ocurrían. Incorpora algún sentido de complementariedad, la necesidad mutua de opuestos, es decir, de estados que son antitéticos, que no pueden ser vividos al mismo tiempo. Por supuesto, todos nosotros vivimos al mismo nivel: trabajamos x horas, nos relajamos y horas, dormimos z horas. Pero lo que es inquietante para la mente moderna es que la complementariedad tras el carnaval existe sobre el nivel espiritual o moral. No estamos tratando con una incompatibilidad de facto, como la de dormir y ver la televisión al mismo tiempo. Estamos tratando con cosas que son prohibidas y otras condenadas, con lo lícito y lo ilícito, orden y caos. Todas las anteriores explicaciones tienen esto en común, que postulan un mundo, y subyacente a éste quizá un cosmos, en el que el orden necesita caos, en el que tenemos que dar lugar a principios contradictorios” (ASA 47).

Taylor, parafraseando a Victor Turner, describe este rasgo señalando que “toda estructura necesita anti-estructura”, entendiendo por “estructura”: “el código de comportamiento de una sociedad, en el que son definidos los diferentes roles y estatus, y sus derechos, deberes, poderes, vulnerabilidades” (ASA 47). El análisis que de este rasgo realiza Turner, a Taylor le parece muy interesante ya que plantea este juego de estructura y anti-estructura que manifiestan los carnavales y fiestas similares tan extendidos en las sociedades europeas medievales, en una perspectiva más amplia, señalando que es un rasgo común de todas las sociedades premodernas del mundo que se ha manifestado de diferentes formas. Así Turner muestra cómo en muchas sociedades africanas, la coronación del rey se efectúa mediante un ritual de inversión del orden, del tipo de los carnavales, en el que el aspirante es humillado y vilipendiado por los que serán sus súbditos. Esta forma de inversión puede darse de otro modo, uno en el que el propio orden imperante deje espacio para que aquellos que según tal código dominante son considerados más débiles, puedan desarrollar otro tipo de poder en un ámbito complementario. Así Turner señala que éste es el caso de muchas sociedades africanas que han sido conquistadas y el invasor ha conferido cierta esfera de poder a los nativos, así como el de las mujeres durante tanto tiempo o el del loco o pobre que durante la Edad Media fueron revestidos de cierto poder carismático. Más allá, Turner amplía la analogía de este tipo de inversión del orden que muestra la anti-estructura hasta llegar a incluir los “ritos de pasaje” (“rites

of passage”), rituales que marcan el paso de la persona de una condición a otra, como el ritual de la circuncisión o los ritos que señalan la transición de la juventud a la edad adulta. Turner considera que tales rituales son ejemplos de anti-estructura porque son momentos en los que el código ordinario imperante queda durante ese espacio de tiempo suspendido. Lo común a todos estos casos es para Turner que todos son muestras de anti-estructura y por tanto, de la necesidad de complementariedad entre la estructura de poder, del orden dominante y su opuesto. La idea que subyace es este rasgo tan dominante en las sociedades premodernas de que todo código necesita de anti-código, bien mediante su transgresión momentánea como en los carnavales, o bien mediante la posibilidad de que el código mismo deje espacio para el anti-código, para una esfera complementaria de poder del débil, como en los casos antes mencionados de los aborígenes conquistados, las mujeres o los locos y pobres medievales.

El hecho de que a Taylor le resulte más acertada la explicación ofrecida por Turner para este tipo de festividades como el carnaval y otras similares en las que prima “el mundo al revés”, se debe a que todas las anteriores que sostienen que su finalidad era la conmemoración del orden mismo le parecen demasiado funcionalistas. Estas teorías mantienen que el fin de estos festivales era la celebración del código dominante pero que dada su rigidez, se requería de dichos momentos de inversión en los que se contactaba con el primitivo caos originario de dicho orden renovando así su fuerza. Estas teorías le parecen demasiado funcionalistas pues mantienen que su único objetivo era la preservación de la sociedad. Sin embargo, como ya se ha indicado, para Turner la finalidad de tales festividades no era la conmemoración del orden mismo, sino la de la comunidad, que es la base de dicho orden, una comunidad propiamente de iguales. Es en estos momentos en los que la rigidez propia del orden habitual se desvanece, en los que todos los miembros de la sociedad, suspendiendo el ejercicio de sus roles sociales habituales, se unen formando todos un mismo agente colectivo. Es la misma comunidad la que en estos momentos se manifiesta. La atracción para este tipo de festividades reside por tanto para este autor en el sentimiento de comunidad que liberan, de pertenencia a un mismo agente colectivo (*pull of “communitas”*).

“Las intuiciones básicas aquí son difíciles de definir. Mencioné algunas posibilidades antes en conexión con el Carnaval. Una es ciertamente la idea de que la presión del código necesita ser relajada de tiempo en tiempo; necesitamos desahogarnos. Pero entonces la idea última a menudo parece ser que el código implacablemente aplicado nos vaciaría de toda energía; que el código necesita recobrar algo de la fuerza indómita del principio contrario. (...).

Estas explicaciones todavía parecen bastante “funcionalistas”; el objetivo del ejercicio parece aún ser la preservación de la sociedad. Pero Turner las pone en el contexto de la atracción de <communitas> (*pull of <communitas>*), la cual nos lleva más allá de este nivel de explicación. El sentido de <communitas> es la intuición que todos nosotros compartimos de que, más allá del modo en que nos relacionamos entre nosotros a través de diversos roles codificados, nosotros también somos una comunidad de seres humanos complejos, fundamentalmente iguales, que están todos relacionados. Es esta comunidad subyacente la que se manifiesta en momentos de inversión o transgresión, y la que da legitimidad al poder del débil” (ASA 49).

Pero para Turner la atracción de este sentimiento de comunidad por el que todos nos sentimos iguales puede traspasar los márgenes de cualquier sociedad llegando a toda la humanidad y así sintiendo que todos formamos parte de una comunidad superior de iguales por ser todos seres humanos que es la humanidad entera. En este sentido, Taylor considera que la tensión anteriormente tratada entre las demandas de una vida superior y las centradas en el bienestar mundanal, podría verse también como un juego entre estructura y anti-estructura. El cristianismo aspira a una vida superior pero todavía se halla inmerso en la estructura terrenal, no pudiendo reemplazar el orden establecido y obligado así a convivir mediante cierta complementariedad. Los rituales religiosos supondrían la anti-estructura frente a la estructura del orden cotidiano, y al igual que en los carnavales y fiestas similares, en los ritos religiosos se da ese sentimiento de comunidad entre seres iguales que permanecen juntos pudiendo traspasar las fronteras de la propia comunidad. No obstante, la anti-estructura que representa el carnaval es una inversión del orden establecido y en ese sentido supone una inversión no sólo del código político establecido sino también y consecuentemente, del código de la Iglesia. “Esto nos permite ver que el juego de estructura y anti-estructura puede darse en más de un nivel, porque es esta complementariedad entera de estado e iglesia juntos la que desempeña el polo estructural contra la anti-estructura del carnaval” (ASA 50).

Así pues, la atracción por este sentimiento de comunidad (*pull of communitas*) es muy variado ya que este vínculo fraternal puede traspasar los límites de la propia sociedad ampliándose a toda la humanidad. La atracción por la anti-estructura proviene de la idea de que estos momentos satisfacen facetas importantes de la condición humana que el código no puede cubrir, de ahí la necesidad de dicha anti-estructura. La ruptura con los códigos sociales habitualmente establecidos que suponen los carnavales y otras fiestas similares, libera este sentimiento de compañerismo además de dar espacio a la espontaneidad e imaginación. Del mismo modo, la tensión entre lo temporal y lo espiritual apela a la

necesidad de “salirse” del código ordinario. Tanto el ámbito secular como el religioso muestran que esta necesidad de anti-estructura o suspensión del código era un rasgo muy presente en la Europa medieval.

“Visto desde esta perspectiva, el poder de la anti-estructura también viene del sentido de que todos los códigos nos limitan, nos dejan fuera de algo importante, nos previenen de ver y sentir cosas de gran importancia. (...)

El fenómeno general aquí es así un sentido de la necesidad de anti-estructura. Todos los códigos necesitan ser compensados, a veces incluso inundados de su negación so pena de rigidez, debilitamiento, la atrofia de la cohesión social, ceguera, quizá hasta auto-destrucción. Tanto la tensión entre lo temporal y espiritual, como la existencia del carnaval y otros ritos de inversión, muestran que este sentido solía estar muy vivo en la Cristiandad Latina. ¿Qué ha pasado con él hoy?” (ASA 50).

La respuesta para Taylor es que estos momentos de suspensión de los roles socialmente codificados siguen vivos en la actualidad. Todavía hoy resulta necesario abstraerse de los roles sociales y todavía hoy hay momentos en los que puede sentirse esa unión colectiva que suponía la “*communitas*”. Este sentimiento de compañerismo y unidad puede sentirse actualmente, y siguiendo los ejemplos de Taylor, en partidos de fútbol o conciertos de rock en los que todos se sienten partícipes de un mismo agente colectivo. Este sentimiento también puede darse en momentos de amenaza común por un agente externo o de dolor común. La diferencia con la mentalidad medieval es que estos momentos ya no son compartidos por la sociedad entera ni apelan al núcleo de su estructura fundamental, al núcleo su estructura jurídico-política oficial. Lo que ya no es factible para los modernos es la posibilidad de disfrutar de una situación en la que la propia estructura de la sociedad dé espacio a sus propios principios contrarios, como era el caso del juego entre estructura y anti-estructura de las sociedades medievales europeas, cuyo fin era liberarse de la rigidez del orden a la par que contactar con su origen para renovar sus fuerzas. Esto es lo que ya no es posible en las sociedades actuales occidentales, al menos, a través de un ritual que incluya a toda la sociedad. El motivo para ello es que estos festivales de antaño tenían sentido en el contexto de esa comprensión del mundo como cosmos que dominó la mentalidad medieval europea.

“Nosotros tenemos un sentido de ello en nuestras vidas diarias. Todavía sentimos la necesidad de «escapar de todo», parar y «recargar nuestras baterías», fuera, de vacaciones, fuera de nuestros usuales roles. Hay ciertamente momentos tipo-carnaval: fiestas, partidos de fútbol-aquí, como sus predecesores, estando al borde, a veces al borde de la violencia. *Communitas* estalla en momentos de excepcional peligro o luto, como con el duelo multitudinario de la Princesa Di. Lo que es diferente es que esta necesidad de anti-estructura ya no es reconocida al nivel de la sociedad entera, y en relación a su estructura jurídico-política oficial.

Uno podría preguntar: ¿cómo pudo ser? En todos los casos antes mencionados, la necesidad de anti-estructura era comprendida en términos de un contexto espiritual: el código humano existe dentro de un cosmos espiritual más amplio, y su apertura a la anti-estructura es lo que es requerido para que la sociedad se halle en continuidad con el cosmos, o para aprovechar sus fuerzas. Visto desde esta perspectiva, el eclipse de esta necesidad sentida es un simple corolario de la secularización de la esfera pública". (ASA 50).

El declive de esta necesidad de anti-estructura es lo que ha producido la secularización de la esfera pública según Taylor, la idea de imponer un código que no necesita restricción alguna, que no necesita de principios antagónicos, y que como también indica, constituye el fundamento para los regímenes totalitarios, cuya pretensión es la imposición de un único código. Pero la secularización de la esfera pública no sólo ha ocasionado el surgimiento de todo tipo de regímenes totalitarios, sino también intentos de instaurar una total anti-estructura, como fue para Taylor la intención de Mayo del 68. Ambos sueños pertenecen a una época que ha perdido la necesidad de anti-estructura, que ha perdido la manera primigenia de abstraerse de la rigidez e indiferencia ante las aspiraciones humanas que imponen el código establecido. Y ambos se derivan de la secularización de la esfera pública, consecuencia de la ausencia de esta necesidad de anti-estructura.

Con el fin de no caer en posibles totalitarismos derivados de esta imposición de un único código sin principios antagónicos que prima en las actuales sociedades occidentales consecuencia del declive de la anti-estructura, se ha pretendido poner un límite al código reinante con el respeto de la libertad del sujeto en su ámbito privado. La libertad negativa del sujeto constituye un principio de limitación del código imperante. La distinción entre público y privado y consiguiente esfera de libertad conferida a la privacidad, derivada de la secularización de la esfera pública que domina en las actuales sociedades liberales, ha permitido dar un espacio a esta necesidad de anti-estructura, un espacio en el ámbito privado. De hecho, Taylor indica que en estas sociedades liberales las consecuencias del declive de la anti-estructura han sido mitigadas. Es en el espacio privado, en la esfera íntima en la que actualmente nos liberamos de los roles socialmente codificados y encontramos ese sentimiento de compañerismo. Pero precisamente este confinamiento a esos espacios privados que en la actualidad se les concede a dichos momentos en los que el sujeto puede liberarse de los roles establecidos y encontrar un sentimiento de comunidad; dado que ya no son compartidos por la sociedad entera, abre la posibilidad, según Taylor, de crear múltiples espacios para la evasión, así como multiplica la posibilidad de percibir su

carencia de sentido ya que su fundamento sólo se halla en la asociación voluntaria de los partícipes y no en una concepción sólida del cosmos.

“La distinción público/privado, y la gran área de libertad negativa, es la zona equivalente en estas sociedades a los festivales de inversión de sus predecesoras. Es aquí, en nuestro reconocimiento, entre amigos y familia, o en asociaciones voluntaria, que nosotros podemos «retirarnos», deshacernos de nuestros roles codificados, pensar y sentir con nuestro ser entero, y encontrar varias formas intensas de comunidad. Sin esta zona, la vida en la sociedad moderna sería inhabitable.

Esta zona no oficial ha desarrollado sus propias esferas públicas, en las que la imaginación es nutrida, y las ideas e imágenes circulan: las esferas del arte, música, literatura, pensamiento, vida religiosa, sin las cuales nuestra retirada personal sería radicalmente empobrecida. Este espacio moderno para la anti-estructura abre posibilidades sin precedentes de creación ilimitada, y al mismo tiempo peligros inexperimentados hasta ahora de aislamiento y pérdida de sentido. Cualquiera de ambos viene del hecho de que este espacio es «privado», sus esferas públicas sostenidas por participación puramente voluntaria” (ASA 52-53).

Así pues, estas fiestas como los carnavales y similares tan extendidas en el medievo europeo se sustentaba en esta concepción dual del tiempo que sostuvo la Cristiandad latina. Es en esta dimensión vertical o superior del tiempo donde se situaba el fundamento del cosmos así como el fundamento de la sociedad, dotando de sentido a tales prácticas como el carnaval. Esta concepción dual del tiempo enmarcaba el desarrollo de la existencia tanto personal como social. Es por ello que la abolición de esta dimensión vertical del tiempo que resultaba inseparable originariamente de la dimensión horizontal del tiempo profano en la concepción del tiempo medieval, constituye propiamente el proceso de secularización. La secularidad es fruto del declive de esta comprensión del tiempo medieval en la que los términos temporal y espiritual constituían términos indisolubles y en la que se encuentran las raíces del término secular. En este sentido, y atendiendo a su origen etimológico, la secularidad occidental es la consecuencia de la repulsión de este tipo de tiempo superior y la consecuente instalación en el tiempo puramente secular.

En su artículo “La polisemia de lo secular”²², Taylor describe la evolución del significado de este término a partir de su origen etimológico en una concepción del tiempo en la que resulta inseparable de este otro término de eternidad o tiempo superior, aunque aplicada al proceso de secularización de la esfera pública acontecido en las sociedades occidentales. En esta concepción del tiempo característica de la Cristiandad

²² TAYLOR, C.: “The Polysemy of the Secular”, Social research, Vol.76, Nº4, Invierno 2009, pp. 1143-1166.

latina, el término secular resulta inseparable del término superior o eterno, conformando ambos términos una pareja indisociable.

“Miremos algunos de los rasgos de lo «secular» como una categoría desarrollada dentro de la Cristiandad latina. Primero, era un término de una pareja. Lo secular tenía que ver con el «siglo», es decir, con el tiempo profano; y contrastaba con lo vinculado al tiempo superior o eterno. Ciertos tiempos, lugares, personas, instituciones, acciones eran vistas como estrechamente vinculadas al tiempo superior o sagrado, y otras como fuera de ahí en tiempo profano. Ese es el motivo por el que la misma distinción a menudo podía ser hecha mediante el uso de la pareja «espiritual/temporal» (por ejemplo, el estado como el «brazo temporal»). Los sacerdotes de parroquia ordinaria son sacerdotes «seculares» porque operan fuera en el «siglo», y no en instituciones monásticas bajo reglas (los sacerdotes «regulares»).

Así había un significado obvio de «secularización» que viene de lejos-del periodo que sigue a la Reforma. Cuando ciertas funciones, propiedades, e instituciones fueron transferidas fuera del control de la iglesia a aquellas de laicos, esto era «secularización».

Estos movimientos eran originalmente hechos dentro de un sistema en el que la pareja se sostenía; las cosas fueron movidas de un nicho a otro dentro de un sistema de nichos permanente. Este rasgo, donde todavía se sostiene, puede hacer de la secularización un asunto relativamente poco dramático, una reorganización del mobiliario en una civilización cuyos rasgos básicos permanecen inamovibles.

Pero desde el siglo XVII en adelante, una nueva posibilidad surgió. Una nueva concepción de la vida social vino gradualmente a ser definida en la que lo «secular» era todo lo que había. Ya que «secular» se aplicaba originalmente a un tipo de tiempo, el tiempo ordinario o profano, visto en relación a tiempos superiores, lo que era necesario era llegar a comprender el tiempo profano como todo lo que hay; rechazar cualquier relación al tiempo superior. La palabra podía continuar siendo usada, pero el significado fue cambiado profundamente, porque con lo que contrastaba fue alterado. El contraste no era con otra dimensión del tiempo, en el que las instituciones «espirituales» encontraron su nicho; antes bien lo secular era en un nuevo sentido opuesto a las reclamaciones sobre los recursos o lealtad hecha en el nombre de algo trascendente a este mundo y sus intereses. No hace falta decir, que aquellos que imaginaron un mundo «secular» en este sentido vieron estas reclamaciones como últimamente infundadas, y solamente ser toleradas en la medida que no desafiaban los intereses del poder material y el bienestar”²³

Así pues, Taylor distingue tres fases en la evolución del término secular: en su origen etimológico remite a un tipo de tiempo que resulta inseparable del tiempo superior, eternidad, conformando una pareja indisociable. Ambos términos remiten a dos esferas diferentes dentro de las que se desarrollaba la existencia humana: la temporal y la espiritual, o lo que es lo mismo, la inmanente y la trascendente; que aunque distinguidas se hallaban estrechamente vinculadas. Pero tras la Reforma se

²³ Ibidem, pp.1144-1145.

dio un cambio por el que muchas áreas que hasta ese momento habían sido gestionadas por la Iglesia comenzaron a independizarse pasando a ser gestionadas por el laicado e iniciándose así un proceso de secularización. En esta segunda fase todavía se mantiene el sentido de la pareja inicial en la que se reconocen ambas dimensiones, pues únicamente ha habido un traslado de ciertas áreas del ámbito espiritual al secular; sólo que ya no constituyen una pareja de términos indisociables sino más bien han sido separados, confiriendo a cada una de las dos dimensiones un lugar diferenciado. Todavía se mantenía vivo el sentido inicial que reconocía la necesidad de ambas dimensiones, sólo que ahora han sido separadas confiriendo a cada una su propio espacio aunque pueden no obstante, interaccionar. Pero a partir del siglo XVII se inicia una nueva fase en la que ambas dimensiones se contraponen. La inmanente se opone a la trascendente siendo ésta última relegada al olvido.

“Y así la historia de este término «secular» en Occidente es compleja y ambigua. Empieza como un término en una pareja, la cual distingue dos dimensiones de la existencia, identificándolas por el tipo de tiempo esencial a cada una. Pero después basándose en la clara distinción inmanente/trascendente, se transforma en un término en otra pareja, donde «secular» se refiere a lo que pertenece a la esfera inmanente autosuficiente, y su término contrario (a menudo identificado como «religioso») se refiere al ámbito trascendente. Éste puede entonces sufrir una mutación ulterior, por un rechazo de este nivel trascendente, dentro de una pareja en la cual un término se refiere a lo real (lo secular), y el otro a lo que es meramente inventado (lo religioso); o donde «secular» hace referencia a las instituciones que verdaderamente requerimos para vivir en «este mundo», y «religioso» o «eclesial» a extras opcionales que a menudo perturban el curso de esta vida mundanal.

A través de esta doble mutación, la pareja misma ha cambiado así profundamente; en el primer caso, ambos lados son dimensiones reales e indispensables de la vida y la sociedad. La pareja es «interna», en el sentido de que cada término es imposible sin su otro, como derecha e izquierda, o arriba y abajo. Después de las mutaciones, la pareja se convierte en «externa»; secular y religioso son opuestos como verdadero/falso, o necesario/superfluo. El fin de la política es a menudo abolir uno mientras conserva el otro”²⁴

Atendiendo al origen etimológico del término en el que secular y espiritual constituyen dos tipos de tiempo que remiten a dos dimensiones diferentes aunque entrelazadas, la inmanente y la trascendente; la secularidad actual reside en la moderna concepción de tiempo, la cual, ha abolido el tiempo superior y consecuentemente, relegado la dimensión trascendente. Y el germen de esta escisión está en la misma concepción originaria que sostuvo la Cristiandad latina en la que ambas dimensiones aunque íntimamente relacionadas se hallaban claramente distinguidas.

²⁴ Ibidem, p.1147

“Pero esta separación de un criterio <terrenal> figuraba dentro de una distinción más amplia, esa que dividía <este mundo>, o lo inmanente, de lo trascendente. Esta misma distinción bien definida es en sí misma un producto del desarrollo de la Cristiandad latina y ha llegado a ser parte de nuestro modo de ver las cosas en Occidente. Tendemos a aplicarla universalmente, incluso aunque nada existe en ninguna otra cultura humana en la historia. Lo que sí parece, efectivamente, existir universalmente es alguna distinción entre seres superiores, o espíritus, o esferas, y lo cotidiano que vemos que nos rodea inmediatamente. Pero éstos generalmente no son separados en dos esferas distintas, donde lo inferior puede ser tomado como un sistema comprensible puramente en sus propios términos. Antes bien, los niveles generalmente penetran mutuamente, así que lo inferior no puede ser comprendido sin lo superior. (...).

La nueva comprensión de lo secular que acabo de describir se construye sobre esta clara separación. Afirma, en efecto, que el inmanente inferior u orden secular es todo lo que hay; que lo superior o trascendente es una invención humana. Obviamente, la invención previa de la distinción bien definida entre los niveles preparó la base para esta <declaración de independencia> de lo inmanente”²⁵

La secularidad actual en Occidente se debe por tanto a esta relegación de la dimensión trascendente, siguiendo el origen etimológico del término. El germen para esta declaración de independencia de lo inmanente reside en esta clara distinción entre ambas esferas, la inmanente y la trascendente, que caracteriza a la Cristiandad latina que precede a la cultura occidental.

En un mundo así concebido, la creencia en Dios resulta incuestionable. El fundamento del cosmos así como el de la sociedad se hallan en este tipo de tiempo superior o eternidad de Dios. Dios está ahí, sustentando el cosmos, la sociedad y ejerciendo de baluarte contra las fuerzas malignas. La presencia de Dios es una cuestión de experiencia ingenua, considerándose tan real como las plantas, los ríos, o cualquier otra entidad del mundo circundante, y esta presencia se muestra a través de lo sagrado; por el que se considera que ciertas acciones, objetos, personas o tiempo contienen el poder de Dios y por ello son consideradas sagradas, por su cercanía al tiempo superior frente a aquéllas que pertenecen al ámbito profano desarrollado en tiempo secular.

“Con el término <sagrado>, estoy apuntando a la creencia de que el poder de Dios está de algún modo concentrado en ciertas personas, tiempos, lugares o acciones. El poder divino está en éstos, en un modo que no está en otras personas, tiempos, etc., los cuales son <profanos>. Lo sagrado jugó un papel central en las prácticas de la iglesia medieval. Las iglesias eran lugares sagrados, hechos más así por la presencia de reliquias; las fiestas eran tiempos sagrados, y los sacramentos de la iglesia eran acciones sagradas, las cuales suponían un clero con poderes especiales” (ASA 76).

²⁵ Ibidem, pp.1145-1146

El desmoronamiento de este trasfondo, es decir, de esta comprensión del mundo y del ser humano y consecuentemente, de la sociedad, y por tanto, del tiempo y el bien, que caracterizaba a la cultura teísta propia de la Edad Media y que define el paso a la Modernidad es lo que se ha llamado el “desencantamiento del mundo”, siguiendo la célebre expresión de Weber.

2.2. El desencantamiento del mundo.

El desmoronamiento de esta cultura medieval teísta fundamentada en la concepción de un orden que subyace tanto al mundo natural como al social, trajo consigo una situación insólita, hasta ahora sin precedentes. Lo común a todas las culturas previas a la occidental moderna era que en todas ellas se daba una única manera no cuestionada de concebir la vida plena. Como ya se indicó, la vida buena en la cultura griega era aquella en la que se gozaba de fama y honores; en la filosofía platónica, aquella dirigida por el autodomínio de la razón y en la cultura teísta medieval, la entregada a Dios. En cada uno de estos casos se da una comprensión de vida buena compartida por todos los miembros de la sociedad. Todos los miembros compartían la misma concepción sobre la vida buena, lo cual ya no es un hecho acerca de la cultura occidental moderna. Con el derrumbamiento de la cultura medieval teísta, la concepción de vida plena entregada a Dios dejó de ser la única posible comprensión de vida buena compartida por toda la sociedad; trayendo consigo la insólita situación actual marcada por la coexistencia de diferentes perspectivas sobre la plenitud.

“Se ha convertido ya en tópico del mundo moderno que éste ha hecho que dichos marcos referenciales sean problemáticos. En el plano de las doctrinas filosóficas o teológicas explícitas eso resulta espectacularmente evidente. Algunos marcos de referencia tradicionales han sido desacreditados o degradados al estatus de simple predilección personal, como el espacio de la fama. Otros han dejado de ser verosímiles en su forma original, como es la noción platónica del orden del ser. Las formas de religión revelada continúan muy vivas, pero al mismo tiempo muy puestas en tela de juicio. Ninguna de ellas configura el horizonte de la sociedad en su conjunto en el Occidente moderno.

Es este término, «horizonte», el que se suele utilizar para destacar este punto. Lo que Weber denominó «desencanto», la disipación del sentido del cosmos como orden significativo, supuestamente ha destruido los horizontes en los que antes la gente vivía sus vidas espirituales. Nietzsche utilizó el término en su célebre pasaje «Dios ha muerto» (...).

Esto es lo que antes he intentado describir con la frase de que los marcos referenciales actualmente son problemáticos. Ese término vago apunta a una relativamente abierta disyuntiva de actitudes. Lo que éstas tienen en común es

que ningún marco referencial les es afín a todas, que no se puede dar por supuesto que ninguno sea *el* marco referencial a secas” (FY 31-32).

Desde entonces, y por primera vez en la historia, ninguna concepción de vida buena es la vida buena por excelencia. Y aunque algunos mantienen la perspectiva tradicional cristiana, otros se oponen férreamente a ella, incluso otros desarrollan sus propias combinaciones de diferentes comprensiones de vida buena; pero todos ellos son conscientes de la existencia de otras perspectivas espirituales que pueden considerarse igualmente válidas. Esta diversidad de perspectivas en torno a la vida buena se debe al desmoronamiento del viejo orden social, el cual provocó que la cuestión de la identidad se plantease en términos personales. En la medida en que la identidad se define por el conjunto de bienes socialmente posibilitados que constituyen la vida buena, entendiendo por bien aquello que resulta valioso, importante,...en definitiva significativo; el decaimiento de una única concepción de vida buena ofertada por la sociedad y por tanto, compartida por todos sus miembros produjo esta situación insólita en la que el propio sujeto ha de confeccionar su propio modelo de vida buena, dándose así una pluralidad de perspectivas. La sociedad ya no oferta la concepción de vida buena que define la identidad del sujeto sino que es el propio sujeto el que ha de encontrar aquello que personalmente le resulta significativo. Así Taylor recurre a un juego de palabras con las acepciones del término “significado” para describir la condición moderna. El significado de la vida reside en aquello que hace que valga la pena vivir, en aquellas cosas que resultan significativas. Son estas cosas significativas las que configuran el sentido de la vida. De ahí que este eje referente a las cuestiones de la vida buena, albergue también las cuestiones acerca del sentido o significado de la vida. No obstante, el término significado no sólo alude a este sentido de valioso en el que algo significativo resulta ser aquello a lo que se confiere gran importancia. El término significado también alude a la definición de un término. Para los modernos, el significado de la vida reside en definir aquello que personalmente le resulte significativo.

“Encontramos el sentido de la vida al articularla. Y los modernos son plenamente conscientes de que mucho del sentido que está ahí para nosotros depende de nuestro poder de expresión. Descubrir, aquí, depende de la invención y está entretelado con ella. Encontrar un sentido para la vida depende del enmarque que demos a las expresiones significativas adecuadas. Ésa es la razón por la que se da algo particularmente apropiado a nuestra condición en la polisemia de la palabra <significado>: las vidas tienen o carecen de significado cuando tienen o dejan de tener sentido; pero significado también se aplica al lenguaje o a otras formas de expresión. Cada vez más, los modernos alcanzamos el significado en el primer sentido, cuando lo alcanzamos, a través de crearlo en el segundo” (FY 32-33).

En la medida en que ya no hay una única concepción de vida buena compartida por todos los miembros de la sociedad y es el propio sujeto el que ha de configurar su propio modelo de vida buena descubriendo aquello que personalmente le resulta significativo, puede darse el caso de hallarse en una situación de búsqueda. Y es ahí donde se plantean las cuestiones acerca del sentido de la vida. Así, también se da una situación insólita en las actuales sociedades occidentales que es aquélla en la que se plantea la búsqueda del significado de la vida. Por primera vez en la historia y a diferencia de las sociedades anteriores en las que lo único que se planteaban sus miembros era si sus acciones estarían a la altura de la concepción de vida buena por todos compartida, el ser humano puede hallarse en una situación de búsqueda de una vida plena y por tanto, resquebrajado por su anhelo de encontrarla. Y ello como consecuencia del derrumbamiento del antiguo orden social y la consiguiente necesidad de definir la identidad en términos personales. De ahí que Taylor se oponga a aquéllos que interpretan la crisis de Lutero como una crisis de identidad tal y como se entiende actualmente, pues se desarrolló en el seno de una comprensión de vida buena incuestionable.

“Por consiguiente, en nuestro orden del día se incluye se incluye el problema del significado de la vida, por mucho que concordemos con esta locución, así sea en la forma de una amenaza de pérdida de significado, o porque el objeto de nuestra búsqueda sea el intento de encontrar sentido a nuestra vida. Y aquellos cuya agenda espiritual se define principalmente de esa manera, se hallan en una actitud existencial fundamentalmente diferente de la que dominó la mayor parte de las culturas precedentes y que aún hoy define las vidas de otras gentes. Esa alternativa es una situación existencial en la que un marco referencial incontrovertible hace imperiosas demandas que tememos no ser capaces de satisfacer. Afrontamos la perspectiva de una condena o un exilio irremisibles, de quedar marcados para siempre por el oprobio, de ser lanzados a la condenación irrevocable o relegados a un orden inferior a través de innumerables vidas futuras. La presión es potencialmente inmensa e ineludible y es posible que nos desmoronemos bajo su peso. La modalidad del peligro que aquí se presenta es totalmente diferente de la que amenaza al buscador moderno, que se asemeja más bien a su polo opuesto: el mundo pierde por completo su contorno espiritual, nada merece ser hecho, se produce el mido a un terrible vacío, a una especie de vértigo o, incluso, a la fractura de nuestro mundo y nuestro espacio corporal. Para observar este contraste pensemos en Lutero, en su inmensa angustia y zozobra antes de alcanzar el momento liberador de la intuición de la salvación a través de la fe; su percepción de inevitable condenación, maldiciéndose a sí mismo mediante los instrumentos de salvación, los sacramentos. Como quiera que se intente describir, ésa no fue una crisis de significado. Ese término no habría tenido ningún sentido para Lutero, en la acepción moderna que estoy describiendo aquí. El «significado» de la vida era tan absolutamente indiscutible para el monje agustiniano como lo era para toda su época” (FY 33).

En la medida en que la identidad se define por aquellos bienes que mueven a la acción buena y en un sentido más radical, a la vida buena, constituyéndose así en fuentes morales de la identidad; el desencantamiento del mundo ocasionó que Dios dejara de ser la única fuente moral conformadora de la identidad de los sujetos, dando lugar a la concepción de la identidad moderna que localiza al yo en el interior. La localización del yo en el interior que caracteriza a la identidad moderna se debe a un proceso que Taylor denomina “interiorización de las fuentes morales”. Proceso por el que la fuente moral deja de concebirse como una realidad externa y trascendente, que había sido la manera tradicional; concretamente, el proceso por el que Dios deja de ser la única fuente constitutiva de la identidad, que era el modo en el que se concebía en la cultura teísta medieval que precede a la Modernidad en Occidente. Proceso que por otra parte, conforma el hilo argumentativo de *Fuentes del yo* y que ha conducido a la actual comprensión del ser humano como un ser libre, entendiéndose la libertad como independencia de cualquier orden externo. El ser humano es un ser autónomo, independiente de cualquier orden externo y por tanto, capaz de construir su propio ordenamiento moral en tanto que ser racional. Una comprensión del ser humano como un ser libre en tanto que racional, independiente tanto del mundo natural que le rodea como de su matriz social, cuya identidad es previa a su pertenencia a cualquier sociedad. Por tanto, una comprensión atomística del ser humano que lo define como individuo. El hecho de que los modernos adquieran el sentido de sus vidas mediante su propia articulación de aquello que les resulta significativo se debe a esta forma moderna de auto-comprenderse, por la que incapaces de plegarse al dictado externo, no reconocen más fuente de legitimación moral que su propia interioridad y así se convierten en constructores de su propio orden moral.

Taylor cifra el comienzo de este proceso de interiorización en Descartes y Locke. Descartes concibe la razón como el instrumento no sólo capaz de controlar las pasiones sino también de construir sus propias reglas morales. La idea que subyace es la de un ser humano con capacidad para hacerse a sí mismo mediante la razón, y para ello necesita adoptar una postura instrumental ante sus deseos, sentimientos y pensamientos habituales. El yo se define por la “reflexividad radical” que mora en el interior, siguiendo así la senda de la interioridad inaugurada por San Agustín pero a diferencia de éste para el que en la autopresencia de la conciencia que implica la reflexividad radical, el ser humano encuentra su dependencia respecto a Dios, en Descartes el ser humano sólo se encuentra a sí mismo. La vida buena consecuentemente, es aquella dominada por la razón, la del autocontrol. “La nueva definición del dominio de la razón produce una interiorización de las fuentes morales. Cuando la hegemonía

de la razón se entiende como control racional, el poder para objetivar el cuerpo, el mundo y las pasiones, es decir, para asumir una postura perfectamente instrumental hacia ellos, las fuentes de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros, como en la manera tradicional" (FY 167). Locke, en continuidad con Descartes, concibe al ser humano como un ser desvinculado tanto del mundo natural como del mundo social, con capacidad por tanto para autoconstruirse mediante la razón. A esta comprensión del ser humano que une la desvinculación a la idea de reconstrucción, Taylor la denomina "yo puntual", por manejar una noción de sujeto cuya esencia no se define por ninguno de sus rasgos sino por la capacidad de ajustarlos y configurarlos.

"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.

Ese poder reside en la conciencia" (FY 187).

Este proceso de interiorización de las fuentes morales siguió con lo que Taylor denomina el "giro expresivista" realizado por el Romanticismo. A pesar de que los románticos sostuvieron una comprensión del ser humano claramente opuesta a la propugnada por el racionalismo anterior; y en la medida en que la comprensión del ser humano se halla vinculada a la comprensión que éste sostenga del mundo que le rodea y su situación en él, consecuentemente, una comprensión diferente de la naturaleza. No obstante, contribuyeron a apuntalar la concepción individualista del ser humano propiamente moderna. Su caracterización del ser humano por su "diferencia irrepetible", por la particularidad que lo constituye, no es más que otra forma de individualismo en la que se insta al sujeto a no aceptar orden moral alguno que no provenga de su interior; contribuyendo así al proceso de interiorización de las fuentes morales que ha configurado la concepción moderna de la identidad.

"El expresivismo fue la base para una nueva y más completa individuación. La idea que toma cuerpo a finales del siglo XVIII es que cada individuo es diferente y original, y que dicha originalidad determina cómo ha de vivir. Por supuesto, la noción de la diferencia individual no es nueva. Nada es más evidente, ni más banal. Lo nuevo es que ésta realmente marca la diferencia respecto a cómo estamos llamados a vivir. (...). Implican más bien que cada uno de nosotros tiene un camino original que debe transitar; imponen a cada uno de nosotros la obligación de vivir de acuerdo con nuestra originalidad" (FY 396).

La localización interior del yo moderna se debe por tanto a este proceso de interiorización de las fuentes morales. Proceso que ha conducido a definir al yo precisamente por esa interioridad, un yo conformado por ambas maneras de concebir dicha interioridad; dando lugar así la concepción individualista del ser humano que prima en la actualidad. Tanto las formas de autocontrol como las de la autoexploración “son el fundamento, respectivamente, de dos importantes facetas del naciente individualismo moderno: la de la independencia responsable, por un lado, y la de la particularidad reconocida, por otro.

Existe una tercera faceta que debe señalarse también. La podríamos describir como el individualismo del compromiso personal” (FY 201). Esta tercera faceta se debe a la influencia de la concepción de la voluntad sostenida por el estoicismo para el que “ningún modo de vida es verdaderamente bueno, (...), a menos que vaya avalado por la voluntad” (FY 201). Si la voluntad, entendida al modo estoico como la capacidad para negar o dar consentimiento se convierte en el parámetro de la vida buena, entonces la noción de compromiso resulta esencial.

Taylor analiza estas dos maneras de concebir la interioridad que han llevado a la conformación de la actual concepción individualista del ser humano en la segunda y cuarta parte respectivamente de *Fuentes del yo*, un yo definido principalmente por la libertad para construir su propio orden moral. La tercera parte del libro la dedica al análisis de la afirmación de la vida corriente, que es el tipo de vida que corresponde a este tipo de ser humano. Una vez liberado de toda preocupación trascendente, el ser humano puede centrarse en aquello que más le compete: una vida dedicada al trabajo y la familia. La preocupación por el más allá es absorbida por la del más acá.

“Es una cultura individualista en los tres sentidos que he citado antes: aprecia la autonomía; da un importante papel a la autoexploración, en particular del sentimiento; y sus visiones de la vida buena implican, por regla general, un compromiso personal. Como consecuencia, en su lenguaje político formula las inmunidades debidas a las personas en términos de derechos subjetivos; y dada su inclinación igualitaria, concibe dichos derechos como universales.

Al mismo tiempo, esta cultura otorga significación al trabajo productivo, y también a la familia, la cual idealmente es una comunidad de amor cerrada, en cuyo seno sus miembros encuentran una parte importante de su realización humana. (...).Ello hace que los sentimientos sean moralmente cruciales, y gran parte de su exploración y expresión. Y la benevolencia universal, o al menos el trato ecuánime, es su más importante virtud social.

Esto ni siquiera llega a ser un dibujo en miniatura completo. Existen otros rasgos cruciales, como puede ser la nueva relación con la naturaleza, (...), y el valor

otorgado a la eliminación del sufrimiento y la importancia de la expresión personal". (FY 325).

3. Noción de secularidad.

Es a este proceso de interiorización de las fuentes morales que ha conducido al individualismo moderno, al que Taylor acusa directamente de la increencia moderna pues por este proceso “se hacen disponibles las fuentes alternativas al teísmo” (FY 336). Fuentes que anidan en el interior del sujeto, dejando así de ser Dios el fundamento último de valoración moral humana, esto es, la única fuente moral para la acción buena, para erigirse el propio ser humano en responsable de esta fundamentación. “Pero, en la medida en que las fuentes anidan dentro de nosotros mismos, muy particularmente dentro de ciertas facultades que poseemos, ahí están las bases para una moral independiente, es decir, no teísta” (FY 335). En este sentido, Taylor reconoce la influencia de Weber, de hecho, explícitamente manifiesta: “Weber es obviamente una de mis fuentes” (ISM 82). Weber destaca la importancia de la ética protestante en el desarrollo del capitalismo²⁶, esto es, destaca la importancia de los factores morales en los desarrollos históricos. Al igual que Taylor, para quien la increencia moderna se debe a la concepción individualista del ser humano que lo define principalmente por su libertad para darse su propio ordenamiento moral.

Y en tanto que surgen fuentes alternativas de la identidad, surgen concepciones alternativas a la vida buena teísta, dando lugar así a la multiplicidad de perspectivas que pueblan el paisaje espiritual actual, que es la manera en la que Taylor aborda el análisis de la secularización en *A Secular Age*.

Para ello parte de analizar la creencia e increencia no como dos teorías rivales cada una con un conjunto de creencias explícitas contrapuestas, sino como dos maneras diferentes de concebir la plenitud, y por tanto, la vida buena. No pretende realizar un análisis de los supuestos teóricos que contraponen a ambas, sino analizar la diferencia que a nivel vivencial se da entre ambas actitudes existenciales, la diferencia en el modo de vivir la vida que supone ser creyente o increyente, y que remiten en última instancia a dos concepciones diferentes del ser humano. “Para aclarar este nivel un poco más, quiero hablar de la creencia e increencia, no como *teorías* rivales, es decir, modos en que la gente explica su existencia, o moralidad, si por Dios, o algo en la naturaleza, o lo que sea. Antes bien lo que quiero hacer es centrar la atención en los diferentes tipos de experiencia vivida implicadas en comprender tu vida de un modo u el otro, en lo que es vivir como creyente o increyente” (ASA 4-5). Su análisis se centra en ambas no

²⁶ WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2013.

porque no se den otras alternativas, pues antes bien ésta es la realidad actual, sino porque cualquiera de estas perspectivas se halla definida por su posición respecto a estas dos grandes contrincantes que son la creencia en la trascendencia y la increencia. “[E]l multi-angulado debate está formado por los dos extremos, religión trascendente por un lado, y su rechazo frontal, por otro” (ASA 20). De hecho, su análisis se centra más concretamente, en las condiciones de la creencia actualmente, es decir, las condiciones en las que hoy puede desarrollarse la creencia dentro de un panorama espiritual plagado de diferentes perspectivas, esto es, de diferentes marcos referenciales, donde incluso puede darse la posibilidad de encontrarse tras la búsqueda de uno; resultando ser todos ellos muy adversos a la fe cristiana. “Éste [sentido de secularidad] se centraría en las condiciones de la creencia” (FY 3).

Así pues, Taylor aborda el fenómeno de la secularización moderna no centrándose en la manera tradicional que la concibe como resultado de la separación entre Iglesia y Estado, separación por la que la religión es expulsada de la esfera política para ser relegada a la esfera privada. A diferencia de las antiguas sociedades medievales europeas en las que la estructura política se fundamentaba en Dios o en cualquier otra realidad trascendente, el actual Estado de las sociedades modernas occidentales se caracteriza precisamente por la ausencia de esta fundamentación, esto es, por la separación entre organización política e Iglesia. Y aunque todavía quedan algunos vestigios, como en Escandinavia y Gran Bretaña, a Taylor le parece tan insignificantes que no los considera una excepción. La religión ha sido extirpada de la esfera política para ser relegada al ámbito privado. Pero Taylor considera que la religión no sólo ha sido erradicada de la esfera política sino también de cualquier actividad pública. Antaño, la religión estaba entretejida en todas las actividades sociales no constituyendo una esfera aparte. De hecho, era impensable la diferenciación que actualmente realizamos entre diferentes esferas o aspectos de la sociedad como el económico, científico, social, educacional, etc... y ello precisamente porque esta diferenciación es fruto de este proceso de secularización por el que estas diferentes esferas de actividad se han emancipado de las normas e instituciones religiosas, constituyéndose en esferas autónomas. Estas diferentes esferas han dejado de ser regidas por prescripciones e instituciones religiosas, y según una rama importante de la teoría contemporánea de la secularización inspirada en Weber, ello ha ocurrido mediante un proceso de racionalización; proceso por el que han empezado a regirse por los principios de racionalidad inherentes a cada una. En este sentido, Taylor entiende la secularización no sólo a la manera tradicional como el proceso por el que Dios es expulsado de la esfera política, sino también como el proceso por el que es expulsado en general de cualquier

otra esfera pública; como el retroceso de la presencia de Dios en cualquiera de las prácticas sociales comúnmente compartidas, más allá del ámbito puramente político. Constituyendo ambas maneras su primer sentido de secularidad en tanto que remiten a la abolición de la religión del espacio público.

“Una comprensión de secularidad entonces es en términos de espacios públicos. Éstos han sido supuestamente vaciados de Dios, o de cualquier referencia a una realidad última. O tomándolo desde otro sitio, cuando funcionamos dentro de varias esferas de actividad –económica, política, cultural, educacional, profesional, recreativa- las normas y principios que seguimos, las deliberaciones que entablamos, generalmente no nos refieren a Dios o a cualquier creencias religiosas; las consideraciones sobre las que actuamos son internas a la “racionalidad” de cada esfera” (ASA 2).

Pero dicha abolición de la religión en la esfera pública es perfectamente compatible con una ferviente práctica como muestra para Taylor el caso de EE.UU., que fue la primera sociedad en realizar la distinción Iglesia-Estado y consta de un elevado número de practicantes. Así Taylor señala un segundo sentido de secularidad que alude a la disminución de la práctica y la creencia religiosa, indicando ser el caso de las sociedades europeas frente a la estadounidense, incluso de las que todavía mantienen en el ámbito público referencias religiosas.

“En este segundo significado, secularidad consiste en la decadencia de la creencia y práctica religiosa, en gente que se aparta de Dios, y ya no va a la Iglesia. En este sentido, los países de la Europa del oeste se han convertido en seculares principalmente- incluyo aquellos que retienen vestigio de referencia pública a Dios en el espacio público” (ASA 2).

Taylor distingue ambos sentidos de un tercero, que es en el que se centra y que remite a las condiciones de la creencia en el actual panorama espiritual, es decir, las condiciones en las que puede darse la creencia dentro del actual panorama espiritual en el que no sólo se dan múltiples perspectivas muchas de ellas adversas a la fe cristiana, sino en el que también puede darse la situación de estar en búsqueda. Sentido por otra parte, que también afecta a la sociedad estadounidense frente a otro tipo de sociedades como la musulmana o la india.

“Así la secularidad 3, que es la que aquí me interesa, a diferencia de 1 (espacios públicos secularizados), y 2 (el declive de la creencia y la práctica), consiste en las nuevas condiciones de la creencia, consiste en una nueva forma para la experiencia la cual mueve y es definida por la creencia; en un nuevo contexto en el cual toda búsqueda y cuestionamiento acerca de lo moral y lo espiritual debe proceder” (ASA 20).

Esta clasificación de la secularidad en tres sentidos no responde a una clasificación de sentidos opuestos, antes bien, estos tres sentidos se hallan relacionados. Y así lo indica al enunciar este tercer sentido: “un examen de esta era como secular es valioso tomando un tercer sentido, estrechamente vinculado al segundo, y no sin conexión con el primero” (ASA 2-3). O mejor dicho, estos tres sentidos se hallan relacionados al menos en la civilización occidental, que es en la que centra su análisis. De hecho, Taylor considera que la secularización en el primer sentido fue la precursora y promotora de la secularidad en el tercer sentido en esta civilización occidental.

“Una era o sociedad sería entonces ser secular o no, en virtud de las condiciones de experiencia y de búsqueda de lo espiritual. Obviamente, dónde colocarse en esta dimensión podría tener mucho que ver con la secularidad en el segundo sentido, que gira en torno a niveles de creencia y práctica, pero no hay una simple correlación entre ambas, como muestra el caso de EE.UU. Respecto al primer sentido, que concierne al espacio público, éste puede no ser correlativo a ninguno de los otros dos (como podría ser sostenido en el caso de India). Pero mantendré que de hecho, en el caso occidental, el cambio a la secularidad pública ha sido parte de lo que ayudó a conducir a una era secular en mi tercer sentido” (ASA 3-4).

Hay que recordar, dado que ya se ha indicado, que la secularización de la esfera pública para Taylor era consecuencia de la ausencia de la necesidad de anti-estructura. Las sociedades medievales se hallaban estructuradas según una complementariedad entre estructura y anti-estructura, siendo la ausencia de esta necesidad de anti-estructura y el consiguiente establecimiento de un principio único que no admite contrarios, la causa de la secularidad de la esfera pública. Aunque para Taylor dicha ausencia no sólo ha conducido a la secularización de la esfera pública sino también a la secularización en el resto de sentidos que maneja. “Aquí presto atención a ello, porque pienso que desempeñó un papel muy importante en el ascenso de la secularidad 1. Eso es, fue el eclipse de este sentido de complementariedad necesaria, de la necesidad de anti-estructura, la cual precedió y ayudó a producir la secularización de la esfera pública. La idea de que un código no necesita dejar espacio para el principio que lo contradice, que tenga que no haber ningún límite para su imposición, la cual es el espíritu del totalitarismo, no sólo es una de las consecuencias del eclipse de la anti-estructura en la modernidad. Eso es verdaderamente cierto. Pero también lo es el caso que la tentación de llevar a la práctica un código que no tolere límite vino primero. Sucumbir a esta tentación es lo que ayudó a traer la secularidad moderna, en todos los sentidos, dentro de la existencia” (ASA 51). El hecho de que el eclipse de la anti-estructura produjera no sólo la secularización de la esfera pública sino

también en el resto de sentidos que Taylor maneja se debe a que esta complementariedad entre estructura y anti-estructura se fundamentaba en la concepción dual del tiempo propia de las sociedades europeas medievales. Esta concepción dual en la que se halla el sentido primigenio del término secular remitía a dos dimensiones de la existencia: la immanente o la del tiempo secular u ordinario y la trascendente o la del tiempo superior o eternidad de Dios. Es esta dimensión trascendente la que ha sido erradicada dando lugar a la secularización en los tres sentidos que Taylor maneja, los cuales derivan de esta concepción dual del tiempo.

“Si me siento impelido a introducirlo en un cuarto sentido, es porque éste es el original, ése desde el que mis tres sentidos del capítulo uno son derivados. <Secular>, como todos sabemos, viene de <saeculum>, un siglo o era. Cuando comienza a ser usado como un término en una oposición, como clero secular/regular; o estando en el saeculum, a diferencia de en religión (es decir, alguna orden monástica), el término original está siendo utilizado de una manera muy específica. La gente que está en el saeculum, está imbuida en el tiempo ordinario, están viviendo la vida del tiempo ordinario; a diferencia de aquéllos que han rechazado éste para vivir más cercanos a la eternidad. La palabra es así usada para el ordinario frente al tiempo superior. Una distinción paralela es temporal/espiritual. Uno respecta a cosas en el tiempo ordinario, el otro a los asuntos de la eternidad” (ASA 54-55).

Así pues, Taylor no sólo indica el modo en el que va a tratar el fenómeno de la secularización actual, sino también, el área en el que va a analizar dicho fenómeno; limitando su análisis a las sociedades occidentales. Y así lo indica nada más comenzar la introducción: “¿Qué quiere decir que vivimos en una época secular? Casi todo el mundo estaría de acuerdo en que en algún sentido nosotros vivimos así. Quiero decir por “nosotros” quienes vivimos en Occidente, o quizá noroccidental, o dicho de otro modo, el mundo del Atlántico Norte_ aunque la secularidad se extiende también parcialmente, y en diferentes modos, más allá de este mundo. Y el fallo de la secularidad parece difícil de resistir cuando comparamos estas sociedades con cualquier otra en la historia humana: es decir, con casi todas las otras sociedades contemporáneas (ej., países islámicos, India, África) por un lado; y con el resto de la historia humana, atlántica o no, por la otra. (ASA 1). Taylor va a centrarse en una civilización muy concreta, la occidental, cuyas raíces se encuentran en la Cristiandad latina. “Trataré con la civilización cuyas raíces principales están en lo que solía ser llamado <Cristiandad latina>” (ASA 21).

3.1 Noción de religión.

Pero cualquier análisis sobre la secularización requiere alguna definición de religión ya que la secularización se vincula necesariamente a

la religión, o mejor dicho, a su declive. “Pero los tres modos de secularidad hacen referencia a la <religión>: como eso que es apartado en el espacio público (1), o como un tipo de creencia y práctica que está o no en regresión (2), y como un cierto tipo de creencia o compromiso cuyas condiciones en esta época están siendo examinadas (3)” (ASA 15). Y este fenómeno de la secularización es un fenómeno absolutamente moderno dado nunca antes se dio en sociedad alguna. En este sentido, Taylor está conforme con la principal teoría de la secularización, según la cual la Modernidad comporta la secularización. “La perspectiva básica subyacente a los modos <ortodoxos> de teoría en este dominio es que la <modernidad> (en algún sentido) tiende a reprimir o reducir la <religión> (en algún sentido). No tengo nada en contra de esto; hay un sentido con el que coincido. Es uno de los principales propósitos de este libro definir este sentido más exactamente” (ASA 429). No obstante, religión es un término difícil de definir dada la imposibilidad de recoger todos los fenómenos religiosos que se han dado en las diferentes sociedades a lo largo del tiempo. Sin embargo, hay algo común a todos estos diferentes fenómenos religiosos, que es la creencia en seres sobrenaturales capaces de interferir en los asuntos humanos. Y puesto que Taylor centra su análisis de la secularidad en la civilización occidental moderna, considera que la definición de la religión como creencia en la trascendencia²⁷, esto es, en un Dios trascendente que se halle tras este orden natural o inmanente, sería la más adecuada; precisamente porque esta civilización se ha erigido sobre la Cristiandad latina, la cual se caracteriza por la clara distinción entre lo inmanente y lo trascendente o lo que es lo mismo, entre lo natural y lo sobrenatural o entre lo temporal y lo espiritual. Y en base a esta tajante distinción, la Modernidad occidental se ha constituido sobre la creencia de que lo inmanente es todo lo que hay, considerando tanto el mundo natural como el social como sistemas que pueden ser explicados en sus propios términos sin necesidad de apelaciones trascendentes.

“En otras palabras, una lectura de la “religión” en términos de la distinción trascendente/inmanente va a servir a nuestros propósitos. (...). La gran invención de Occidente era la de un orden inmanente en la Naturaleza, cuyo funcionamiento sistemáticamente comprendido y explicado en sus propios

²⁷ Esta definición de religión muestra la postura que Taylor adopta respecto a este tema que ha sido fuente de divergencias entre las teorías de la secularización. Éstas se dividen entre aquellas que definen la religión en términos funcionalistas, esto es, por la función que la religión desempeña en la sociedad; y las que la definen en términos sustantivos, según la creencia en ser o seres sobrenaturales. Desde la perspectiva funcionalista todavía se podría pensar que la religión no ha decaído en una edad secular ya que todavía se dan todo tipo de fenómenos como conciertos de rock o partidos de fútbol que podrían denominarse religiosos pues desempeñan el papel que antaño desempeñase la religión. Pero desde la perspectiva sustantiva éste no es el caso. Desde esta perspectiva que concibe la religión como la creencia en seres sobrenaturales, es obvio que la religión ha sufrido un declive. La inclinación de Taylor por esta segunda perspectiva se debe a que precisamente la cultura occidental moderna se ha erigido en torno a esta clara distinción entre lo natural y lo sobrenatural.

términos, dejando abierta la cuestión de si este orden entero tenía un significado más profundo, o bien, si lo tuviera, deberíamos inferir un Creador trascendente más allá de él. Esta noción de “inmanente” incluye el rechazo -o por lo menos aísla y problematiza- cualquier forma de interpretación entre las cosas de la Naturaleza, por un lado, y lo “sobrenatural” por otro, sea entendido en términos de un Dios trascendente, o de Dioses o espíritus, o fuerzas mágicas, o lo que sea. Así definir la religión en términos de la distinción inmanente/trascendente es una maniobra hecha a medida para nuestra cultura” (ASA 15-16).

Esta distinción entre un orden inmanente en la naturaleza sostenido por sus propias leyes y un orden trascendente es algo que todos comparten, tanto creyentes como increyentes; al margen de que los creyentes obviamente lo consideren como sostenido en última instancia por Dios. Todos comparten esta comprensión de un mundo natural regido por sus propias leyes inmutables, llegando a convertirse más que en una teoría acerca del mundo natural en el trasfondo que subyace a todo pensamiento; constituyendo la principal característica que define a la cultura occidental.

“Todos comprenden éstas [la distinción entre inmanente-trascendente, natural-sobrenatural], tanto aquellos que afirman como los que niegan el segundo termino de cada par. Esta separación de un nivel independiente, el de la “naturaleza”, el cual puede o no estar en interacción con algo más allá o detrás, es una pieza crucial del planteamiento teórico moderno, el cual a su vez corresponde a una dimensión constitutiva de la experiencia moderna”. (ASA 14).

Pero esta definición teórica de religión como creencia en la trascendencia, esto es, en un Dios trascendente que subyace al orden inmanente; requiere ser trasladada a un contexto más práctico, analizar las consecuencias de dicha comprensión en el modo de experimentar la plenitud, que es precisamente el que interesa a Taylor. Hay que recordar que la pretensión de Taylor en *A Secular Age* era analizar las condiciones de la creencia en el Occidente actual dentro de un panorama espiritual en el que se dan múltiples perspectivas e incluso la posibilidad de hallarse en búsqueda, resultando ser muchas de ellas muy adversas a la fe. Para ello parte del análisis en el modo de vivir la plenitud que se da entre creyentes e increyentes dado que el resto de perspectivas se sitúan dentro de una gama que va desde la creencia en la trascendencia hasta su completo rechazo. Su pretensión es pues, analizar la creencia e increencia como formas diferentes de experimentar la vida espiritual, como diferentes formas en las que el sujeto encuentra la plenitud, y las consecuencias que en el modo de vivir la vida se derivan. La principal diferencia es que para el creyente, la fuente de plenitud se halla en una realidad externa y trascendente, esto es, en Dios; mientras que para el increyente reside en su interior. El increyente encuentra la plenitud en su interior, en ciertas capacidades con las que cuenta por naturaleza; mientras que para el

creyente la plenitud es algo que recibe del exterior en una relación personal que además implica una transformación, una elevación de la condición humana siempre ensimismada en las cuestiones cotidianas.

“El gran contraste obvio aquí es que para los creyentes, la explicación del lugar de la plenitud requiere una referencia a Dios, eso es, a algo más allá de la vida y/o la naturaleza; donde para los increyentes éste no es el caso; ellos antes bien dejarán cualquier explicación abierta, o comprenderán la plenitud en términos de una potencialidad de los seres humanos comprendida naturalísticamente. (...) Para los creyentes, a menudo o típicamente, el sentido es que la plenitud viene a ellos, que es algo que reciben; además, reciben en algo como una relación personal, de otro ser capaz de amor y dar; acercarse a la plenitud incluye entre otras cosas, prácticas de devoción y rezo (al igual que caridad, dar); y ellos son conscientes de estar muy lejos de la condición de devoción plena y dar; ellos son conscientes de estar auto-encerrados, envueltos en menores cosas y metas, no pueden abrirse ellos mismos y recibir/dar como deberían en el lugar de la plenitud. Así que hay la noción de recibir el poder o la plenitud en una relación; pero el receptor no está simplemente facultado en su condición presente; él/ella necesita ser abierto, transformado, sacado fuera de sí” (ASA 8).

Estas diferentes concepciones de la plenitud implican obviamente diferentes maneras de concebir la vida plena. Así, para el increyente, la vida buena es aquella centrada en el bienestar humano; mientras que para el creyente, la vida buena se halla en un bien que trasciende la mera prosperidad humana.

“Otra manera de descubrir algo como el asunto antes planteado en términos de dentro/fuera es preguntar: ¿la mejor vida, la superior incluye nuestra búsqueda, o reconocimiento, o servir a un bien que está más allá, en el sentido de independiente de la prosperidad humana? En cuyo caso, la prosperidad humana adecuada o auténtica, la más real, la superior, podría incluir nuestro propósito (también) en nuestro alcance de metas finales a algo otro que la prosperidad humana. (...) Está claro que en la tradición religiosa judeo-cristiana la respuesta a esta cuestión es afirmativa. Amar, adorar a Dios es el fin último” (ASA 16-17).

A diferencia del increyente, para el que la vida plena consiste únicamente en la prosperidad terrenal; para el creyente, la vida plena consiste en una transformación que le conduzca a un bien que se encuentra más allá del florecimiento humano y que no es otro más que el ágape.

“Por tanto «religión» para nuestros propósitos puede ser definida en términos de «trascendencia», pero este último término tiene que ser comprendido en más de una dimensión. Si uno cree en alguna entidad o poder trascendiendo el orden inmanente es en efecto, un rasgo crucial de la «religión», como ésta ha figurado en las teorías de la secularización. Es nuestra relación a un Dios trascendente la que ha sido erradicada del centro de la vida social (secularidad 1); es la fe en este Dios cuyo declive rastreado en estas teorías (secularidad 2). Pero para

comprender mejor el fenómeno que queremos explicar, deberíamos ver la relación de la religión a un «más allá» en las tres dimensiones. Y la crucial, es la que hace comprensible su impacto sobre nuestras vidas, es la que acabo de explorar: el sentido de que hay algún bien superior, más allá del bienestar humano. En el caso cristiano, deberíamos pensar en éste como ágape, el amor que Dios tiene para nosotros, y del cual nosotros podemos participar mediante su poder. En otras palabras, una posibilidad de transformación es ofrecida, que nos lleva más allá de la mera perfección humana. Por supuesto, esta noción de un bien superior como alcanzable por nosotros podría tener sentido en el contexto de creer en un poder superior, el Dios trascendente de la fe que aparece en muchas definiciones de religión. Pero entonces en tercer lugar, la historia cristiana de nuestra potencial transformación por el ágape requiere que veamos nuestra vida como yendo más allá de los límites de su ámbito «natural» entre el nacimiento y la muerte; nuestras vidas se amplían más allá de «esta vida» (ASA 20).

Y esta transformación por la que el creyente puede alcanzar ese bien que se encuentra más allá del mero florecimiento humano que es el ágape sólo es posibilitada mediante la gracia, el poder de Dios que le permite trascender la condición humana y participar del ágape. Así Taylor distingue dos maneras de concebir tradicionalmente la gracia que se hallan estrechamente relacionadas con el modo de concebir la condición humana. Por un lado, se considera que este deseo de trascendencia pertenece a la naturaleza humana, de modo que la gracia se concibe como el poder de Dios que permite al ser humano trascender y así desarrollar su verdadera naturaleza participando del ágape. Por otro lado, se considera que la naturaleza humana se halla tan depravada por el pecado que cualquier intento de trascendencia sólo es posibilitado por el esfuerzo de Dios a través de la gracia, y que Taylor denomina teoría hiperagustiniana.

“Existen dos maneras en que la natural bondad humana ha necesitado el suplemento de la gracia: 1. Dios llama a los humanos a algo más que la bondad natural, a una vida de santidad que implica la participación en la acción salvadora de Dios. Esto nos lleva más allá de las excelencias definidas por el bien natural. En el lenguaje del tomismo, por encima de las virtudes naturales se alcanzan las «teológicas»: fe, esperanza y caridad. 2. La voluntad humana se encuentra tan depravada por el pecado que los humanos necesitan la gracia hasta para el más mínimo intento de acercamiento al bien y quizás hasta para discernir adecuadamente la bondad natural, y aún más para sobrepasarla. (...)

El primer período moderno estuvo dominado por las gigantescas batallas en las que las interpretaciones radicales de 2 -permítaseme denominarlas visiones «hiperagustinianas»- desempeñaron un papel protagonista” (FY 265).

Así pues, Taylor define la religión sobre estos dos ejes: no sólo como creencia en la trascendencia, esto es, en seres sobrenaturales con capacidad para interceder en los asuntos humanos; sino también, y

consecuentemente, comprendiendo la vida plena como una vida que trasciende el mero florecimiento humano mediante transformación.

“Habiendo abandonado el intento de definir la religión en un modo que pudiera ser universalmente aplicable, me gustaría particularizar incluso más lo que ha llegado bajo presión a través de la modernidad. Basándome en la discusión del primer capítulo, quiero llegar al fenómeno desde dos direcciones a la vez. Quiero centrarme no solamente en creencias y acciones <basadas en la existencia de entidades sobrenaturales> (alias <Dios>), sino también en la perspectiva de una transformación de los seres humanos que los lleva más allá o fuera de lo que es normalmente comprendido como florecimiento humano, incluso en un contexto de mutualidad razonable (es decir, donde trabajamos cada uno para el florecimiento del otro). En el caso cristiano, esto significa nuestra participación en el amor (ágape) de Dios a los seres humanos, el cual es por definición un amor que va más allá de cualquier mutualidad posible, un auto-darse no delimitado por cualquier medida de imparcialidad” (ASA 430).

De hecho, Taylor considera que “podríamos centrarnos en la siguiente proposición como el corazón de la <secularización>: la modernidad ha llevado a un descenso en la perspectiva de la transformación” (ASA 431). Y con ello a una comprensión de la vida buena que no considera meta alguna más allá del terrenal bienestar humano y que denomina humanismo exclusivo.

3.2. Humanismo exclusivo como causa de la secularidad.

Pero la concepción de vida buena del sujeto depende de las opciones ofrecidas por la sociedad. Como ya se ha indicado anteriormente, la concepción de vida buena en Taylor se halla ligada a la comprensión del ser humano que sostiene una determinada sociedad y que forma parte de lo que ha denominado trasfondo. La concepción de vida plena del sujeto depende del trasfondo sobre el que se sustente, trasfondo transmitido por la sociedad. Cada cultura mantiene su propia comprensión de vida buena, ligada a su vez a la noción de ser humano que ostente. De ahí que Taylor analice el proceso de secularización como el proceso por el que la creencia en Dios, que resultaba incuestionable en todas las sociedades medievales de la Cristiandad latina, se ha convertido en una opción entre otras e incluso en muchas ocasiones, la más denostada.

“Éste [sentido de secularidad] se centraría en las condiciones de la creencia. El cambio a la secularidad en este sentido consiste, entre otras cosas, en un movimiento de una sociedad donde creer en Dios es incuestionable y efectivamente, no problemático, a uno en el que es comprendido como una opción entre otras, y frecuentemente no la más fácil de abrazar” (FY 3).

La secularización así definida consiste en el proceso por el que la creencia en Dios, que resultaba incuestionable para todos los miembros de las sociedades occidentales, no sólo pasa a ser una alternativa disponible entre otras muchas, sino también el proceso por el que las alternativas increyentes se han convertido en las más recurrentes cada vez en más sociedades. Hoy en día, tanto creyentes como increyentes son conscientes de ambas direcciones e incluso conciben la posibilidad de hallar la plenitud en otras formas de espiritualidad. Y aunque a veces una opción -sea creyente o increyente- se imponga en una sociedad o en determinados ámbitos como el abrumadoramente más plausible, esto es, se convierta en la opción por defecto (*default option*) en un entorno dado; ninguna alternativa goza actualmente de la incondicionalidad que antaño gozase la fe, cuando la creencia en Dios era incuestionable. La creencia en Dios, aunque sea la opción mayoritaria en determinadas comunidades, se ha convertido en una opción ente otras; o como Taylor dice, en un "constructo" (*construal*), esto es, en una teoría determinada o un determinado punto de vista sobre la experiencia de la plenitud, dentro de otros muchos posibles.

"Pero yo nunca, o sólo pocas veces, estoy verdaderamente seguro, libre de toda duda, tranquilo por alguna objeción_por alguna experiencia que no encajaría, algunas vidas que exhiben plenitud sobre otra base, algún modo alternativo de plenitud que a veces me atrae, etc.

Esto es típico de la condición moderna, y una historia análoga podría ser contada por muchos increyentes. Vivimos en una condición donde no podemos evitar ser conscientes de que hay un número de diferentes constructos, perspectivas que gente inteligente, gente razonablemente desengañada, de buena voluntad, que puede y de hecho discrepa. No podemos evitar revisar nuestro hombro de tanto en tanto, mirando de soslayo, viviendo nuestra fe también en una condición de duda e incertidumbre.

Es este índice de duda, el que induce a la gente a hablar de <teorías> aquí " (ASA 10-11).

Pero en la medida en que Taylor centra su análisis en las diferentes formas de experimentar la vida plena, en las diferentes maneras de vivir dicha experiencia, si siendo creyente o increyente; distingue la situación actual de la creencia en la que es una opción entre otras, de los tiempos medievales cuando la experiencia de plenitud inmediatamente vivida de la gente no se percibía como fruto de un determinado constructo entre otros. La plenitud no se concebía como una experiencia susceptible de ser explicada por diferentes teorías ya que la experiencia ingenuamente vivida hacía de la presencia de Dios una cuestión innegable; resultando así la creencia, incuestionable. En este escenario, no había diferencia entre experiencia vivida y constructo.

“Por tanto hay una condición de experiencia vivida donde lo que podíamos llamar un constructo de lo moral/espiritual no es vivido como tal, sino como realidad inmediata, como las piedras, los ríos y las montañas. (...). Ahora parte de lo que ha ocurrido en nuestra civilización es que hemos erosionado ampliamente estas formas de certeza inmediata” (ASA 12).

Antaño, la comprensión del mundo, tanto natural como social, así como la comprensión del ser humano y el lugar que en él ocupan, esto es, el trasfondo de la mentalidad medieval, hacían de la presencia de Dios una cuestión de experiencia vivida, considerándose tal real como las piedras, los ríos y las montañas. Todo apuntaba a la presencia de Dios, considerándose tan real como cualquier otra entidad circundante; de ahí que la creencia resultara incuestionable y que Taylor califique a este trasfondo de “ingenuo”. Es esta ingenuidad en la que la presencia de Dios resultaba completamente real, y por tanto la creencia incuestionable, la que ya no es posible. Ya no es posible esta experiencia en la que se daba el reconocimiento ingenuo de lo trascendente. Y en tanto que Taylor centra su análisis en la experiencia viva de la plenitud, en la diferencia que implica vivir la vida espiritual de un modo u otro; podría decirse que el núcleo de la secularidad en el tercer sentido, el cambio en las condiciones de la creencia por el que la creencia en Dios que resultaba incuestionable pasa a ser una opción entre otras, se debe a la imposibilidad de vivir esta experiencia ingenua de presencia de Dios, de reconocimiento de lo divino o trascendente. Imposibilidad que hoy viven hasta los creyentes. “La condición de la secularidad 3 ha de ser descrita por lo tanto, en términos de la posibilidad o imposibilidad de ciertos tipos de experiencia en nuestra época” (ASA 14). Actualmente, tanto creyentes como increyentes son conscientes de la existencia de ambas posiciones, incluso de muchas otras posibilidades. Y aunque una opción se imponga en una determinada sociedad o entorno, sus miembros son conscientes de la existencia de otras perspectivas y de la posibilidad de transitar esos otros caminos espirituales.

Pero la secularización en el tercer sentido no sólo implica el movimiento efectuado por sociedades enteras por el que la creencia en Dios que resultaba incuestionable para todos sus miembros se ha convertido en una opción entre otras disponibles, y aunque constituya la opción por defecto en determinadas sociedades o entornos ya no goza de la incondicionalidad de antaño cuando la presencia de Dios resultaba objeto de experiencia ingenua, incluso para aquellos que se oponían a la fe cristiana. Sino también el movimiento efectuado por muchas de esas sociedades o entornos por el que las opciones increyentes resultan ser las más plausibles. Obviamente el mundo occidental cuenta con muchas sociedades, resultando ser todavía la creencia religiosa la opción

mayoritaria en muchas comunidades, pero lo cierto es que cada vez más las alternativas increíbles prosperan en más sociedades o ámbitos.

“Desde esta perspectiva, ha habido un cambio titánico en nuestra civilización occidental. Hemos cambiado no sólo desde una condición donde mucha gente vivía <ingenuamente> (<naïvely>) en un constructo (parte cristiano, parte relacionado con los “espíritus” de origen pagano) como simple realidad, a uno en el casi nadie es capaz de esto, pero todos ven su opción como una entre otras. (...)

Pero hemos cambiado también desde una condición en la que creer era la opción por defecto, no sólo para los ingenuos sino también para éstos que sabían, consideraban, hablaban de ateísmo; a una condición en la que a cada vez más gente los constructos increíbles le parece al primer rubor los únicos posibles” (ASA 12).

La diferencia se halla en los diferentes trasfondos, y aquí reside el núcleo de la secularidad en el tercer sentido. El cambio en las condiciones de la creencia por el que ésta que resultaba incuestionable para todos los miembros de las sociedades occidentales se ha convertido en una opción entre otras e incluso la más difícil de abrazar, se debe a un cambio en el trasfondo; al paso de uno en el que la presencia de Dios resultaba indiscutible, y que por ello Taylor califica de “ingenuo”, a otro en el que ya no siendo posible dicha ingenuidad, la creencia se convierte en una opción entre otras disponibles e incluso la más denostada, y que Taylor califica de “reflexivo”.

“En otras palabras, creer en Dios no es lo mismo en 1500 y 2000. No me refiero al hecho que incluso el cristianismo ortodoxo ha sufrido importantes cambios (ej. el <declive del infierno>, nuevas comprensiones de la expiación). Incluso respecto a proposiciones idénticas del credo, hay una diferencia importante. Esto emerge tan pronto nos damos cuenta del hecho de que todas las creencias están sujetas dentro de un contexto o marco de referencia dado por hecho, el cual generalmente se mantiene tácito, y puede incluso no llegar a ser reconocido por el agente, por no haber sido nunca formulado. Esto es lo que los filósofos influenciados por Wittgenstein, Heidegger y Polanyi han denominado el <trasfondo> (...).

La diferencia acerca de la que he estado hablando anteriormente es una del marco referencial del trasfondo entero en el que uno cree o rechaza creer en Dios. Los marcos de referencia de ayer y los de hoy son calificados de <ingenuo> [<naïve>] y <reflexivo> [<reflective>], porque el último ha abierto una cuestión que había sido extinguida en el primero por la forma ignorada del trasfondo” (ASA 13).

O también:

“Es este cambio en el trasfondo (*background*), en el contexto entero en el que experimentamos y buscamos la plenitud, lo que estoy llamando la llegada de una edad secular, en mi tercer sentido. ¿Cómo nos hemos movido desde una

condición donde, en Cristiandad, la gente vivía ingenuamente dentro de un constructo teísta, a uno en el que todos nos movemos entre dos posiciones, en la que el constructo de cada uno se muestra como tal; y en la que además, la increencia ha llegado a ser para muchos la opción por defecto? Ésta es la transformación que yo quiero describir". (FY 14).

Así, la pregunta a la que Taylor trata de responder y constituye el hilo conductor de su argumentación a través de todo el libro es: "¿Por qué era prácticamente imposible no creer en Dios en, digamos, 1500 en nuestra sociedad occidental mientras que en 2000 muchos de nosotros lo encuentra no sólo fácil, sino incluso ineludible?" (ASA 25).

La respuesta a esta pregunta es para Taylor el cambio en la concepción de la plenitud que ha acontecido en Occidente, y que ha ocasionado el fin de la era de la creencia ingenua para dar paso a la situación actual en la que se ha convertido en una opción entre otras e incluso la más denostada.

"La diferencia clave que nosotros estamos mirando entre nuestras dos fechas marcadas es un cambio en la comprensión de lo que he llamado <plenitud>, entre una condición en la que nuestras más altas aspiraciones morales y espirituales apuntaban inseparablemente a Dios, uno podría decir, no tienen sentido sin Dios, a una en la que pueden ser vinculadas a gran cantidad de fuentes diferentes, y frecuentemente son referidas a fuentes que rechazan a Dios" (FY 26).

La tesis de Taylor es que esta transición por la que la creencia en Dios deja de ser una cuestión de experiencia ingenua para convertirse en una opción entre otras e incluso la más difícil de abrazar, se produjo cuando la preocupación por la prosperidad se convirtió en la única meta reconocida para la mayoría la gente; esto es, cuando un "humanismo exclusivo" o "auto-suficiente", tal y como lo define, llegó a convertirse en la única opción para la inmensa mayoría. La secularidad se produjo cuando esta concepción de vida buena que no reconoce ninguna meta más allá del bienestar puramente terrenal, se convirtió en la opción más extendida entre las gentes de las sociedades occidentales.

"Me gustaría reivindicar que la llegada de la secularidad moderna en mi sentido ha sido afín al ascenso de una sociedad en la que por primera vez en la historia un humanismo puramente auto-suficiente llegó a ser la opción más ampliamente disponible. Quiero decir por éste, un humanismo que no acepta metas finales más allá de la prosperidad humana, ni ninguna lealtad a nada más allá de esta prosperidad. Esto no se dio en ninguna otra sociedad previa" (ASA 18).

O como dice una página después:

"una edad secular es una en la que el eclipse de todas las metas más allá de la prosperidad humana llega a ser concebible; o mejor, cae dentro del registro de

una vida imaginable para masas de gente. Éste es el vínculo crucial entre la secularidad y un humanismo auto-suficiente” (ASA 19-20).

Por primera vez en la historia el bienestar humano se centra únicamente en la prosperidad terrenal. Antaño, el bienestar del ser humano pasaba por reverenciar lo divino. Bien porque como en el caso cristiano, este bien terrenal, a pesar de distinguirse claramente del bien trascendente, se hallaba estrechamente vinculado a éste, constituyendo ambos una dualidad indisociable. Bien porque en ciertas perspectivas espirituales, que a diferencia del cristianismo no distinguen entre ambos tipos de bienes, el mismo bienestar incluía prácticas de devoción, como Taylor indica ser el caso del taoísmo o de algunas filosofías antiguas. O bien porque la misma consecución del bienestar terrenal requiriese ganarse los favores de la acción divina. Pero aún este último caso, que se trata de un humanismo pues se centra únicamente en la consecución de un bien terrenal, no podría calificarse de auto-suficiente dado que se invoca la mediación divina; la consecución del bien terrenal pasaba por lograr el favor divino. Por el contrario, el humanismo auto-suficiente que caracteriza a la Modernidad es aquél en el que la prosperidad terrenal se ha convertido en la única meta reconocida y abolida cualquier fidelidad a nada más que la trasciende, pues la consecución de dicha prosperidad no requiere más que del trabajo humano. El moderno humanismo exclusivo es aquél en el que toda preocupación por el más allá ha sido absorbida por la del más acá, ocupando así el ser humano el papel central que antaño ocuparan Dios u otros dioses.

“En otras palabras, la comprensión general de la situación (predicament) humana antes de la modernidad nos situaba en un orden donde no estábamos en la cumbre. Seres superiores, como Dioses o espíritus, o un tipo superior de ser, como las Ideas o la cosmópolis de Dioses y humanos, demandaban y merecían nuestro culto, reverencia, devoción o amor. En algunos casos, esta reverencia o devoción era en sí misma vista como integral a la prosperidad humana; era una parte adecuada del bien humano. El taoísmo es un ejemplo, tal como son las filosofías antiguas como el Platonismo y el Estoicismo. En otros casos, la devoción era exigida aunque fuera a nuestra costa, o conducente a nuestro bien sólo a través de ganarse el favor de un Dios. Pero incluso aquí la reverencia exigida era real. Estos seres imponían nuestro respeto. Aquí no era cuestión de tratarlos como tratamos las fuerzas de la naturaleza para aprovechar su energía. En este tipo de caso, podríamos hablar de un humanismo, pero no de un humanismo exclusivo o auto-suficiente, el cual es el caso contrario que está en el corazón de la secularidad moderna” (FY 18-19).

Así pues, Taylor señala a este humanismo exclusivo como principal causa del desarrollo de la secularidad en el tercer sentido. Aunque su pretensión no es equiparar la Modernidad a este humanismo exclusivo ya

que ésta se caracteriza precisamente por la multiplicidad de perspectivas espirituales que en ella conviven. Su pretensión es más bien señalar que la aparición del humanismo exclusivo supuso una alternativa a la creencia religiosa, lo cual abrió el camino para el surgimiento de otras opciones posibles; acabando así con la era de la ingenuidad en la creencia religiosa. Dios deja de ser objeto de experiencia ingenua para convertirse en lo que es hoy, una opción entre otras posibles. Este humanismo exclusivo surgió a través de un estadio intermedio, el Deísmo providencial, una comprensión de Dios y de la relación con Él en la que el cumplimiento de su voluntad consiste precisamente en la entrega a esta vida mundanal; siendo ambos, Deísmo y humanismo variaciones de la creencia ortodoxa.

“Mi reivindicación sería más bien algo de esta naturaleza: la secularidad ³ llegó a ser junto con la posibilidad del humanismo exclusivo, el cual de este modo por primera vez ensanchó el registro de posibles opciones, acabando con la era de la fe religiosa <ingenua>. El humanismo exclusivo en un sentido se acercó a través de una forma intermedia, el Deísmo Providencial; y tanto el Deísmo como el humanismo fueron posibles por desarrollos tempranos dentro del Cristianismo ortodoxo. Una vez que este humanismo está en escena, la nueva situación no-ingenua, plural permite multiplicar las opciones más allá de la gama original. Pero la transformación crucial que instala el proceso es la llegada del humanismo exclusivo” (ASA 19).

Taylor establece en la aparición del humanismo exclusivo el punto de arranque de la secularidad en el tercer sentido; no obstante, señala otras fases en el desarrollo de la misma. Su tesis es que la evolución de esta secularidad se ha producido mediante tres fases: la primera se dio a finales del siglo XVIII cuando el humanismo exclusivo se convirtió en una alternativa posible a la creencia. La segunda consiste en una diversificación más amplia de creencias. Las críticas a la religión, al Deísmo y al nuevo humanismo acabaron generando una gran variedad de posiciones espirituales en el siglo XIX. A este fenómeno Taylor lo denomina *nova effect*. La tercera ocurrió cuando la fracturada cultura del *nova effect*, sólo disponible a una minoría de élites, se convirtió en un fenómeno masivo en la segunda mitad del siglo XX a raíz del esplendor económico que se dio a partir de la 2ª Guerra Mundial. Y junto a ello creció una generalizada cultura de la autenticidad o individualismo expresivo en el que la adscripción religiosa ya sólo podía provenir de la elección personal, resultando imposible adscribirse a nada que no se presentara como relevante para el desarrollo de la propia espiritualidad.

“Estoy intentando dar un informe del desarrollo de la secularidad ³ contemporánea, la cual puede ser presentada en tres estadios. El primero acabo de completarlo: una explicación de cómo el humanismo exclusivo se convirtió en una alternativa a la fe cristiana. La segunda fase ve una

diversificación mayor. Las múltiples críticas emparejadas a la religión ortodoxa, al Deísmo, y al nuevo humanismo, y sus ataques cruzados, acaban generando un número de nuevas posiciones, incluyendo modos de increencia los cuales han salido del humanismo de libertad y beneficio mutuo (por ejemplo, Nietzsche y sus seguidores)—y muchos más además. Así que nuestra situación presente ofrece una gama de posiciones posibles las cuales se extienden más allá de las opciones disponibles a finales del siglo XVIII. Es como si de la original dualidad, la posición de una alternativa humanista viable, pone en marcha una dinámica, algo como un nova effect, produciendo una variedad en constante ampliación de opciones morales/espirituales, sobre el alcance de lo pensable y quizá incluso más allá. Esta fase se extiende sobre el presente.

La tercera, coincidiendo en parte con la segunda, es relativamente reciente. La cultura fracturada de la nova, que era originalmente sólo de las élites, llega a generalizarse a las sociedades enteras. Ésta alcanza su culminación en la segunda mitad del siglo XX. Y junto a ella, e integral a ella, surge en las sociedades occidentales una cultura generalizada de «autenticidad», o individualismo expresivo, en el cual la gente es alentada a encontrar su propio camino, descubrir su propia plenitud, «hacer su propia cosa». La ética de la autenticidad se origina en el período romántico, pero ha penetrado completamente en la cultura popular sólo en décadas recientes, en el período de la Segunda Guerra Mundial, si no incluso próximo al presente. " (ASA 299).

Taylor también quiere señalar que el humanismo exclusivo no es una corriente exclusiva de la Modernidad. Es cierto que el epicureísmo del mundo antiguo, el cual reconocía la existencia de los dioses aunque no les concedía ninguna importancia en el ejercicio de la vida humana, desarrolló un humanismo auto-suficiente. Pero su influencia sólo alcanzó a una pequeña minoría. Por el contrario, el humanismo exclusivo propio de la Modernidad al que alude Taylor consiste en la adopción de esta perspectiva por la gran mayoría de los miembros de la sociedad. Este humanismo exclusivo aparece cuando la concepción de una vida centrada en el bienestar humano se convierte en la más aceptada para la mayor parte de la población, esto es, cuando la preocupación por el más allá cesó ante la del más acá para la inmensa mayoría.

“Esta tesis, colocando al humanismo exclusivo sólo dentro de la modernidad, puede parecer demasiado sencilla y sin excepción para ser verdad. Y efectivamente, hay excepciones. Por lo que sé, el epicureísmo antiguo era un humanismo auto-suficiente. Admitía Dioses, pero rechazaba su relevancia para la vida humana. Mi alegato aquí es que una golondrina no hace verano. Estoy hablando de una era en la que el humanismo auto-suficiente llega a ser la opción más disponible, que nunca se dio en el mundo antiguo, donde solamente una minoría escasa de la élite, que era en sí misma una minoría, la esposó. (ASA 19).

El hecho de que esta opción no fuese la mayoritaria en los tiempos antiguos se debe a que esta concepción de vida buena descansa en la concepción del ser humano individualista que acompaña a la Modernidad.

Una noción de sujeto como individuo, capaz de construir su propio orden moral, lo cual sólo fue posible tras el éxito en su capacidad para construir el orden que rige al mundo, tanto natural como social. Pero este orden moral debe descansar sobre la decisión de contribuir al bienestar humano. En este sentido, debe funcionar como un sustituto del principio básico de la caridad cristiana. De ahí que este humanismo exclusivo sólo pudiera darse en la Modernidad, pues se fundamenta en la concepción de individuo moderno, que surge a su vez de la creencia religiosa; constituyendo, como Taylor ya ha indicado, una variante secularizada de la misma.

“Donde un humanismo exclusivo estaba indudablemente disponible era en el epicureísmo. (...). Pero el epicureísmo tal como era no podía verdaderamente ser útil. Podía enseñarnos a lograr la ataraxia por medio de superar nuestras ilusiones acerca de los Dioses. Pero esto no era lo que se necesitaba para que un humanismo pudiera florecer en el contexto moderno. Para esto tuvo que llegar uno en el que el poder para crear el orden moral en la vida de uno tenía una forma bastante diferente. Tenía que incluir la capacidad activa para formar y modelar nuestro mundo, natural y social; y tenía que ser activado por algún impulso a la beneficencia humana. Para poner este segundo requisito en un modo que remita a la tradición religiosa, el humanismo moderno, además de ser activista e intervencionista, tenía que producir algún sustituto del ágape” (ASA 27).

En este sentido, dado que el humanismo exclusivo constituye la concepción de vida plena que corresponde a la comprensión individualista que rige en la Modernidad occidental, *Fuentes del yo* y *A Secular Age* se complementan perfectamente ya que Taylor analiza en el primero el proceso de constitución de la identidad moderna y en el segundo, no sólo las condiciones de la creencia actualmente, sino también el proceso por el que el humanismo exclusivo se ha convertido en la opción mayoritaria.

Pero la comprensión del ser humano y por tanto, de la vida buena que le corresponde, se halla ligada a la comprensión del mundo; conformando todo ello el trasfondo que caracteriza a cada cultura.

4. El cambio de trasfondo.

En la medida en que Taylor establece la diferencia entre 1500 y 2000 en una diferencia de trasfondo, la historia de los hechos acontecidos entre ambas fechas deberá relatar este paso de un trasfondo ingenuo a uno reflexivo por el que la creencia en Dios deja de ser una cuestión de experiencia ingenua para convertirse en una opción entre otras y generalmente la más denostada. En 1500 la creencia en Dios resultaba incuestionable porque la comprensión del mundo tanto natural como social, del ser humano y del lugar que en él ocupa, se sustentaba en Dios.

“El ateísmo casi consigue ser inconcebible en un mundo con estos tres rasgos. Simplemente parece tan obvio que Dios está aquí, actuando en el cosmos, fundando y sosteniendo las sociedades, actuando como baluarte contra el demonio. Así que parte de la respuesta a mi pregunta inicial, ¿qué ocurrió entre 1500 y 2000? Es que estos tres rasgos han desaparecido” (ASA 26).

De ahí que en la historia de los hechos acontecidos entre 1500 y 2000 que han ocasionado la secularidad moderna, y que constituye el hilo argumental de *A Secular Age*, Taylor incluya el proceso por el que la concepción del mundo natural ha dejado de ser la de un cosmos para concebirse como un universo. Esto es, la historia de cómo el mundo ha dejado de concebirse como un todo ordenado compuesto por una serie de formas limitadas jerárquicamente relacionadas en la que cada una de ellas encuentra su significado en relación a ese todo, para concebirse como un universo infinito, abismal, regido por la regularidad de sus propias leyes inmutables.

4.1. El trasfondo moderno.

Este cambio de la comprensión del mundo natural como cosmos a universo, ha sido uno de los principales argumentos sostenido para la increencia a lo largo de los últimos siglos por el desafío que supone para la narración de los hechos bíblicos. No obstante, Taylor no considera que la relevancia de la nueva comprensión del mundo como universo para la increencia resida en este desafío a la Biblia. Sólo supone un desafío a los hechos bíblicos para aquéllos que siguen anclados en la comprensión del mundo como cosmos y pretenden hallar en la Biblia la narración del comienzo, realización y fin de dicho cosmos. Paradójicamente, la historia que de los hechos acontecidos entre 1500 y 2000 que va a tratar Taylor, muestra cómo aquéllos que precisamente estaban anclados en esta comprensión de cosmos fueron los primeros en hacer uso de los descubrimientos científicos con el fin de demostrar los hechos bíblicos. Obviamente, para estas personas la comprensión del universo condujo a la

increencia, pero sólo a éstos que imbuidos en la concepción del cosmos concebían la Biblia como su explicación. De ahí que Taylor no confiara especial relevancia para la increencia moderna a este desafío que la comprensión del mundo natural como universo supone a los hechos bíblicos, pues todavía es posible repensar la Biblia dentro de esta concepción de mundo como universo y muchos autores lo han hecho. De hecho, tras la comprensión del mundo como un gran engranaje creado por Dios que mantuvo el Deísmo providencial, se halla la comprensión del mundo como un universo sostenido por la Providencia. La importancia de esta nueva comprensión del mundo para la increencia es para Taylor mucho más sutil y reside en el cambio que sufrió la concepción del misterio y con ello, la comprensión de la trascendencia. Claro está que la nueva concepción del mundo como un universo de leyes inmutables planteaba problemas a la creencia en las providencias particulares, pero lo que realmente resultó problemático para la creencia según Taylor, fue la comprensión de este universo como abismal, sin principio ni fin, surgiendo de un pasado remoto difícilmente identificable. Esta comprensión del mundo planteaba una concepción de su origen así como del origen del ser humano muy distinta a la promulgada por la creencia, situándolos en un tiempo muy remoto y creando así nuevas formas de concebir el misterio y consecuentemente, de negar la trascendencia, pues el misterio ya no se hallaba en un más allá.

En la medida en que el mundo sea concebido como un universo abismal regido por sus propias leyes inmutables, la conexión causal entre sus componentes ya no estará mediatizada por el significado que cada uno comporta, sino por la regularidad de dichas leyes. Esta comprensión presenta un mundo en el que las cosas que lo habitan carecen de todo significado y por tanto, el significado de las mismas ya sólo puede residir en la mente del sujeto.

“Ahora bien la diferencia crucial entre la perspectiva centrada en la mente y el mundo encantado surge cuando miramos los significados en este sentido. En la primera perspectiva los significados están «en la mente», en el sentido que las cosas solamente tienen el significado que tienen en tanto que despiertan una cierta respuesta en nosotros, y esto tiene que ver con nuestra naturaleza como criaturas capaces de tales respuestas, lo cual quiere decir criaturas con sentimientos, con deseos, aversiones, esto es, seres dotados con mentes, en el sentido más amplio” (ASA 31).

Así para Taylor la desaparición del mundo encantado en el que cosas y seres espirituales eran portadores de significado consiste en la conformación de la nueva comprensión moderna del ser humano como yo caracterizada por la interioridad. El yo es lo que reside en el interior. Los

pensamientos, sentimientos e impulsos morales se ubican en nuestro interior, concretamente, en nuestra mente; siendo los únicos seres del mundo dotados de mente. Por el contrario, fuera hay un mundo de objetos regido por la regularidad de las leyes físicas. Se da una clara demarcación entre lo que está dentro, que es el yo, y lo que está fuera, que son los objetos que pueblan el mundo. Y por tanto, la historia de lo ocurrido entre 1500 y 2000 pasa por la narración de la sustitución de este mundo encantado por la comprensión moderna del yo.

“Permitidme comenzar con el mundo encantado, el mundo de espíritus, demonios y fuerzas morales que nuestros antepasados reconocían. El proceso de desencantamiento es la desaparición de este mundo y la sustitución por lo que vivimos hoy: un mundo en el que el único lugar para los pensamientos, sentimientos, impulso moral está en lo que llamamos mentes, las únicas mentes en el cosmos son las humanas (grosso modo, con apologías a posibles marcianos o extraterrestres); y las mentes están delimitadas, así que esos pensamientos, sentimientos, etc..., están situados <dentro> de ellas” (ASA 29-30).

De esta nueva comprensión fundamentada en una clara distinción entre dentro-fuera o interior-exterior también se deriva una clara distinción entre lo físico y lo psíquico. Lo físico pertenece al cuerpo, que como el resto de objetos materiales se rige por sus propias leyes físicas; y lo psíquico pertenece al ámbito de la mente, a ese espacio interno en el que se encuentran los pensamientos, sentimientos e impulsos morales. Es en el interior de esta mente donde hay que ahondar para conocer estos pensamientos, sentimientos, impulsos morales..., que de hecho llamamos intimidades, y a los que accedemos mediante autoconciencia introspectiva. Es posible acceder a este espacio interior que constituye la mente mediante un ejercicio de introspección por el que se hagan conscientes estas intimidades que alberga. Y aunque a veces estos pensamientos y sentimientos se hallen en las más remotas de sus profundidades, resultando incluso muy difícil llegar a tener conciencia de ellos; no obstante, es al interior de la mente donde nos dirigimos. El interior, en este sentido, está constituido por lo que Taylor denomina “reflexividad radical”, que es precisamente el modo en el que definía al yo propuesto por Descartes.

“Este espacio interior está constituido por la posibilidad de autoconciencia introspectiva. Esto no significa que todo lo que está dentro sea posible traerlo a esta conciencia. (...). El <interior> en este sentido está constituido por lo que he llamado <reflexividad radical>” (ASA 30).

No obstante, y a pesar de que Taylor ha asociado la manera que tiene de comprenderse a sí mismo el sujeto moderno a una teoría filosófica concreta, la cartesiana; su pretensión es analizar el trasfondo, es decir, esta

comprensión inarticulada sobre el ser humano anterior incluso a cualquier reflexión filosófica, que sustenta la cultura occidental moderna. Pero lo cierto es que para Taylor, esta comprensión inarticulada sobre el ser humano, sobre el yo, se asemeja sobremanera a esta filosofía cartesiana; de ahí que la adopte como definición por excelencia de la concepción de ser humano que prima en el Occidente moderno. Este trasfondo, esta manera de autocomprenderse el sujeto que prima en la mentalidad de las sociedades occidentales actuales sin quizá nunca ser verbalizado, localiza al yo en el interior, esto es, en la mente, con anterioridad e independencia a cualquier teoría que pretenda dar razón de dicha experiencia vivida. Es en la mente donde residen estos pensamientos, sentimientos e impulsos morales que definen al yo y esta comprensión común de la mente y del yo es anterior e independiente al modo de concebir la mente que suscriba cualquier teoría filosófica pues todas ellas se fundamentan en esta clara distinción entre dentro y fuera tan fundamental en la filosofía cartesiana. Así, dentro reside la mente y por tanto, el yo; y fuera reina un ámbito de leyes físicas sin excepción al que están sometidas el resto de realidades materiales que habitan el mundo, incluido el cuerpo humano; independientemente de cómo se conciba la mente y su relación con el cuerpo. Todas estas teorías posteriores al cartesianismo se basan en la misma noción de mente que corresponde a un mundo desencantado regido por leyes inexorables; describen a un sujeto que puede ser afectado por su entorno circundante en la medida en que es un ser capaz de sentir, pensar y actuar, esto es, un ser dotado de mente. Las respuestas en el ser humano que genera el contacto con el mundo circundante, el significado de las cosas que le rodean, se hallan, para todas estas teorías, en la mente humana, esto es, en el modo en el que el ser humano está constituido internamente en tanto que ser dotado de mente.

“Lo que estoy intentando describir aquí no es una teoría. Antes bien mi objetivo es nuestra comprensión vivida contemporánea; es decir, el modo en que ingenuamente consideramos las cosas. Podríamos decir: el constructo en el que justo vivimos, sin nunca ser consciente de él como un constructo, o_ para muchos de nosotros_ sin incluso nunca formularlo. Esto significa que no estoy abordando las varias teorías filosóficas que han sido ofrecidas para explicar y articular la <mente> y su relación con el <cuerpo>. No estoy atribuyendo a nuestra comprensión vivida algún tipo de dualismo cartesiano, o sus rivales materialismo monista, teoría de la identidad, o lo que sea; o incluso una teoría del agente encarnado más adecuada y sofisticada. Estoy intentando capturar el nivel de comprensión previo a la complejidad filosófica. Y aunque esta comprensión moderna de la mente ciertamente se abre a teorías de tipo cartesiano en un modo que la anterior comprensión <encantada> no hacía, no es en sí mismo semejante a una teoría” (ASA 30).

Dado que se da una correlación entre la concepción del mundo y la concepción del ser humano y del lugar que en él ocupa. Así, a la comprensión de un mundo como cosmos encantado, esto es, como un todo en el que cada una de sus partes encuentra su propio significado en relación al lugar ocupado en ese todo, habitado además por espíritus, demonios,... y todo tipo de seres no humanos con capacidad para interferir tanto en el mundo natural como en la vida de las personas; le corresponde una comprensión porosa del ser humano abierto a todo tipo de influencias. Del mismo modo, a la comprensión del mundo como un universo abismal, una purgada de la presencia de estos seres no-humanos en la que los fenómenos naturales son explicados mediante una serie de leyes físicas inmutables y en la que por tanto, la relación entre los componentes que conforman este mundo se establece únicamente en términos causales derivados de estas mismas leyes; le corresponde una comprensión del ser humano que Taylor denomina como "yo protegido" (*buffered self*), en contraposición al yo poroso del mundo encantado. Y puesto que Taylor centra su análisis en la experiencia ingenuamente vivida, esto es, en el modo de vivir la vida previa a cualquier reflexión, conviene analizar la diferencia que hay en esta experiencia entre cómo la vive la individualidad porosa del mundo encantado y el yo protegido del mundo moderno. La principal característica que para Taylor define al yo poroso, en consonancia con la concepción de un mundo natural habitado por todo tipo de seres no humanos, es la vulnerabilidad a la influencia de tales seres.

"Como un modo de experiencia, más que como una teoría, éste puede ser reproducido diciendo que nos sentimos a nosotros mismos vulnerables o "curados" (éste por ser el antónimo adecuado a "vulnerable") a la benevolencia o malevolencia que es más que humana, reside en el cosmos o incluso más allá de él. Este sentido de vulnerabilidad es uno de los principales rasgos que se ha perdido con el desencantamiento. Cualquier atribución particular de peligro, por ejemplo, a una bruja, encaja en ese mundo dentro de un sentido generalizado de vulnerabilidad que esta atribución especifica. Éste es el que la hace creíble. El mundo encantado suministra un marco referencial en el que estas atribuciones tienen sentido y pueden ser plenamente creíbles" (ASA 36-37).

A diferencia de la individualidad porosa, que es vulnerable a la influencia de estos seres no-humanos los cuales podían intervenir no sólo en los fenómenos naturales sino también conformar el estado psíquico y físico del sujeto; el yo protegido del mundo moderno es capaz de desvincularse no sólo del mundo natural que le rodea sino también de su estado emocional, incluso corporal. Y en tanto que es capaz de desvincularse, es capaz de construir su propio orden moral. Las dos características que para Taylor definen al yo protegido del mundo moderno frente al poroso del mundo encantado son la desvinculación y la

construcción de su propio orden moral; que son precisamente las que atribuye al yo descrito por Descartes y las que definen al individuo moderno, esto es, a la concepción del ser humano que prima en la Modernidad.

“Aquí está el contraste entre el yo limitado, moderno_ quiero llamar yo <protegido> (*buffered self*)_ y el yo <poroso>(*porous self*) del antiguo mundo encantado. ¿Qué diferencia marca éste?

Una condición existencial muy diferente. El último ejemplo acerca de la melancolía y sus causas ilustra bien ésta. Para el moderno yo protegido, existe la posibilidad de tomar distancia, desvincularse de todo fuera de la mente. Mis propósitos últimos son aquellos que surgen dentro de mí, los significados cruciales de las cosas son aquellos definidos en mis respuestas a ellas. (...).

Esto no es decir que la comprensión protegida necesita que tomes duramente esta postura. Sólo que la permite como una posibilidad, mientras que la porosa no. Por definición del yo poroso, la fuente de sus emociones más poderosas e importantes está fuera de la <mente>; o mejor dicho, la misma noción de que hay un límite claro, permitiéndonos definir una área base interna, basada en que podemos desvincularnos del resto, no tiene sentido.

(...). Ése es el sentido para mi uso del término <protegido> aquí. Este yo puede verse a sí mismo como invulnerable, como maestro de los significados de las cosas para él.

Estas dos descripciones apuntan, respectivamente, a dos facetas importantes de este contraste. Primera, el yo poroso es vulnerable a espíritus, demonios, fuerzas cósmicas. Y junto a ésta van ciertos miedos que pueden agarrarlo en ciertas circunstancias. El yo protegido ha sido sacado del mundo de este tipo de miedo. (...).

La segunda faceta es que el yo protegido puede construir la ambición de desvincularse de todo lo que esté más allá del límite, y de dar su propio orden autónomo a su vida. La ausencia de miedo puede no ser sólo disfrutada, sino vista como una oportunidad para el auto-control y la auto-dirección” (ASA 37-38).

El yo protegido, esto es, el individuo moderno, es la concepción de ser humano que corresponde a una concepción del mundo natural como universo regido por sus propias leyes inmutables. Este yo protegido se caracteriza por ser capaz de desvincularse del mundo natural que le rodea, y en la medida que conoce las leyes físicas que lo conforman, es capaz de construir su propio orden natural. De igual manera, es capaz de desvincularse de su estado tanto físico como emocional y darse su propio orden moral. Y por tanto, es también capaz de desvincularse de su matriz social y construir su propio orden social. “El yo protegido es esencialmente el yo que es consciente de la posibilidad de desencantamiento. Y el desencantamiento es frecuentemente realizado en relación a los entornos enteros de uno, natural y social” (ASA 42). Así, la historia de lo acontecido entre 1500 y 2000 pasa por un cambio en la concepción de la sociedad, desde una jerárquicamente estructurada que encuentra su fundamento en

Dios o en una Ley que rige desde tiempos inmemoriales, en cualquier caso, en una realidad trascendente; a la actual concepción de una sociedad formada por individuos iguales y fundamentada en la libre acción de sus miembros realizada en tiempo secular, es decir, en la soberanía popular. Así pues, el individuo moderno es un ser desvinculado tanto del mundo natural como del social y por tanto, capaz de construir no sólo su propio orden natural y social, sino también su propio orden moral.

Y en tanto que el fundamento del cosmos así como el de la sociedad se hallaba en el tiempo trascendente o eternidad de Dios, la historia de lo acontecido entre 1500 y 2000 deberá narrar cómo esta concepción dual del tiempo propia de la Cristiandad latina que enmarcaba tanto el desarrollo de la vida social como el de la vida personal, ha cedido ante una comprensión del tiempo que purgada del elemento trascendente sólo se entiende como tiempo secular. La vida tanto social como personal sólo transcurre en esta dimensión horizontal de tiempo secular, en el que cada uno de los segmentos de esta línea se concibe como un contenedor que hay que rellenar.

En este sentido, podría decirse que la diferencia entre 1500 y 2000 se halla en este contraste analítico ya señalado, y por tanto, el proceso de secularización consistiría en el retroceso de la presencia de Dios en esos tres ámbitos: como baluarte del cosmos, la sociedad y contra las fuerzas malignas. De hecho, es el derrumbamiento de esta comprensión del mundo lo que generalmente se designa como “desencantamiento del mundo” y constituye la descripción de la condición moderna. La Modernidad resulta indisociable de la secularidad en el Occidente moderno y las teorías de la secularización han de explicar dicha secularidad en los tres sentidos propuestos por Taylor. Estas teorías llevan pareja la idea de que la Modernidad produce la secularización y por tanto, acabará en la extinción de la creencia religiosa. No obstante, Taylor se resiste a pensar que la Modernidad ha producido por sí misma “la muerte de Dios”, pues todavía se puede creer en Dios, encontrar la fuente de la plenitud en Dios, en un universo desencantado y una sociedad fundamentada en la soberanía popular. De hecho, su propósito en *A Secular Age* consiste en analizar estas nuevas condiciones para la creencia. La Modernidad, para Taylor, ha acabado con cierta manera de comprender la religión pero también ha originado el surgimiento de otras formas de comprenderla.

Obviamente el retroceso de la presencia de Dios en estos tres ámbitos: como baluarte del cosmos, la sociedad y contra las fuerzas malignas, ayudó a la conformación de la actual secularidad pero para Taylor no la produjo por sí misma; sino más bien la aparición de otra fuente moral con el

nacimiento del humanismo exclusivo. Y este humanismo exclusivo propio de la Modernidad constituye la concepción de vida buena que corresponde a la concepción de individuo moderno, esto es, a una concepción de ser humano capaz de construir su propio orden natural y por tanto capaz de construir su propio orden moral y social. El humanismo exclusivo surgió cuando el ser humano comenzó a darse su propio orden moral tras su éxito en la construcción tanto del mundo natural como del social. Una vez que el mundo ha dejado de estar en manos de Dios para asumir este papel el ser humano construyendo su propio orden natural y social, el siguiente paso del hombre moderno fue destituir a Dios como fundamento último moral para convertirse él mismo en constructor de su propio ordenamiento moral. La fuente última de legitimación moral ha dejado de hallarse en Dios, esto es, en una fuente externa para hallarse en el dictado interno; resultando imposible para el hombre moderno, seguir más dictado moral que no sea aquél dictado por su fuero interno. Y así, una vez que Dios dejó de ser fundamento último tanto del mundo como de la moral, surgió esta concepción de vida buena purgada de cualquier dimensión trascendente y centrada en el bienestar terrenal que constituye el humanismo exclusivo. Una vez que ha sido eliminada toda preocupación por el más allá, el ser humano puede centrarse en aquello que más le compete: él mismo en su más acá. El humanismo exclusivo constituye la forma de vida adecuada a una cultura purgada de toda preocupación trascendente. Por ello Taylor considera que el análisis del proceso de secularización sufrido por Occidente, el cual resulta obvio, no sólo pasa por el retroceso de la presencia de Dios en esos tres ámbitos: como baluarte del cosmos, la sociedad y contra las fuerzas del mal; sino también, y más fundamentalmente, por el análisis del surgimiento de otras fuentes de plenitud alternativas al teísmo mucho más sugerentes, esto es, por la aparición del humanismo exclusivo y con él, la posibilidad de multiplicar el abanico de perspectivas espirituales. Y será este esquema, retroceso de la presencia de Dios en esos tres ámbitos y principalmente, aparición del humanismo exclusivo; el que dirija la exposición de *A Secular Age* por ser los rasgos generales que han guiado el proceso de secularización de las sociedades occidentales modernas.

“Y así la historia que voy a contar relatará no sólo cómo la presencia de Dios retrocedió en estas tres dimensiones; también tiene que explicar cómo otra cosa diferente a Dios podía llegar a ser el mástil final necesario de la aspiración espiritual o moral, de la <plenitud>. En un sentido, la gran cuestión de lo que ocurrió es, ¿cómo surgieron alternativas a la referencia de plenitud a Dios? (ASA 26).

4.2. Múltiples modernidades.

Desde esta perspectiva la Modernidad comporta su propio trasfondo, esto es, su propia comprensión del mundo y correlativamente, su propia comprensión del ser humano y del lugar que en él ocupa; así como su propia comprensión de la sociedad fundamentada en la concepción del ser humano, su propia comprensión del bien que determina tanto la identidad del sujeto y consecuentemente la comprensión de vida buena que corresponde a ese ser humano, así como las relaciones sociales; y su propia comprensión del tiempo. Un trasfondo, por otra parte, muy adverso a la creencia religiosa. Por tanto, la diferencia entre las sociedades medievales pertenecientes a la Cristiandad latina y las sociedades occidentales modernas radica en el ascenso de un nuevo trasfondo. Un nuevo trasfondo que aunque relacionado con el anterior, no obstante, sostiene sus propias interpretaciones y valores.

En este sentido, Taylor plantea una teoría cultural de la Modernidad, frente a las teorías aculturales que conciben la Modernidad como fruto de un “desarrollo” susceptible de ser experimentado por cualquier sociedad tradicional; entendiendo por cultura precisamente al trasfondo, esto es, al conjunto de comprensiones y valores, que caracteriza a cada sociedad y se muestra a través de unas prácticas concretas y un lenguaje propio.

“En otras palabras, podemos interpretar la diferencia como una diferencia entre civilizaciones, cada una de ellas con su propia cultura. O bien, según la otra opinión, podemos analizar el cambio que se ha producido entre los siglos anteriores y la actualidad como una especie de <desarrollo> –como la desaparición de la sociedad tradicional y el ascenso de la moderna. Desde este punto de vista, que parece ser el dominante, las cosas se plantean de un modo muy distinto.

Quiero llamar a la primera de estas formas de entendimiento, cultural, y a la segunda, acultural. Usando estos términos, hago referencia a una acepción determinada de la palabra *cultura*, similar a la que se suele utilizar con frecuencia en antropología. Evoco la figura de culturas humanas, cada una de las cuales tiene una lengua y un conjunto de prácticas que definen interpretaciones específicas de la personalidad, las relaciones sociales, los estados mentales y de ánimo, las buenas y las malas personas, los vicios y virtudes y aspectos semejantes. Estos lenguajes son, a menudo, imposibles de traducir mutuamente. Con este modelo en mente, una teoría cultural de la modernidad caracteriza la transformación que ha tenido lugar en el occidente moderno principalmente en términos de ascenso de una nueva cultura. El mundo atlántico contemporáneo es visto como una cultura (o un grupo de culturas íntimamente relacionadas) con sus propias interpretaciones de, por ejemplo, la persona, la naturaleza y el bien. Esta cultura puede ser contrastada con todas las demás, incluida su propia civilización predecesora (con la que, obviamente, todavía tiene mucho en común).

Por el contrario, una teoría *acultural* describe estas transformaciones como una operación neutra desde el punto de vista cultural. Con esto me refiero a una

operación que no se define en cuanto a las culturas específicas que nos trae y a las que nos lleva, sino que más bien es vista como una que cualquier cultura tradicional podría llegar a sufrir”²⁸

Taylor considera que la teoría acultural por antonomasia es la que vincula el ascenso a la Modernidad al desarrollo de la razón. Aunque también se dan otro tipo de teorías aculturales que la vinculan a cambios sociales como la masificación de población en las ciudades, la industrialización, etc...

“Un ejemplo de un tipo de teoría acultural, de hecho un caso paradigmático, podría ser uno que concibiese la modernidad como el desarrollo de la razón, (...). Si no, la modernidad podría ser explicada tanto en virtud de cambios intelectuales como de cambios sociales: se considera que las transformaciones, incluyendo las intelectuales, suceden como resultado de un aumento de la movilidad, de la concentración de la población, de la industrialización, y de fenómenos similares. En estos casos, se concibe la modernidad como un conjunto de transformaciones por las que todas y cada una de las culturas pueden pasar –y que probablemente todas ellas estarán obligadas a experimentar”²⁹

Sin embargo, y a diferencia de los dos casos anteriores en los que el ascenso de la Modernidad es considerado una ganancia para la humanidad, también se dan otro tipo de teorías aculturales que no conciben dicho ascenso como una ganancia sino muy al contrario, como una pérdida. “Pero, se podría objetar, ¿qué pasa con las populares y extendidas teorías negativas de la modernidad, aquellas que la ven no como un logro sino como una pérdida o declive? Curiosamente, éstas también han sido aculturales a su manera”³⁰

Lo que todas estas teorías aculturales de la Modernidad, tanto positivas como negativas, tienen en común es que “tienden a describir la transición de la modernidad en términos de una pérdida de creencias y lealtades tradicionales”³¹ Según las teorías positivas, la razón científica ha demostrado que estas antiguas creencias eran falsas. O bien, los desarrollos sociales han permitido disolver estas creencias porque estaban basadas en una falta de justificación racional, resultando por tanto falsas. En este sentido, incluso las teorías aculturales basadas en los cambios sociales apelan al desarrollo de la razón, de ahí que resulte la teoría por antonomasia del ascenso de la Modernidad.

²⁸ TAYLOR, C.: “Two Theories of Modernity”, Hastings Center Report 25, nº2, 1995. Sigo la traducción de ZIRION LANDALUCE, I. y ARETXALDE UGARTETXE, A.: “Dos Teorías sobre la Modernidad. Charles Taylor”, Revista Académica de Relaciones Internacionales, nº 7 Noviembre de 2007, UAM-AEDRI, ISSN 1699-3950, p.1-2.

²⁹ Ibidem, p. 2.

³⁰ Ibidem, p.4

³¹ Ibidem, p. 4.

“Pero, por encima de todo, las explicaciones en términos de razón parecen ser las más populares. Incluso las explicaciones sociales tienden a invocar la razón: se considera que transformaciones sociales como la movilidad y la industrialización provocan cambios intelectuales y espirituales porque empujan a las personas a perder viejos hábitos y creencias –religión o moralidad tradicional--”³².

O como también dice:

“Incluso las explicaciones sociales asumen que estas creencias adolecen de falta de justificación racional, ya que el efecto disolvente del cambio social se basa en la mentira, en el sentido de que altera pautas que hicieron posible agarrarse a antiguas creencias a pesar de su falta de base racional”³³.

Según las teorías negativas, la humanidad ha perdido contacto con puntos de referencia espirituales que son valiosos. Pero en ambos casos, tanto positivos como negativos, la Modernidad se define por la pérdida de la fe.

“Desde un punto de vista, la humanidad se ha despojado de un montón de mitos falsos y dañinos. Desde otro, ha perdido contacto con realidades espirituales cruciales. Pero en ambos casos, el cambio es visto como la pérdida de creencias. Lo que surge proviene de esta pérdida”³⁴

Pero Taylor se opone a estas historias que narran el ascenso de la Modernidad en términos de pérdida, especialmente, a la principal de estas historias que la atribuyen al ascenso de la razón científica, considerándola el principal motivo para la actual increencia. De hecho, la opinión más generalizada considera el avance científico como el primordial motor de la secularización. Muy al contrario, Taylor considera que la ciencia del siglo XVII no fue un obstáculo para la creencia. Tal y como anteriormente se ha mencionado y se desarrollará posteriormente, los primeros en hacer uso de los avances científicos fueron aquellos deseosos de mostrar la veracidad de los hechos bíblicos. Incluso al principio se concibió a Dios como el artífice de dichas leyes y por tanto como el gran arquitecto del universo durante el Deísmo. El origen mismo del mecanicismo del XVII se halla en el nominalismo que surgió a finales de la Edad Media en el seno de un debate teológico. Es más, el impulso científico vino propiciado por la nueva perspectiva espiritual de la afirmación de la vida corriente de raíces cristianas. Todos estos ejemplos muestran que la ciencia del siglo XVII no fue un obstáculo para la creencia, sino para el cosmos encantado.

³²Ibidem, p. 3

³³ Ibidem, p. 20.

³⁴ Ibidem, p. 5.

La ciencia supuso la destrucción de este mundo encantado habitado por todo tipo de fuerzas capaces de interferir tanto en el mundo humano como el natural dando lugar a todo tipo de eventos naturales. Éstos ya no son fruto de acciones producidas por tales seres no humanos, sino que ahora son explicados mediante una serie de leyes físicas que se dan sin excepción, marcando la regularidad de dichos eventos y por tanto, la posibilidad de su predicción. Del mismo modo, el descubrimiento de estas leyes físicas que rigen el orden de la naturaleza provocó el decaimiento de la comprensión de este mundo como cosmos. El mundo natural ya no se concibe como un todo jerárquicamente relacionado en el que cada una de sus partes encuentran su significado en relación al lugar ocupado dentro de ese todo; sino como un universo en el que todo aquello que lo habita ha sido desprovisto de cualquier significación, y por tanto, las relaciones entre cada una de las partes que lo componen son explicadas en términos causales derivados de dichas leyes inmutables. E igualmente, el descubrimiento de dichas leyes también provocó el decaimiento de la comprensión del tiempo superior que sustenta tanto al cosmos como a la sociedad; para situarnos en la comprensión actual del mundo como un universo infinito regido por leyes inmutables que fluye en tiempo secular, pues la regularidad de los cambios y el movimiento ya no se halla más allá, fuera del tiempo ordinario, sino en estas leyes que acontecen en el tiempo secular. La ciencia contribuyó así a la comprensión actual del mundo natural regido por leyes inexorables y por tanto, a la configuración del trasfondo moderno. En este sentido, y contrariamente a la opinión más extendida, aunque no fue la principal causa de la secularización moderna occidental contribuyó a la misma en la medida en que ya no describe una comprensión del mundo natural fundamentada en Dios.

Antes bien, Taylor considera que la Modernidad en general y su concomitante secularidad en particular, se deben a la nueva comprensión individualista del ser humano. Y esta comprensión de los humanos como individuos es una concepción históricamente determinada, esto es, la propia de la cultura occidental moderna; y no una verdad universal acerca del ser humano tal y como sostienen estas historias de pérdida o de sustracción (*subtraction stories*) como las denomina Taylor. Según estas historias de sustracción, esta concepción individualista resulta ser la más natural cuando se piensa en lo que sea el ser humano una vez liberados de los falsos mitos y creencias con los que la religión nos aprisionaba. Y así lo indica al final de la introducción a *A Secular Age*:

“Segundo, en los siguientes capítulos, continuaré con la polémica contra lo que llamo «historias de sustracción». Dicho brevemente, me refiero a historias de la modernidad en general, y la secularidad en particular, que las explican por medio

de seres humanos habiendo perdido, o desecho de, o liberados ellos mismos de ciertos antiguos horizontes confinantes, o ilusiones, o limitaciones de conocimiento. Lo que emerge de este proceso --modernidad o secularidad-- tiene que ser comprendido en términos de rasgos fundamentales de la naturaleza humana que estaban allí desde el principio pero habían sido bloqueados por lo que es ahora apartado. Contra este tipo de historia, yo argumentaré firmemente que la modernidad occidental, incluyendo su secularidad, es el fruto de nuevas invenciones, auto-comprensiones nuevamente construidas y prácticas vinculadas, y no pueden ser explicadas en términos de rasgos perennes de la vida humana" (ASA 22).

Y estas historias de sustracción al concebir al individuo en términos de rasgos perennes de la naturaleza humana que siempre estuvieron ahí, aunque ocluidos por los falsos mitos y leyendas sostenidos por la creencia religiosa, ocultan la concepción de bien propia de la Modernidad. Concepción de bien que por otra parte define la identidad del sujeto, sustentando por tanto cualquier comprensión del ser humano.

"En otras palabras, nosotros los modernos nos comportamos como lo hacemos porque hemos llegado a entender que ciertas demandas eran falsas –o, en una lectura negativa, porque hemos perdido de vista ciertas verdades perennes. Lo que esta visión omite del cuadro es la posibilidad de que la modernidad occidental pueda estar potenciada por su propia visión positiva del bien –esto es, por una constelación de tales visiones entre otras disponibles– más que por el único conjunto viable después de que los viejos mitos y leyendas han sido echados por tierra. Esto oculta lo que allí puede haber de una dirección moral específica hacia la modernidad occidental, más allá de lo que es dictado por la forma general de la propia vida humana, una vez que el error es puesto de manifiesto (o la vieja verdad olvidada): la gente se comporta como individuos porque es lo que hace de forma natural cuando ya no está constreñida por las viejas religiones, la metafísica y las costumbres, aunque esto puede ser visto como una gloriosa liberación o como un ciego atasco en el egoísmo, dependiendo de nuestra perspectiva. Lo que no puede ser visto como si fuese una novedosa forma de autoentendimiento moral, no puede ser definido simplemente por la negación de lo que le precedió.

Dicho de otra forma, lo que queda oculto es la posibilidad de que la modernidad occidental pueda estar sustentada por su propia visión espiritual original –esto es, y no una generada simple e incuestionablemente por una transición"³⁵

Una concepción de bien definida principalmente por la libertad. El ser humano en tanto que racional es un ser libre, entendiendo la razón de manera instrumental, esto es, como la capacidad de construir tanto el orden natural como el social y moral; llegando así a la concepción individualista moderna. El individuo moderno es un ser que se caracteriza por su libertad, entendida como independencia de cualquier orden externo, tanto natural como social, y por tanto, capaz de construir su

³⁵Ibidem, p. 5-6.

propio ordenamiento moral. Pero esta concepción del bien queda obstruida por estas teorías aculturales sobre la Modernidad muy reacias a apelar factores morales, y por tanto, a cualquier análisis sobre el valor que se atribuye a esta libertad que define al individuo moderno.

“Incluso allí donde la libertad individual y el aumento de la razón instrumental son vistos como ideas cuyas atracciones intrínsecas pueden ayudar a explicar su ascenso, esta atracción es frecuentemente entendida en términos no morales. Esto es, el poder de estas ideas a menudo se entiende no en términos de su fuerza moral, sino como procedente de las ventajas que parecen ofrecer a las personas sin importar su perspectiva moral, sin importar incluso si tienen una perspectiva moral. La libertad te permite hacer lo que quieras, y la mayor aplicación de la razón instrumental te consigue más de lo que tú quieres, sea lo que sea”³⁶

Así pues, las teorías aculturales distorsionan y empobrecen la interpretación de la Modernidad occidental, bien porque “clasificamos erróneamente los cambios que reflejan la peculiar cultura del occidente moderno como el producto de un descubrimiento evidente o la consecuencia ineludible de algún cambio social,”³⁷ o bien porque como en el caso de la concepción individualista del ser humano

“nos equivocamos totalmente al examinar determinadas facetas de la constelación moderna, íntimamente relacionadas con nuestras interpretaciones de la ciencia y la religión, que no nos parece que formen parte de la transformación hacia la modernidad. No consideramos que estén entre los espectaculares cambios que ha producido la civilización contemporánea y, a menudo, no somos capaces de ver incluso que ha habido cambios, considerando falsamente estas facetas como perennes”³⁸

Pero una teoría acultural no sólo distorsiona la interpretación de la Modernidad occidental, sino también la interpretación de la Modernidad en otras culturas, pues al considerarla como una operación neutra susceptible de ser experimentada por cualquier sociedad tradicional se impone el modelo occidental como único viable. En la medida en que la Modernidad se conciba como el desarrollo susceptible de ser experimentado por cualquier sociedad tradicional por el que elimine sus antiguas creencias falsas, se considera que todas las sociedades llegarán a converger en un único modelo, que es el occidental, estableciéndose así una Modernidad internacional.

“La visión de que la modernidad surge a través de la disipación de ciertas creencias religiosas y metafísicas infundadas parece implicar que los caminos de

³⁶ Ibidem, p. 8.

³⁷ Ibidem, p. 9.

³⁸ Ibidem, p. 9.

diferentes civilizaciones están destinados a converger. En la medida en que éstas pierdan sus ilusiones tradicionales, llegarán juntas a la perspectiva <basada en la racionalidad> que ha superado el desafío. El recorrido de la modernidad llevará a que todas las culturas se parezcan. Esto significa, por supuesto, que esperamos que acaben pareciéndose a occidente.

Esta idea de modernidad (en singular) como un punto de convergencia está en gran medida imbuida por la lógica de la teoría acultural. El <desarrollo> tiene lugar en las sociedades <tradicionales> a través de la modernización. Para este concepto de lo tradicional lo que importa no son las características específicas de las civilizaciones anteriores, que son muy diferentes las unas de las otras. Lo que es crucial es, justamente, que manteniendo a la gente dentro de un horizonte sagrado, una comunidad fija y una costumbre incuestionable, la tradición impide el desarrollo”³⁹

Este desarrollo que tiene lugar en las sociedades tradicionales a través de la modernización “designa al conjunto de procesos culturalmente neutros, tanto de perspectiva (individuación, ascenso de la razón instrumental) como de instituciones y prácticas (industrialización, urbanización, instrucción masiva, introducción de mercados y estados burocráticos), que nos llevan a través de la transición”⁴⁰ Y es cierto que las diferentes sociedades se ven obligadas a adoptar alguno de los cambios institucionales aquí tratados como la industrialización o la introducción de mercados pues “quienquiera que fracase al fracase al tomarlos, o al tomar algún buen equivalente funcional, perderá participación en el poder y será absorbido y forzado a experimentar estos cambios de todos modos”⁴¹

En este sentido, “la modernidad es como una ola, fluyendo y tragando una cultura tradicional tras otra”⁴² Pero también es cierto que muchas culturas quieren evitar ser engullidos por esta ola, buscando así lo que Taylor denomina una “adaptación creativa”, esto es, una fórmula dentro de sus culturas que les permita adaptarse a estos cambios institucionales. “Lo que están buscando es una adaptación creativa, sirviéndose de los recursos culturales de su tradición, que les permitiría enfrentarse con éxito a las nuevas prácticas. En resumen, quieren hacer lo que ya se ha hecho en occidente. Pero imaginan, o presienten, que esto no puede consistir simplemente en copiar las adaptaciones de occidente. Por definición, la adaptación creativa utilizando recursos tradicionales tiene que ser diferente en cada cultura. Apoderarse simplemente de la modernidad occidental no puede ser la respuesta. O, dicho de otra forma, esta respuesta acerca demasiado la posibilidad de ser engullidos. Ellos tienen que

³⁹ Ibidem, p. 10-11.

⁴⁰ Ibidem, p. 11.

⁴¹ Ibidem, p. 12.

⁴² Ibidem, p. 12

inventar la suya propia”⁴³ La particularidad de la adaptación creativa reside en encontrar los recursos culturales que permita a cada sociedad adaptarse a estos cambios institucionales con éxito. “Una sociedad dada puede adoptar, incluso debe hacerlo, el modo para el que tiene los recursos culturales. Ésta es la esencia de la adaptación creativa”⁴⁴ En la medida en que cada cultura debe servirse de sus propios recursos culturales para esta adaptación creativa, el resultado variará según las diferentes culturas pues cada una parte de puntos de partida diferentes que dejarán su impronta en el resultado final, de ahí que Taylor hable de “múltiples modernidades”.

“Una teoría cultural despliega una gama de perspectivas bastante diferente. Si la transición hacia la modernidad es como el ascenso de una nueva cultura, análoga a la conversión del Imperio Romano al cristianismo en los primeros siglos, o de Indonesia al islam después del siglo XIV, entonces, como en todos estos casos, el punto de partida dejará su huella en el producto final. Por lo tanto, el cristianismo estaba profundamente marcado por la filosofía griega, y el islam Indonesio es bastante diferente al resto del mundo islámico. De forma paralela, transiciones a las que reconocemos como modernidad, que tienen lugar en diferentes civilizaciones, producirán diferentes resultados, que reflejan sus divergentes puntos de partida. Es muy probable que las interpretaciones de diferentes culturas sobre la persona, las relaciones sociales, los estados de ánimo, el bien y el mal, las virtudes y vicios y lo sagrado y lo profano, sean diferentes. El futuro de nuestro mundo será uno en el que todas las sociedades experimentarán un cambio, de instituciones y de perspectiva, y algunos de estos cambios pueden ser paralelos, pero no convergerán porque nuevas diferencias surgirán de las antiguas.

Así, en lugar de hablar de modernidad en singular, deberíamos mejor hablar de <múltiples modernidades>”⁴⁵

En este sentido, la Modernidad no es como una ola que va tragando una tras otra cada cultura tradicional, sino que más bien se dan múltiples modernidades.

“una transición exitosa implica que la gente encuentre recursos en su cultura tradicional que, modificados y traspuestos, les permitan enfrentarse a las nuevas prácticas. En este sentido la modernidad no es una única ola. Sería mejor, como acabo de sugerir, hablar de modernidades múltiples, como las culturas que emergen en el mundo para hacer aparecer los cambios institucionales que las hacen diferir, de forma importante, unas de otras. Así, una modernidad japonesa, una modernidad india, y los diferentes tipos de modernidad islámica, se situarán al lado de la gama de modernidades de las sociedades occidentales, que también están lejos de ser uniformes”⁴⁶

⁴³ Ibidem, p. 13.

⁴⁴ Ibidem, p. 14.

⁴⁵ Ibidem, p. 11.

⁴⁶ Ibidem, p. 12.

Así pues, una teoría acultural distorsiona la interpretación de la Modernidad en otras culturas, pues al considerarla como una operación neutra susceptible de ser experimentada por cualquier sociedad tradicional impone el modelo occidental como único viable, cayendo así en el etnocentrismo e impidiendo reflexionar sobre las diferentes modernidades que acontecen en las diferentes culturas.

“Si esta perspectiva de la divergencia en la convergencia es correcta, entonces podemos ver cómo la confianza exclusiva en una teoría acultural nos incapacita para la que posiblemente sea la tarea más importante de las ciencias sociales en nuestros días: comprender toda la gama de modernidades alternativas que están en marcha en las diferentes partes del mundo. Esto nos encierra en una prisión etnocéntrica, condenados a proyectar nuestras propias formas sobre todos los demás, felizmente ignorantes de lo que estamos haciendo”⁴⁷

Precisamente porque en el panorama internacional acontecen múltiples modernidades es por lo que Taylor centra su análisis sobre la secularización en las sociedades occidentales provenientes de la Cristiandad latina. La secularización es un fenómeno indisociable de la Modernidad y un fenómeno por otra parte, susceptible de ser experimentado por otras culturas, de hecho es un fenómeno que ya están experimentando, aunque a su propia manera.

“Pero primero, una palabra acerca del debate que será desarrollado. De hecho, dos palabras. Primera, será concerniente, como dije antes, a Occidente, o el mundo del Atlántico Norte; o en otros términos, se ocupará de la civilización cuya principal raíz se encuentra en lo que suele ser llamado «Cristiandad Latina». Por supuesto, la secularización y secularidad son fenómenos que existen hoy más allá de los límites de este mundo. Debería ser posible algún día emprender un estudio del fenómeno completo a escala global. Pero no creo que éste pueda comenzar aquí. Esto es porque la secularidad, como otros rasgos de la «modernidad» _estructuras políticas, formas democráticas, usos de los medios de comunicación, por citar otros pocos ejemplos_ de hecho encuentran antes bien diferente expresión, y desarrollo bajo la presión de diferentes demandas y aspiraciones en diferentes civilizaciones. Cada vez más vivimos en un mundo de «múltiples modernidades». Estos cambios cruciales necesitan ser estudiados en sus diferentes sitios civilizados antes de precipitarnos en una generalización global. Ya mi lienzo está al límite de ser demasiado extenso; hay muchos caminos regionales y nacionales a la secularidad dentro del mundo del Atlántico Norte, y no he sido capaz de hacer justicia a todos ellos. Pero no obstante, espero que alguna luz pueda ser arrojada sobre los rasgos generales del proceso” (ASA 21).

Y puesto que según la teoría cultural defendida por Taylor, la Modernidad se concibe como el ascenso de una nueva cultura en el que el punto de partida deja su impronta en el resultado final dando lugar así a

⁴⁷ Ibidem, p.14-15.

múltiples modernidades, el recurso a la historia resulta fundamental. Es por ello que Taylor no se limita a enunciar este contraste analítico ya expuesto entre 1500 y 2000, que es al fin y al cabo de lo que se trata: analizar la diferencia entre ambos trasfondos para poder comprender la secularidad actual mediante un contraste comparativo. No se limita simplemente a realizar este contraste, a analizar este esquema que ha guiado el proceso de secularización en las sociedades occidentales modernas y que consiste en el retroceso de la presencia de Dios en esos tres ámbitos: como baluarte del cosmos, la sociedad y contra las fuerzas del mal, y la aparición del humanismo exclusivo; pues como ya ha manifestado, su pretensión es narrar la historia de los hechos acontecidos entre ambas fechas. Pretende contar la historia de los hechos acaecidos entre 1500 y 2000 que han conducido a implantar este esquema que a grandes rasgos ha guiado el proceso de secularización de las sociedades occidentales modernas. De ahí que su exposición transcurra entre lo analítico y lo histórico.

El recurso a la historia resulta fundamental para Taylor dado que la comprensión de la actual situación espiritual como secular se define precisamente por contraposición a la anterior situación marcada por la creencia religiosa, esto es, se define históricamente. Y el hecho de describir a la Modernidad como la era del “desencantamiento del mundo”, apelando claramente a esa situación anterior en la que el mundo era encantado y caracterizándola como su negación, muestra hasta qué punto la comprensión de la situación actual se halla históricamente condicionada. “En otras palabras, nuestro sentido de dónde estamos está crucialmente definido en parte por una historia de cómo hemos llegado aquí. En ese sentido, hay una ineludible (aunque a menudo negativa) referencia a Dios en la misma naturaleza de nuestra edad secular” (ASA 29). Es por ello que contar la historia de lo que ha acontecido hasta llegar a la era actual resulta imprescindible, pues nuestro presente se define por nuestro pasado.

“Nuestro pasado está sedimentado en nuestro presente, y estamos condenados a errar en la identificación de nosotros mismos, mientras que no hagamos justicia de dónde procedemos. Esto es por lo que la narrativa no es una opción extra, por lo que creo que tengo que contar una historia” (ASA 29).

Precisamente porque el presente se define por el pasado, la historia de cada sociedad es particular. Cada sociedad ha experimentado su particular manera de efectuar este mismo esquema general, cada sociedad ha sufrido su particular historia de llegar a su situación actual, resultando ser el proceso de secularización infinitamente variado. Cada sociedad ha vivido su propio proceso de secularización, es por ello que Taylor sólo se limita a

trazar la historia del esquema general que ha seguido este proceso. Narra la historia de los hechos que han conducido a la implantación de este esquema que a grandes rasgos ha guiado el proceso de secularización y que consiste en el retroceso de la presencia de Dios en esos tres ámbitos y más fundamentalmente, la aparición del humanismo exclusivo con su consiguiente pluralidad de perspectivas; incidiendo en ocasiones en la historia particular del modo en el que este esquema general o alguno de sus rasgos, se ha desarrollado en algunas sociedades determinadas, por su especial relevancia o papel clarificador en este proceso.

“La historia de lo que ocurrió en la secularización de la Cristiandad Occidental es tan amplia, y tan polifacética, que uno podría escribir varios libros de gran longitud y todavía no hacerle justicia. Cuánto más, que en esa área por mí elegida, la Cristiandad Latina, no es homogénea. Como veremos a continuación, hay más de un camino aquí, y diferentes naciones y regiones han seguido su propio camino a diferentes velocidades y tiempos. Yo solamente puedo ofrecer los huesos más desnudos de la historia, y acercarme a alguna de las mayores transiciones. Mi esperanza es que un cuadro general de la dinámica implicada emergerá de este informe esquelético” (ASA 29).

En el caso de la secularidad, el recurso a la historia resulta doblemente importante para Taylor. No sólo porque nuestro presente está sedimentado en nuestro pasado, es fundamental contar correctamente la historia de cómo hemos llegado a la actual situación secular; sino también porque el proceso por el que ha llegado a establecerse el humanismo exclusivo y con él, todo tipo de alternativas espirituales, que es para Taylor la principal causa de la secularidad occidental moderna, ha sido histórico; esto es, efectuado mediante una serie de fases a partir de la ortodoxia cristiana. De ahí que la narración resulte fundamental, contar la historia correctamente de cómo hemos llegado a la actual edad secular; pues de lo contrario se puede ofrecer una mala explicación de la presente situación precisamente por errar en la historia de su configuración, que es de hecho lo que Taylor cree que hacen las historias de sustracción. Estas historias consideran que la concepción individualista es la manera más natural de concebir al ser humano una vez que las falsas creencias religiosas racionalmente injustificadas han sido disipadas. No obstante, Taylor se opone a esta común opinión señalando no sólo que esta concepción del ser humano es una concepción históricamente determinada, esto es, la propia de la cultura occidental moderna. Sino también señalando que esta nueva comprensión del ser humano es fruto de un proceso histórico y no una verdad universal válida para todos los humanos de todos los tiempos y lugares, es el resultado de la sedimentación de diferentes concepciones, constituyendo el hilo argumental de *Fuentes del yo* el proceso de dicha constitución. Del mismo modo, el humanismo exclusivo, que constituye la

concepción de vida buena que corresponde a la concepción de individuo moderno, esto es, a una concepción de ser humano capaz de construir su propio orden natural, y por tanto capaz de construir su propio orden moral y social; es una concepción de vida buena que ha ido configurándose históricamente mediante una serie de fases. Siendo la narración de este proceso histórico por el que surgió el humanismo exclusivo y con él, todo tipo de alternativas espirituales a la ortodoxia cristiana, que constituye para Taylor la principal causa de la secularidad moderna occidental, el hilo argumental de *A Secular Age*. Y esta concepción de ser humano, así como la concepción de vida buena que corresponde a dicho humano, son correlativas a la concepción de mundo natural regido por leyes físicas inmutables que postula la ciencia moderna. Mecanicismo, individualismo y humanismo exclusivo van de la mano. La comprensión del mundo natural regido por leyes naturales aportada por la ciencia moderna, confirió al ser humano la capacidad de modelarlo y amoldarlo, esto es, de construir su propio orden natural. En la medida en que el ser humano fue capaz de construir su propio orden natural, también se vio capacitado para construir su propio orden social y consecuentemente, su propio ordenamiento moral; surgiendo así la concepción individualista del ser humano y con ella la concepción de vida buena que la acompaña que constituye el humanismo exclusivo, una purgada de cualquier preocupación trascendente. Pero todo ello sólo fue posible a través de una serie de fases históricas.

“En general, ir contra Dios no es una opción en el mundo encantado. Ésa es un modo que el cambio al yo protegido ha ocasionado. Elimina un obstáculo tremendo para la increencia. Pero como argumenté antes, éste no es suficiente. Todavía tiene que haber una opción positiva de humanismo exclusivo que ofrecer. Y aquí el significado del cambio es evidente. Abrió el camino a un tipo de desencantamiento del cosmos y de Dios que hizo del humanismo exclusivo una posibilidad.

Una posibilidad, pero todavía no una realidad. Para ver cómo llegó eso, tenemos que prestar atención más detenidamente al progreso real del desencantamiento” (ASA 41).

El desencantamiento del mundo es el proceso por el que el mundo natural es purgado de la presencia de estas fuerzas espirituales, y con ello, de la presencia de Dios en tanto que máxima fuerza espiritual así como sustento del cosmos y de la sociedad. Este proceso ha consistido en la sustitución de este mundo plagado de todo tipo de seres espirituales por el actual mundo habitado únicamente por yoes protegidos, esto es, por individuos capaces no sólo de desvincularse tanto de su entorno natural y social como de construir su propio orden en ambos, y consecuentemente, capaces de darse su propio ordenamiento moral. El humanismo exclusivo

es consecuencia de un proceso histórico que ha confirmado la capacidad del ser humano para construir su propio orden natural y social, y por tanto, es capaz de construir su propio orden moral. El humanismo exclusivo fue un proceso histórico, fruto de una serie de fases que surgiendo de la ortodoxia cristiana culminaron con la constitución de la propia ordenación moral avalada por el éxito en la propia construcción del mundo natural y social. Una vez que el mundo ha dejado de estar en manos de Dios para asumir este papel el ser humano construyendo su propio orden natural y social, el siguiente paso del hombre moderno fue destituir a Dios como fundamento último moral para convertirse él mismo en constructor de su propio ordenamiento moral. La fuente última de legitimación moral ha dejado de hallarse en Dios, esto es, en una fuente externa para hallarse en el dictado interno; resultando imposible para el hombre moderno, seguir más dictado moral que no sea aquél dictado por su fuero interno. Y así, una vez que Dios dejó de ser fundamento último tanto del mundo como de la moral, surgió esta concepción de vida buena purgada de cualquier dimensión trascendente y centrada en el bienestar terrenal que constituye el humanismo exclusivo. Una vez que ha sido eliminada toda preocupación por el más allá, el ser humano puede centrarse en aquello que más le compete: él mismo en su más acá. El humanismo exclusivo constituye la forma de vida adecuada a una cultura purgada de toda preocupación trascendente. Constituye la concepción de vida buena que corresponde a la concepción de individuo moderno, esto es, a una concepción de ser humano capaz de construir su propio orden natural y social, y por tanto capaz de construir su propio orden moral; la cual se ha ido configurando históricamente. Es por ello que Taylor considere que no fue hasta finales del siglo XIX cuando diferentes fuentes de plenitud alternativas al cristianismo clásico así como al humanismo exclusivo, estuvieron ya disponibles al menos para una pequeña élite, trayendo consigo verdaderamente la increencia. La ciencia del XVII no supuso una amenaza para la creencia religiosa, según Taylor, sino más bien la noción de individuo que subyace a la misma y la consiguiente concepción de vida buena que la acompaña. La increencia no se debe a la concepción del mundo aportada por la ciencia sino a la concepción del ser humano y consecuentemente, a su correspondiente modelo de vida buena que subyace a la perspectiva científica, esto es, a lo que Taylor denomina su "ontología moral".

"Todo esto significa que una aceptable forma de humanismo exclusivo tenía que ser imaginada. Y esto no podía ser hecho de la noche a la mañana. Ni podía surgir de un salto, pero llegó a ser en una serie de fases, emergiendo de formas cristianas antiguas. Ésta es la historia que estoy intentando contar.

Cerca de finales del siglo XIX, en efecto, tenemos alternativas plenamente formadas que están ahí ante nosotros. Y la gente puede ser influenciada hacia

una o la otra, en parte en relación a sus criterios científicos _aunque, como argumentaré, aquí también, un papel crucial es todavía desempeñado por sus ontologías morales" (ASA 27-28).

Pero una teoría acultural que concibe el ascenso de la Modernidad como una historia de pérdida por el que ciertas creencias religiosas injustificadas racionalmente fueron eliminadas, no sólo distorsiona la comprensión de la Modernidad occidental así como la comprensión de la Modernidad que se da en otras culturas, sino también "nos da una perspectiva falsa y distorsionada de la transición"⁴⁸. Elude "la posibilidad de que lo que nos diferencia principalmente de nuestros antepasados sea no tanto nuestras creencias explícitas como lo que yo quiero llamar entendimiento de fondo contra el cual nuestras creencias son formuladas"⁴⁹

El trasfondo, como ya se ha indicado, constituye esa comprensión implícita, no formulada sobre el mundo, el ser humano y el lugar que ocupa en ese mundo que habita, así como sobre la sociedad, el tiempo y el bien, que dota de sentido a las creencias explícitas en cualquiera de estos ámbitos. Pero mientras es fácilmente comprensible que todo ser humano tiene esta comprensión implícita tanto sobre el mundo natural como el social que le permite actuar en dichos ámbitos, lo cierto es que resulta mucho más difícil comprender que también forma parte de dicho trasfondo el resto de ámbitos indicados, esto es, una comprensión del tiempo y del bien y ello porque se considera que la comprensión de dichos ámbitos siempre se da en la forma de creencias explícitas.

"Con lo que he añadido aquí, he entrado en un territorio controvertido. Mientras que quizás todo el mundo pueda estar fácilmente de acuerdo con los tipos de entendimientos de fondo que cité de Wittgenstein, y es bastante obvio que tengo determinada conciencia de mí como un agente, la idea de que diferentes tipos de pertenencia social, diferentes interpretaciones del tiempo y, más aún, de Dios, del bien y del cosmos pueden ser parte del entendimiento, puede suscitar resistencia. Esto es podemos creer fácilmente que tenemos un entendimiento de fondo en las dimensiones inevitables de nuestras vidas como agentes, funcionando en un mundo físico y social. Pero cuando llegamos a nuestras supuestas relaciones con Dios, el bien o el cosmos, con seguridad estas cuestiones sólo entran en nuestro mundo tras haber sido instaladas en la cultura de nuestra sociedad, y deben entrar en forma de creencias que nos han sido transmitidas"⁵⁰

⁴⁸ Ibidem, p.15

⁴⁹ Ibidem, p. 15

⁵⁰ Ibidem, p.16

Pero Taylor considera que esto no es cierto. “Por supuesto, en cualquier cultura teísta habrá *algunas* creencias sobre Dios, pero nuestra conciencia de un dios y nuestra relación con él, estará también formada por ejemplo, por la forma del rito, el tipo de rezo que se nos ha enseñado, lo que hayamos aprendido de las actitudes de la gente piadosa e impía, etc”⁵¹ Así, y partiendo del ejemplo propuesto, Taylor señala que junto al nivel de las creencias explícitas sobre Dios se dan otros dos niveles: uno formado por la manera en la que somos educados a comportarnos ante una situación determinada, que acaba siendo interiorizada y realizada de modo irreflexivo como el tipo de rezo o las actitudes de la gente piadosa, etc... y que Taylor siguiendo a “Pierre Bourdieu llama nuestro <habitus>, las formas en las que se nos enseña a comportarnos, que se convierten en irreflexivas y son realizadas sin pensar”⁵² Otro que se halla a medio camino entre esto dos niveles y Taylor denomina “simbólico” por ser el que se expresa en los ritos, obras de arte, etc. Y lo mismo podría decirse del resto de ámbitos.

“De hecho, de la discusión anterior podemos extraer tres niveles de entendimiento. En primer lugar, está el nivel de la doctrina explícita –sobre la sociedad, lo divino y el cosmos. En segundo, está el nivel de lo que yo llamo, siguiendo a Bourdieu, el *habitus* o entendimiento incorporado. En tercero, en algún lugar entre estos dos niveles hay un nivel que puede ser llamado (con cierta inquietud, porque es un término semánticamente forzado) el simbólico. Quiero decir con éste cualquier entendimiento que es expresado en los ritos, en los símbolos (en el sentido cotidiano) y en las obras de arte. Lo que existe en este nivel es más explícito que el mero gesto o la acción adecuada, porque el rito o la obra pueden tener una dimensión mimética o evocadora y, por lo tanto, referirse a algo que imitan o evocan. Pero esto no es categórico en el tímido terreno de las formulaciones doctrinales, que pueden ser sometidas a las demandas de la lógica, dar pie a un metadiscurso en el que son examinadas a su vez, etcétera”⁵³

Por ello, Taylor considera que es un error establecer la diferencia entre 1500 y 2000, o lo que es lo mismo, entre nuestros antepasados y los modernos, en términos de creencias explícitas pues se dan otros dos niveles.

“Podemos ver por qué podría ser un gran error pensar que lo que nos distingue de nuestros antepasados premodernos es principalmente un conjunto de creencias de ellos de las que nosotros nos hemos despojado. Incluso si queremos ver, (...), su época como una época de fe que nosotros hemos perdido, podría ser muy erróneo pensar en esta diferencia en términos de doctrinas que ellos aceptaban y que nosotros no. Porque bajo el nivel doctrinal hay al menos otros

⁵¹ Ibidem, p. 16

⁵² Ibidem, p. 16

⁵³ Ibidem, p.17

dos: aquél del entendimiento de fondo incorporado y aquél que, aunque alimentado por el *habitus* da nombre al nivel simbólico”⁵⁴

El error de creer que la diferencia entre el ayer y el hoy reside en la abolición de un conjunto de creencias explícitas es que no se atiende a estos dos otros niveles, los cuales han sido fundamentales en la transformación que ha supuesto el ascenso de la Modernidad, esto es, en el ascenso del nuevo trasfondo que constituye la cultura occidental moderna.

En el ascenso a este nuevo trasfondo que constituye la cultura occidental moderna, la ciencia ha jugado un papel primordial aportando una nueva concepción del mundo natural así como del tiempo. No obstante, Taylor considera que no fue el principal motor del cambio, y por tanto, contrariamente a la opinión más generalizada, no considera que fuese la principal causa para la secularidad occidental moderna. Pero si la ciencia no ha sido la principal causa, ¿cuál fue? Taylor considera que la principal causa del cambio y con él, de la secularidad occidental moderna, fue un movimiento que empezó a darse a finales de la Edad Media y que más tarde continuó en la concepción de la “civilización”.

“He estado dibujando un retrato del mundo que hemos perdido, uno en el que las fuerzas espirituales afectaban a agentes porosos, en el que lo social estaba anclado en lo sagrado y el tiempo secular en tiempos superiores, una sociedad además en la que el juego de estructura y anti-estructura estaba sostenido en equilibrio; y este drama humano se desarrollaba dentro de un cosmos. Todo esto ha sido desmantelado y reemplazado por algo bastante diferente en la transformación que a menudo toscamente llamamos desencantamiento. ¿Cómo surgió éste? Hubieron muchas causas. La gente dice: el humanismo del Renacimiento, la revolución científica, el ascenso del «estado elegante», La Reforma. Todas éstas son correctas. Pero para comprender a todas, tenemos que apreciar la importancia de un movimiento que gana fuerza en el último período medieval, y el cual se dirigió a transformar la sociedad europea para cumplir las demandas del Evangelio, y después de la «civilización»“(ASA 61).

⁵⁴ Ibidem, p.18

5. Furor por el orden.

Este movimiento que se originó a finales de la Edad Media surge de una profunda insatisfacción con la complementariedad jerárquica que se daba en la vida religiosa, marcada por un equilibrio en tensión entre un clero que aspira a una transformación que trascienda el bienestar mundanal, con un elemento doctrinal más elaborado y una devoción de rezo interno; y la vida religiosa de la gran mayoría de la población en la que la devoción era más una cuestión de realizar una serie de prácticas conducentes al bienestar terrenal. “Lo que estoy “Reforma” (“*Reform*”) aquí expresa una profunda insatisfacción con el equilibrio jerárquico entre vida laica y las vocaciones de renuncia” (ASA 61).

El objetivo de dicho movimiento era “reformular” la sociedad entera a fin de eliminar estas diferencias en la vida religiosa, elevar los patrones de la vida religiosa de la gran mayoría de la población a fin de acercarlos a los patrones de este clero más comprometido. Diferencias en la vida religiosa que por otra parte, ha sido la característica de cualquier cultura organizada alrededor de una religión superior. Una religión se define como superior precisamente por aspirar a un bien que trasciende el bienestar terrenal. Así, cualquier cultura organizada alrededor de una religión superior se caracteriza por esta diferencia de vida religiosa entre aquéllos más comprometidos, con formas de devoción más exigentes, y aquéllos menos dedicados cuyos rituales se encaminan a la consecución de la prosperidad terrenal. En este sentido, estas culturas operan a “diferentes velocidades”. Es cierto que el clero siempre hizo esfuerzos por elevar los patrones de la población laica, pero lo curioso de este movimiento que surge a finales de la Edad Media en la Cristiandad latina, es el intento de eliminar estas “diferentes velocidades”.

“Lo que estoy llamando <Reforma> (<*Reform*>), con un a <R> mayúscula, tiene que ser distinguido de los intentos de gente más dedicada a expandir sus formas de práctica y devoción, mediante por ejemplo, la predicación, el estímulo. Estos movimientos reformadores (con una <r> minúscula) pueden incluso ser organizados o respaldados por la jerarquía oficial, sin esto tener importancia para la <Reforma>. Hacer proselitismo y movimientos renovadores ha surgido periódicamente en todas las civilizaciones superiores. Lo que los distingue de la Reforma es que no intentan deslegitimar formas menos dedicadas, sino solamente convertir más gente de éstas a <velocidades> (*higher <speeds>*) superiores” (ASA 62).

Este movimiento que surge a finales de la Edad Media en la Cristiandad latina a raíz de la profunda insatisfacción con esta complementariedad jerárquica en la vida religiosa, con el objetivo de

reformular la sociedad entera para elevarla a patrones superiores de vida religiosa y que Taylor denomina “furor por el orden”, continuó más tarde con la concepción de “civilización”. Subyacente a esta comprensión de civilización se da un intento de reformar la sociedad entera, no ya para cumplir con demandas superiores de vida religiosa, sino para cumplir con el ideal de civilidad propio de las élites sociales laicas. Taylor considera que este movimiento de reforma de la sociedad entera que denomina furor por el orden ha sido la principal causa de la desaparición del cosmos encantado y del surgimiento del humanismo exclusivo.

“Pero lo que es peculiar de la Cristiandad Latina es un ascenso respecto a la Reforma (*Reform*), una conducción a transformar la sociedad entera a estándares superiores. No pretendo tener la explicación de este <furor por el orden> (<*rage for order*>) pero me parece ser un hecho acerca del final del medievo y el temprano período moderno, y además uno que se ha trasladado al período moderno en parte por el ideal secularizado de <civilización>. Yo quiero argumentar que este <furor> ha sido crucial para la destrucción del viejo cosmos encantado, y la creación de una alternativa viable en el humanismo exclusivo” (ASA 63).

Esta profunda insatisfacción con la complementariedad jerárquica en la vida religiosa que se había dado a lo largo de toda la Edad Media en la Cristiandad latina procedió en gran parte de las élites clericales, las cuales tomaron medidas para elevar los patrones de vida religiosa de la población laica.

“pero ahí parece también haber habido un esfuerzo concentrado, por parte de la iglesia jerárquica-clerical (como lo vieron) para elevar los estándares. Podría decirse, un esfuerzo por adherir a las masas a la religión de las élites. Por ejemplo, el Concilio de Letrán de 1215 imponía el requisito de la confesión auricular para todo el laicado, al menos una vez al año. Junto con éste hubieron esfuerzos para formar a sacerdotes, y la elaboración de manuales, para que el clero pudiera formar mejor la conciencia del fiel.
Después la acción de predicadores mendigantes” (ASA 64-65).

Pero esta insatisfacción no sólo procedió de la jerarquía clerical sino también de cierto laicado elitista que “estaba buscando una vida religiosa más personal, quería un nuevo tipo de rezo, quería leer y meditar la Biblia por ellos mismos” (ASA 70). A su vez, esta misma élite laica que estaba reclamando ciertas reformas religiosas, estaba desarrollando un nuevo ideal de civilidad.

“Para expresarlo de otro modo, podríamos decir que las élites tardomedievales, en gran medida clericales, pero con un creciente componente laico, comenzaron a desarrollar ideales de una mayor devoción y a reclamar reformas religiosas, al tiempo que algunos miembros de estas élites —a veces otras personas, a veces las

mismas—comenzaron a desarrollar/recuperar el ideal de la civilidad, y a reclamar una existencia social más ordenada y menos violenta” (ISM 58).

5.1. El ideal de civilidad.

La idea de civilidad renacentista, “antecesora de nuestra <civilización>” (ISM 52) remite a lo que Taylor denomina “el proceso de domesticación de la nobleza feudal, que duró desde finales del siglo XIV hasta el siglo XVI” (ISM 49). Este proceso consiste en la transformación de la clase nobiliaria por el que deja de constituir un grupo de guerrilleros semiindependientes que viven en sus propios feudos, para pasar a ser un grupo de consejeros del rey que viven en el mismo palacio real situado en las incipientes ciudades renacentistas conformando la corte.

La civilidad alude al tipo de vida que se desarrolla en las ciudades. “Es aquello que nosotros tenemos y de lo que carecen los otros, aquellos que no conocen las excelencias, los refinamientos, los grandes logros que valoramos en nuestra forma de vida. Los otros eran los <salvajes>. Tal como revelan los términos, el contraste paradigmático de fondo es entre la vida en la selva y la vida en la ciudad” (ISM 52). De hecho, y siguiendo el pensamiento griego que consideraba que el ser humano alcanza su plenitud en la vida comunitaria de la ciudad (polis).

“La palabra civilidad va asociada a la traducción latina de polis (*civitas*); también la palabra griega ha dado lugar a derivaciones de sentido muy parecido: en el siglo XVII, los franceses hablaban del *état policé* como algo de lo que ellos gozaban y los *sauvages* no” (ISM 52).

Así pues, el significado del término civilidad remite a tres características: En primer lugar, a una forma de gobierno. Esta manera de gobernar ha de ser ordenada y por tanto, sometida a un código legal.

“En este sentido, parte de lo designaba este término era una forma de gobierno. Era preciso que éste fuera ordenado, que los gobernantes y los magistrados ejercieran sus funciones de acuerdo con un código legal. Se suponía que los salvajes carecían de esas cosas, pues se proyectaba sobre ellos la imagen de <hombre natural>” (ISM 52).

Esta forma de gobierno además de ser ordenada también precisaba que produjese cierta paz interna, eliminando así cualquier tipo de violencia.

“La forma de gobierno propia de la civilidad también requería un cierto nivel de paz interna. No se conciliaba bien con los disturbios, con la violencia arbitraria y

no autorizada, o con los altercados públicos, ya fuera entre jóvenes aristócratas o entre el populacho” (ISM 53).

En segundo lugar, la civilidad requería una nueva forma de vida. Una vida dedicada a las artes y las ciencias, regida por el control racional y que incluyese maneras educadas. De este modo, la guerra progresivamente fue dejando de ser la actividad principal de la política para pasar a ser el comercio.

“El gobierno ordenado era una faceta de la civilidad, pero también había otras: un cierto desarrollo de las artes y las ciencias, que hoy llamaríamos tecnología (sucede aquí como con la civilización); un cierto desarrollo del autocontrol moral racional; y también, de forma especial, un cierto desarrollo del buen gusto, de las buenas maneras, del refinamiento, en resumen, de la buena educación y las formas cortesés” (ISM 54).

En tercer lugar, la civilidad requería una férrea disciplina. Todos estos cambios, tanto a nivel personal como social, precisaban de una fuerte disciplina y aprendizaje pues eran fruto de la domesticación de la naturaleza.

“El estudio de la civilidad apunta hacia una tercera faceta de la transición hacia una élite pacificada. La civilidad no era una condición natural de los seres humanos, ni era tampoco fácil conseguirla. Requería un gran esfuerzo y disciplina, la domesticación de la naturaleza. El niño encarna la condición <natural> de ausencia de reglas, y es preciso producir en él un cambio total” (ISM 56).

Así pues, a diferencia de las éticas antiguas para las que la virtud consistía en alcanzar la armonía del alma y ello se lograba descubriendo la Forma que ya se halla presente en la naturaleza humana; el ideal de civilidad supone una postura de reconstrucción, imponer un patrón externo mediante voluntad.

“El ideal de civilidad, con su imagen central de la naturaleza bruta domesticada, ya implica lo que podríamos llamar una postura de reconstrucción hacia nosotros mismos (...). Tratamos nuestra naturaleza más baja como una cuestión bruta para ser controlada, rediseñada y en ciertos casos eliminada, para imponer una forma superior en nuestras vidas. Por supuesto, hay afinidades con perspectivas éticas tradicionales, cristiana y antigua. Todas éstas implican en alguna medida controlar o eliminar lo inferior en el nombre de lo superior. Pero lo que es especial acerca de esta nueva perspectiva es el énfasis en la voluntad, y en la imposición de una forma sobre un asunto reactivo o inerte” (ASA 112).

La noción de voluntad es central en este ideal de civilidad. A diferencia de las éticas antiguas en las que el dominio de la praxis y el de la poiesis se hallan claramente distinguidos y separados, esta noción de

voluntad introduce un elemento poiético en el ámbito de la praxis. La acción viene determinada por el mandato de la voluntad, pero ahora es una voluntad constructiva. Se requiere fuerza de voluntad en el ámbito de la praxis. De este modo, también altera el concepto de voluntad tradicionalmente cristiano, el cual sintetizaba la fórmula de los dos amores agustiniana por la que se distinguía entre una buena y una mala voluntad, y la noción estoica de la voluntad como capacidad para dar o negar consentimiento y que remitía a una fuerte o débil voluntad; eliminando así la noción agustiniana y potenciando la estoica.

“Esto opera en nosotros en dos dimensiones: a veces distinguimos la buena de la mala voluntad; y a veces la fuerte de la débil voluntad. El primer contraste indudablemente viene del Cristianismo; y en Occidente, su más famosa formulación era la de los dos amores de Agustín, beneficencia y concupiscencia. Pero el principal eje de este nuevo clima de pensamiento moderno es el otro contraste. La virtud requiere una fuerte voluntad, una que puede imponer el bien contra la resistencia poderosa. Hay así un movimiento no sólo separado de los antiguos, al hacer así central un concepto de voluntad, sino también un cambio de eje dentro de este concepto desde la principal línea de pensamiento cristiano” (ASA 112-113).

Esta postura de construcción en el ámbito de la ética, esto es, esta introducción de la poiesis en el ámbito de la praxis, encaja perfectamente con el cambio en la concepción de la ciencia que a la par se está desarrollando. Una ciencia ya no concebida como contemplativa sino como constructiva, en la que el criterio de verdad viene determinado por la eficacia instrumental. “Dos modos de poiesis, la postura reconstructiva en las éticas, y una comprensión de la ciencia instrumental antes que contemplativa, se prestan mutuo apoyo” (ASA 113). Y este cambio en la concepción de la ciencia se deriva de un cambio en la concepción del mundo derivado a su vez de un debate teológico: el nominalismo propuesto por Occam a finales de la Edad Media frente al tomismo. Santo Tomás concebía cuanto habita en el mundo conformando un todo ordenado creado por Dios. Siguiendo a Aristóteles, concebía cada una de estas cosas que componen el mundo teniendo una propia perfección natural. Sin embargo, Occam consideraba que esta concepción tomista restringía la ilimitada soberanía de Dios pues una vez creadas, cada una de las cosas que habitan el mundo no pueden más que supeditarse a su propia naturaleza, dejando a Dios sin posibilidad de interferir en su posterior desarrollo. De este modo, Occam contribuyó a erradicar toda dimensión teleológica en la concepción del mundo natural, y por tanto, a eliminar la noción de cosmos; para dar paso a la concepción mecanicista del mundo natural en la que la relación entre cada una de las cosas que lo habitan se

establece en términos causales definidos por leyes físicas inmutables. Pero Occam todavía es una fase intermedia.

Esta teología de Occam es la que se halla tras el rechazo a lo sagrado que caracteriza a la Reforma protestante.

5.2. La Reforma protestante: la afirmación de la vida corriente.

Si la soberanía de Dios es ilimitada, su voluntad es libre y por tanto, el poder de Dios no puede residir en ningún objeto encantado; así se da un rechazo a la magia buena de la Iglesia, al uso de los sacramentales, e incluso de los sacramentos. Igualmente, se consideran superfluos los rezos de intercesión a los santos y a la Virgen. Y del mismo modo que el poder de Dios no puede residir en ningún objeto ni acción, tampoco puede residir en ninguna persona.

“La idea fundamental es la que acabo de mencionar, concerniente al poder de Dios. Dios podía ser comprendido como respondiendo a los rezos de una persona sagrada, pero la noción de que cualquier cura viejo, sin embargo corrompido moralmente, pudiera controlar los movimientos de Dios fue completamente inaceptable. Pero entonces lo mismo puede decirse con más razón de la manipulación de cualquier objeto encantado, o de las oraciones a la Virgen o santos. Dios es libre de sus acciones. Esto pertenece a su soberanía” (ASA 72-73).

En la medida en que la Reforma protestante considera que el poder de Dios no puede residir en persona alguna, se opone a un principio básico de la ortodoxia cristiana que concebía a la élite clerical como la única autoridad válida para interpretar la Biblia; reclamando así la libre interpretación de las Escrituras. Por la misma razón, cuestiona otro principio básico de la ortodoxia cristiana: la superioridad espiritual atribuida también a los que dedicaban su vida a la entrega a Dios respecto a la salvación. Durante la Cristiandad latina se consideró que dada la condición de esta élite clerical no sólo se hallaba más cerca de la salvación, sino que también tenía capacidad para mediar en la salvación del resto de humanos. Pero la idea de que no hay personas con poderes especiales destruyó la creencia que confería un lugar privilegiado en el camino a la salvación, cercano a Dios, sólo a aquellos pocos entregados a la vocación clerical. Del mismo modo, esta élite clerical tampoco tiene capacidad para mediar en la salvación de aquellos entregados a la vida terrenal. Esta élite clerical no sólo no está más cerca de la salvación sino que tampoco tiene poder para interceder por la salvación del resto de humanos. Todos los cristianos son iguales ante los ojos de Dios. Pero si todos los cristianos son iguales ante los ojos de Dios, todos los creyentes han de comprometerse completamente. Una idea básica de la Reforma protestante era el total

compromiso personal para la adhesión religiosa. Cada cristiano debe adquirir el compromiso personal de adherirse totalmente. Así, la Reforma protestante (*Reformation*) supuso la culminación del proceso de Reforma (*Reform*) que surgió a finales de la Edad Media con el propósito de eliminar las diferencias que se daban en la vida religiosa entre aquéllos más dedicados y aquéllos más centrados en lograr el bienestar terrenal, esto es, de eliminar las “diferentes velocidades” en las que se desarrollaba la vida religiosa en la Edad Media.

“Y en efecto, está claro que la Reforma (*Reformation*) estuvo conducida por el espíritu de Reforma (*Reform*) en un modo incluso más inflexible. Uno de sus temas de conversación principales desde muy al comienzo fue el rechazo a aceptar vocaciones especiales y consejos de perfección. No tenían que haber unos cristianos más ordinarios y super-cristianos. Las vocaciones de renuncia fueron abolidas. Todos los cristianos igualmente debían ser totalmente dedicados. Visto bajo esta perspectiva, la Reforma protestante es el último fruto del espíritu reformador produciendo desde el principio una verdadera uniformidad de creyentes, un allanamiento que no dejara lugar a diferentes velocidades” (ASA 77).

Pero convertir el compromiso en el fundamento de la creencia religiosa supone erigir la voluntad en única fuerza moral humana, y si de la voluntad depende la adscripción religiosa se abre el camino para adherirse a la comunidad que mejor convenga. Todo ello configuró un nuevo paisaje espiritual marcado por una pluralidad de comunidades basadas en la asociación voluntaria de sus miembros llamadas “denominaciones”. Este requisito de la libre adhesión para ingresar en cualquier denominación sentó las bases para la concepción de la sociedad política basada en el contrato entre sus miembros propia de las posteriores teorías sociales de la Ley Natural que surgieron en el siglo XVII y de las actuales teorías liberales.

El rechazo de la mediación estaba vinculado al rechazo de lo sagrado, por el que se consideraba que el poder de Dios residía en ciertas personas, objetos, tiempo, lugares o acciones y que tanta importancia tuvo en las prácticas de la Iglesia medieval. La mediación, así como el resto de estas prácticas propias de la Iglesia medieval, eran conducentes a lograr la salvación. Pero un principio básico de la Reforma protestante era el de la salvación por la fe. Según este principio, todos somos pecadores y por tanto, merecedores de castigo. No obstante, Dios es misericordioso y desea salvar a algunos de nosotros. Así, la salvación de los humanos sólo depende de la voluntad de Dios, no pudiendo el ser humano en su camino a la salvación reclamar ni un poco de bondad divina y por tanto, mucho menos intentar procurársela mediante obras, considerándose

consecuentemente estos actos o personas intercesoras como intentos de condicionar la voluntad divina.

Este principio de la salvación por la fe formulado en primer lugar por Lutero y compartido por el resto de reformadores, surge en un clima de pensamiento marcado por el miedo al castigo y la condenación eterna instigado por la teología agustiniana, a pesar de que su origen se halla precisamente en dicha teología. San Agustín había formulado el doble misterio que caracteriza al cristianismo. Por un lado, el misterio del mal, la tendencia humana a la maldad presentada en su fórmula de los dos amores. Por otro, el misterio de la gracia, mediante la cual Dios ayuda a los humanos a vencer esta incapacidad.

“Quiero desviarme un momento para advertir aquí el hecho desafortunado que Calvino, como el resto de reformadores, funde su doctrina de nuestra incapacidad y el remedio de Dios para ella en el marco referencial que toma de Agustín y después de Anselmo. Hay un enigma que los cristianos (y quizá los positivistas de cualquier convicción) tienen que reconocer, y ése es el misterio del mal; por qué, en lugar de comprender que hemos nacido de lo más superior, a veces no sólo inexplicablemente elegimos contra ello, sino incluso sentimos que no puede ser de otro modo. Este misterio simétrico (ahora para los cristianos sólo) es que Dios puede actuar para vencer esta incapacidad —la doctrina de la gracia. Anselmo expresó este doble misterio en términos de crimen y castigo. La incapacidad es explicada como nuestro justo abandono por nuestra original caída (cuyo acto fundacional permanece cubierto de misterio, por supuesto), siendo pecadores empedernidos, merecemos condenación. No sólo es nuestro castigo ahora lícito, sino también algo que tiene que ser exigido como reparación por nuestra culpa, de acuerdo a la lógica jurídica de esta concepción. Dios es a pesar de todo misericordioso, quiere salvar a algunos de nosotros. Pero para hacer esto tiene que tener la reparación pagada por su hijo, y después contarla como satisfacción por nuestros pecados, en un acto de misericordia gratuita. Innecesario decir, éste no fue el único modo de que este doble misterio fuese articulado. Los padres del Este, como Gregorio de Niza, escriben cosas diferentemente. Pero Agustín y Anselmo configuraron la teología de la Cristiandad latina a este respecto, y la Reforma, lejos de corregir este desajuste, lo agravó” (ASA 78).

No obstante, dicho principio supuso una gran liberación pues sólo desde el reconocimiento de la maldad humana y por tanto, del merecimiento de castigo divino, el ser humano puede lanzarse a la misericordia de Dios en su acción salvadora. De hecho, la fe para los reformadores consistía en esa confianza depositada en la acción salvadora de Dios. “Todos estos reformadores ven el equilibrio reinante como un mal compromiso. Sus visiones tienen tres facetas: (1) ven más agudamente la transformación a la que estamos llamados; (2) ven más agudamente nuestras imperfecciones; (3) ven más claramente las grandezas de Dios.

Éstas permanecen juntas; (1) y (2) son sólo facetas de la misma perspectiva” (ASA 77). Sin embargo, a fin de que los humanos no se sintieran plenamente complacidos de contar con la acción salvadora de Dios, había que recordarles que eran pecadores merecedores de castigo. Así, los sermones puritanos transcurrían entre un extremo y el otro: por un lado, proclamando la salvación y por otro, el merecido castigo por los pecados efectuados. “Los sermones puritanos fueron de una parte a otra en el reconocimiento de estos dos peligros. Por un lado, la gente fue presentada como que había ofendido a Dios profundamente; por el otro, se les aseguró que Dios les había redimido de la condenación. Pero de nuevo, a fin de que no dieran por sentado todo esto, se les debían recordar que indefensos, etc. eran” (ASA 83). De este modo, y paradójicamente, el protestantismo agudizó la conciencia agustiniana de la naturaleza pecadora del ser humano y el consiguiente merecimiento de castigo; preparando así la base, según Taylor, para el posterior giro al Deísmo y más tarde, a la increencia religiosa. “Menciono esto aquí porque la hegemonía de este modelo jurídico-penal juega un papel importante en el posterior ascenso de la increencia, tanto en el rechazo de la gente a la fe, como en su modificación en dirección al Deísmo” (ASA 78-79)

El rechazo de lo sagrado en general con el consiguiente rechazo de la mediación en particular, propios de la Reforma protestante, dio lugar a una nueva ética que ensalza la vida laica en detrimento de la monacal. Esta nueva ética se basa en la creencia de que en una vida dedicada al trabajo y la familia también se puede servir a Dios. A esta nueva ética Taylor la denomina “afirmación de la vida corriente” y constituye un pilar fundamental de la cultura occidental moderna.

“*«Vida corriente»* es un término que introduje para designar esos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y 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 227).

Estas actividades que en las éticas antiguas constituían sólo una cuestión de infraestructura en relación a la vida plena, la cual se hallaba en la dedicación a otras actividades consideradas superiores, tales como la contemplación, el honor o la dedicación a la política; se convierten en esta nueva ética en el núcleo de la vida plena.

“La transición de la que hablo aquí es la que hizo zozobrar dichas jerarquías, al desplazar el lugar de la vida buena desde una esfera especial de actividades superiores hasta llegar a situarlo en el seno de la *«vida»* misma. Una vida humana plena se define ahora en términos de trabajo y producción, por un lado, y

matrimonio y vida familiar, por otro. Al mismo tiempo, las actividades antes consideradas «superiores» son ahora duramente criticadas” (FY 229).

El fundamento de esta nueva ética de la afirmación de la vida corriente se halla en 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» (FY234). Como ya se ha indicado, los Evangelios se encuentran repletos de casos en los que Jesús intercede por el bienestar de pobres y enfermos, residiendo el valor de aquéllos que entregan su vida a Dios en la renuncia al bien máspreciado. Pero esta afirmación de la vida corriente se eclipsó por la asunción de la filosofía platónica que realizaron los Padres de la Iglesia, especialmente San Agustín.

“La lectura platónica de la oposición espíritu/carne justifica asimismo una cierta noción de jerarquía y ello, junto a las nociones precristianas de renuncia, contribuye a acreditar una visión de las vocaciones ascéticas como «superiores»” (FY 236).

La Reforma protestante sólo retomó esta ética que ya se hallaba en el origen de la tradición cristiana y la potenció.

“Su influencia, en otras palabras, se hizo sentir más allá de las fronteras de la Europa protestante, y no necesariamente de forma más intensa dentro de esas fronteras. Se hizo sentir en los países católicos, y luego, también, en variantes secularizadas. Su impacto fue aún mayor porque encajaba fácilmente con el aspecto antijerárquico del mensaje evangélico” (FY 237).

Esta ética de la afirmación de la vida corriente se muestra en la importancia que el protestantismo concedió a la “llamada”. La llamada designa el tipo de trabajo al que Dios emplaza a cada ser humano. En este sentido, se da una nivelación de todas las profesiones independientemente del lugar ocupado en la escala social pues todas las llamadas son iguales en tanto que designios divinos. Todas las llamadas son igual de válidas siempre y cuando sirvan al beneficio de la humanidad, que es la característica principal de cualquier llamada. El trasfondo que subyace a esta doctrina de la llamada es “que el propósito del Creador es la preservación de la criatura. Los humanos sirven los propósitos de Dios de Dios al asumir los medios designados para preservar en ellos mismos su ser. Esto no significa que se nos llame para preservar a los demás a costa nuestra; no es una cuestión de renuncia. Es más bien que se nos llama para servir por igual a nosotros mismos y a los demás, puesto que ellos son igualmente humanos y criaturas de Dios” (FY 241). Así, hay que zambullirse en la vida corriente pero ésta ha de ser vivida en vistas a la glorificación de Dios. “Dios puso la humanidad sobre la creación e hizo las

cosas del mundo para el uso humano. Pero también los humanos, a su vez, están ahí para servir y glorificar a Dios y, por eso, la utilización que hagan de las cosas debería estar al servicio de esta meta final” (FY 237). Por tanto, los humanos deben evitar cometer dos errores: el primero es el “error monacal que renuncia a las cosas de este mundo –las posesiones, el matrimonio--, pues ello significa el menosprecio de los dones de Dios” (FY 238). El segundo error es el de “dejarse absorber por las cosas tomándolas como fin” (FY 238) pues su meta final ha de ser la glorificación de Dios. Los seres humanos deben usar las cosas del mundo con el único fin de glorificar a Dios, esto es, de servir a Dios, y este servicio se efectúa sirviendo al resto de humanos mediante los trabajos de las llamadas.

La teología puritana de la llamada y la vida corriente “constituyó el entorno propicio para la revolución científica” (FY 246). Tanto los partidarios de la nueva ciencia como los de la teología puritana se revolvían frente a la tradición que se nutría de sus propios errores y ambas constituyen una reacción a ésta bien a través de las Escrituras o bien a través de la realidad experimental. Además, según Taylor se dieron razones sociales que contribuyeron a la aceptación de esta nueva ciencia. La nueva teología de la vida corriente se extendía entre la incipiente burguesía que en estos momentos se estaba desarrollando y esta nueva ciencia constituía un cambio en la comprensión de ciencia, de un modelo contemplativo a un productivo, cambio que resulta inseparable de una oposición a la jerarquía social. La ciencia es un trabajo, ya no es una actividad superior a cuyo servicio ha de ponerse la vida corriente sino muy al contrario.

“El giro combinado de lo filosófico y lo social en valoración ejerció un importante atractivo para las clases artesanas y mercantiles que iban ganando conciencia de sus nuevos logros y aspiraban a una nueva dignidad e influencia en la sociedad. El atractivo fue aún mayor porque su fe religiosa también hacía hincapié en el valor del trabajo y en la igualdad dignidad en todas las llamadas” (FY 247).

No obstante, Taylor señala un vínculo más estrecho entre el puritanismo y la nueva ciencia. El cambio de ciencia contemplativa a productiva conecta con la teología puritana según la cual los seres humanos han de usar las cosas creadas correctamente con el fin de preservar la humanidad y glorificar a Dios. La nueva ciencia “gana un propósito piadoso dentro del marco referencial de la espiritualidad puritana: no sólo de manera obvia – la condición de toda llamada auténtica es que esté dirigida al beneficio general de la humanidad--, sino también porque indaga sobre los propósitos de propósitos de Dios” (FY 248) al utilizar las cosas correctamente. Así, la actitud instrumental que profesa la nueva ciencia respecto al mundo

“ha sido investida con un nuevo e importante significado espiritual: no es sólo una postura que nos permite experimentar y obtener con ello validos resultados científicos; no es sólo una postura que proporciona el control racional sobre nosotros mismos y nuestro mundo. En esta tradición religiosa es la forma de servir a Dios en su creación. Y ello en dos aspectos: primero, en la actitud que debemos adoptar al trabajar en nuestras llamadas para preservarnos a nosotros mismos y el orden de Dios; y en segundo lugar, también es la que nos protege contra el peligro de absorbernos en las cosas, lo que nos desviaría de Dios” (FY 248).

El rechazo de lo sagrado propio de la Reforma protestante no sólo produjo el surgimiento de una nueva ética basada en la exaltación de la vida corriente, sino también el desencantamiento del mundo y consecuentemente, constituyó un paso decisivo para el surgimiento del humanismo exclusivo precisamente por los logros obtenidos en la reordenación de las sociedades enteras que se dieron en la vertiente calvinista del protestantismo.

“La Reforma (*Reformation*) como Reforma (*Reform*) es central para la historia que quiero contar – la de la abolición del cosmos encantado, y la eventual creación de una alternativa humanista a la fe. La primera consecuencia parece bastante evidente; la Reforma es conocida como motor del desencantamiento. La segunda es menos obvia, y más indirecta. Transcurre a través de los intentos de re-ordenar las sociedades enteras que emerge en el lado calvinista radical del Protestantismo” (ASA 77).

En la medida en que la Reforma protestante rechazó lo sagrado según la concepción medieval, por el que se consideraba que el poder de Dios podía residir en ciertos objetos, acciones, lugares, personas o tiempo; es obvio que la consecuencia lógica más inmediata es desencantar el mundo.

“Así desencantamos el mundo; rechazamos los sacramentales; todos los elementos de <magia> en la vieja religión. No son sólo inútiles, sino blasfemos, porque están arrogándonos poder, y por tanto <arrancándolo> de <la rectitud de la gloria de Dios>. Esto también significa que la intercesión por los santos ya no es efectiva. Cara al mundo de espíritus y poderes, esto nos da una gran libertad. La libertad cristiana para Calvino consiste en esto: que uno ve la salvación en la fe; que uno sirve a Dios con su corazón entero; y que uno ya no vacila por cosas indiferentes. Podemos tirar todos los millares de rituales y actos de propiciación de la vieja religión. Sirviendo a Dios ahora en nuestra vida ordinaria, guiados por el espíritu, podemos re-ordenar las cosas libremente” (ASA 79-80).

El rechazo de lo sagrado produce una gran libertad para reordenar el mundo al antojo humano. Una vez liberado de las viejas costumbres y los ritos propiciatorios, el ser humano siente libertad para reordenar el mundo según su conveniencia pues ahora los límites son los impuestos por él

mismo y no por ninguna convención externa. Es esta libertad que produce un mundo extinguido de lo sagrado la que contribuyó

“a largo plazo al ascenso del humanismo. Esto ocurrió precisamente por medio de la conducción a reordenar la sociedad, no sólo en su estructura de la iglesia, sino en su vida secular igualmente” (ASA 80).

Estos intentos de reformar la sociedad entera se hallan en sintonía con los intentos de abolir las diferentes velocidades en las que se desarrollaba la vida religiosa a lo largo de la Edad Media y el consiguiente principio de total compromiso. Si no puede haber cristianos de primera y cristianos de segunda, todos los cristianos han de comprometerse completamente.

“Esto parece ser inevitable en la lógica del rechazo de la complementariedad, porque si verdaderamente debemos sostener que todas las vocaciones son igualmente exigidas, y no queremos por esto estar a un nivel inferior, entonces todos debemos ser todo lo más exigentes” (ASA 82).

Pero si todos los cristianos deben ser igual de exigentes, todos deben por igual cumplir con las demandas del Evangelio y por tanto, el desorden personal ha de ser erradicado en la vida del creyente.

“Imágenes de orden y desorden fueron aquí importantes. La persona santificada, perdonada se abstenía de la conducta desordenada, ponía su vida en orden, terminaba con las borracheras, fornicación, conversación desenfrenada, risa inmoderada, luchas, violencia, etc.” (ASA 82).

Pero no sólo el desorden personal ha de ser erradicado sino también el desorden social.

“uno de los motivos impulsores de la Reforma, específicamente en la vertiente calvinista y de manera muy especial en su rama puritana, fue el horror por el desorden: por un desorden social en el cual la pequeña nobleza indisciplinada y los pobres sin oficio y sin hogar, la plebe de granujas, mendigos y vagabundos, planteaba una constante amenaza a la paz social; por el desorden personal, en el que los deseos licenciosos y el dominio de las prácticas inmoderadas imposibilitaban cualquier atisbo de disciplina y estabilidad en la vida; y por la conexión entre los dos desórdenes y el modo en que ambos se nutren mutuamente.

Lo que hacía falta era, en primer lugar, disciplina personal; individuos capaces de controlarse a sí mismos y de asumir la responsabilidad de su vida; y luego, un orden social que se sustentara en esta gente” (FY 245)

Este horror por el desorden social que sintieron los calvinistas se alió con el mismo horror que sintieron por el desorden social las élites sociales.

“Más aún, los calvinistas compartieron con mucha gente de la época, particularmente las élites, un fuerte sentido del escándalo del desorden social, que el comportamiento generalera pecaminoso en las maneras anteriores, y que la sociedad como un todo se había entregado al desorden, vicio, injusticia, blasfemia, etc. Era un fin importante redimirse de esto, sobre lo social y no solamente al nivel personal. (ASA 82).

Y así, las sociedades calvinistas llegaron a establecer un orden social sin precedentes en la historia.

“Y efectivamente, adquirir el grado de orden al que las sociedades calvinistas a menudo apuntaron—por ejemplo, Ginebra, Nueva Inglaterra—fue bastante excepcional en la historia, y sin precedentes. Implicó un salto más grande que los dados hasta ahora, y así fue comprendido” (ASA 82).

Se requería orden. Orden personal logrado mediante disciplina que demanda adoptar una conducta apropiada así como dedicarse a un trabajo estable, y orden social que complemente dicho orden personal. Pero esta imposición de orden sólo podía efectuarse con la ayuda de Dios. La naturaleza pecadora del ser humano requiere necesariamente del poder de Dios, y por tanto, es necesario dirigirse a Dios con convicción para poder lograr el éxito en esta imposición de orden.

“Esto es lo que hizo la misión entera completamente diferente desde una nueva y superior perspectiva moralizadora acerca de la prosperidad humana. Solamente aquellos que se habían vuelto más allá de la prosperidad humana, a Dios, construyendo este orden para la gloria de Dios y no para la conveniencia humana, podían tener éxito” (ASA 82).

De manera que junto a la construcción de un orden personal y de un orden social, se da la construcción de un tercer nivel de orden: la postura interna correcta. Uno tenía que ser consciente de su propia naturaleza pecadora pero al mismo tiempo tenía que evitar paralizarse por esta melancolía y tener confianza en la acción salvadora de Dios. Así, esta concepción aplicada a la creación de un orden tanto personal como social, significa que uno ha de ser consciente de que el poder para construir estos órdenes no reside en uno mismo sino en el poder de Dios, y por tanto, construir la postura interna correcta evitando por un lado la autocomplacencia pero por otro, la paralización por la melancolía.

“La motivación interna era crucial aquí. Pero esto significa que para verdaderamente vivir fuera de esto, un tercer nivel de orden tenía que ser añadido a los otros dos: una vida personal disciplinada y una sociedad bien ordenada. Era también necesario que la postura interna de uno hacia todo esto fuera correcta. Uno tenía que evitar construir esto sobre un sentido de los poderes de uno mismo sin ayuda; que podría ser ciego, presuntuoso, impío. Pero al

mismo tiempo, uno tenía que evitar el sentido de que uno era en efecto, impotente, porque caía en el irrevocable asidero del pecado. El santificado necesariamente tenía un sentido de que eran salvados por Dios, facultado por Dios para construir el orden piadoso” (ASA 82-83).

Así, esta capacidad de construir orden social mediante la adopción de una postura instrumental hacia la sociedad, unida al rechazo de lo sagrado en el culto condujo al desencantamiento y consecuentemente, a la desaparición de la comprensión del sujeto como poroso.

“Más ahora tanto su acción de expulsar lo sagrado del culto y de la vida social, como la postura instrumental que tomaron hacia las cosas y la sociedad en el curso de construir su orden, tiende a conducir el desencantamiento fuera del mundo. Éste fue progresivamente vaciado de sus espíritus y fuerzas significativas, y cada vez más familiarizándose con el mundo desencantado. Como consecuencia la comprensión del sujeto como poroso desaparece cada vez más” (ASA 83).

Del mismo modo, esta capacidad para construir orden en los tres niveles: personal, social y motivacional mediante la postura interna correcta, sienta las bases para que se dé un gran cambio en el que el ser humano se sienta capaz de construir todos estos órdenes por sí mismo con independencia del poder de Dios, apareciendo así el humanismo exclusivo. Todavía es el poder de Dios el que hace posible este triple orden, pero ante el éxito logrado cada vez más es una mera cuestión formal.

“Pero la inversión está preparada en el hecho de que como un orden es construido en la conducta, y al menos visto como dentro de nuestro poder para incluir en la sociedad, y más crucialmente, como gente que aprende el secreto de un tipo de equilibrio motivacional por medio del cual pueden guardarse del camino de cualquiera de los dos de estos órdenes externos, la posibilidad está abierta para deslizarse de hecho, incluso sin sentirlo, dentro de la Escala mencionada antes, es decir, dentro de una confianza de que tenemos estas cosas bajo control, que podemos tener éxito” (ASA 84).

Dada esta confianza en la capacidad para construir orden en los tres niveles, lo único que se requiere para que surja el humanismo exclusivo es que el fin de la consecución de la prosperidad humana ya no sea la glorificación de Dios y que el poder para lograrla ya no resida en Dios sino en capacidades humanas.

“Podemos ver cómo desde esta confianza en nuestra capacidad para lograr el orden triple-pliegue, un movimiento hacia el humanismo exclusivo podía ser hecho. Lo que se requiere es que la referencia a Dios sea amputada, en dos puntos.

Primero el fin del orden es redefinido como un asunto de prosperidad humana puramente. Ya no vemos su prosecución como un modo de seguir a Dios, permite

solo glorificarle. Y segundo, el poder para perseguirla ya no es algo que recibimos de Dios, sino es una capacidad puramente humana" (ASA 84).

Pero la construcción de orden no sólo se dio en las sociedades calvinistas, sino también en el resto de sociedades a través del neo-estoicismo de Lipsio.

5.3. El neo-estoicismo.

Lipsio fue un autor de gran relevancia a lo largo del siglo XVII. Su importancia radica en que fundó una teoría ética basada en la reconstrucción que aplicó al ámbito político y militar, permitiendo así que los incipientes Estados llevaran a cabo la labor de reformar a sociedades enteras, de ahí su gran relevancia.

Su teoría ética funde el estoicismo y el cristianismo. Se basa en el poder de la razón y el autocontrol, de influencia estoica. No obstante, concibe a Dios como el creador de dichas capacidades humanas. La razón debe dominar la voluntad, la cual debe imponer disciplina. Lipsio subraya una creencia común a ambas corrientes: la creencia en la Providencia divina. Todo lo que acontece ocurre por voluntad divina, así que mejor obedecer a Dios y no rebelarse ante los acontecimientos circundantes. Pero Lipsio, siguiendo el pensamiento estoico concibe esta obediencia a Dios como el asimiento en lo inmutable, el cual se logra mediante el ejercicio de la razón y el consiguiente autodomínio de la voluntad. La razón debe dominar la voluntad, la cual debe imponer disciplina y por tanto, adquirir constancia, que es la principal virtud para Lipsio, pues la constancia es lo evita alterarse ante el caos venidero. Pero a diferencia de los estoicos, Lipsio no aboga por una actitud pasiva ante el devenir de los acontecimientos, sino muy al contrario, y en este sentido es más próximo al pensamiento cristiano, aboga por un intervencionismo activista. La obligación del ser humano es luchar activamente por el bien. La constancia no sólo permite afrontar el caos y sufrimiento sino también emprender la lucha activa por el bien.

"Lipsio también pone mucho énfasis en otra doctrina común al estoicismo y al cristianismo, La Providencia de Dios. Todo lo que ocurre sucede por la Providencia de Dios: Dios tiene sus propios propósitos al ponernos las pruebas que sufrimos. Es vano y absurdo resistirse. Antes bien debemos obedecer, como soldados en el campamento o en el campo. (...)

¿Y qué es obedecer a Dios o la razón? La respuesta es en esencia estoica: la opinión, que viene tanto de la tierra como del cuerpo, nos confunde; calamidades externas, pérdida de fortuna, salud, incluso la vida, solamente afecta a cosas cambiables, las cuales que pasar necesariamente. La razón nos habla a lo que es

incambiable. (...). Por aferrarse a lo que es permanente, lograremos constancia, la virtud central de la visión de Lipsio.(...)

La constancia nos ofrece un criterio para el camino correcto. Pero en este camino, también encontraremos armonía. (...)

El buen hombre muestra constancia, paciencia, firmeza. No es movido por el caos, desorden, violencia, sufrimiento. Pero eso significa que no es alterado, trastornado. No significa que no reaccione. Por el contrario, Lipsio, en un modo que es típico de esta entera época moderna, se aparta del estoicismo en su activismo. (...)

Hay aquí incluso una divergencia doctrinal importante de la Estoa. Lipsio cree firmemente en nuestra libre voluntad. Somos responsables de nuestro mundo. La razón debe impulsar a la voluntad, y la voluntad imponer disciplina, la cual nos armará para la lucha con el mal y el desorden. La firmeza o perseverancia no sólo denota la fuerza para soportar el sufrimiento pasivamente; sino significa el poder para comprometerse inflexiblemente con la lucha buena" (ASA 115-116).

Lipsio mantiene una perspectiva ética teísta, no obstante "el eclipse de ciertos elementos cristianos cruciales como la gracia y el ágape, ya cambiaron bastante decisivamente el centro de gravedad de esta perspectiva. Más aún, no parecía haber un lugar esencial para el culto a Dios sino a través del cultivo de la razón y de la constancia; ésta era en un sentido, la fuerza de esta filosofía porque el culto a Dios era exactamente sobre lo que se suponía que eran todos los enfrentamientos en el siglo XVII" (ASA 117). El culto a Dios había sido el detonante de las Guerras de Religión, de modo que Lipsio aboga por obviar esta cuestión. El modo de servir a Dios es a través del cultivo de la razón y de la constancia, así sienta las bases para el posterior Deísmo y más tarde, del humanismo exclusivo.

"Dios es todavía muy crucial, porque es la fuente de la razón, y al seguirlo estamos siguiendo su imagen en nosotros. Pero parece que lo que tenemos que hacer para cumplir su voluntad sólo es convertirnos en excelentes seres humanos y nada más. Esto prepara el suelo para el antropocentrismo del posterior Deísmo, después de éste se ha hecho un cambio más allá hacia desconectar nuestros poderes racionales del trabajo de Dios en nosotros. Un importante giro ha sido hecho. El neo-estoicismo es el zig del que el Deísmo será el zag" (ASA 117).

El pensamiento político de Lipsio pretende restablecer el orden social tras las Guerras de Religión mediante la instauración de un gobierno monárquico. "Pero este príncipe ha de ser guiado por principios morales estrictos y ha de dedicar sus esfuerzos al bienestar público" (ASA 118). Por otra parte, su pensamiento político también incluye disposiciones para reformar el ejército: concede gran importancia a la instrucción y el orden para obedecer e inculca cambios en la perspectiva moral desechando la ética del honor a favor de una ética de servicio y autocontrol en la que primen valores como la continencia, modestia y abstinencia.

“En otras palabras, el propósito de la instrucción no es sólo producir la disciplina del movimiento coordinado y obediencia a la autoridad, sino también transformar a los soldados moralmente, e inculcar una ética profesional de servicio y autocontrol” (ASA 118).

La importancia del pensamiento político de Lipsio era doble: “a un nivel particular: el éxito en la aplicación de su perspectiva a las reformas del ejército de los Países Bajos, “por introducir instrucción estricta crearon una fuerza militar efectiva que fue después muy imitada en Europa” (ASA 118). Y a un nivel general: Su perspectiva permitió reformar tanto la vida institucional como social sobre la base de su teoría ética fundamentada en la disciplina y el autocontrol.

“Lipsio coloca el tono para serios reformadores de alto propósito moral en el próximo siglo, sean ellos (como a veces fueron) gobernantes, o más a menudo sirvientes civiles altos, administradores, generales, que iniciaron reformas apuntando a reconstruir varias dimensiones de la sociedad. Él propuso, primero, una meta moral elevada de servicio al bienestar general, para ser basado en una ética personal de austeridad y auto-disciplina; ésta tenía que ser la base de un cambio de gran alcance de la vida institucional y social, mediante disciplina e instrucción de la población popular; y tenía que resultar de la internalización de los valores de auto-control y laboriosidad entre estos sujetos” (ASA 118).

El éxito del neo-estoicismo de Lipsio a lo largo del siglo XVII radica en que las élites sociales imbuidas por ideal de civilidad pretendían erradicar el desorden social. Estas élites a su vez, tenían la responsabilidad política de construir este nuevo orden social y encontraron en el pensamiento de Lipsio el modo de construirlo.

“Lipsio logró enseñar en universidades de las tres fes (...)

Había dos razones obvias: Primera, si muchos miembros de la élite, bajo la impronta del ideal de civilidad, eran menos tolerantes a la violencia y desorden que sus antepasados, entonces ellos estuvieron doblemente aterrados al ver que la causa de la Reforma (*Reform*), a pesar de producir mayor paz y orden, había sido en muchos casos, la ocasión de mayor disputa y conflicto, y a menudo de un tipo particularmente vicioso. Estas personas estaban buscando de sus fes que estuviese menos obsesionada con la ortodoxia confesional, y más preocupada por lo esencial que todas las iglesias comparten.(...)

En segundo lugar, como los políticos, los lectores de Lipsio querían hacer más que quejarse del conflicto vicioso; querían poner fin a ello, y construir un nuevo orden político. Éstos eran a menudo personas con responsabilidad gubernamental y militar; gobernantes, generales, y sirvientes civiles. (...). Estaban buscando una filosofía para guiarles en este empresa, y muchos de ellos la encontraron en el trabajo de Justo Lipsio” (ASA 116-117).

Así, el neo-estoicismo de Lipsio proveyó las bases para un activismo estatal que condujo a reformar sociedades enteras mediante disciplina. Al

igual que el calvinismo. Ambas corrientes permitieron la reforma de sociedades enteras, el primero mediante el activismo de las clases gobernantes, el segundo mediante su ética del trabajo y ambos, imponiendo disciplina.

“En conclusión, algo como lo que ha sido llamado la “ética del trabajo protestante, (...) tenía que ser creado, pero mucho mediante los esfuerzos reconstructivos, activos de la autoridad política. En efecto, podía argumentarse que esta ética de intervención del estado activa, en el período de gobiernos absolutos, hizo tanto más por introducir un modo de vida profesionalizado, disciplinado y racionalizado como la ética calvinista de la llamada. El neo-estoicismo en gran medida reforzado por el calvinismo, trabajó en algunos sitios para desde arriba por medio de las burocracias de estado, ocasionar los cambios que el calvinismo y el pietismo ocasionaron en otros sitios desde abajo, mediante emprendedores de auto-rechazo dedicado y asociaciones voluntarios” (ASA 118-119)

Taylor señala dos similitudes entre el calvinismo y el neo-estoicismo. La primera es su activismo.

“Los impulsos ordenadores son muy similares: crear un orden social estable por instrucción de la gente a través de “cursos establecidos”, mediante la dedicación a alguna profesión, cuyos fines eran definidos en términos de servicio a nuestros semejantes seres humanos: en el sector privado, mediante trabajo productivo; y en el sector público mediante un gobierno dedicado al bien de los sujetos” (ASA 119).

La segunda es, que por primera vez en la historia y contrariamente a la creencia hasta ahora más extendida según la cual es imposible erradicar completamente el mal y el desorden, ambos también compartieron la confianza en que esta empresa de remodelación de la sociedad entera podía llevarse a cabo. “Y lo que también corre paralelo, lo cual quizá no nos asombra suficiente, era la creencia de que todo esto podía ser completado” (ASA 119). Esta empresa de remodelar la sociedad entera consistía básicamente en dos fines:

“primero, en que el fin era eliminar la violencia y el desorden social completamente, dejando sólo el crimen individual al final del espectro, y la legítima violencia del estado en guerra y la represión del crimen en el otro; en segundo lugar, en que el fin era inculcar al menos alguna de las normas de civilidad y una vida adecuadamente ordenada en *todo el mundo*. Estos fines estaban, por supuesto, vinculados, en que es solamente mediante el logro de algo como el segundo que uno podía esperar realizar el primero” (ASA 119-120)

Esta confianza que ambas corrientes sostuvieron en la posibilidad de reformar la sociedad entera se fundamenta por un lado, en la creencia en “la capacidad de remodelación de los seres humanos” (ASA 121) y por

otro, también se dio “la desaparición de una comprensión entera inarticulada de la estructura de la sociedad y su relación con el mal para que la nueva confianza surgiera” (ASA 122). Las sociedades medievales se estructuraban bajo la fórmula de la complementariedad jerárquica. La estructura de la sociedad de los tres órdenes: clero, caballeros y campesinos remite a esta comprensión social en la que se da una jerarquía a la par que una complementariedad de funciones. Pero Taylor considera que esta estructura de la complementariedad jerárquica también subyace a otros ámbitos aunque no se explicitase.

“Mi sugerencia es que algo de esta comprensión se aplicó en la conciencia general también a otras diferenciaciones, incluso donde puede no haber habido una doctrina explícita a este efecto. Así la postura hacia el pobre tenía el sentido que tenía en parte porque se daba por sentado que «los pobres siempre están contigo». Más aún, esto tenía sentido, porque el pobre mientras fuese socorrido por el afortunado, era también una ocasión de salvación para éstos últimos. Había aquí una complementariedad, junto con una diferencia de funciones. (...). Algo similar se aplica, creo, a la relación entre la santidad austera y la liberación desbordante de los espíritus bulliciosos, o incluso el disfrute sensual de las cosas de la carne. Este es un caso más difícil, por supuesto, porque no hay doctrinas explícitas para señalar, como en el caso de los pobres. Pero algo como esto parece implícito en el ritual del Carnaval” (ASA 123).

Como ya se indicó, esta práctica del carnaval puede ser explicada como la necesidad de escapar del estricto orden cotidiano, también puede darse otra explicación: “un reconocimiento de que estos deseos de la carne aunque obviamente más bajos que el ascetismo de la Cuaresma, no podían ser eliminados totalmente, que a ellos también se les tiene que dar su sitio” (ASA 123-124). O la explicación ofrecida por Turner de que la sociedad es orden y *communitas*, esto es, que requiere estructura y anti-estructura. Cualquiera de estas explicaciones concede un lugar al mal dado que todas consideran que no puede ser extirpado completamente, y esta creencia también se da en el cristianismo. El evangelio muestra “la idea de que el mal está tan ligado al bien que no es posible eliminarlo, hasta que alcancemos el fin de las cosas, en términos evangélicos, que el trigo y la paja están completamente unidos hasta la cosecha” (ASA 124). Y todas estas explicaciones sobre el carnaval se fundamentan como ya se señaló, en una comprensión dual del tiempo. El carnaval se concibe como tiempo kairótico. Pero las élites van desechando esta comprensión del mundo y del tiempo y “una nueva comprensión del mundo y del tiempo comienza a ganar terreno, según la cual la complementariedad de orden y caos ya no es necesaria. Conceder un lugar a este caos ya no es una ineludible alternancia, correspondiente a la forma kairótica del tiempo, sino una concesión gratuita a lo que estamos intentando extirpar, un compromiso con el mal. Y así las voces críticas de estos elementos de cultura popular

fueron cada vez más frecuentes, y llegaron a un coro ensordecedor entre las élites en los siglos XVI-XVII” (ASA 124).

Esta nueva comprensión ayudó “a constituir la perspectiva moderna secular, de la cual “el tiempo vacío y homogéneo” es un componente crucial. Y junto a ésta vinieron nuevas concepciones de orden inflexibles: orden en nuestras vidas y orden social” (ASA 124). Esta nueva comprensión se interrelaciona con la creencia en la capacidad de remodelación del ser humano, con la confianza en la capacidad de maleabilidad humana.

“Y creciendo a través de todo este desarrollo, en parte conduciéndolo, en parte reforzado por él, hay un sentido creciente de nuestra *habilidad* para poner este tipo de orden en nuestras vidas. Esta confianza está en el corazón de varios programas de disciplina, tanto individual como social; religioso, económico y político, que comienzan a transformarnos desde los siglos XVI-XVII. Esta confianza es consubstancial a la creencia de que no tenemos que transigir, q no necesitamos complementariedad, (...).

Así llega a ser más fácil perder el sentido de que hay un límite en principio a la maleabilidad de la gente, al avance de lo superior sobre lo inferior” (ASA 125)

.....

En resumen, Taylor considera que se dieron una serie de cambios complementándose mutuamente a lo largo del período más o menos comprendido entre “1450 y 1650. Tres siglos de Reforma (*Reform*), podríamos decir, incluyendo las varias fases de lo que llamamos La Reforma (*THE Reformation*), y también la Contra-Reforma. Pero también incluye el dinamismo anterior, al final de la Edad Media, para reformar la piedad laica, y llevarla a patrones <superiores>” (ASA 85). En primer lugar, se dieron “cambios autónomos en la piedad popular” (ASA 85) que apuntan a una vida religiosa de interioridad, más preocupada por una devoción intensa personal y menos preocupada por las acciones realizadas. Estos cambios fueron auspiciados por la élite clerical pero también reclamados por la nueva élite laica que estaba surgiendo y que constituye el segundo cambio. En segundo lugar, “el ascenso y desarrollo de nuevas élites, con una perspectiva diferente, o diferente base social, como el laicado educado que cada vez más marca el cuadro religioso de la Cristiandad latina en este periodo” (ASA 85). En tercer lugar, se dan “los deliberados intentos de las élites, ya sean viejas o nuevas, de transformar la sociedad entera, cambiar las vidas de la masa de gente, y adaptarlas a ciertos modelos que implican una fuerte convicción entre estas élites” (ASA 85).

Estos intentos de transformar la sociedad entera y que Taylor ha recogido con la expresión de “furor por el orden”, se dieron en primer lugar en la élite clerical católica medieval a finales de la Edad Media con el objetivo de elevar los patrones de vida religiosa de la gran mayoría de la gente y “continúan siendo hechos por esta misma élite, la jerarquía de la Iglesia Católica, mediante el Concilio de Trento, de dentro de varias ramificaciones de la iglesia de la Contra-Reforma. Los patrones de la educación clerical son constantemente elevados, como son los patrones de la práctica laica” (ASA 85). Pero estos intentos transformadores también se dieron por parte de otras élites, algunas católicas y otras protestantes. “Pero en segundo lugar, intentos análogos son hechos por otras élites, en algunos casos aunque no siempre en rivalidad con la jerarquía. La rivalidad está clara en el caso de aquellos que reorganizaron las sociedades bajo el amparo de la Reforma” (ASA 85). Así como por parte de las élites seculares. “Pero en tercer lugar, vemos otra serie de intentos por reconstruir la sociedad realizados por autoridades seculares, en nombre del buen orden social” (ASA 86).

Además de los cambios que caracterizan este período comprendido entre 1450 y 1650, otra característica importante que define este período es “el comienzo de una gran división entre la cultura de las élites y la popular” (ASA 87). Es cierto que desde siempre formó parte de la cultura de las élites el estudio y conocimiento de ciertas materias académicas que no se daba en la cultura popular. No obstante, “no había una cultura popular de la cual fueran las élites excluidas. Los modos populares de piedad, por ejemplo, eran compartidos por la aristocracia y el clero; todo el mundo participaba del carnaval” (ASA 87). Pero durante este período comienza a darse una gran separación entre la cultura de las élites y la popular. Esta separación se debe a la adopción por parte de las élites de nuevos ideales tanto en la vida religiosa como en la secular, los cuales se oponen a muchos aspectos de la cultura popular. El ideal de una nueva devoción interior personal en el ámbito religioso y el ideal de civilidad en el ámbito secular.

“Pero desde finales del Renacimiento, encontramos una división creciente. Podríamos decir un tipo de separación de las élites de la cultura popular; sea la devoción a las imágenes en la esfera religiosa, o el Carnaval y la diversión popular. Esta separación marca el desarrollo de ideales de vida de la élite que son vistos como incompatibles con mucha de la cultura popular, ideales de piedad en la esfera religiosa, y de <civilidad> en el dominio secular. Esta separación no permanece en esa etapa, sino es la base para el intento de reconstruir la sociedad, la re-ordenación activa de la vida de la masa, que ha tenido tales consecuencias nefastas” (ASA 87).

La adopción de estos nuevos ideales religiosos y civiles por parte de las élites seculares constituye la base de sus intentos de reconstruir la sociedad entera sobre el fundamento de dichos ideales. El objetivo de estos intentos transformadores que llevaron a cabo las élites seculares era inculcar sobre todo el ideal de civilidad en la gran mayoría de población que pertenecía a estratos sociales inferiores. La finalidad era crear orden social por varios motivos. En primer lugar, uno negativo, “la gente tenía que ser disciplinada porque su desorden amenazaba a las élite” (ASA 102). Esta preocupación que puede ser una constante en el pensamiento de las élites, se agrava en el siglo XVI ante el aumento de pobres que se dio causado por un aumento de población y unas malas circunstancias económicas.

“Parecería que un ascenso de población, unido a unas condiciones económicas más difíciles, significaba que el número de indigentes creció; y su movilidad igualmente, (...). Esta amplia población móvil y desamparada causó condiciones que amenazaban el orden público, facilitando el crimen y la expansión de la enfermedad” (ASA 102). Como consecuencia de este aumento de pobres y el consiguiente miedo al desorden público, se dictaron una serie de leyes sobre los pobres, “por medio de las cuales las condiciones de auxilio para el indigente fueron estrictamente definidas, la mendicación prohibida o severamente restringida, el vagabundeo ilegalizado, etc” (ASA 102).

En segundo lugar, un motivo positivo surgió más tarde. Disciplinar la sociedad constituye un elemento básico para el incremento de poder de los Estados. Hasta ahora la función de los Estados se basaba únicamente en procurar una buena distribución tanto de los alimentos como de la mano de obra para evitar disturbios. “Pero con el siglo XVII, (...), la presión era intervenir en el lado del abastecimiento. Los gobiernos llegaron a relacionarse con la productividad” (ASA 103). Ello porque les permitía mejorar el rendimiento y esta mejora económica permitía a su vez aumentar el poder militar. “La reforma de la sociedad llega a ser vista como una parte esencial del arte de gobernar, como crucial para el mantenimiento e incremento del poder estatal. Esto viene con la comprensión surgida, primero, de que la acción gubernamental puede ayudar a mejorar el rendimiento económico, y segundo, que este rendimiento era la precondition esencial del poder militar. Éste última era todavía el dominio decisivo para la política estatal, como reglas buscadas para resistir la invasión de otros, o expandir su propio poder. Pero los medios de guerra eran impuestos sobre la renta; y los impuestos sobre la renta no podían ser incrementados a corto plazo a menos a menos que la producción aumentara, o mayores excedentes comerciales fueran ganados” (ASA 102-103). Y para ello se requería gente disciplinada, tanto si se dedicaban a la guerra como si se dedicaban a la labor productiva.

“Uno necesitaba una población sana, numerosa y disciplinada desde la que sacar buenos guerreros; uno necesitaba gente numerosa y productiva para lograr los impuestos que necesitaba para armar y sostener a estos hombres; uno necesitaba una población seria, ordenada y laboriosa para mantener la producción elevada” (ASA 103).

En tercer lugar,

“había otro tipo de miedo operando entre las élites. Éste es el tipo que nosotros sentimos cuando, luchando con una disciplina difícil sobre nosotros mismos, vemos a otros ostentando su indómita conducta; el tipo de molestia que la licencia sexual explícita surge entre esos que se están esforzando por controlar el deseo en sus propias vidas” (ASA 103).

Por último, había otro motivo positivo, disciplinar a la gente fue percibido por estas élites laicas como un deber en sí mismo. “De modo que, junto a los dos tipos de miedo anteriores, la agenda de la civilidad fue también impuesta en parte en nombre del supuesto bien de la gente por sí misma; y no sólo como una racionalización hipócrita (aunque siempre hubo mucho de esto), sino como un deber sentido” (ASA 104). En este punto, se muestra la estrecha interrelación que se dio entre los intentos de reforma por parte de las élites laicas y los de las élites clericales, sean católicas o protestantes. Ambos intentos de reforma se complementaron mutuamente: por un lado, reformarse socialmente conllevaba un componente religioso dado que la buena conducta se hallaba ligada a la religión, así que esta transformación social pasaba por cumplir los preceptos evangélicos. A su vez, la reforma religiosa implicaba adoptar la conducta correcta y mantener una vida ordenada, y por tanto, mantener el orden social.

“Pero esto nos lleva a uno de los principales que quiero hacer. Aunque los fines de la civilidad y la reforma religiosa (sea protestante o católica) pueden ser claramente distinguidos en definición, fueron con frecuencia visiblemente combinados en la práctica. Los intentos de disciplinar a la población, y reducirla al orden, casi siempre tenían un componente religioso, exigiendo a la gente oír sermones, o aprender catecismo, por ejemplo; y ¿cómo podía ser de otro modo en una civilización donde la buena conducta era inseparable de la religión? Al mismo tiempo, las reformas religiosas tenían un componente de orden público; y éste parecía ineludible, ya que los frutos de la conversión religiosa suponían incluir una vida ordenada, y esto implicaba ajustarse a un cierto orden social igualmente. Algunos de los intentos de reformar a la gente más famosos en el siglo XVI, la Génova de Calvino en el lado protestante, y la Milán de Carlos Borromeo en el lado católico, fueron esfuerzos combinados, en los que los asuntos de religión, moralidad y buen orden público estaban agrupados juntos; y muchas de sus medidas estaban sobredeterminadas (over-determined); uno no

podía distinguir claramente los asuntos de la religión de los del buen orden cívico" (ASA 103-104).

Pero Taylor considera que "no sólo los dos programas idealmente distintos de reforma tendieron a converger en ciertos contextos. Yo también creo que los dos ideales se influenciaron y conjugaron mutuamente" (ASA 104). Las reformas religiosas, que surgieron a finales de la Edad Media con el objetivo de elevar los patrones de la vida religiosa de la gran mayoría de población para nivelarlos con respecto a los de aquellos más dedicados, pretendían "hacer ciertas normas universales" (ASA 104), y secundando esta pretensión de universalización se hallaba "el pensamiento de que Dios castigará a nuestra comunidad por la blasfemia de sus miembros desobedientes" (ASA 104).

Es este pensamiento el que subyace a la consideración por parte de las élites laicas de que disciplinar a la gente era un deber en sí mismo, y el motivo es religioso, mostrándose así la imbricación entre los dos tipos de reforma. Ese pensamiento constituye la base para la confianza en la transformación de la sociedad entera que sostuvieron las sociedades protestantes, y sobre todo las calvinistas. Esta transformación de la sociedad entera podía darse si sólo aquellos pocos piadosos tomaban el gobierno. El orden social no implica un mayor grado de santidad. Según el pensamiento agustiniano formulado en su doctrina de las dos ciudades, mediante la que distingue la ciudad terrenal en la que habita el pecado y el desorden y la ciudad de Dios, "un estado cristiano puede ayudar a la iglesia reprendiendo herejes y falsos cultos pero no puede mejorar a sus ciudadanos; sólo la ciudad de Dios representada por la Iglesia puede ayudar a eso" (ASA 122). Y el protestantismo, concretamente el calvinismo, siguió a San Agustín considerando que sólo unos pocos serían salvados. Así, los calvinistas no creían que fueran a engrosar el número de salvados sino que "el elegido gobernaría, y disciplinaría a la sociedad entera" (ASA 122). Este activismo calvinista se fundamenta en la creencia religiosa de que "la persona reconciliada siente la perentoria necesidad de reparar el desorden de las cosas, de enderezarlas de nuevo de acuerdo con el plan de Dios" (FY 244).

Y tras esta creencia se halla el pensamiento de que Dios castigará a la comunidad por la blasfemia de sus miembros desobedientes, el mismo pensamiento que se halla tras el activismo neo-estoico.

"Ahora podemos ver algo del fundamento para esto en la creencia que he mencionado antes, que Dios nos castigará colectivamente por los defectos de nuestros compatriotas desobedientes. Pero a pesar de esto, es difícil argumentar

que se sigue ineludiblemente de la fe cristiana que el Piadoso tiene el deber de encargarse y transformar las cosas en línea. (...).

Que, consecuentemente, al menos algunas ramas de la familia Protestante, (en particular, los Calvinistas) tomaran responsabilidad en este modo para el mundo necesita explicación. Y es probable que parte de la explicación aquí es la misma que la explicación sobre las élites del día imponiendo su agenda de reforma económica y social” (ASA 105).

Así, la reforma social llevada a cabo por las élites laicas en su intento por extender su ideal de civilidad entre las masas de gente y las reformas religiosas en su intento por elevar los patrones de vida religiosa entre estas mismas masas de gente, no sólo compartieron determinados elementos sino que también se influyeron y conjugaron mutuamente.

“En otras palabras, el buen orden de civilidad, y el buen orden de piedad, no permanecieron en compartimentos comunicables separados. Ellos hasta cierto punto, se asociaron y conjugaron mutuamente. La conducción a la piedad, hacer a todos verdaderos Cristianos (...) conjuga con la agenda de reforma social, y le da un empuje filantrópico-universalista. Y las demandas de civilidad, que conllevan alguna reordenación de la sociedad, a su vez da una nueva dimensión social a la vida ordenada, piadosa” (ASA 105).

En conclusión, podría decirse que

“hay una compleja historia causal tras el hecho de que el ideal de civilidad desarrolla una agenda activa transformadora. Cuando pasa el tiempo, es indudablemente impulsado por el la demanda ascendente de poder militar, y por tanto fiscal, y por tanto del funcionamiento económico por medio de poblaciones laboriosas, educadas y disciplinadas. Pero es también en parte el resultado de la simbiosis y la inflexión mutua con la agenda de reforma religiosa, por medio de la cual la “mejora” vino a ser vista como un deber en sí mismo – como veremos con la ética del neo-estoicismo.

Negativamente, es en parte un intento por evitar peligros reales al orden social; y en parte una reacción a prácticas como el carnaval, proezas de desgobierno, etc., las cuales habían sido aceptadas en el pasado, pero se habían convertido en profundamente perturbadoras para aquellos luchando por los nuevos ideales. Aquí es donde la simbiosis con la reforma religiosa juega un obvio papel de nuevo, porque este tipo de susceptibilidad para ser turbada por la exhibición del vicio ha sido mucho más un rasgo de la estricta conciencia religiosa” (ASA 107).

Como consecuencia de estos intentos por parte de las élites tanto laicas como seculares de impartir ambos ideales entre la gran población, “ya durante el siglo XVI, y a veces continuando después, los complejos motivos que he estado describiendo se dirigen a la puesta en marcha de cinco tipos de programas” (ASA 108) con el fin de reformar a la gente tanto individual como socialmente mediante disciplina. Así, si

“el siglo XVI ve la domadura de la aristocracia militar indisciplinada, y su domesticación en el servicio de la corte, la asistencia de la corte, o administración del estado. El siglo XVIII comienza a ver la domadura de la población general. Los disturbios, las rebeliones de campesinos, los desórdenes sociales llegaron a ser más raros en el noroeste de Europa” (ASA 124).

Y una vez que toda la sociedad ha sido reformada, se da la culminación de lo que Taylor denomina el “Gran Desarraigo” (*The Great Disembedding*) implícito en todas las religiones superiores y la consiguiente conformación del individuo moderno.

5.4. El gran desarraigo.

El proceso de civilizar primero a las élites nobiliarias y después a la población en general, se inscribe dentro del proceso de reformar la sociedad entera iniciado a finales de la Edad Media por parte de las élites clericales. El objetivo era elevar los patrones de vida religiosa de la gran mayoría de la población para igualarlos a los de los más entregados, eliminando así cualquier vestigio pagano. Por tanto, uno de los resultados de este proceso fue el desencantamiento del mundo. “Éste fue uno de los resultados del movimiento reformista de la cristiandad latina, una de cuyas manifestaciones fue la Reforma protestante, pero que también transformó la Iglesia Católica” (ISM 67). Otro de los resultados fue “la reforma y reconstrucción de las sociedades para hacerlas más pacíficas, más ordenadas, más trabajadoras.

La sociedad reformada debía encarnar de forma inequívoca las exigencias del Evangelio, en la forma de un orden estable y racional, según la concepción cada vez más extendida del mismo. No había lugar en esta sociedad para las ambivalentes complementariedades del anterior mundo encantado: entre la vida mundana y la renuncia monástica, entre el orden debido y su suspensión periódica durante el Carnaval, entre el poder que se reconocía a los espíritus y otras fuerzas y su sumisión al poder divino. El nuevo orden era coherente, inflexible, era todo de una pieza. El desencantamiento trajo consigo una nueva uniformidad de propósito y de principio” (ISM 67). La reforma implicaba una vida devocional acorde a los patrones de los más entregados y por tanto, una religión más personal en detrimento del tipo de vida religiosa más centrada en la realización de determinadas acciones y en los rituales colectivos, los cuales a su vez se fundamentaban en gran medida en la concepción de un cosmos encantado. “El compromiso entre la religión individualizada de la devoción, la obediencia o la virtud racionalmente concebida, por un lado, y los rituales colectivos, a menudo de relevancia cósmica incluso, en los que participaban sociedades enteras, por el otro, se rompe en favor de la

primera. El desencantamiento, la reforma y la religión personal iban de la mano” (ISM 68) Y así se extrapola al ámbito social el modo de pertenencia a la Iglesia basado en la libre adhesión fundamentada en el compromiso personal, que tradicionalmente había guiado el ingreso en la vida clerical y que posteriormente constituye el requisito fundamental para adherirse a las diferentes denominaciones protestantes, llegando a concebirse las sociedades como formadas por individuos y por tanto, consumándose el gran desarraigo implícito en las religiones superiores.

“Del mismo modo que la iglesia llega a su máxima perfección cuando cada uno de sus miembros se adhiere a ella de forma individual y responsable (...), la sociedad misma pasa a concebirse como un conjunto de individuos.

Lo que me propongo llamar el gran desarraigo, implícito ya en la revolución axial, llega de este modo a su conclusión lógica” (ISM 68).

Con el término “axial”, Taylor hace “referencia a lo que Karl Jaspers bautizó como la «era axial», el extraordinario periodo del último milenio a.C. que asistió al surgimiento –en apariencia independiente– de varias formas «superiores» de religión en diferentes civilizaciones, a partir de figuras fundadoras como Confucio, Gautama, Sócrates y los profetas hebreos”⁵⁵ (ISM 76). La era axial alude a la etapa histórica en la que surgen diferentes religiones superiores en diferentes civilizaciones que suponen una revolución respecto a las anteriores formas de religión, siendo inherente a todas ellas un gran desarraigo. Y para comprender este fenómeno que Taylor denomina el “Gran Desarraigo”, analiza los diferentes modos en los que el sujeto se hallaba arraigado a su realidad circundante en esta religión anterior a la “que yo llamo religión temprana”. (ISM 68). Con este tipo de religión temprana Taylor alude a

“la vida religiosa de otras sociedades más antiguas, de proporciones más reducidas, en la medida en que podemos reconstruirlas. En algún momento de la historia tuvo que darse una fase en la cual todos los seres humanos vivían en estas sociedades de escala reducida, aunque no podemos hacernos más que una imagen aproximada de cómo debía ser la vida en esa época” (ISM 68).

Esta religión temprana muestra tres modos en los que el sujeto se encontraba extremadamente arraigado en su realidad circundante. En primer lugar, el sujeto se hallaba arraigado socialmente dado que tanto el lenguaje como la vida religiosa eran los de una sociedad determinada.

“Primero, en el plano social: en las sociedades tribales paleolíticas, e incluso en algunas sociedades neolíticas, la vida religiosa iba inseparablemente ligada a la vida social. Por supuesto, en cierto sentido esto no sería un rasgo peculiar de la

⁵⁵ Aunque Taylor indica en una nota que no coincide plenamente con el significado que Jaspers atribuye al término “axial”.

religión temprana. Me refiero al hecho evidente de que el lenguaje básico de estas sociedades, las categorías que definen lo sagrado, los tipos de experiencia religiosa y las formas de actividad ritual accesibles para sus sujetos, corresponden a una forma de vida religiosa que ha sido socialmente establecida” (ISM 69).

Independientemente de la variedad de vidas religiosas que se daban en este tipo de sociedades reducidas,

“lo incuestionable en cualquier caso es la omnipresencia de cierta relación con espíritus, fuerzas o poderes de algún tipo, a los que se reconoce alguna forma de superioridad, en el sentido de que van más allá de las fuerzas y los animales de la vida cotidiana; y en segundo lugar, la gran variedad de concepciones que se tienen de estos poderes, y de relaciones que se mantienen con ellos. No me refiero únicamente a una diferencia de fe o de doctrina; la diferencia se refleja en una sorprendente disparidad de experiencias y potencialidades, en un amplísimo repertorio de formas de vivir la religión” (ISM 69).

La religión temprana de estas sociedades reducidas muestra otra forma en la que el sujeto se hallaba profundamente arraigado en la sociedad: todos los miembros de la sociedad debían participar del ritual religioso, conformando todos ellos un único sujeto en la ejecución del acto; aunque no obstante, el ritual requería de ciertos sujetos que ejercían de funcionarios, esto es, de maestros de ceremonia, guiando así la ejecución del ritual religioso.

“Más importante aún para el Gran Desarraigo es una segunda dimensión social de la religión temprana. El principal actor en las manifestaciones religiosas más significativas –el que invoca, reza, hace sacrificios, busca el favor de los dioses o de los espíritus, el que se acerca a estos poderes, obtiene protección y auxilio de ellos, el que adivina bajo su guía–era el grupo social, o bien un subgrupo especializado que actuaba en nombre del todo. En la religión temprana, nos relacionamos con Dios primariamente como sociedad” (ISM 70-71).

La necesidad de realizar un ritual religioso colectivo resulta inseparable de cualquier forma de religión temprana y en general, de cualquier forma de religión que sostenga la creencia en la existencia de fuerzas y espíritus con capacidad para interferir en la vida humana, esto es, que sostenga una concepción del mundo como encantado; dado que en la medida en que estas fuerzas y espíritus pueden interferir en la vida humana, es necesario protegerse de ellos o bien, solicitar sus favores, colectivamente pues su acción afecta a todos los miembros de la sociedad.

“Este tipo de acción ritual colectiva, donde los actores principales actúan en nombre de la comunidad, la cual se halla también implicada a su manera en la acción, parece estar presente prácticamente en todas las manifestaciones de la religión temprana, y se conserva en ciertos aspectos hasta el día de hoy.

Ciertamente mantiene una presencia importante mientras las personas sigan viviendo en un mundo «encantado», un mundo de espíritus y fuerzas previo a lo que los modernos, siguiendo a Weber, llamamos el desencantamiento” (ISM 71).

Por otra parte, la necesidad de realizar un ritual religioso colectivo guiado por la acción de ciertos funcionarios, implica que el orden social que confiere un estatus elevado a tales funcionarios, tiende a considerarse sagrado.

“La integración en un ritual social conlleva habitualmente otro elemento. En la medida en que las principales actividades religiosas corresponden al colectivo, y en la medida en que eso requiere la existencia de ciertos funcionarios –sacerdotes, chamanes, curanderos, adivinos, caudillos— que realicen las funciones clave dentro de la actividad, el orden social que definía dichos roles tendía a ser sagrado” (ISM 72).

No obstante, Taylor considera que tras el arraigo social del sujeto que muestra este tipo de religión temprana, se halla la cuestión de “la «identidad» de los seres humanos en esas sociedades más antiguas” (ISM 72). Dado que el ritual religioso es el propio de esa sociedad determinada, el cual se realiza de un modo concreto, la identidad del sujeto resulta inseparable de su matriz social, de la particular sociedad a la que pertenece estructurada de un modo determinado.

“En la medida en que sus actividades más importantes corrían a cargo del grupo en conjunto (la tribu, el clan, la subtribu, el linaje), y se articulaban de un cierto modo (las acciones debían ser lideradas por los caudillos, los chamanes, los maestros de la lanza de pescar), los individuos no podían concebirse a sí mismos fuera de esta matriz social. Es probable que nunca se les ocurriera intentarlo siquiera” (ISM 72)

Pero para Taylor, el arraigo social en estas sociedades antiguas no sólo es una cuestión identitaria, sino también afecta al modo en el que los sujetos imaginan su sociedad; en la medida en que para Taylor el modo de concebir la sociedad se fundamenta en el modo de concebir al sujeto.

“Lo que he venido llamando arraigo social es pues ante todo una cuestión identitaria. Desde la perspectiva de la noción que tiene el individuo de su propia identidad, significa la incapacidad de imaginarse a sí mismo fuera de cierta matriz. Pero también puede concebirse como una realidad social; en este caso se refiere a nuestra forma de imaginar colectivamente nuestra existencia social, como por ejemplo la necesidad de que nuestras acciones más relevantes sean de la sociedad en su conjunto, y deban tener cierta estructura para poder realizarse” (ISM 73).

En segundo lugar, la religión temprana de estas sociedades antiguas muestra que el sujeto se halla profundamente arraigado en el mundo, el cual se concibe como un cosmos encantado. En la medida en que esta religión temprana sostenga la creencia de la existencia de fuerzas y espíritus con capacidad para interferir en la vida humana, los sujetos de estas sociedades se hallan arraigados al mundo pues estos seres no humanos conforman su concepción del mundo.

“El sujeto se integra de este modo en la sociedad. Pero eso supone también una forma de integración en el cosmos. Los espíritus y las fuerzas que aparecen en la religión temprana se hallan entretreídos de diversas formas con el mundo. Para encontrar ejemplos sólo debemos remitirnos al mundo encantado de nuestros antepasados medievales: el Dios que veneraban era trascendente, pero eso no impedía que tuvieran que tratar con toda clase de espíritus intracósmicos y poderes causales presentes en las cosas (reliquias, lugares sagrados, etc.). (ISM 73-74).

En tercer lugar, esta religión temprana propia de las sociedades antiguas muestra que el sujeto se halla profundamente arraigado en la prosperidad humana ordinaria. El fin de los rituales así como de los rezos o de cualquier otra acción religiosa era únicamente el bienestar terrenal de los humanos, a diferencia de las religiones superiores que se caracterizan precisamente por situar el bien humano en la trascendencia del bienestar terrenal.

“Aparte de esta relación con la sociedad y con el cosmos, encontramos en la religión temprana una tercera forma de arraigo en la realidad existente. Éste es el rasgo que más contrasta con lo que tendemos a ver como las religiones «superiores». Las invocaciones a las divinidades van dirigidas a pedir prosperidad, salud, longevidad, fertilidad; la gente pide no caer enferma, que no le falte de nada, no padecer esterilidad o una muerte prematura. Encontramos aquí una imagen de la prosperidad humana que nos resulta inmediatamente comprensible y que, por más que queramos añadirle otras cosas, es bastante natural en nosotros. Lo que falta es algo que más tarde ocupará un lugar central en las religiones «superiores», es decir, la idea de que debemos cuestionar radicalmente esta forma ordinaria de entender las cosas, de que estamos llamados en cierto modo a ir más allá de todo esto” (ISM 74).

La religión temprana muestra así tres aspectos en los que el sujeto de estas sociedades antiguas se hallaba arraigado a su realidad circundante: se hallaba arraigado a la sociedad, al cosmos y al bien mundano. Pero las religiones superiores que surgen en el período axial señalan un desarraigo del sujeto en estas tres dimensiones.

“El rasgo más sorprendente de las religiones axiales en comparación con las anteriores, y lo que hacía difícil predecirlas con antelación, es que sientan las

bases para una ruptura con el enraizamiento en sus tres dimensiones centrales: el orden social, el cosmos y el bien humano” (ISM 76).

La clave de dicho desarraigo en las religiones axiales reside para Taylor en su principal característica, esto es, que postulan un bien trascendente al bienestar mundanal; y por tanto, cuestionan las estructuras sociales y cósmicas que favorecían tal bienestar.

“Tal vez el aspecto fundamental de las religiones axiales sea la actitud revisionista hacia la noción humana de bien. De forma más o menos radical, todas ponen en cuestión las concepciones recibidas y aparentemente incuestionables de prosperidad humana, y con ello también, inevitablemente, las estructuras sociales y cósmicas que supuestamente daban acceso a esta prosperidad” (ISM 77).

La religión temprana que se efectúa principalmente a través de los rituales colectivos, corresponde a una comprensión del mundo como cosmos encantado. El sentido del ritual religioso colectivo adquiere sentido en el trasfondo de una comprensión del mundo como un todo jerárquicamente relacionado habitado además por todo tipo de fuerzas y espíritus. Estas fuerzas y espíritus tienen capacidad no sólo de interferir en el mundo natural sino también de conformar el estado mental de los sujetos, y esta influencia puede ser positiva o negativa para el bienestar humano; de ahí que fuera necesario ganarse sus favores mediante el ritual llevado a cabo por la comunidad entera. Y por tanto, resultando el bienestar terrenal de los humanos, la única concepción de vida buena admitida. La sociedad a su vez, y en correspondencia con la concepción del mundo como cosmos encantado, se hallaba jerárquicamente estructurada siendo los señores y clérigos los que ostentaban mayor rango social. Y este cosmos encantado, así como la sociedad, se hallaban anclados en lo superior o divino; de ahí que la estructura de estos dos órdenes, natural y social, adquiriese la condición de sagrado. La comprensión de este orden incorporaba además la creencia de que el bien se halla entretejido con el mal. Obviamente, el cosmos en tanto que todo ordenado muestra un mayor grado de perfección que el orden social, pero en la medida en que este cosmos postula la existencia de fuerzas y espíritus que pueden influir positiva o negativamente, también muestra esta interconexión entre el bien y el mal; al igual que el orden social, el cual es altamente imperfecto, resultando por tanto necesarias las complementariedades, esto es, la alternancia entre orden y caos, bien y mal. Y este orden es así aceptado dada su condición de sagrado, resultando absolutamente impensable la alteración dicho orden. Es por ello que “la religión temprana suponía una aceptación del orden de las cosas en las tres dimensiones señaladas” (ISM 77). La religión temprana supone una actitud de aceptación del orden en

tanto que sagrado, siendo la finalidad del ritual la conmemoración de dicho orden contactando con el origen del mismo. Así en estas sociedades antiguas en las que se practicaba la religión temprana, “los seres humanos están arraigados (*embedded*) en la sociedad, la sociedad en el cosmos, y el cosmos incorpora lo divino” (ASA 152).

Pero las religiones axiales al proponer un bien que trasciende al bienestar terrenal no sólo cambian la concepción de vida buena, sino también la comprensión de lo trascendente. Y con este cambio en la comprensión de lo trascendente, la comprensión del cosmos, así como la del orden que subyace al mismo y por tanto, cambia la actitud hacia el mal. La religión temprana postulaba la existencia de fuerzas y espíritus capaces de interferir positiva o negativamente en la vida de los sujetos y que constituye lo que ha sido llamado el mundo encantado; de ahí que resultase fundamental ganarse sus favores y que la vida buena consistiese únicamente en lograr dicho bienestar terrenal. Pero las religiones axiales suponen una revolución para este pensamiento propio de la religión temprana. Estas religiones superiores sostienen que el fin de estos seres superiores, sean divinidades, espíritus o fuerzas, sólo consiste en procurar el bienestar humano, quedando así eliminadas las antiguas ambivalencias de la religión temprana, y ello a su vez, supone una reconfiguración de la vida plena. La vida buena consiste en lograr un bien que se encuentra más allá del bienestar terrenal y que sólo es posible alcanzar mediante una transformación personal, resultando así inocuos los rituales colectivos. Así, la revolución axial supuso un cambio en el ámbito de lo trascendente así como en el del bien humano.

“El cambio era doble, como mencioné antes. Por un lado, el ámbito <trascendente>, el mundo de Dios, o dioses, de espíritus, o el Cielo, definido como sea, que previamente contenía elementos que eran tanto favorables como desfavorables al bien humano, se convierte inequívocamente en afirmativo de este bien. Pero por otro lado, ambos términos cruciales aquí, tanto lo trascendente como el bien humano son reconcebidos en el proceso.

Ya hemos notado los cambios en el primer término. Lo trascendente puede ahora estar bastante más allá o fuera del cosmos, como con el Dios Creador del Génesis, o el Nirvana del Budismo. O si permanece cósmico, pierde su original carácter ambivalente, y exhibe un orden de bondad sin impureza, como con el “Cielo”, garante de la norma justa en el pensamiento chino, o el orden de Ideas de Platón, cuya clave es el Bien.

Pero el segundo término debe también cambiar forzosamente. La meta humana más alta ya no puede ser sólo prosperar, como era antes. O un nuevo fin es propuesto, de una salvación que nos lleve más allá de lo que generalmente comprendemos como prosperidad humana. O si no, el Cielo, o el Bien, nos coloca la demanda de imitar o encarnar su bondad inequívoca, y por tanto alterar el orden mundano de cosas aquí abajo. Esto puede, de hecho generalmente supone prosperidad a una escala más amplia, pero nuestra propia prosperidad (como

individuos, familia, clan o tribu) ya no puede ser nuestra meta más alta. Y por supuesto, ésta puede ser expresada por una redefinición de en qué consiste la “prosperidad” (ASA 152-153).

Tras la reconfiguración de la comprensión de la vida buena, una que aspire a un bien que trascienda el bienestar terrenal, se da un cambio en la comprensión de lo trascendente, uno extirpado de las antiguas ambivalencias de la religión temprana y con ella, un cambio en la comprensión del cosmos, uno purgado de las fuerzas y espíritus que influían negativamente, y por tanto, un cambio en la comprensión del orden que subyace al mismo. En el orden del cosmos ya no se da una interrelación entre el bien y el mal. El mal ya no forma parte del orden del mundo; al contrario, éste exhibe sólo bondad, una bondad infinita. Es más, la nueva comprensión del bien humano exige imponer ese bien que exhibe el cosmos en la propia sociedad.

“Visto desde otro ángulo, esto significa un cambio en nuestra actitud hacia el mal, como el lado imponiendo daño, destructivo de las cosas. Éste ya no es sólo parte del orden de las cosas, para ser aceptado como tal. Algo tiene que ser hecho respecto a ello. Esto puede ser concebido como un escape a través de la auto-transformación, o puede ser visto como una lucha para contener o eliminar el mal, pero en cualquier caso el mal no es sólo algo con lo que se tenga que vivir como parte del balance inevitable de las cosas. Por supuesto, el mismo sentido del término “mal” también cambia aquí, una vez ya no es sólo el lado negativo del cosmos, y llega a ser calificado como una imperfección” (ASA 153).

Así, las religiones axiales implicaban un desarraigo en las tres dimensiones: en la sociedad, el cosmos y el bien terrenal. La característica principal de estas religiones superiores que es la creencia en un bien humano que trasciende el puro bienestar terrenal plantea obviamente un desarraigo del sujeto en la tercera dimensión, en el bien terrenal. A su vez, este cambio en la comprensión de la vida buena se sustentaba en la afirmación de la benevolencia incondicional de los seres superiores respecto al bienestar humano, lo cual implica un cambio en la comprensión del cosmos, uno purgado de la existencia de fuerzas y espíritus malignos que apunta al desencantamiento del mundo y por tanto, al desarraigo del sujeto en la segunda dimensión, en el cosmos encantado. Del mismo modo, en un mundo desencantado carecen de sentido los rituales colectivos propios de la religión temprana, cuyo fin era protegerse de la influencia maligna de estas fuerzas y espíritus e invocar la protección de las fuerzas y espíritus buenos; lo cual conduce al desarraigo en la primera dimensión, en la sociedad. Pero el desarraigo social no sólo es fruto del desencantamiento del mundo que invalida cualquier eficacia del ritual religioso colectivo, sino también es potenciado por la nueva comprensión de bien humano, una que sustenta la creencia en un bien que trasciende el

mero bienestar terrenal. Este bien trascendente implica una transformación personal, resultando así inocuos los rituales colectivos propios de la religión temprana.

Pero el surgimiento de las religiones superiores en la era axial no supuso la desaparición de la religión temprana, aunque sí se dieron ciertas modificaciones en la misma, originadas por dos motivos: por un lado, la influencia de las religiones superiores y por otro, el incremento del tamaño de las sociedades con la aparición de las ciudades estructuradas bajo la fórmula de los incipientes Estados.

“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. Estas modificaciones no fueron sólo el resultado de las formulaciones axiales, sino también de la emergencia de sociedades de mayor tamaño, más diferenciadas y a menudo estructuradas alrededor de centros urbanos, con una organización más jerarquizada e incipientes estructuras estatales. Se ha dicho también que estas estructuras desempeñaron un papel importante en el proceso de desarraigo, pues la existencia misma del poder estatal supone un intento de controlar y configurar la vida religiosa y las estructuras sociales requeridas por ella, y socava de este modo el aura de intangibilidad que rodea a esta vida y a estas estructuras. Pienso que hay mucha verdad en esta tesis,” (ASA 78).

No obstante, aunque la aparición de las religiones axiales no supuso una transformación de la vida religiosa de la gran mayoría de población, que seguía profesando una religión temprana; sí supuso una nueva forma de religiosidad desarraigada entre una minoría.

“Esto no quiere decir que se produjera un cambio total e instantáneo en la vida religiosa de sociedades enteras. Pero sí se abren nuevas posibilidades para el desarrollo de una religiosidad desarraigada: la búsqueda de una relación con lo divino o lo superior que revise en un sentido importante las nociones establecidas de prosperidad, o que vaya incluso va más allá de éstas, y que pueda correr a cargo del individuo solo y/o de nuestros tipos de socialización desvinculados del orden sagrado establecido. De este modo los monjes, los *bhikkhus*, los *sanyassi*, los devotos de uno u otro dios o avatar siguen cada uno su propio camino, de donde surge una variedad antes desconocida en las formas de socialización: grupos de iniciación, sectas de devotos, *sangha*, órdenes monásticas, etc” (ISM 78-79).

Dándose así una tensión entre ambas formas de vida religiosa, la temprana y la desarraigada, que se resolvió con la complementariedad jerárquica característica de la Cristiandad latina en la Europa medieval, así como del resto de sociedades estructuradas según una religión superior.

“Tan fuerte era el impulso hacia la complementariedad que incluso cuando la religión superior se extiende por toda la sociedad –con el budismo, el cristianismo y el islam--, sin dejar supuestamente nada que pudiera oponerse a ella, la diferencia entre la religión de una minoría de <virtuosos> (por usar el término de Max Weber) y la religión de masas, basada en lo sagrado social y orientada aún en gran medida a la prosperidad, se mantuvo o resurgió por sí misma, con el mismo resultado combinado de tensión y complementariedad entre ambas” (ISM 79).

Las religiones superiores con su desarraigo implícito produjeron el nacimiento del individualismo pero sólo en el ámbito religioso. Hay que recordar que el individuo moderno es el ser humano desvinculado de su mundo, tanto como social, con capacidad para construir su propio orden moral. Esta élite minoritaria profesaba una forma de religiosidad desarraigada y por tanto, individualista, que se desarrollaba a espaldas del mundo. La entrega a esta forma de religiosidad individualista que implicaba la búsqueda de un bien trascendente al mero bienestar terrenal, suponía la renuncia al mundo externo, dedicado a la consecución del bien mundanal; aunque pudiera darse en comunidad, esta nueva religiosidad individualista creó sus propias formas de sociabilidad, y mantuviera relaciones de complementariedad con aquellos entregados al mundo terrenal. El motivo para que este individualismo religioso no se extendiera entre la gran masa de población que todavía practicaba una religión temprana se debe a que esta mayoría de gente todavía sostenía la comprensión del mundo, tanto natural como social, que correspondía a esta forma de religión temprana, dotándola de sentido.

“Desde una lúcida perspectiva moderna sobre el pasado, parece como si las espiritualidades axiales no hubieran llegado a desplegar todos sus efectos desarraigadores como consecuencia de la fuerte resistencia que supuso la vida religiosa mayoritaria, todavía firmemente asentada en el viejo molde. Sí trajeron un cierto individualismo religioso, pero en la forma de lo que Louis Dumont llamó el estatuto de <l’individu hors du monde> (el individuo fuera del mundo). Es decir, era una forma de vida limitada a una élite minoritaria, y ocupaba en cierto modo una posición marginal o incluso enfrentada al <mundo>, en el que debe incluirse no sólo el cosmos, ordenado en función de su relación con lo superior o lo sagrado, sino también la sociedad, ordenada en función de su relación tanto con el cosmos como con lo sagrado. Este mundo seguía siendo una matriz integradora, y todavía proporcionaba un contexto insuperable para la vida social, incluida la de aquellos individuos que trataban de darle la espalda, mientras permanecieran de algún modo en su radio de influencia” (ISM 80).

Para que según Taylor este individualismo emigrara del ámbito religioso llegando a conformar la concepción de ser humano propia de la Modernidad tuvo que darse una transformación de esta matriz integradora

que constituía la concepción medieval del mundo, tanto natural como social.

“Lo que todavía no se había producido era la transformación de esta matriz, su redefinición a partir de alguno de los principios de la espiritualidad axial, que llevaría finalmente a la proyección de un mundo constituido por individuos. En términos de Dumont, esto suponía la aparición de un nuevo estatuto de «l'individu dans le monde» (el individuo en el mundo), un agente que, en su vida mundana ordinaria, se ve a sí mismo ante todo como un individuo, en otras palabras, el agente humano típico de la modernidad occidental” (ISM 80).

Y esta transformación de esta matriz integradora que es la concepción del mundo, tanto natural como social, constituye los intentos de transformar la sociedad entera que comenzaron a darse a finales de la Edad Media a fin de que la mayoría de la gente cumpliera con las exigencias del Evangelio. Por tanto, esta transformación se produjo sobre la base de ciertos principios de la religión axial, en particular del cristianismo, y sobre dos principios en concreto: el desencantamiento del cosmos y la eliminación del mal, ambos relacionados. Como ya se ha indicado, la aparición de la religión axial supuso una revolución sobre el ámbito de lo trascendente, así como sobre la concepción del bien humano. La creencia que sostienen las religiones axiales acerca de la incondicional benevolencia de los seres superiores, sean divinidades, fuerzas o espíritus, respecto al bienestar humano supuso un cambio en el ámbito trascendente, así como en la concepción del cosmos, una purgada de estas fuerzas y espíritus malignos y por tanto, una concepción que apunta hacia el desencantamiento del cosmos. Subyacente a esta concepción de cosmos encantado se daba una comprensión de la relación con el mal, según la cual el mal se halla entretejido con el bien, formando parte del orden de las cosas; de ahí que se requiera darle su lugar, una alternancia entre caos y orden, mal y bien vehiculizada a través de las complementariedades; comprensión que también desaparece con el encantamiento del mundo. Como consecuencia de este cambio en el ámbito trascendente también se dio un cambio en la concepción del bien humano, éste ya no puede residir sólo en la consecución del mero bienestar terrenal, así que o se coloca un meta de salvación que implique un más allá de la prosperidad humana o si no, se exige imponer esa bondad que exhibe el cosmos en la propia sociedad, dándose así un compromiso con la eliminación del mal. En cualquier caso, se postula un bien trascendente a la mera prosperidad humana.

“Este proyecto de transformación es el que he descrito en los capítulos anteriores: el intento de reconstruir completamente la sociedad en función de las exigencias del orden cristiano, de purgarla de su conexión con un cosmos encantado y eliminar todo vestigio de las viejas complementariedades (entre lo espiritual y lo

temporal, entre una vida dedicada a Dios y una vida dedicada al mundo, entre el orden y el caos del que procede)". (ISM 80-81).

Este proyecto de transformación según Taylor conducía directamente al desarraigo no sólo por el modo de llevar a cabo este proyecto transformador utilizando la disciplina, la objetivación y la adopción de una actitud instrumental como medios para efectuar la reforma tanto personal como social. Sino también porque el desarraigo era un fin inherente a los propios principios de la religión axial, tal y como muestra el impulso hacia el desencantamiento. La opinión más extendida considera la Reforma protestante como culminación del proceso de desencantamiento, pero este proceso también se dio en los países católicos de la mano del neo-estoicismo difundido por Lipsio. Y ambos encuentran su fuente en el desencantamiento implícito en la ortodoxia cristiana, con las exhortaciones a abandonar la familia y el pueblo para adherirse al Evangelio que ya se hallan en el Nuevo Testamento; constituyendo así el germen del individualismo moderno. Esta misma idea se encuentra en la libre adhesión personal que conforma el requisito principal para la adscripción en las diferentes denominaciones protestantes y que más tarde se convirtió en el fundamento de la constitución de la sociedad, concibiéndola así como formada por la decisión voluntaria de individuos libres.

"Ya sólo por su modo de operar, el proyecto llevaba directamente al desarraigo: la reforma del comportamiento y de las formas sociales a través de la disciplina, la objetivación y el desarrollo de una actitud instrumental. Pero también sus fines tenían que ver intrínsecamente con el desarraigo. El ejemplo más claro es el impulso hacia el desencantamiento, que destruye directamente la segunda dimensión del arraigo. Éste es un proceso reconocible también en el contexto cristiano. En cierto modo, el cristianismo funciona aquí como cualquier otra espiritualidad axial; de hecho, actúa en conjunción con otra de estas espiritualidades, a saber, el estoicismo. Pero también presentaba aspectos específicamente cristianos. El Nuevo Testamento está plagado de llamadas a abandonar o a relativizar la solidaridad de la familia, el clan y la sociedad, para ingresar propiamente en el Reino. Encontramos un reflejo explícito de esta idea en el funcionamiento de algunas Iglesias protestantes, en las que no se podía ingresar simplemente en virtud del nacimiento, sino que era precisa una adhesión explícita en respuesta a una vocación personal. Esto contribuía a su vez a reforzar la idea del origen contractual de la sociedad, y por lo tanto de su constitución, en último término, a partir de la decisión de individuos libres" (ISM 81).

Así pues, Taylor considera que el gran desarraigo o lo que es lo mismo, el individuo moderno, es la consecuencia de los intentos por transformar la sociedad entera según los principios de la religión axial.

“De modo parecido, 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 autocomprensión actual” (ISM 83).

Uno de estos principios axiales más fundamentales era el desencantamiento del mundo, siendo por tanto el individualismo moderno el resultado de la conjunción de tanto de la identidad protegida como de los intentos de reforma mediante disciplina.

“Podríamos decir que el desarraigo es tanto el resultado de la identidad resguardada (*buffered identity*) como del proyecto de reforma. Tal como dije antes, el arraigo no tiene que ver únicamente con la identidad –los límites contextuales de la imaginación del yo–, sino también con el imaginario social: la forma como somos capaces de pensar o imaginar la sociedad en su conjunto. Pero la nueva identidad resguardada, con su insistencia en la devoción y la disciplina personales, aumentó la distancia, la falta de empatía, incluso la hostilidad hacia viejas formas de ritual y pertenencia colectivos, y el impulso reformista llegó a proponer su abolición. Tanto por su concepción del yo como por su proyecto para la sociedad, las disciplinadas élites avanzaban hacia la idea de un mundo social constituido por individuos” (ISM 82).

Así pues, estos intentos por transformar la sociedad entera según las exigencias del Evangelio bosquejaron el individualismo primero en el ámbito moral, que es el que conforma la identidad del sujeto, y después en el imaginario social, esto es, en la manera de concebir la sociedad en tanto que se fundamenta en el modo de concebir al ser humano.

“Pero mi tesis es que el proyecto cristiano, o cristiano-estoico, de reconstruir la sociedad sobre la base del moderno <individuo en el mundo> tuvo un efecto mucho más vasto y complejo. Contribuyó a situar primero la moral y luego el imaginario social en la senda del individualismo moderno” (ISM 81).

La paradoja reside según Taylor en que estos intentos por transformar la sociedad entera para cumplir con las demandas del Evangelio acabaron conformando al individuo moderno y con él, la increencia moderna. “Tal vez la contradicción residiera en la idea misma de imponer el Reino de Dios por medio de disciplina” (ISM 86). Los intentos por reformar la sociedad entera mediante disciplina no ocasionaron la recreación del Reino de Dios en la Tierra en el que las relaciones interhumanas se basan en el amor y solidaridad del ágape, sino muy al contrario, una sociedad regida por normas.

“Fue el cristianismo el que impulsó en gran medida la fase final del Gran Desarraigo. Pero también fue en cierto sentido una «corrupción» de sí mismo, según la memorable expresión de Ivan Illich. Una corrupción alimentada por el propio cristianismo, pues el Evangelio constituye también una forma de desarraigo. Ya he mencionado antes sus llamadas a romper con las solidaridades establecidas. Como explica Illich, tal vez sea la parábola del Buen Samaritano el lugar donde aparece con más fuerza esta exigencia. No se dice, pero se desprende inevitablemente del texto. Si el samaritano hubiera respetado los sagrados límites sociales, nunca se habría detenido a ayudar al judío herido. Es evidente que el Reino requiere un tipo de solidaridad enteramente distinta, una que nos llevaría a una red de relaciones basadas en el *agapê*.

Aquí es donde entra la corrupción: lo que conseguimos no fue una red de relaciones basadas en el *agapê*, sino más bien una sociedad disciplinada donde priman las relaciones categoriales y por tanto las normas” (ISM 85).

Pero esto es adelantar el final de la historia, antes conviene analizar con más detalle la concepción individualista del sujeto moderno.

6. El individuo moderno.

6.1. Descartes y el sujeto desvinculado.

Descartes es conocido como el padre del individualismo moderno y esta concepción de ser humano se deriva de su comprensión del mundo. Descartes sostiene una concepción mecanicista del mundo natural. El mundo es concebido como un gran mecanismo en el que la relación entre cada uno de sus componentes responde a leyes físicas. De este modo, Descartes contribuyó a la mecanización del mundo ofrecida por la nueva ciencia del siglo XVII. El mundo natural ya no es concebido como la encarnación de las Ideas platónicas tal y como se concebía en la Antigüedad, ni como encarnación de los pensamientos de Dios en la Edad Media; sino como un gran mecanismo regido por leyes físicas inmutables; y en la medida en que el mundo es concebido como un gran mecanismo regido por leyes físicas, es percibido como un ámbito de potencial control instrumental. Comienza así a darse el giro de la concepción de cosmos encantado a universo infinito.

“Descartes rechaza tajantemente ese modelo teleológico y abandona cualquier teoría de logos óntico. El universo ha de entenderse de un modo mecanicista a través del método compositivo-resolutivo del que fuera pionero Galileo” (FY 160).

Así, el mecanicismo que postula la nueva ciencia no sólo se debe a cuestiones epistemológicas. Esta concepción mecanicista del universo se halla en consonancia con el antiteleologismo que impera en el momento, el cual surge a finales de la Edad Media de la mano de Occam y afirma la ilimitada soberanía de Dios. “En último término, un universo mecanicista era el único compatible con un Dios cuya soberanía se definía en términos de la eterna libertad de su designio” (FY, 177). Este antiteleologismo no sólo rechazaba cualquier dimensión teleológica en el mundo natural, sino también en la naturaleza humana, negando cualquier tendencia natural hacia la verdad o el bien en los humanos. En este sentido, el mecanicismo no sólo se debe a cuestiones epistemológicas, sino también a cuestiones morales.

Su negativa a aceptar la existencia de un orden cognoscible en la naturaleza le condujo a afirmar que no hay nada en el mundo más allá de lo que aparenta ser. Luego si el objetivo consiste en llegar a lo que las cosas son en realidad, el conocimiento ya no puede proceder de la contemplación del orden sino de la observación de la naturaleza. Este planteamiento será la premisa básica de la Ilustración que está por venir. La constatación de ciertas regularidades observadas en los fenómenos naturales posibilitó la

elaboración de una serie de reglas físicas que permitieron predecir el comportamiento de la naturaleza. La naturaleza, ha sido despojada de todo su halo místico para ser reducida a un conjunto de elementos relacionados causalmente; y amparando esta visión mecanicista de la naturaleza se halla la concepción representacional del conocimiento inaugurada por Descartes, según la cual, el conocimiento consiste en la correcta elaboración de la imagen interna de una realidad externa. “Conocer la realidad es poseer la representación correcta de las cosas, una imagen correcta dentro de la realidad externa” (FY 160).

La verdad se reduce a certeza, cuyas características son la claridad y distinción: “La opción cartesiana es percibir la racionalidad, o la facultad de pensamiento, como la capacidad que poseemos para construir órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el conocimiento o la comprensión o la certeza. En el caso de Descartes, por supuesto, los parámetros en cuestión son los de la <evidence>” (FY 162). Descartes propone someter a escrutinio todas las creencias heredadas, por no contar con mayor acreditación que la fuerza de la costumbre y la tradición, además de considerarlas culpables de todos los errores del pasado. Propone demoler todo el conocimiento heredado para reconstruirlo ateniéndose únicamente a los principios racionales que rigen la razón humana. Según su método, a partir de cada una de las creencias que la razón haya validado y mediante una cadena de percepciones claras y distintas, se puede construir un sistema de conocimiento en el que cada creencia simple conduzca a otras más complejas sólo recurriendo a los procesos lógico-deductivos que operan en la razón humana; de ahí que las matemáticas se conviertan en el modelo de conocimiento escogido por Descartes. A estas creencias simples que son evidentes, Descartes las denomina ideas innatas y en la medida en que Descartes las considera creadas por designio divino, todavía mantiene cierta teleología humana, esto es, cierta inclinación natural en el ser humano hacia el conocimiento de la verdad.

Descartes está apelando al ideal de autorresponsabilidad, ideal que más tarde adoptará Locke y que se basa en la total oposición a la autoridad en la construcción del conocimiento. “A lo que estos dos pensadores y la tradición establecida por ellos nos instan es a pensar por nosotros mismos. Lo mismo que para Descartes, también para Locke el conocimiento no es genuino si no lo desarrolla uno mismo” (FY 183). Estos autores instan a que cada sujeto someta a escrutinio todas las creencias heredadas para elaborar un conocimiento siguiendo sólo los cánones del pensamiento racional, y esta tarea requiere que cada uno la realice por sí mismo. Es por esta gran responsabilidad que confiere al pensador individual, el cual ha de

construir un orden de conocimiento en primera persona, por lo que a Descartes se le considera el fundador del individualismo moderno.

“Descartes es uno de los fundadores del individualismo moderno porque su teoría devuelve la responsabilidad al pensador individual, requiere de él que construya por sí mismo un orden del pensamiento en la primera persona del singular. Pero ha de atenerse a los criterios universales; ha de razonar como cualquiera, y como todos” (FY 198).

El conocimiento ha quedado circunscrito a un conjunto de relaciones causales, sólo manifiestas a la razón. La razón ya no contempla el orden establecido sino que ha de construir una imagen de las cosas ateniéndose a los cánones del pensamiento racional. Así se pasa de una concepción sustantiva de la razón en la que la importancia recae en las creencias derivadas de la contemplación del orden, a una concepción procedimental de la razón en la que lo importante reside en el procedimiento del pensamiento y no en lo derivado de ello.

“En contraste con ello, la concepción moderna de la razón es procedimental. No apela a que nos convirtamos en contempladores del orden, sino más bien a que construyamos una imagen de las cosas ateniéndonos a los cánones del pensamiento racional” (FY 184)

La misma autoridad que Descartes concede a la razón en el ámbito natural, también se la concederá en el ámbito moral. Y como en el caso anterior, operará un concepto de razón muy autosuficiente capaz no sólo de controlar las pasiones y el cuerpo, sino también de construir sus propias reglas morales. La ética de Descartes se basa en el autodomínio de la razón. Pero este autodomínio de la razón ya no puede ser concebido como en Platón, para el que el ser humano en tanto que racional era capaz de contemplar y amar el orden cósmico ordenando su alma en consonancia con el Bien que sustenta dicho orden, pues este orden ya no existe. El autodomínio de la razón cartesiana, al igual que en el ámbito natural, significa que el ser humano construye su propio orden moral mediante la voluntad ateniéndose a los parámetros adecuados de racionalidad. De este modo, Descartes oponiéndose a las éticas tradicionales, niega cualquier tendencia natural hacia el bien en el ser humano.

“Entonces el autodomínio de la razón ahora ha de consistir en que sea esta capacidad, y no los sentidos el elemento controlador de nuestras vidas. El autodomínio consiste en que nuestras vidas se configuren por los órdenes contruidos por nuestra capacidad de razonar según los parámetros adecuados. Estamos familiarizados con el lugar que ocupa esta nueva noción de la razón en la teoría del conocimiento de Descartes. Lo que se aprecia menos es que ésta además sustenta su ética” (FY 163)

La hegemonía de la razón consiste en construir su propio orden moral mediante el ejercicio de la voluntad. De este modo, Descartes sigue el espíritu neo-estoico del momento al proponer una ética constructiva. Es más, constituye la culminación de este movimiento que postula una ética constructiva y ello por fundamentarse en una nueva concepción del sujeto como un ser desvinculado tanto del mundo que le rodea como de sí mismo y por tanto capaz de someter a control instrumental a ambos ámbitos.

“En el siglo XVII, este movimiento hacia una ética de poiesis es consumado en una nueva teoría coherente de agencia desvinculada, y una nueva comprensión de la virtud como dominio de la voluntad sobre la pasión. Una de las formulaciones más influyentes de ésta es proporcionada por Descartes. (ASA 130).

La gran influencia de nueva comprensión de sujeto desvinculado capaz de darse su propio orden moral mediante voluntad y disciplina se debe a esta concepción del ser humano encaja perfectamente con los programas disciplinarios que el neo-estoicismo estaba aplicando en diferentes ámbitos. Este movimiento neo-estoico, apoyado por las élites políticas y militares, se encaminó

“a una ampliación más extensa y rigurosa de las nuevas formas de disciplina en diferentes campos: en primer lugar, por supuesto, el militar, (...), pero luego también en varias dimensiones de la administración civil que se vio acrecentada con las nuevas aspiraciones y capacidades del Estado <absolutista>, regulando el comercio, el trabajo, las condiciones sanitarias, las costumbres y hasta los hábitos de piedad” (FY 175).

Esta comprensión del sujeto desvinculado se deriva de la comprensión mecanicista del universo, constituye la concepción del ser humano y del lugar que ocupa en el mundo que corresponde a una concepción mecanicista del universo. “Este giro en la teoría científica, como actualmente lo denominaríamos, también provocó un cambio fundamental en la antropología” (FY 160). Comprender el mundo material, en el que Descartes incluye al cuerpo humano, como un ámbito regido por sus propias leyes físicas inmutables, supone objetivarlo, analizarlo como un objeto cuyo funcionamiento responde a una serie de leyes físicas inmutables. Esta objetivación del mundo material en el que Descartes incluye al cuerpo humano se deriva de la comprensión mecanicista del mundo en la que erradicada toda dimensión normativa o espiritual, es comprendido como vasto campo de elementos afectándose mutuamente. Pero comprender el mundo, incluido el cuerpo humano, como la materia en la que operan diversas leyes físicas implica adoptar una postura desvinculada hacia el mundo y hacia el cuerpo, analizarlos como haría un

espectador imparcial. Y esta postura procede de esta comprensión del mundo en la que erradicada toda dimensión normativa o espiritual es comprendido como vasto campo de elementos afectándose mutuamente, esto es, procede de la objetivación del mundo material.

“El mundo material, en este caso, incluye el cuerpo, y llegar a ver la verdadera distinción requiere desvincularse de la habitual perspectiva encarnada, dentro de la cual la persona corriente tiende a ver los objetos que la rodean como si en realidad estuvieran clasificados por el color, la dulzura o el calor; tiende a pensar sobre el dolor o las cosquillas como lo hace sobre sus muelas o sus pies. Es necesario objetivar el mundo, incluyendo en ello nuestros propios cuerpos, y eso significa lograr verlos de un modo mecanicista y funcional, de la misma manera que los vería un desinteresado observador externo” (FY 161).

O como dice en el siguiente párrafo:

“No obstante, también hemos de ordenar la comprensión que tenemos de la materia y dejar de pensar acerca de ella como el lugar de los acontecimientos y las cualidades cuya verdadera naturaleza sea mental. Y hacemos esto al objetivarla, es decir, al entenderla como «desencantada», como un simple mecanismo, desprovista de toda esencia espiritual o dimensión expresiva” (FY 161)

La desvinculación es correlativa a la objetivación. Comprender el mundo, incluido el cuerpo, como materia en la que operan diversas leyes físicas implica percibirlos como objetos. Pero para objetivar el mundo y al cuerpo se requiere desvincularse de ambos, esto es, sustraerse de la manera habitual de experimentar el mundo y el cuerpo y analizarlos como haría un espectador imparcial. “La desvinculación implica sobrepasar la experiencia de la postura de la primera persona” (FY 178). Esta postura desvinculada subyace a la distinción que Descartes señala entre las propiedades primarias y secundarias, así como en su teoría sobre las sensaciones corporales. Y en la medida en que el mundo y el cuerpo son percibidos como objetos regidos por leyes físicas inmutables frente a los que es posible adoptar la postura desvinculada del observador imparcial, se abre la posibilidad de tratarlos como potenciales ámbitos de manipulación y por tanto, de control instrumental. Adoptar esta postura desvinculada frente a un mundo material regido por leyes físicas inmutables, permite controlarlo instrumentalmente mediante el procedimiento racional adecuado.

“Podemos observar las conexiones esbozadas anteriormente: entre la desvinculación y la objetivación, por un lado, y una especie de poder o control, por el otro; entre esto y el ideal de un procedimiento correcto, una manera adecuada de ordenar o construir nuestros pensamientos, que define la racionalidad; y por último, entre la racionalidad y la consecución de

conocimiento. Estas conexiones se han consolidado de tal modo en ciertos compartimentos de la cultura moderna que podrían parecer la única explicación posible" (FY 179)

La razón en Descartes no sólo puede controlar el mundo y el cuerpo, esto es, el mundo material; sino también las pasiones, por ser aquello que surge de la unión entre cuerpo y alma, y por tanto, se hallan a mitad camino del mundo material. Es esta concepción de la hegemonía de la razón como control instrumental la que conduce a Descartes a elaborar una teoría de las pasiones muy diferente de la propuesta por el estoicismo clásico. Para éste último, las pasiones eran falsas opiniones pero para Descartes son

"artilugios funcionales diseñados por el Creador para que nos ayuden a conservar la unión sustancial entre el cuerpo y el alma. Las pasiones son emociones del alma, causadas por los movimientos de los espíritus animales, y su función es fortalecer la respuesta que en cada situación dada requiere la supervivencia o el bienestar del organismo" (FY 165-166). El control de la razón implica instrumentalizar las pasiones en beneficio del ser humano. "El modo de acción de las pasiones consiste en: disponer el alma para que ésta desee esas cosas que la naturaleza nos dice que son útiles y persista en ese deseo. (...).

La razón domina las pasiones cuando las sujeta a su normal función instrumental. Para Descartes la hegemonía de la razón es una cuestión de control instrumental.

Y por eso no nos exhorta a despojarnos de las pasiones" (FY 166).

La hegemonía de la razón entendida procedimentalmente, esto es, como la construcción de órdenes tanto en el ámbito natural como en el moral, supone la desvinculación del mundo, así como del cuerpo y de lo que surge de la unión del cuerpo y alma como son las pasiones, y adoptar una postura instrumental hacia los mismos. Y esta desvinculación se corresponde con la comprensión mecanicista del mundo material, esto es, del desencantamiento del mundo. Así, en paralelo a esta comprensión mecanicista del mundo se da una comprensión del ser humano como un sujeto desvinculado capaz de darse su propio orden moral, esto es, como individuo, o también y siguiendo a Taylor, identidad protegida (*buffered self*). Hay que recordar que los dos requisitos que caracterizaban a esta identidad individualista eran: el primero, no ser afectado por las fuerzas y espíritus del mundo encantado y el segundo, ser capaz de construir su propio orden moral. La concepción de ser humano planteada por Descartes cumple estos dos requisitos, derivándose el segundo del primero.

El mecanicismo supuso el fin de la concepción del mundo como cosmos encantado, y con él, la aparición de un humano inmune a la influencia de las fuerzas y espíritus del mundo encantado dado que éste ya no existe. El mundo material, incluido el cuerpo humano, es un ámbito

carente de toda dimensión normativa o significativa regido únicamente por leyes físicas inmutables. Pero si el mundo carece de significado, esto es, si el significado de las cosas no reside en el exterior, entonces debe residir en el interior, concretamente, en la mente de los humanos. De este modo, Descartes contribuye a esta concepción del yo moderno localizado en el interior, así como a la distinción entre sujeto-objeto y psíquico-físico, todas ellas derivadas de la distinción entre dentro-fuera, interno-externo. A diferencia de lo interno que es donde residen los pensamientos y sentimientos, conformando el ámbito psíquico que define al sujeto; lo externo se conforma por todos los objetos que se desenvuelven bajo el dictado de leyes físicas.

“Así pues, no es sólo que tengamos una nueva localización para el pensamiento, una valoración — incluso un sentimiento, como veremos —, sino que tenemos una nueva clase de localización. Las dos cosmovisiones son inconmensurables. No determinan mapas similares dentro de los cuales podamos identificar lugares diferentes; determinan nociones de localización completamente diferentes. Para el sujeto moderno desvinculado, el pensamiento y la valoración se ubican en la mente en un sentido nuevo y más intenso porque las mentes son ahora el lugar exclusivo de dichas realidades”. (FY 203).

O como dice en *A Secular Age*:

“Tanto la ciencia como la virtud requiere que desencantemos el mundo, que hagamos la rigurosa distinción entre mente y cuerpo, que releguemos todo pensamiento y significado al campo de lo intra-mental. Tenemos que colocar un firme límite, uno, como hemos visto, que define la identidad protegida. Para Descartes, ver la realidad como puro mecanismo es el modo de establecer ese límite, es indispensable para ella.

En la dimensión ética, donde tratamos con la praxis, el requisito es que tenemos que *tratar* lo extra-mental como mecanismo, y eso significa tomar una postura instrumental, o una postura de reconstrucción hacia él. Pero esta postura debe englobar no sólo lo corporal, sino también lo que no es pura mente; es decir, debe incluir las cosas que surgen solamente a causa de la unión de alma y cuerpo, y eso significa especialmente, las pasiones” (ASA 131)

El agente de razón desvinculada es aquél al que ya no le afectan las fuerzas y espíritus del mundo encantado, pero tampoco es afectado por los deseos, y ello porque puede desvincularse de las pasiones para adoptar una postura instrumental hacia ellas.

“Esta nueva ética de control racional supone desencantamiento, como vimos antes. De hecho, es una de las fuerzas provocándolo, operando a este respecto junto con el rechazo a lo sagrado de la Reforma. Contribuye así a la creación de la nueva identidad que he llamado identidad protegida. Pero también la intensifica.

La identidad protegida es el agente que ya no teme a los demonios, espíritus, fuerzas mágicas. Más radicalmente, éstos ya no le afectan; no existen para él; cualquier amenaza u otros significados que proponen no le alcanzan. Ahora el agente racional desvinculado lleva a cabo una operación análoga sobre el deseo. Por supuesto, nuestros deseos todavía afectan, como inclinaciones de facto. Pero ellos son privados de cualquier significado superior o aura. Son sólo solicitudes de facto. Deberíamos poder detenernos a reflexionar sobre todos ellos, y determinar racionalmente cuáles nos predisponen mejor” (ASA 135)

Ciertas emociones poderosas como el deseo de violencia o el deseo sexual eran revestidas de cierta aura por nuestros ancestros, los cuales sentían gran fascinación por los mismos. La violencia era un sentimiento embriagador que podía llevar a la persona a realizar grandes actos y el deseo sexual para Platón era concebido como un reconocimiento deformado de la idea de belleza. Pero para el sujeto desvinculado estos sentimientos poderosos carecen de toda aura o significado superior, considerándolos sólo solicitudes sobre las que se puede reflexionar. El sujeto desvinculado es aquél capaz de controlar dichas emociones y de distanciarse de ciertas funciones corporales. Así, ciertos modos de intimidad promiscua desaparecen. La intimidad o cercanía es ahora restringida sólo a unos pocos, que son con los que se comparten dichas emociones poderosas y ante quienes se realizan ciertas funciones corporales. La postura desvinculada

“implica tomar distancia de un ámbito entero de emociones poderosas: ira y la fascinación con la violencia, deseo sexual, y nuestra fascinación con los procesos corporales y excreciones, las cuales están de algún modo vinculadas al sentimiento sexual. Nuestros ancestros se permitían accesos de ira, más francamente se enorgullecían de la violencia, afluían en masa a escenas de castigo cruel, infligidos sobre personas y animales; todas las cosas que tienden a horrorizarnos hoy. (...).

(...). El avance de la disciplina desvinculada demanda que guardemos distancia de este abandono, y esto requiere que consideremos el sentido de ser mancillado o rebajado que se vincula al abandono cuando es enmarcado en la perspectiva de la dignidad de control racional.

En este sentido, los dos sentimientos van juntos, lados de la misma moneda: por un lado, el sentido exaltado de imparcialidad desapasionada; por el otro, el sentido de ira y deseo sexual como un tipo de aprisionamiento, arrastrándonos, lejos de la altura donde podemos examinar todo” (ASA 141-142).

Así, el sujeto desvinculado de la razón instrumental no sólo se define por establecer unos límites muy demarcados entre lo interno y lo externo, sino también por ser capaz de desvincularse de ciertas emociones poderosas, dentro de las que se encuentra la fascinación por ciertas funciones corporales. De este modo, se eliminan ciertas formas de intimidad promiscua propias de épocas pasadas, culminándose así una de

las facetas del “<proceso civilizatorio>” (ASA 138), en palabras de Norbert Elias, de las masas. Una de las características del hombre civilizado frente al salvaje era las buenas maneras que definían el trato correcto respecto a los otros, y esta forma correcta de relación con los otros pasaba por la eliminación de ciertas costumbres de intimidad promiscua propias de las clases sociales más bajas. Así, el sujeto desvinculado también demarca unos límites muy claros en la interacción con otros seres humanos, en el trato con los otros, en los que se ha incrementado el nivel de pudor o vergüenza con respecto a épocas anteriores.

“Y así, como dije antes, la civilización es un juego que jugamos conjuntamente, relacionándonos mutuamente mediante nuestra persona desvinculada, y así mantenemos los estándares; cuando violamos uno de esos tabús, no solamente surge la indignación, sino que sentimos una terrible vergüenza. Civilización es en un sentido un asunto de sentimiento compartido en los lugares apropiados.

De este modo, el agente desvinculado y disciplinado completa otra faceta de lo que he estado llamando la identidad protegida. No sólo hay un límite firme interno/externo en un mundo que ha sido desencantado, sino que más allá barreras son surgidas contra los deseos físicos fuertes y la fascinación con el cuerpo” (ASA 142).

Correlativamente a esta concepción del sujeto desvinculado que se relaciona con los otros de manera mucho más distanciada por haber eliminado ciertas formas de intimidad promiscua, surge una nueva manera de comprender la intimidad como espacio en el que compartir el interior, esto es, los pensamientos y sentimientos más profundos con un pequeño grupo de personas. Así, siguiendo la estela iniciada por la Reforma protestante para la que la vida buena consistía en una vida dedicada al trabajo y también a la familia, se sientan las bases para la importancia del desarrollo de ciertos sentimientos que en el siglo XVIII llegarán a concebirse como fundamentales componentes de la concepción de vida buena.

“De ahora en adelante, este tipo de cercanía está reservada a un círculo de personas, generalmente la familia inmediata; e incluso aquí los tabús son en parte efectivos. Tú guardas las múltiples funciones de tu cuerpo, sus fluidos y secreciones, mucho más a ti mismo, tú guardas una distancia respetuosa, y te relacionas con los otros mediante la voz y la cara, vía vista y oído, reservando el tacto para la intimidad, o para ciertos momentos ritualmente permitidos, como darse la mano.

Este desarrollo tuvo su otra cara, que fue la intensidad creciente de relaciones íntimas que pueden crecer dentro de la familia o entre amantes, amurallados del mundo exterior por nuevos espacios y convenciones de privacidad. De hecho, podemos decir que lo que podemos entender por intimidad cambia profundamente en este momento. Mientras que las relaciones previas de contacto promiscuo, decir, entre señores y sirvientes reflejaban quizá una cierta cercanía, en cualquier caso una ausencia de prudencia; en el nuevo círculo más estrecho

de relaciones más intensas, la intimidad asume el sentido que tiene para nosotros, implica la apertura y compartición de nuestros sentimientos más «privados», más fuertes y más profundos” (ASA 140).

En consonancia con su concepción mecanicista del universo, Descartes plantea una concepción de ser humano desvinculado, esto es, capaz de objetivar no sólo el mundo natural sino también su propio cuerpo y sus propias pasiones. Y en la medida que es capaz de objetivar el mundo material, es capaz de someterlo a un control instrumental mediante el adecuado procedimiento del pensamiento racional. Así el sujeto desvinculado no sólo cumple el primer requisito de la identidad protegida, que era no ser afectado por las fuerzas y espíritus del mundo encantado, sino también el segundo requisito, que era construir su propio orden moral, y ello por lograr el primero. En tanto que el mundo material es concebido como un vasto campo de objetos regidos por sus propias leyes inmutables carente de toda dimensión normativa o significativa, el significado de las cosas, los pensamientos y sentimientos ya no pueden residir en el exterior sino que ahora residen en el interior de la mente humana. El sujeto por tanto ya no puede ser afectado por las fuerzas del mundo encantado pues éste ya no existe. Pero comprender el mundo circundante y el propio cuerpo como objetos regido por leyes físicas inmutables implica adoptar la postura desvinculada hacia el mundo y el cuerpo del observador desinteresado. Y en la medida en que es capaz de adoptar la postura desvinculada que corresponde a un mundo objetivado, es capaz de someterlo a un control instrumental mediante el adecuado procedimiento del pensamiento racional. Así, el sujeto desvinculado puede construir no sólo su mundo circundante, sino también su propio orden moral por medio de la voluntad y disciplina.

“Esta postura disciplinada, desvinculada hacia el yo (*self*) y la sociedad se ha convertido en parte del repertorio definitorio esencial de la identidad moderna. Es también un rasgo central de la secularidad 3. Esta postura disciplinada ayuda a construir una segunda faceta de lo que he estado llamando identidad protegida” (ASA 136-137).

De este modo, Descartes contribuye a configurar la concepción moderna de ser humano como individuo, una concepción de ser humano definido por un sentido de interioridad que bebe de fuentes agustinianas, sólo que ahora la interioridad ya no es el camino para encontrar a Dios, sino que “lo que encuentro ahora es a mí mismo: alcanzo la claridad y la plenitud de la autopresencia de que carecía hasta entonces” (FY 173). Aunque Dios sigue estando presente pero sólo como Creador de la facultad humana de la razón. De este modo, la ruta hacia el deísmo ha quedado abierta.

Pero aún no emprendida” (FY 173).

A primera vista, podría parecer chirriante que la interioridad de razón autosuficiente y control racional planteada por Descartes encuentre sus fuentes en San Agustín, precisamente porque su perspectiva desvinculada del ser humano implica sobrepasar la manera habitual de experimentar el mundo y a sí mismo adoptando la actitud de un espectador imparcial, esto es, implica transponer la experiencia habitual de la primera persona. No obstante, Taylor considera que adoptar la postura desvinculada implica una gran reflexividad radical pues requiere centrarse en dicha experiencia de la primera persona para después transponerla objetivándola con el fin de controlarla en beneficio propio. “En vista de esta transposición de la experiencia de la primera persona en un modo objetivado e impersonal, parecería sorprendente clasificar la postura de control desvinculado como figura modificada de la interioridad agustiniana. Pero la paradoja es meramente superficial. La reflexividad radical es central en esta postura porque es necesario centrarnos en la experiencia de primera persona para transponerla. La razón de esta operación es conseguir una cierta clase de control” (FY 179). Precisamente esta reflexividad radical que requiere la desvinculación es una característica definidora del “yo”. La postura de la razón desvinculada requiere girarse hacia el interior, analizar los procesos del pensamiento y los modos de habituación para objetivarlos. “El giro hacia uno mismo es ahora ineludiblemente un vuelco hacia uno mismo en la perspectiva de la primera persona, un giro al yo como yo. A eso me refiero cuando hablo de la reflexividad radical” (FY 192). El yo se define por esta reflexividad radical que implica centrarse en la experiencia de la primera persona para posteriormente objetivarla que caracteriza a la postura desvinculada. La adopción de esta postura reflexiva que define al yo se logra a través del aprendizaje de todas las disciplinas en diferentes ámbitos que han llegado a ser características de la cultura occidental.

“De hecho, la imagen (extraña y en última instancia cuestionable) de mí mismo como naturaleza objetivada con la que nos ha familiarizado este giro moderno, sólo se pone a nuestra disposición a través de esa especial postura reflexiva que denomino desvinculación. Hemos de ser instruidos (y forzados) a hacerlo, no sólo naturalmente a través de doctrinas que se aprenden, sino mucho más a través de todas las disciplinas que han llegado a ser inseparables de nuestra forma de vida moderna, las disciplinas de autocontrol en la esfera de lo económico, lo moral y lo sexual. Esta visión es la criatura de una peculiar postura reflexiva y por eso nosotros, que hemos sido formados para comprender y juzgar por nosotros mismos naturalmente en sus propios términos, nos describimos con las expresiones reflexivas pertinentes a dicha postura: el <yo> y el <ego>” (FY 191)

Esta nueva concepción de la interioridad basada en la noción de un sujeto responsable, capaz de guiarse sólo bajo el amparo de sus propias facultades, preparó el camino de la increencia moderna según Taylor.

“esta nueva concepción de la interioridad, una interioridad de autosuficiencia, de autónomas facultades para el ordenamiento por la razón, *también* preparó el terreno para la increencia moderna” (FY 173).

Esta nueva comprensión del ser humano como un yo, esto es, como un ser humano capaz de controlar racionalmente los pensamientos y sentimientos que se hallan en su interior, supone una interiorización de las fuentes morales. El sujeto desvinculado es incapaz de seguir otro dictado moral que no sea el que procede de su interior. Construye su propio orden moral y lo impone mediante voluntad. El giro de órdenes encontrados a órdenes contruidos supone una interiorización de las fuentes morales. Así, en el sujeto desvinculado, no sólo los pensamientos y sentimientos se hallan en su interior; sino también el impulso moral para la acción buena y consecuentemente, para la vida buena. En la medida en que el ser humano se concibe como un ser racional entendiendo la razón de manera procedimental, es decir, como la capacidad humana para construir tanto el orden natural como el moral siguiendo el procedimiento adecuado del pensamiento racional; la satisfacción que impulsa a alcanzar la vida buena y la dicha por conseguirla sólo puede hallarse en el interior, esto es, en la dignidad del ser humano en tanto que ser racional.

“La nueva definición del dominio de la razón produce una interiorización de las fuentes morales. Cuando la hegemonía de la razón se entiende como control racional, el poder para objetivar el cuerpo, el mundo y las pasiones, es decir, para asumir una postura perfectamente instrumental hacia ellos, las fuentes de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros como en la manera tradicional. Si el control racional es cuestión de que la mente domine a un desencantado mundo de la materia, entonces el sentido de superioridad de la vida buena, y la inspiración para alcanzarla, debe brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional” (FY 167).

Esta interiorización de las fuentes morales, que Descartes sitúa en la dignidad del ser humano en tanto que racional, se muestra en el papel central que concede a la generosidad. “la generosidad es la emoción que acompaña el sentido de la dignidad humana” (FY 170). Este término pertenece a la ética del honor guerrera y aunque en el siglo XVII comienza a adquirir la connotación de dadivosidad a la que alude dicho término en la actualidad, “aún se refería primordialmente a un intenso sentido del honor y del valor propios que empuja a los hombres a conquistar sus miedos y deseos despreciables y a hacer grandes cosas” (FY 169) Sólo que

ahora dicho valor no remite a alcanzar fama en el espacio público, sino a la satisfacción lograda en el fuero interno.

“La fortaleza, la firmeza, la resolución y el control son cualidades cruciales, un subconjunto de las virtudes guerrero-aristocráticas, sólo que ahora se han interiorizado. Ya no se despliegan en grandes acciones de valor militar en el espacio público, sino en el dominio interior de la pasión por el pensamiento. Esto explica el lugar crucial que Descartes otorga al motivo de la <generosidad>” (FY 169).

El ideal que subyace a la concepción cartesiana es el de un ser humano con capacidad para desvincularse del mundo que le rodea, así como de sí mismo, es decir, de su forma habitual de experimentar su entorno y su propia intimidad para autorreconstruirse del modo que elija, aunque habrá que esperar a Locke para hallar una formulación más precisa de esta noción de sujeto. El ideal subyacente es el de un agente humano capaz de rehacerse a sí mismo mediante fuerza de voluntad y disciplina, y para ello necesita adoptar una postura instrumental ante sus deseos, pensamientos y sentimientos habituales. Es esta comprensión del ser humano que ofrece Descartes como sujeto desvinculado que ejerce un control instrumental, la que según Taylor le valió su reconocimiento en el siglo XVII y posteriores. Esta comprensión del ser humano recogía el espíritu neo-estoico de la época, al cual se deben las nuevas formas de disciplina que se estaban imponiendo en diversos ámbitos.

“Lo que uno encuentra a lo largo de todos los aspectos de esta constelación –la nueva filosofía, los métodos de administración y organización militar, el espíritu de gobierno y los métodos de disciplina– es el progresivo ideal de un agente humano capaz de rehacerse a sí mismo mediante la acción metódica y disciplinada. Para ello es necesaria la habilidad de adoptar una postura instrumental ante las propiedades, deseos, inclinaciones, tendencias y hábitos del pensamiento y el sentir que uno posee, de modo que puedan ser *escudriñados*, desechando algunos y fortaleciendo otros, hasta encontrar las especificaciones deseadas. Mi sugerencia es que la imagen del sujeto desvinculado que presenta Descartes articula la comprensión del hacer humano que es más compatible con dicho movimiento; y esto es parte de las bases para su enorme impacto, tanto en su siglo como en los sucesivos” (FY 175-176).

Es cierto que habrá que esperar a Locke para encontrar una formulación clara del sujeto capaz de autorreconstruirse según el modo que voluntariamente elija; no obstante, en la medida en que Descartes plantea una concepción desvinculada del ser humano con capacidad de ejercer un control instrumental sobre sí mismo, se abre la puerta para ejercer ese control instrumental para la autorreconstrucción del sujeto, configurándose así lo que Taylor denomina el “yo puntual” elaborado por Locke y continuado por los ilustrados.

“El sujeto de la desvinculación y el control racional se ha convertido en una familiar figura moderna. Casi podría decirse que se ha convertido en un modo de construirnos a nosotros mismos del que no es fácil desprenderse. Es un aspecto del insoslayablemente moderno sentido de la interioridad. En el decurso de su avance hasta su forma plena a través de Locke y los pensadores de la Ilustración influidos por él, deviene en lo que yo denomino el yo «puntual». La clave de esta figura es el hecho de obtener control a través de la desvinculación” (FY 176).

6.2. Locke y el yo puntual.

Locke, no sólo se hará cargo del legado cartesiano, sino que también radicalizará la visión antiteleológica que de la naturaleza humana profesara su predecesor al rechazar toda teoría que apele a cualquier indicio de innatismo en el ser humano, reforzando así el asentamiento del individualismo distintivo de la Modernidad. Respecto al conocimiento, Locke negará cualquier doctrina que perciba una tendencia inherente a la verdad en el ser humano, “bien sea de la variedad antigua por la que, como seres racionales, estamos constitutivamente dispuestos para reconocer el orden de las cosas; o de la variedad moderna por la cual poseemos unas ideas innatas, o al menos una tendencia innata para desplegar el pensamiento hacia la verdad”. (FY 181) Para Locke, las creencias que mantenemos habitualmente acerca del mundo externo no son más que “síntesis gratuitas acreditadas sólo por la costumbre o la autoridad, pero en modo alguno fundadas en la razón”. (FY 181). Así que, al igual que Descartes, creará en la necesidad de demoler todas estas creencias heredadas con el fin de reconstruir una imagen del mundo asentada en resultados matemáticos o verdades deductivas. Igualmente, este proceso consiste en la desvinculación de las propias creencias para someterlas a escrutinio. Pero en la medida en que Locke niega todo innatismo, la desvinculación que propone es radical pues afecta al propio proceso de pensamiento racional. Si no hay ideas innatas, el entendimiento resulta absolutamente pasivo en la adquisición del conocimiento, y por tanto, todo el peso de esta tarea recae en el procedimiento empleado. Y como en el caso cartesiano, sustentando esta creencia se halla una comprensión objetivante de la mente en sintonía con la comprensión mecanicista del universo por la que se considera que es posible escudriñar en el procedimiento del pensamiento racional con el único fin de obtener control.

“Ésta es una desvinculación más completa que la de las propiedades secundarias y las sensaciones corporales, que Locke también toma de Descartes. Afecta a todo nuestro proceso mental. Y como la desvinculación anterior, no es fruto de un nuevo modo de experiencia de la primera persona, sino que depende de una

teoría objetivadora de la mente. Y en este caso, como en el anterior, la teoría debe mucho a la imperante perspectiva mecanicista" (FY 182).

En Locke, como en Descartes, también subyace bajo esta tarea de demolición y reconstrucción del conocimiento el ideal de una razón independiente y autorresponsable. "La teoría de Locke genera, y también refleja, el ideal de la independencia y la autorresponsabilidad; una noción de la razón libre de la costumbre y la autoridad localmente imperante" (FY 183). Este proceso ha de ser efectuado por cada uno en la intimidad de su conciencia. Para ambos autores, una premisa básica del conocimiento es que sólo resulta válido si ha sido adquirido por uno mismo. En el caso de Locke, este requisito es afianzado por el principio protestante de la adhesión personal.

Pero esta visión antiteleológica que sostiene Locke, no sólo excluye toda tendencia innata en el ser humano hacia la verdad, sino también cualquier tendencia inherente hacia el bien. Es por ello que Locke, dando un paso más allá en su rechazo a toda teleología moral, adoptará una postura hedonista: el placer y el dolor son los únicos estímulos que guían la voluntad humana. Lo que mueve al humano no es la perspectiva del bien sino el deseo, que es "el malestar provocado por la ausencia de cierto bien" (FY 185). La voluntad es determinada por el malestar del deseo, de manera que para ser movido por un bien ha de haber causado malestar anteriormente; pero no todo bien ausente provoca malestar, ni siquiera los que convienen. Esta teoría moral hedonista ya figuraba en la Antigüedad pero dada la concepción objetivante de la mente que sostiene Locke la somete a una reificación que conduce a una desvinculación extrema y consecuentemente a una total autorreconstrucción. El ser humano puede someter sus deseos al escrutinio de los cánones racionales, determinando así cuál es el mayor de los bienes deseados y lanzarse a su búsqueda mediante el uso de la voluntad. Esta reificación de los deseos permite un control instrumental y en esa medida posibilita la autorreconstrucción.

"Inhibirnos de nosotros mismos y de nuestro <deleite> actual, al igual que en el caso de nociones y creencias, nos permite la posibilidad de reconstruirnos de un modo más racional y ventajoso. En última instancia, somos criaturas de conexiones contingentes: hemos creado ciertos hábitos, pero podemos romperlos y reformarlos. (...). La desvinculación radical abre la perspectiva de la autorreconstrucción" (FY 186-187).

No obstante, Locke señala que esta libre autorreconstrucción debe someterse a la ley impuesta por Dios precisamente porque este sometimiento a su ley es lo que produce mayor felicidad dada la potestad divina para castigar o recompensar.

“No es sólo lo que debemos hacer moralmente, sino que ello también nos conduce a una mayor felicidad, como resulta evidente al hablar de los <indecibles> gozos, e igualmente terribles dolores, que Dios nos guarda como recompensas y castigos. De hecho, de acuerdo con la definición de Locke, éste es el supremo curso moral, precisamente *porque* está establecido por un legislador que tiene la potestad de acompañar a sus mandamientos con dolor” (FY 187).

Así Locke sigue el voluntarismo teológico del momento, el cual defiende la soberana voluntad divina y se halla en consonancia con la perspectiva mecanicista del universo. Pero une dicho voluntarismo teológico al hedonismo. De este modo, plantea una total autoobjetivación. La desvinculación radical de nuestros pensamientos, deseos y sentimientos permite que la razón determine instrumentalmente cuáles son los objetivos que pueden conducir al mayor placer o felicidad, y consecuentemente, permite la total autorreconstrucción. Esta perspectiva moral plantea “una forma nueva y radical sin precedentes de autoobjetivación. La desvinculación, tanto de las actividades del pensamiento como de nuestros deseos y gustos irreflexivos, permite que nos veamos como objetos de unas reformas de consecuencias trascendentales. El control racional puede extenderse hasta la recreación de nuestros hábitos y, por consiguiente, de nosotros mismos” (FY 187). Al igual que en el ámbito epistemológico, en el ámbito moral subyace el ideal del sujeto independiente y autorresponsable. “La persona de Locke es el agente moral que asume responsabilidad por sus actos a la luz de una futura retribución. La imagen abstracta del yo refleja fielmente su ideal de responsable mediación humana” (FY 189).

A esta postura tan radical que une la desvinculación a la idea de la reconstrucción es lo que Taylor denomina “yo puntual”, por manejar una noción de sujeto cuya esencia no se define por ninguno de sus rasgos, sino por la capacidad de ajustarlos y configurarlos:

“Al sujeto que adopta esa postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse, es al que quiero denominar el yo <puntual>. Adoptar esa 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 cultivarlos. 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 la capacidad de fijar las cosas como objetos. Ese poder reside en la conciencia” (FY 187).

Muestra la imagen de un yo sin extensión, un yo que se define como autoconciencia, y esta conciencia se halla desligada de su encarnación.

Siendo para Taylor este desligamiento de la encarnación una ilusión provocada por el yo puntual que constituye la base para esta postura de desvinculación radical y consiguiente autorreconstrucción. “La conciencia perfectamente desligable es una ilusión, me gustaría afirmar, pero es una sombra que proyecta el yo puntual. La postura de desligamiento genera una imagen de nosotros mismos como poseedores de una conciencia puramente independiente, que sostiene y justifica dicha postura y es la base de la radical promesa que entraña de autocontrol y reconstrucción” (FY 188). Descartes ya había señalado el dualismo mente-cuerpo que constituía al ser humano y la primacía de la primera respecto al segundo, pero será este radicalismo que le imprima Locke el que permita desarrollar esta noción de sujeto a la que Taylor refiere como “yo puntual”, concepción que seguirá evolucionando hasta alcanzar su forma más plena en la Ilustración.

El yo puntual conforma la concepción moderna de ser humano como individuo. El individuo moderno es el ser desvinculado de su mundo circundante, y consecuentemente, capaz de construir su propio orden natural y moral. Pero en la medida en que es un ser desvinculado de su mundo circundante, no sólo se halla desvinculado del mundo natural que le rodea sino también del mundo social, siendo por tanto también capaz de construir su propio orden social.

6.3. El individuo moderno como fundamento de la sociedad política.

El individuo moderno es un ser desvinculado de su entorno más inmediato, tanto natural como social. En este sentido es un ser libre en tanto que no sometido a ningún orden externo y por tanto, capaz de construir su propio orden moral y social, tal y como muestran las teorías de la Ley Natural que surgen en el siglo XVII cuyos máximos exponentes fueron Grocio y Locke.

Estas teorías que surgen como respuesta al desorden social derivado de las Guerras de Religión pretenden establecer un fundamento para la legitimidad de los gobiernos y lo hallan en el contrato entre sus miembros. El fundamento de la sociedad política reside en el contrato, esto es, en el consentimiento de sus miembros que deciden asociarse para formar una sociedad política. En última instancia, el fundamento de la sociedad política se halla en la voluntad de sus miembros, siendo precisamente el gobierno expresión de dicha voluntad popular. Y en la medida en que la concepción de la sociedad se deriva de la concepción de ser humano sustentada por tal sociedad, a la base de esta teoría social del contrato se halla la concepción individualista del ser humano.

“El sujeto desvinculado es un ser independiente, en el sentido de que sus metas paradigmáticas han de encontrarse en él y no dictadas por el orden mayor del que forma parte. Fruto de ello es el nuevo atomismo político que surge en el siglo XVII, notablemente con las teorías del contrato social de Grocio, Pufendorf, Locke y otros. Está claro que la teoría del contrato como tal no era nueva en aquel siglo. (FY 208-209).

La teoría del contrato social no era nueva pero sí algo que surge en este siglo y es establecer el fundamento de la sociedad política en esta concepción individualista del ser humano por la que es el individuo el que consiente en conformar una comunidad política.

“Las nuevas teorías añaden al gobierno fundado en el contrato tradicional un segundo contrato, que lo precede: el contrato de asociación. Éste es el acuerdo universal que fundamenta una comunidad política y le confiere el poder de determinar una forma de gobierno. El giro entre estas dos clases de contrato refleja un giro en la comprensión de la situación moral humana. Hasta entonces se daba por sentado que las personas eran miembros de una comunidad. No era necesario justificarlo con respecto a una situación más básica. Pero ahora la teoría parte del propio individuo” (FY 209).

O como dice en el siguiente párrafo:

“Sustentando esta teoría atomista del contrato observamos dos facetas del nuevo individualismo. La desvinculación del orden cósmico significa que ya no puede entenderse el agente humano como elemento de un orden mayor y significativo. Sus metas paradigmáticas han de descubrirse ahora en su propio seno. Está solo. Lo que se aplica al orden cósmico se aplicará finalmente también a la sociedad política. Y esto plantea la imagen de un individuo soberano que no está vinculado «por naturaleza» a ninguna autoridad. La condición de estar supeditado a la autoridad es una condición que se ha de crear.

La cuestión es: ¿qué puede crearla? Para nosotros la respuesta obvia parece el consentimiento. Pero ésta no era la única respuesta que podía ofrecerse en el siglo XVII. Lo que para sus adherentes otorgó plausibilidad a esta respuesta fue la fuerza de otra faceta del individualismo: su énfasis en el compromiso personal. (FY 209-210).

El compromiso personal era el requisito básico para la adhesión a cualquiera de las denominaciones propias del protestantismo. Este requisito pasó del ámbito religioso al ámbito político llegando a constituir una comprensión de la sociedad fundamentada en el pacto entre sus miembros, y ello unido a la comprensión individualista del ser humano, favoreció el surgimiento de las teorías del contrato.

“Este nuevo sentido del papel desempeñado por el contrato y el consentimiento, tan predominante entre los puritanos, se desarrolla también en otros ámbitos,

aunque quizá sea cierto que en ningún otro sitio con igual transparencia y énfasis. Y esto, combinado con la idea del individuo libre y desvinculado, contribuyó a constituir las doctrinas del consentimiento propias de aquel siglo” (FY 210-211).

Así, contrariamente a las teorías sociales premodernas que colocaban el fundamento de la sociedad política en la dimensión trascendente del tiempo superior, ya fuera en la figura del rey o en una Ley que rige desde tiempos inmemorables, en la nueva teoría social el fundamento reside en el contrato entre sus miembros, esto es, en la acción colectiva realizada por sus componentes en el tiempo secular.

“Recurso aquí a un uso muy particular de este término, que se acerca mucho a su significado original como expresión de un cierto tipo de tiempo. Obviamente, guarda también una estrecha relación con otro significado más corriente, centrado en la exclusión de Dios, la religión o lo espiritual de la esfera pública. No me refiero aquí exactamente a eso, sino a algo que contribuyó a ello, a saber, un cambio en nuestra concepción de lo que constituye el fundamento de la sociedad. Existe una razón para usar el término secular aquí, a pesar del riesgo de llevar a confusión, y es que apunta muy claramente, por su propia etimología, hacia un elemento crucial en este contexto, que tiene que ver con la relación de la humanidad con el tiempo. Pero esta forma de describir la diferencia requiere ciertas consideraciones preliminares.

Esta noción de secularidad es radical porque entra en conflicto no sólo con el fundamento divino de la sociedad, sino con cualquier idea de la sociedad que sitúe su fundamento en algo que trascienda la acción común contemporánea” (ISM 116).

Las teorías de la Ley Natural propias del siglo XVII que establecen el fundamento de la comunidad política en el contrato entre sus miembros se basan en la concepción individualista de ser humano. El ser humano se concibe como un individuo, esto es, como un sujeto desvinculado y en ese sentido, libre de cualquier orden externo, capaz de construir su propio orden natural, social y moral en tanto que racional. El ser humano es un ser autónomo capaz de autodeterminarse sólo mediante el ejercicio de su propia razón, y precisamente porque tiene esta capacidad para determinarse a sí mismo es por lo que puede ser considerado un ser propiamente racional. Los sujetos se conciben como átomos que deciden unirse para crear una sociedad política dando lugar así a la teoría atomista del contrato.

“La primera es la imagen del sujeto como idealmente desvinculado (*disengaged*), esto es, como libre y racional hasta el punto de distinguirse totalmente de los mundos natural y social, de modo que su identidad ya no puede ser definida en términos de lo que, fuera de sí mismo, descansa en estos mundos. La segunda, que se sigue de ésta, es una concepción del yo como puntual (*punctual*), idealmente preparado, en tanto que libre y racional, para tratar instrumentalmente estos mundos –e incluso algunos rasgos de su mismo

carácter-, como materia susceptible de cambio y reorganización en vistas a una mejora que permita asegurar su bienestar y el de los demás. La tercera es la consecuencia social de las dos primeras: una interpretación atomista de la sociedad como constituida o, en última instancia, explicable en términos de propósitos individuales”⁵⁶.

Esta comprensión del ser humano se muestra en diferentes rasgos de la cultura, no sólo en la concepción de la sociedad política, llegando a nuestros días.

“Originalmente, la primera noción se manifiesta en el dualismo clásico, donde el sujeto se aleja incluso de su propio cuerpo, al que es capaz de observar como un objeto, pero pervive más allá de la muerte del dualismo en la exigencia contemporánea de una ciencia neutral y objetivadora de la vida y de la acción humanas. La segunda se manifiesta en los ideales de gobierno y de reforma del yo que (...) pervive hoy día en la tremenda fuerza que la razón instrumental y los modelos de la ingeniería tienen en nuestra política social, en la medicina, la psiquiatría, la política, etc. La tercera noción se va perfilando en las teorías del contrato social del siglo XVII, pero sobrevive no sólo en sus sucesoras contemporáneas sino también en muchos supuestos del liberalismo contemporáneo y de la ciencia social dominante”⁵⁷

La imagen que subyace es la de un sujeto ya formado con anterioridad a su pertenencia a una sociedad determinada, tal y como muestran las alusiones al estado de naturaleza tan recurrentes en estos autores. En el estado de naturaleza los humanos son seres libres y en ese sentido, todos iguales, que deciden voluntariamente conformar una comunidad política. Los seres humanos son portadores de una serie de derechos naturales entre los que destaca la libertad y esta importancia de la libertad se muestra en el consentimiento fundador de la comunidad política. Esta nueva teoría de la Ley Natural, siguiendo el modelo de tenencia de la propiedad, otorga a los individuos una serie de inmunidades recogidas en las leyes y formuladas en términos de derechos naturales (los ancestros de los actuales Derechos Humanos). Desde el punto de vista político, los sujetos son definidos como seres portadores de una serie de derechos naturales, entre los que destaca la libertad, e iguales, esto es, son libres e iguales, que deciden conformar una sociedad política con el objeto de beneficiarse mutuamente.

“De acuerdo con esta imagen, la sociedad consiste en un conjunto de individuos que se unen para formar una entidad política sobre la base de un cierto trasfondo moral preexistente, y con objeto de alcanzar ciertos fines. El trasfondo moral son los derechos naturales; las personas de las que hablamos tienen ya ciertas

⁵⁶ TAYLOR, C.: “La superación de la epistemología” en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, p.26.

⁵⁷ *Ibidem*, p.27

obligaciones morales unas con otras. Los fines perseguidos son ciertos beneficios mutuos, entre los que destaca de un modo especial la seguridad” (ISM 15).

El objetivo de la constitución de la sociedad política es la mejor salvaguarda de los derechos naturales intrínsecos a los seres humanos y el beneficio mutuo.

“A lo largo de los tres siglos siguientes, desde Locke hasta nuestros días, el lenguaje del contrato ha ido perdiendo vigencia y sólo es usado ya por una minoría de teóricos, pero la idea subyacente de la sociedad como algo que existe para el beneficio (mutuo) de los individuos y en defensa de sus derechos ha ganado cada vez más importancia” (ISM 16). La sociedad política se concibe como “un instrumento al servicio de algo prepolítico” (ISM 32).

Y fruto de esta comprensión instrumental de la sociedad es el atomismo propio del siglo XVII.

“Del siglo XVII heredamos el atomismo. Eso no quiere decir que sostengamos todavía las teorías del contrato social (aunque varias versiones transformadas sigan siendo populares). No obstante, aún es fácil pensar acerca de la sociedad política como si fuera creada por la voluntad, o pensar en ella de un modo instrumental. En este último caso, incluso aunque hayamos dejado de entender los orígenes de la sociedad como si estos radicaran en el acuerdo, sin embargo, entendemos y evaluamos su funcionamiento como un instrumento para lograr los fines que imputamos a individuos o a grupos constitutivos” (FY 211).

Taylor recoge esta misma idea en su artículo “Atomismo”:

“El término <atomismo> se utiliza con cierta latitud para caracterizar las doctrinas de la teoría del contrato social surgidas en el siglo XVII, y también las doctrinas posteriores que, aunque no apelan a esa noción, heredaron la idea de que, en cierto sentido, los individuos constituyen la sociedad para la realización de fines que son primariamente individuales”⁵⁸

Esta teoría de la Ley Natural característica del siglo XVII que surge como respuesta a los desórdenes causados por las Guerras de Religión y partiendo de una concepción individualista del ser humano, concibe la sociedad política como la libre asociación de sus miembros con el fin de beneficiarse mutuamente, era una teoría en la mente de unos pocos en clara oposición a la mayoría de las teorías existentes. De hecho, la respuesta mayoritaria a las Guerras de Religión fue la monarquía absoluta tal y como planteó Lipsio. Esta teoría surgió en los países protestantes y fue extendiéndose hasta sentar las bases de las actuales democracias liberales occidentales. En este proceso se da un estadio intermedio con la teoría del derecho divino de los reyes por la que éstos siguen siendo el fundamento

⁵⁸ TAYLOR, C.: “Atomismo” en *La libertad de los modernos*, p. 225.

de la sociedad política pero su justificación ya no apela a la voluntad divina sino a su función instrumental.

“Allí donde las doctrinas del compromiso personal estaban menos desarrolladas, era menester establecer otros medios para hacer frente al problema del atomismo. (...). La doctrina del derecho divino de los reyes aportó una alternativa a la teoría del contrato en el siglo XVII. El derecho divino era una doctrina quintaesencialmente moderna, a diferencia de las doctrinas medievales precedentes de la constitución divina de la autoridad. El derecho divino suponía el atomismo; es decir, dio por descontado que no existían relaciones naturales de autoridad entre los hombres, y luego sostuvo que sólo la esencial concesión del poder divino a los reyes podía evitar el caos de la anarquía” (FY 211).

A este estadio intermedio que fue hegemónico durante algún tiempo en la mayor parte de Europa, Taylor lo denomina la solución “barroca”.

“Podríamos llamar a esto la solución barroca, con la reserva de que su ejemplo más espectacular, la corte de Versalles, se veía a sí misma en términos clásicos. Éste es el compromiso que reina durante algún tiempo sobre la mayor parte de Europa, y sostiene regímenes que conservan buena parte de la pompa, el ritual y la imaginería de la complementariedad jerárquica, pero sobre la base de una justificación cada vez más asociada al orden moderno” (ISM 90-91).

O como dice en *A Secular Age*:

“A la luz de esto, quizá no sería demasiado inverosímil dar a esta concepción de orden jerárquico el nombre de <barroca>, incluso aunque el arte y arquitectura que surgieron bajo este nombre no dominara en todas las sociedades que adoptaron esta fórmula teórico-política. (ASA 128).

Subyacente a esta teoría política de la Ley Natural, como en el resto de teorías políticas, se da lo que Taylor denomina “una idea del orden moral: nos dice algo sobre cómo deberíamos vivir en sociedad” (ISM 15). En este sentido, la teoría del orden moral recoge el orden normativo de la sociedad, esto es, el conjunto de normas que rigen la sociedad. En las sociedades premodernas que hallan su fundamento político en la dimensión trascendente del tiempo superior, bien sea bajo la forma de una ley que rige desde tiempos inmemoriales o bien bajo la figura del rey, el orden normativo que rige las relaciones sociales se basa en el orden mismo subyacente al cosmos, el cual tiende a imponerse en el transcurso de las cosas. “En ambos casos, y particularmente en el segundo, encontramos un orden que tiende a imponerse por el curso mismo de las cosas; sus violaciones encuentran una respuesta que va más allá del reino meramente humano. Éste parece ser un elemento muy común en las concepciones premodernas del orden moral” (ISM 22). La sociedad, siguiendo el concepto platónico-aristotélico, se concibe como la encarnación de una

Forma, y su estructuración bajo la fórmula de la complementariedad jerárquica remite a esa Forma que subyace a la realidad. La diferenciación entre los diferentes órdenes sociales que estructuran la sociedad no remite a una distribución práctica de las diferentes funciones, sino al modo natural de concebir el mundo.

“Es crucial para esta clase de ideal que la distribución de funciones sea en sí misma un elemento clave dentro del orden normativo. No se trata sólo de que cada orden debe cumplir con su función específica en beneficio de los demás, en el supuesto de que hayan entrado en una relación de intercambio de este tipo, pero quedando abierta siempre la posibilidad de que las cosas pudieran organizarse de otro modo (...). La cuestión es que la diferenciación jerárquica misma es vista como el orden propio de las cosas. Forma parte de la naturaleza o de la forma debida de la sociedad. Según la tradición platónica y neoplatónica, esta forma se halla ya activa en el mundo, y cualquier intento de apartarse de ella implica ponerse en contra de la realidad” (ISM 24).

Por el contrario, en el orden moral moderno derivado de las teorías de la Ley Natural, no sólo se niega la existencia de una Forma encarnada sino que la distribución de funciones remite únicamente a una cuestión de practicidad. La diferencia de funciones ya no se deriva de una jerarquía que ejemplifique el orden propio de las cosas, sino de la necesidad de distribuir las funciones de la forma más efectiva para la ayuda mutua. “La idealización moderna del orden se aparta radicalmente de lo anterior. No se trata sólo de que ya no quede espacio para la intervención de ninguna Forma al estilo platónico: más allá de eso, cualquier distribución de funciones que pueda desarrollar una sociedad es vista como algo contingente; puede estar o no justificada pragmáticamente; no puede definir por sí misma el bien. El principio normativo básico es que los miembros de la sociedad atienden recíprocamente sus necesidades, se ayudan unos a otros;” (ISM 24 -25). Así pues, el nuevo orden moral se basa en el respeto y el beneficio mutuo entre los miembros de la sociedad. “En otras palabras, la idea básica del nuevo orden normativo es el respeto mutuo y el servicio mutuo entre los individuos que integran la sociedad” (ISM 25).

Junto a estas dos diferencias respecto al orden moral premoderno, a saber, la ausencia de una Forma ya activa en el mundo y la falta de carácter normativo en la distribución de funciones, Taylor establece una tercera diferencia derivada de estas dos anteriores: la condición instrumental de la constitución de la sociedad. Como instrumento, la sociedad política debe establecer el marco de las condiciones necesarias que permitan el fomento del servicio recíproco entre sus miembros para así beneficiarse mutuamente. En contraste con los órdenes morales premodernos, sobre

todo los de carácter jerárquico, que establecían el fin del servicio mutuo que se prestan los diferentes estamentos que integran la sociedad en el fomento de la virtud, la nueva teoría lo establece en la satisfacción de las necesidades de la vida cotidiana.

“He mencionado dos diferencias entre éste y los anteriores ideales de complementariedad jerárquica al estilo platónico: no hay ninguna Forma activa en la realidad, y la distribución de funciones no es en sí misma normativa. De ellos se desprende una tercera diferencia. Para las teorías de inspiración platónica, el servicio mutuo que las distintas clases se rinden entre sí, cuando se hallan en la relación debida, incluye el de hacer posible que cada una de ellas alcance su virtud más alta; en realidad, éste es el servicio que el orden en su conjunto, por decirlo así, presta a todos sus miembros. En el ideal moderno, en cambio, respeto y servicio mutuos se dirigen al cumplimiento de nuestros fines más comunes: la vida, la libertad, el sostenimiento de uno mismo y de la propia familia. La organización de la sociedad, tal como he dicho antes, no depende de su forma inherente, sino de su ventaja instrumental. Añadiremos aquí que el fin hacia el que se orienta esta organización es la creación de las condiciones básicas para que haya agentes libres, más que promover la excelencia de su virtud” (ISM 25-26)

Al principio este servicio mutuo se ceñía a la seguridad colectiva, a la protección de la vida así como a la de las propiedades. Pero en la medida en que se fija el objetivo de la sociedad en el beneficio mutuo, el intercambio económico se convierte en uno de los principales servicios del que los miembros se pueden beneficiar. Así, la seguridad y la prosperidad económica conformarán los fines primordiales de la sociedad política.

“Así pues, el primer servicio que nos prestamos unos a otros (por usar el lenguaje de una época posterior) es el de garantizar la seguridad colectiva, el de proteger nuestras vidas y nuestras propiedades a través de la ley. Pero también nos servimos unos a otros mediante la práctica del intercambio económico. Estos dos grandes valores, la seguridad y la prosperidad, pasan a ser los fines principales de la sociedad organizada, concebible a partir de ahora como un medio para el intercambio beneficioso entre sus miembros” (ISM 26).

Así,

“en resumen, podemos decir que: 1) el orden del beneficio mutuo sólo tiene lugar entre individuos (o al menos entre agentes morales independientes de órdenes jerárquicos mayores); 2) estos beneficios incluyen de forma destacada la vida y los medios para su sustento, aunque la promoción de estos fines va asociada a la práctica de la virtud; y 3) el orden tiene por objeto garantizar la libertad y se expresa a menudo en términos de derechos. Podemos añadir un cuarto punto a los anteriores:

4. Los derechos, la libertad y el beneficio mutuo deben garantizarse por igual a todos los participantes” (ISM 34-35).

A diferencia de los órdenes morales premodernos que se realizan a sí mismos tendiendo a imponerse al curso de las cosas, el orden moral moderno es construido por los seres humanos. Los seres humanos se dan su propio orden normativo y ello subyace al rechazo de la concepción teleológica de la sociedad en clara sintonía con el antiteleologismo imperante de Occam.

“Una de las diferencias de la nueva teoría de la ley natural respecto a su predecesora, según quedó formulada por Aquino, era su completa ruptura con la matriz aristotélica que tan central había sido para éste. Las formas políticas correctas no eran deducibles de un *telos* ya presente en la sociedad humana. Lo que justifica la ley era o bien el dictado divino (Locke), o bien su consistencia lógica, dada la naturaleza racional y social de los seres humanos (Grocio), o bien (más tarde) la aportación de una vía para la armonización de los intereses” (ISM 99-100).

A la base de esta concepción antiteleológica del orden social se halla la concepción individualista del ser humano como un ser libre capaz de construir su propio orden social.

“Antes señalé que la libertad está sobredeterminada en su posición de bien central dentro del orden moral moderno: por un lado es uno de los bienes principales de los seres humanos que prestan su consentimiento y constituyen de este modo la sociedad, y por el otro se halla inscrita en su propia condición de artífices de su propio mundo social, a diferencia de aquellos que nacen en un mundo dotado ya de su propia forma normal. De hecho, una de las razones del enérgico rechazo de la teleología aristotélica, tanto entonces como ahora, es su identificación como un límite potencial para nuestra libertad de determinar nuestras vidas y de construir nuestras sociedades” (ISM 100).

En este sentido, el orden moral para Taylor incluye algo más que el conjunto de normas que rigen la sociedad, también incluye los rasgos del mundo que hacen efectivas las normas. Así, la concepción del orden moral no está ligada necesariamente al orden vigente ya establecido en una sociedad determinada, perfectamente puede funcionar como idea directriz para reivindicar una revolución, un cambio en el estado actual de las cosas. “La idea de orden moral no se limita al conocimiento y aceptación de una serie de normas, sino que añade el reconocimiento de una serie de rasgos del mundo, en la acción divina o en la vida humana que hacen que ciertas normas sean a un tiempo buenas y (en la medida que se indique) realizables. En otras palabras, la imagen del orden moral no sólo supone una definición de lo que es justo, sino también del contexto que da sentido a luchar por ello y esperar su realización (aunque sólo sea parcial)” (ISM 21) Esto es, el orden moral además de recoger las normas que rigen la sociedad incluye un componente óntico que hace efectivas las normas y

que en el caso del orden moral moderno remite a esta concepción del ser humano capaz de autodeterminarse.

“En todos estos casos, queda muy claro que un orden moral es algo más que un conjunto de normas; también incluye lo que podríamos llamar un componente <óntico>, por el que identifica los aspectos del mundo que vuelven efectivas las normas. El orden moderno heredero de Grocio y de Locke no se realiza a sí mismo en el sentido invocado por Hesíodo o Platón, o por las reacciones cósmicas ante el asesinato de Duncan. Resulta tentador pensar que nuestras nociones modernas de orden moral carecen por completo de componente óntico. Pero sería un error hacerlo. Existe ciertamente una diferencia importante entre unas y otras concepciones, pero la diferencia consiste en que este componente se refiere ahora a los seres humanos, y no a Dios o al cosmos, más que en una supuesta ausencia de dimensión óntica” (ISM 23).

Así pues, esta concepción individualista del ser humano se corresponde con el orden moral de beneficio mutuo. En la medida en que el ser humano se conciba como un ser libre de toda autoridad externa, las normas que deben regir las relaciones sociales son las del beneficio mutuo, que conforma el fundamento para la constitución de la sociedad. La sociedad se constituye por la asociación de individuos libres y en ese sentido, iguales, con el fin de obtener un beneficio mutuo. “Así pues, estamos ante una ética basada tanto en este carácter de la agencia como en las exigencias del orden ideal. Hay que concebirla como una ética de la libertad y el beneficio mutuo. Ambos términos son esenciales en la definición. Es por eso que el consentimiento juega un papel tan importante en las teorías políticas surgidas de esta ética” (ISM 34. En este sentido, Taylor se opone a la creencia tan extendida que atribuye el ascenso del individualismo moderno a la disgregación de los lazos sociales. Antes bien, considera que esta nueva concepción del ser humano comporta un nuevo principio de sociabilidad, el del beneficio mutuo, que considera a todos los individuos libres e iguales.

“...tendemos a interpretar el avance de este nuevo principio de orden, y su desplazamiento de las formas tradicionales de complementariedad, como el auge del <individualismo> a costa de la <comunidad>. Sin embargo, la nueva concepción del individuo tiene el reverso inevitable de una nueva concepción del espacio social, a saber, la sociedad del beneficio mutuo, dentro de la cual las diferenciaciones funcionales son en último término contingentes, y cuyos miembros son iguales en lo esencial. Esto es algo que se acostumbra a perder de vista. El individuo nos parece primario porque interpretamos el desplazamiento de las antiguas formas de complementariedad como una erosión de la comunidad como tal” (ISM 30-31).

Esta noción de orden moral es de suma importancia dado que la tesis sostenida por Taylor es que el núcleo de la Modernidad reside en esta

nueva concepción de orden moral del beneficio mutuo. Así lo indica ya en la introducción a *Imaginarios sociales modernos*, parte del cual se halla recogido en *A Secular Age*:

“Mi hipótesis básica es que en el centro de la modernidad occidental se halla una nueva concepción del orden moral de la sociedad. Al principio no era más que una idea en la mente de algunos pensadores influyentes, pero con el tiempo llegó a configurar el imaginario de amplios estratos de la sociedad, y finalmente el de sociedades enteras” (ISM 14).

7. Imaginario social.

Este término alude claramente al libro de Benedict Anderson titulado *Comunidades imaginadas*⁵⁹. De hecho, ya en la introducción de su libro *Imaginario sociales modernos*, Taylor indica su deuda con dicho autor. En este libro, Anderson reflexiona sobre el origen y difusión del nacionalismo en tanto que constituye la manera en la que se conciben las actuales sociedades modernas, definiendo nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”⁶⁰. Es una comunidad imaginada en la medida en que todos sus miembros jamás llegarán a conocerse, sin embargo en la imaginación de todos ellos se conciben como totalidad, una totalidad limitada a un determinado espacio geográfico con autoridad para autogobernarse y por tanto, soberana. Esta totalidad conforma la comunidad política que constituye la nación. Anderson señala que el nacionalismo es un constructo cultural y como tal, ha de ser analizado, a pesar de su marcado carácter político, en relación a los dos grandes sistemas culturales que lo precedieron, a saber, la comunidad religiosa y el reino dinástico, de los que surge por oposición. Estos dos sistemas constituían marcos de referencia incuestionables como ahora el nacionalismo. Anderson señala que el derrumbamiento de ambos sistemas se debe a un cambio en la concepción del tiempo que los sostenía, un cambio por el que la noción de simultaneidad que en la Edad Media se concebía como un momento presente que aunaba pasado y futuro, pasa a concebirse como la coincidencia en el tiempo medido por el reloj y del calendario. A la base se halla un cambio por el que el tiempo se concibe como una masa inerte que se desplaza a través de una única coordenada horizontal, y que a la vez encuentra su paralelismo en la nación, que es otra estructura sólida que se mueve a lo largo de la historia. Es esta nueva concepción la que permite separar la historia en diferentes etapas y analizar los eventos bajo relaciones causales. Anderson incide en señalar que el nacionalismo no surgió para sustituir estos sistemas, ni por su erosión, sino que la posibilidad de imaginar la comunidad que constituye la nación surgió cuando estas tres antiguas y entrelazadas concepciones culturales perdieron influencia en las mentes de los seres humanos, constituyendo una nueva forma de unir la comunidad, el poder y el tiempo, a la que el capitalismo impreso contribuyó notablemente a su expansión. La novela y el periódico fueron los medios técnicos que permitieron a los miembros de esa comunidad imaginada que es la nación,

⁵⁹ BENEDICT ANDERSON, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1991. En adelante sigo la traducción castellana: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 23.

imaginarse a sí mismos formando parte de esa totalidad que aunque en gran parte desconocida, todos confluyen en la simultaneidad.

Con este término de imaginario social, Taylor alude al modo en el que imaginan la sociedad sus integrantes. Todos los miembros que componen una sociedad tienen a su disposición un repertorio de acciones comunes. Cada uno sabe qué acción es la adecuada ante una situación determinada y por tanto, todos saben cómo moverse en el espacio social. En este sentido, todos comparten una comprensión implícita del espacio social a la que Taylor denomina imaginario social. Esta comprensión implícita del espacio social a la que Taylor denomina imaginario social no sólo comporta el conocimiento de la acción adecuada en cada momento sino también el conocimiento sobre cómo llevarla a cabo. Las prácticas se caracterizan por tener un sentido y este sentido es otorgado por la idea que subyace a cada práctica. Realizar un acto supone saber lo que se está haciendo, tener una idea, una comprensión de lo que se está haciendo pues de lo contrario toda acción carecería de sentido, e inherente a esta idea de lo que se está haciendo se dan las normas que rigen dicha práctica, el conocimiento sobre cómo llevarla a cabo. Siendo por tanto el imaginario social el entendimiento comúnmente compartido por todos los miembros de la sociedad que dota de sentido y legitimidad a las prácticas sociales. Es por ello que Taylor adopta este término y no el de teoría social pues éste último le parece muy angosto para lo que pretende definir, que es precisamente ese entendimiento compartido por todos los miembros de una sociedad, y no por unos pocos como suele ser el caso de las teorías, que dota de sentido y legitimidad a sus prácticas. Todos los miembros de una sociedad comparten un mismo entendimiento sobre qué acción social llevar a cabo ante una situación dada y cómo realizarla. En todas las sociedades de todos los tiempos, las personas han funcionado mediante esta comprensión implícita del repertorio común de acciones disponibles, el cual ha servido como mapa para la orientación práctica, incluso sin necesidad de reflexionar sobre ello y por tanto, de elaborar una teoría social. Es a esta comprensión implícita del espacio social a la que Taylor denomina 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 se 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 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 coto privado de una pequeña minoría, mientras que lo interesante del imaginario social es lo que 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” (ISM 37).

Esta idea sobre lo que estamos haciendo al realizar un acto, la cual dota de sentido a dicha práctica remite a su vez a una comprensión más amplia sobre la concepción del ser humano y del lugar que ocupa en el mundo, esto es, remite al trasfondo de dicha sociedad.

“Lo que llamo imaginario social va más allá de la idea inmediata que da sentido a nuestras prácticas particulares. Esta extensión del concepto no es arbitraria, pues del mismo modo que la práctica sin la idea no tendría ningún sentido para nosotros, y por lo tanto, no sería posible, también la idea debe remitirse a una comprensión más amplia de nuestra situación, si es que ha de tener sentido: la relación que mantenemos unos con otros, cómo hemos llegado a esta situación, cómo nos relacionamos con otros grupos, etc.

Esta concepción más amplia no tiene unos límites claros. Ésa es la esencia misma de lo que los filósofos contemporáneos describen como el «trasfondo» (*background*). Se trata de una comprensión en gran medida inarticulada de nuestra situación, en el marco de la cual se manifiestan los rasgos particulares de nuestro mundo tal como son. Nunca puede expresarse adecuadamente en la forma de doctrinas explícitas, pues es ilimitada e indefinida por naturaleza. Ésta es otra de las razones por las que hablo de imaginarios y no de teorías” (ISM 39).

Así, siguiendo uno de los ejemplos propuestos por Taylor, organizar una manifestación requiere que “esta clase de acto forme parte ya de nuestro repertorio” (ISM 41) pues de lo contrario sería completamente inconcebible realizar tal acto. Tras esta práctica social se da una idea que dota de sentido a dicha práctica, en este caso “lanzar un mensaje al gobierno y a nuestros conciudadanos” (ISM 41). E implícita a esta idea de lo que estamos haciendo se dan unas normas para la ejecución de este acto, “sabemos que debemos reunirnos, tomar pancartas y caminar. Sabemos que la acción debe mantenerse en principio dentro de ciertos límites, tanto por lo que se refiere al espacio (no podemos invadir ciertos lugares) como a la acción sobre los demás (no debemos sobrepasar el umbral de la agresividad, no debe haber violencia)” (ISM 41). Esta idea que dota de sentido a dicha práctica y que incluye las normas de su realización remite a una comprensión más amplia del lugar que ocupa el ser humano en el mundo y que forma parte de lo que se ha denominado trasfondo.

“Vemos, pues, que nuestra idea de lo que estamos haciendo (sin la cual no estaríamos realizando *este* acto) cobra sentido en el marco de una comprensión

más amplia de la situación: cuál es la relación que mantenemos o hemos mantenido entre nosotros, así como con el poder. Esto abre a su vez perspectivas más amplias respecto al lugar que ocupamos en el espacio y en el tiempo: nuestra relación con otros pueblos y naciones (por ejemplo, con los modelos exteriores de vida democrática que tratamos de imitar o con los modelos de tiranía de los que tratamos de distanciarnos), y también nuestra relación con la historia, el relato de cómo hemos llegado a ser lo que somos, por el cual reconocemos el derecho a manifestarse pacíficamente como un logro de la democracia, arduamente ganado por nuestros antepasados o bien aún por ganar precisamente a través de esta acción común” (ISM 42).

Así pues, es la comprensión del ser humano y del lugar que ocupa en el mundo que forma parte de lo que se denomina trasfondo, lo que dota de sentido a las prácticas sociales. Las prácticas sociales sólo adquieren sentido sobre este trasfondo de la concepción del ser humano.

“El trasfondo que da sentido a cualquier acto particular es pues, amplio y profundo. No incluye todo cuanto forma parte de nuestro mundo, pero tampoco es posible circunscribir los rasgos relevantes que le dan sentido; por este motivo decimos que nuestros actos cobran sentido en el marco del conjunto de nuestro mundo, es decir, de nuestra concepción del lugar que ocupamos en el tiempo y en el espacio, en la historia y entre las demás personas” (ISM 42).

O como dice unas páginas después:

“Lo que encontramos en la historia de la humanidad es más bien un abanico de prácticas que son ambas cosas al mismo tiempo, es decir, prácticas materiales desarrolladas por seres humanos en el espacio y el tiempo, a menudo de forma coercitiva, y también modos de comprenderse a sí mismos, autoimágenes. Ambos aspectos son a menudo inseparables, tal como hemos apuntado ya en nuestra discusión de los imaginarios sociales, pues la comprensión que tengamos de nosotros mismos es una condición esencial para que la práctica tenga el sentido que tiene para aquellos que participamos en ella. Las prácticas humanas son la clase de cosa que se define por tener un sentido, y eso significa que son inseparables de ciertas ideas” (ISM 47).

Dentro de este trasfondo, esto es, de la concepción de ser humano que ostente una determinada sociedad, se da la idea de un orden moral en la medida en que las normas que rigen las prácticas y relaciones sociales se hallan fundamentadas en esta comprensión del ser humano.

“Una parte importante de este trasfondo es lo que antes he llamado la idea de un orden moral. No me refiero con esto a una simple noción de las normas que subyacen a nuestra práctica social, que forman parte de la idea inmediata que hace posible esta práctica. Tal como he dicho antes, debe existir también una cierta comprensión de lo que hace realizables estas normas. Esto es una parte esencial del contexto de una acción” (ISM 42-43).

La tesis de Taylor es que la teoría del orden moral moderno, que al principio sólo se daba en la mente de unos pocos, acabó expandiéndose hasta transformar el imaginario social, primero de ciertas élites sociales y después de sociedades enteras a lo largo de un proceso que denomina “la larga marcha”. Taylor cifra esta expansión del nuevo orden moral a través de tres ejes. En primer lugar, pasó del contexto político en el que surgió a otros contextos, siendo el Deísmo que se dio en el siglo XVIII un claro ejemplo para Taylor de cómo el beneficio mutuo que postula dicho orden moral moderno acabó conformando la concepción de la Providencia divina. En segundo lugar, pasó de ser una teoría política a conquistar el imaginario social. La igualdad entre los humanos que reivindica el orden moral moderno acabó por desterrar la jerarquía en las relaciones sociales, siendo el ámbito de las relaciones de género uno de los últimos pasos dados en esta larga marcha por la que la libertad e igualdad propias del nuevo orden moral han acabado por definir las relaciones humanas. En tercer lugar, cada vez impone más exigencias a la acción política. Al principio, esta nueva concepción de la sociedad sólo tenía como objeto fundamentar la legitimidad de los gobiernos establecidos tras las recientes Guerras de Religión apelando al consentimiento sobre el que se habían constituido frente a los intentos subversivos de los intransigentes religiosos. Nunca tuvo por meta el cuestionamiento de tales gobiernos, y así queda definida en su primera redacción realizada por Grocio. Pero ya en el mismo siglo, Locke amplía el consentimiento desde este sentido inicial que alude únicamente al acuerdo inicial por el que los miembros de una sociedad consienten en formar un gobierno y constituir así una comunidad política, hasta convertirlo en un derecho perenne a decidir en cuestión de impuestos de los miembros sobre la acción política; utilizándolo así como argumento de defensa para la revuelta. Esta teoría social que al comienzo se formuló con el fin de comprender el fundamento sobre el que se establecía la legitimidad de los nuevos gobiernos, que no era otro que el consentimiento de los afectados, y en este sentido, funcionaba como una hermenéutica de la legitimación; ya en la versión de Locke, la teoría admite la revuelta cuando los miembros de la sociedad no dan su consentimiento a la acción política realizada. Locke restringe la revolución a la reprobación de la acción gubernamental sólo en cuestión de impuestos, pero pronto la revuelta se justificará en otros ámbitos y la teoría social del consentimiento se convertirá así en vehículo para exigir cada vez más demandas al gobierno. En este sentido, la teoría social deja de funcionar solamente como hermenéutica de legitimación para pasar cada vez más a imponer prescripciones imperativas, y ello porque tras esta teoría política se halla una idea de orden moral que como tal, conlleva expectativas de su posible realización.

“La expansión no ha supuesto sólo el paso de un contexto único a muchos distintos, y del ámbito teórico al imaginario social, sino que es visible también a lo largo de un tercer eje, definido por el tipo de exigencias que este orden moral nos impone” (ISM 18). O como dice un par de páginas después: “Así pues, la idea moderna de orden moral no sólo se extiende de un contexto a otro y pasa del terreno teórico al imaginario social, sino que viaja también a lo largo de un tercer eje, y genera discursos que se van desplazando de lo hermenéutico a lo prescriptivo” (ISM 20).

El modo en el que el nuevo orden moral que al principio era sólo una idea en la mente de unos pocos teóricos llegó a transformar el imaginario social de sociedades enteras a través del proceso que denomina la larga marcha fue mediante su integración en las prácticas sociales. Como Taylor ya ha indicado, las prácticas sociales son actos materiales que remiten a ideas, aunando pues ambos factores. De este modo Taylor se opone a las explicaciones materialistas de la Modernidad que la conciben como resultado de determinados cambios demográficos, económicos o sociales, esto es, a causas materiales. Pero también intenta evitar cualquier acusación de idealismo, y por el mismo motivo. Porque no hay una demarcación clara entre ideas y prácticas, sino más bien, una relación bidireccional entre ambas. Así, en este tránsito por el que algo que sólo se articulaba de forma teórica pasa a formar parte de la conciencia colectiva se instauran nuevas prácticas o con frecuencia, viejas prácticas son transformadas por esta nueva perspectiva que en el comienzo sólo era una teoría pero que ahora constituye el contexto que dota de sentido a las nuevas prácticas. A su vez, las nuevas prácticas pueden dar lugar a cambios en la teoría. Cada conjunto de prácticas, en el curso de su desarrollo y en las variedades que en el mismo adquiere, va configurando un nuevo sentido para la gente y conformando así un nuevo imaginario. Esto es lo que cree Taylor que ocurrió con la teoría de Locke, que fue penetrando en el imaginario colectivo hasta llegar a nuestros días a través de muchas transformaciones.

“Lo que he venido llamando la larga marcha es un proceso por el cual fueron surgiendo nuevas prácticas, o modificaciones de las viejas, ya fuera a través de la improvisación de ciertos grupos y estratos de la población (por ejemplo, la esfera pública de las élites educadas en el siglo XVIII, los sindicatos de trabajadores en el XIX), o bien a través de su difusión por parte de las élites sobre una base cada vez más amplia (por ejemplo, la organización jacobina de las secciones en París). Alternativamente, en el curso de este lento proceso de desarrollo y ramificación, algunas prácticas cambiaron gradualmente de significado para las personas, y contribuyeron de este modo a constituir un nuevo imaginario social (la «economía»). En todos estos casos el resultado fue una profunda transformación del imaginario social en las sociedades occidentales, y por lo tanto del mundo en el que vivimos” (ISM 45).

Por esta misma razón, Taylor considera que el proceso por el que las prácticas, creencias e instituciones característicamente modernas se instaurarán en cada sociedad variará en función de su imaginario social, y mucho más tratándose de diferentes civilizaciones. De ahí que no conciba la modernidad como un proceso uniforme que se desarrolle del mismo modo en todos lugares produciendo las mismas consecuencias y prefiera hablar de «múltiples modernidades».

“Según esta perspectiva, la modernidad occidental resulta inseparable de cierto tipo de imaginario social, y las diferencias que existen entre las múltiples modernidades actuales deben ser comprendidas en términos de los diferentes imaginarios sociales implicados” (ISM 13).

La tesis que plantea Taylor sostiene que la transformación del imaginario social por el orden moral moderno se dio principalmente a partir de tres prácticas sociales propiamente modernas: la economía de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo.

“La transformación de esta visión del orden moral en nuestro imaginario social tiene lugar a través del surgimiento de ciertas formas sociales, características de la modernidad occidental: la economía de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo, entre otras” (ISM 14).

Estas tres formas de comprender la sociedad que son profundamente novedosas ya son apreciables en al menos algunas de las sociedades de finales del siglo XVIII.

“Hay tres formas de autocomprensión social cruciales para la modernidad, y las tres constituyen invasiones o transformaciones del imaginario social por parte de la teoría del orden moral desarrollada por Grocio y Locke. Estas formas son la economía, la esfera pública y el conjunto de ideas y prácticas propias del autogobierno democrático” (ISM 87).

Lo común a estas tres formas de imaginar la sociedad es que constituyen espacios comunes metatópicos, es decir, espacios comunes en la medida en que conforman puntos de encuentro en el que todos se reúnen con un único propósito común. Y metatópicos porque se caracterizan por la ausencia de un espacio físicamente determinado en el que realizar la reunión. “Doy el nombre de «metatópico» a esta clase de espacio común no local” (ISM 108). Por contraposición, los espacios comunes tópicos son los formados por un grupo de personas que se reúnen en un lugar físicamente localizado con el fin de llevar a cabo un mismo propósito, ya sea oír un concierto, efectuar un rito, mantener una conversación, etc...”Llamaré «espacio común tópico» al espacio común generado por una reunión de personas en un cierto local” (ISM 108). Así pues, un espacio

común metatópico es un espacio común en el que a pesar de carecer de un determinado lugar físico, todos se conciben como una totalidad unida por un único propósito común y de este modo, todos se imaginan a sí mismos junto con otras muchas personas en una misma perspectiva simultánea de existencia y acción.

Pero la novedad de estas tres formas sociales de autocomprensión típicamente modernas no reside en su configuración como espacios metatópicos pues “la Iglesia y el Estado eran ya espacios metatópicos” (ISM 108) en los que sus miembros se concebían como participantes de una comunidad más amplia y extensa que la inmediatamente compuesta por su entorno más cercano. Su novedad reside en su carácter extrapolítico y secular. Extrapolítico en la medida que conforman unas maneras, entre otras, de comprender la sociedad al margen de su constitución política; aunque el poder político debe escuchar dada su importancia. Hasta ahora la sociedad se definía únicamente como comunidad política, pero estas nuevas formas de comprensión constituyen espacios de reunión con fines extrapolíticos. Estas formas extrapolíticas de imaginar la sociedad derivan de la concepción social grocio-lockeana en tanto que dicha teoría concibe la constitución de la sociedad política como un instrumento al servicio de algo prepolítico, que a su vez funciona como límite y meta para la acción política. En esta medida, la nueva concepción abre la posibilidad de analizar la sociedad a través de un prisma externo al político desde el cual poder juzgarlo. Es cierto que “la idea de una sociedad internacional y extrapolítica no es nueva. Tenía ya el precedente de la cosmópolis estoica, y más recientemente, la Iglesia cristiana” (ISM 116). Pero la Iglesia, así como el Estado, hallaban su fundamento en un tiempo trascendente y no en un tiempo secular tal y como es el caso de estos tres espacios metatópicos modernos, constituyendo la segunda característica de su novedad.

El carácter secular de estas nuevas formas de comprender la sociedad moderna reside en que estos espacios metatópicos se constituyen a partir de la acción llevada a cabo por sus participantes en tiempo secular. Esto contrasta notablemente con el fundamento de los dos únicos espacios metatópicos que se daban en las sociedades premodernas, a saber, la Iglesia y el Estado, que residía en una instancia trascendente a la acción de sus miembros, siendo esta instancia trascendente el marco que prefigura las posibles acciones a realizar. En la medida en que estos espacios metatópicos se basaban en un fundamento trascendente a la acción de sus participantes, al cual ésta ha de ajustarse, establecían su origen en un tiempo distinto al cotidiano, en un tiempo superior o trascendente. En estas sociedades resultaba inimaginable la existencia de un espacio metatópico

no anclado en un tiempo superior. “Parece que la norma universal ha sido siempre considerar que las agencias y los espacios metatópicos importantes se fundan en algún tipo de tiempo superior. Se consideraba que los Estados y las Iglesias existían casi necesariamente en más de una dimensión temporal, como si fuera inconcebible que tuvieran su ser únicamente en el tiempo profano u ordinario” (ISM 122). Por el contrario, los espacios metatópicos modernos se constituyen enteramente por la libre acción de sus participantes. En este sentido, los nuevos espacios metatópicos modernos son seculares puesto que su fundamento reside únicamente en la acción llevada a cabo por sus participantes en el aquí y ahora, esto es, en tiempo secular; y en la medida en que se constituyen por la libre acción de sus participantes se abre la posibilidad de crear múltiples espacios metatópicos. El imaginario social ha mutado llegando a concebir la existencia de espacios metatópicos en tiempo profano.

El establecimiento de estos tres nuevos espacios metatópicos, extrapolíticos y seculares modernos se desarrolló de manera entrelazada, no obstante, la concepción de la sociedad como economía fue la primera en aparecer.

7.1. La sociedad como economía.

La primera forma de autocomprensión social derivada del nuevo orden moral moderno fue concebir la sociedad como economía. En la medida en que Grocio y Locke establecen el fin de la sociedad política en el beneficio mutuo, destacando la seguridad y la prosperidad económica, conciben la sociedad como una malla de intercambio provechoso y por tanto, como una economía.

“En otras palabras, los seres humanos nos hallamos siempre en un intercambio de servicios. El modelo fundamental parece ser lo que hoy conocemos como economía.

(...). Vemos aquí la importancia que adquiere la dimensión económica en la nueva noción de orden. Cabe distinguir aquí dos facetas. Los dos objetivos principales de la sociedad organizada eran la seguridad y la prosperidad económica, pero en la medida en que la teoría ponía el acento principal en una especie de intercambio provechoso, la sociedad política misma comenzaba a verse desde el prisma de una metáfora cuasieconómica” (ISM 89).

Pero el intercambio económico no sólo se convirtió en la manera más adecuada de concebir la sociedad, sino también comienza a erigirse en el fin propio de la sociedad política llegando a nuestros días, y aquí radica la segunda faceta mencionada en la cita anterior. “Sin embargo, la economía llegaría a ser algo más que una metáfora: cada vez eran más los que la veían

como el fin principal de la sociedad” (ISM 91). En este punto, se muestra la importancia adquirida por el nuevo orden moral moderno, el cual establece el objetivo del beneficio mutuo no en alcanzar la virtud como era el caso de los órdenes jerárquicos premodernos, sino en el cumplimiento de los fines de la vida cotidiana.

“Este segundo cambio refleja el rasgo (número 2) del orden moderno, dentro del esquema propuesto en el capítulo 1: el beneficio mutuo que debemos proporcionarnos unos a otros reserva un lugar crucial para la garantía de la vida y de los medios necesarios para mantenerla” (ISM 91).

El ascenso de esta comprensión de la sociedad como economía se debe a diversos factores. Las explicaciones materialistas lo achacan al creciente número de comerciantes y el incremento de su poder. No obstante, Taylor considera que también influyeron otros factores de tipo político y espiritual. “Estos factores eran importantes, pero tampoco pueden explicar plenamente el cambio que tuvo lugar en la autocomprensión de la sociedad. Lo que nos puso en el camino fueron una serie de cambios en distintos niveles, no sólo económicos, sino también políticos y espirituales” (ISM 92). La concepción de la sociedad como economía casa perfectamente “con la autocomprensión de la sociedad educada y civilizada, en cuanto basada en una sociedad comercial” (ASA 87) que sostenían las élites gubernamentales. Los gobiernos de los incipientes Estados modernos eran conocedores de la importancia del incremento de producción que generaba el desarrollo económico para el sostenimiento del poder político y militar, tal y como muestran las experiencias de Holanda e Inglaterra. Y para que este desarrollo económico resultase factible, estos gobiernos requerían personas con una vida ordenada y disciplinada. “Una sociedad auténticamente ordenada requiere que cada cual se tome en serio sus ocupaciones económicas, y prescribe una disciplina para cada una de ellas. Éste era el fundamento económico” (ISM 92). A su vez, la experiencia mostraba que la dedicación al comercio erradicaba el desorden social, que era una de las características de una sociedad civilizada: la paz interna a la sociedad.

“En aquel momento entró en escena otro factor, o tal vez fuera simplemente una extensión del factor político ya señalado. Cada vez gana más crédito la idea de que el comercio y la actividad económica son el camino hacia la paz y la existencia ordenada. Se contraponen *le doux commerce* a la destructiva sed aristocrática de gloria militar. Cuanto más se gira una sociedad hacia el comercio, cuanto más se aproxima al refinamiento y a la civilización, tanto más destaca en las artes de la paz” (ISM 93-94).

Más allá de estas condiciones económicas y políticas, que obviamente contribuyeron al asentamiento de esta concepción de la sociedad como

economía, Taylor lo atribuye a un cambio en las condiciones espirituales, esto es, a la afirmación de la vida corriente. El requisito de llevar una vida ordenada y disciplinada que exigían los Estados modernos incipientes ya constituía una exigencia religiosa para los protestantes y también cada vez más para los católicos. La afirmación de la vida corriente, oponiéndose a las concepciones de vida buena que la establecen en el ejercicio de determinadas actividades consideradas superiores, ensalzaba la vida dedicada al trabajo productivo y a la familia, dándose así una nivelación de todas las profesiones. De este modo, la afirmación de la vida corriente constituye para Taylor el caldo de cultivo de dos rasgos fundamentales de la actual civilización occidental: la importancia de la economía y de la igualdad en nuestras sociedades actuales.

“Ésta es la base para la santificación de la vida ordinaria, que en mi opinión ha tenido un tremendo efecto formativo sobre la civilización occidental y que ha derivado en un sinfín de formas seculares a partir de su variante religiosa original. Tiene dos facetas: promueve la vida ordinaria como un espacio adecuado para las formas más elevadas de vida cristiana, y contiene además un impulso antielitista, al echar abajo los modos de existencia presuntamente superiores, ya sea en la iglesia (las vocaciones monásticas) o en el mundo (la ética heredada de la antigüedad que sitúa la contemplación por encima de la existencia productiva). Los poderosos caen de su trono, y se exalta a los humildes y a los sumisos.

Ambas facetas han tenido un papel formativo en el desarrollo de la civilización moderna. La afirmación de la vida ordinaria está detrás del papel central que ha adquirido la economía en nuestras vidas, así como de la tremenda importancia que damos a la vida familiar, o a nuestras relaciones personales. La actitud antielitista subyace a la importancia fundamental que atribuimos a la igualdad en nuestras vidas sociales y políticas” (ISM 93).

La economía constituye un sistema regido por sus propias leyes. Conformar un espacio común metatópico en la medida en que a pesar de surgir de la concatenación de diversos actos egoístas llevados a cabo por cada uno de los participantes con el único fin de beneficiarse personalmente, constituye un espacio de acción simultánea e influencia recíproca. En este sentido, la economía constituye una esfera autónoma regida por sus propias leyes pues aunque surja de la concatenación de diversos actos personales, es posible predecir el resultado y ello porque se rige por ciertas leyes que dirigen esta concatenación de actos individuales.

“El descubrimiento de la sociedad como economía, como conjunto interconectado de actividades de producción, intercambio y consumo, que forman un sistema dotado de sus propias leyes y su propia dinámica, fue probablemente el primer gran cambio producido por la nueva idea de orden, tanto en la teoría como en el imaginario social. Lo económico ya no se reduce a la gestión de los recursos necesarios para la colectividad, en el hogar o en el Estado, por parte de los titulares de la autoridad en cada caso, sino que pasa a

definir un modo de relacionarnos unos con otros, una esfera de coexistencia que en principio podría ser autosuficiente, si no fuera por la interferencia de diversos conflictos y desórdenes. Concebir la economía como sistema es un logro de la teoría del XVIII, de la mano de los fisiócratas y de Adam Smith, pero el proceso por el cual la colaboración y el intercambio económico se convierten en el fin principal de la sociedad es un cambio en nuestro imaginario social que arranca en aquel periodo y sigue aún en nuestros días". (ISM 95).

De este modo, surge una ciencia objetivadora de la sociedad que analiza los fenómenos sociales como regidos por sus propias leyes, al igual que los fenómenos naturales. Pero en la medida en que la sociedad sea concebida como una realidad inerte regida por sus propias leyes como es el caso de la economía, se da la posibilidad de concebirnos a nosotros mismos como un agente colectivo que manipule dicha realidad, al igual que la naturaleza; siendo éste el caso de las otras dos formas de imaginario social que analiza Taylor, a saber, la esfera pública y el pueblo soberano. No obstante, se da una relación bidireccional entre las categorías pasivas y activas que configuran la sociedad, pues del mismo modo que toda la población es susceptible de ser encasillada en categorías pasivas referentes a la etnia, ingresos económicos, etc... es posible que en un momento determinado esta población se movilice pasando de ser una mera estadística a una agencia colectiva; e inversamente, agencias existentes pueden acabar convirtiéndose en categorías pasivas.

"Ésta es una explicación objetivadora, que trata los hechos sociales igual que cualquier otro proceso natural, sometido a leyes del mismo tipo. Pero esta objetivación de la vida social es tan propia de la concepción moderna, y tan heredera del orden moral moderno, como los nuevos modos de imaginar la agencia social. Ambos forman parte del mismo paquete. (...). Esta época asiste, pues, al nacimiento de un nuevo tipo de ciencia social objetivadora, (...). Las imágenes objetivadoras de la realidad social son tan importantes para la modernidad occidental como la constitución de agencias colectivas a gran escala. La comprensión moderna de la sociedad es intrínsecamente bifocal. " (ISM 96-97).

O como también dice:

"Así pues, nuestro imaginario moderno no sólo incluye categorías asociadas a la posibilidad de desarrollar una acción común, sino también categorías asociadas a procesos y clasificaciones que se producen o tienen sus efectos con independencia de la voluntad de los agentes. Todos entramos en categorías estadísticas relativas a la etnia, la lengua, el nivel de ingresos o los derechos asistenciales, seamos o no conscientes de cuáles son o de qué consecuencias se derivan de ellas. Y, sin embargo, ambas categorías, las activas y las objetivas, son esenciales para nuestro imaginario social en el sentido que he venido dando al término hasta aquí, es decir, para el conjunto de imágenes que dan sentido a nuestras prácticas y las hacen de este modo posibles" (ISM 193).

Subyacente a este cambio en la ciencia social se da una comprensión de la sociedad como externa al cuerpo político. Comprender la sociedad como economía supone comprender la sociedad como una asociación de personas que ya no se definen por su unidad política, sino por otro tipo de intereses, en este caso, económicos; y este cambio en la concepción de la sociedad se refleja en la aparición del término “sociedad civil”. La economía será la primera forma de comprender la sociedad fuera de su unidad política pero más tarde se sucederán otras formas ya que todos somos susceptibles de ser analizados en términos demográficos, culturales, etc...

“Este cambio en la naturaleza de la ciencia va asociado también a otro cambio apuntado unos párrafos atrás. Para los modernos, la sociedad organizada ya no equivale al cuerpo político. Tan pronto como descubrimos los procesos impersonales que tienen lugar a espaldas de los agentes, se abre la posibilidad de que otros aspectos de la sociedad exhiban en alguna medida la sistematicidad propia de una ley. La economía guiada por la mano invisible es uno de estos aspectos; la ciencia aislará más tarde otros aspectos demográficos, culturales y sociales para darles el mismo tratamiento. No habrá una única perspectiva desde la que reunir a un mismo colectivo de seres humanos en interacción sistemática para que aparezcan como una entidad, como una sociedad. Podemos referirnos a este colectivo como economía, como Estado o como sociedad civil (identificada ahora por sus aspectos no políticos), o bien únicamente como sociedad o como cultura. La <sociedad> queda así desvinculada del <cuerpo político>, y flota ahora libremente entre distintas aplicaciones” (ISM 99).

Y sustentando este cambio de la comprensión bifocal de la sociedad que permite analizarla desde otros ángulos externos al político, se da un rechazo de la comprensión teleológica de la sociedad propia de la Edad Media. En la medida en que la sociedad se conciba como la encarnación de unas Formas o Ideas preexistentes que determinan el orden normativo que rige dicha sociedad, no hay posibilidad de concebirla como una realidad inerte sobre la que actuar pues esta realidad que es la sociedad viene marcada por una forma normal así como la acción posible llevada a cabo en dicha sociedad.

“En la medida en que la sociedad sea concebida en el marco de una teleología de tipo platónico o aristotélico, desaparece la posibilidad de mantener una perspectiva bifocal como ésta” (ISM 97).

O como dice en la página siguiente:

“Mientras el pensamiento social se mantenga dentro de estas coordenadas, no hay espacio para la perspectiva bifocal. La realidad no es vista como algo inerte, sino como algo marcado por una forma normal, y por lo tanto su distancia

respecto a esta forma debe mantenerse dentro de ciertos límites, más allá de los cuales entra en una espiral autodestructiva, igual que le sucede a un cuerpo humano saludable. Se considera que la acción colectiva sólo puede tener éxito dentro del campo abierto por esta forma; de hecho, esta forma constituye su condición previa" (ISM 98).

Este rechazo de la comprensión teleológica de la sociedad a favor de una comprensión bifocal de la misma se halla a su vez sustentado en el rechazo del tiempo superior, que es donde se apoyaban estas Formas o Ideas. De modo que es en esta extirpación de la dimensión trascendente del tiempo donde radica la causa última de esta moderna comprensión bifocal de la sociedad.

"Mientras veamos la sociedad como algo que por naturaleza sólo encuentra su unidad bajo el dominio de un rey o de una ley antigua, por ser aquello que la une en cada caso a su fundamento en un tiempo superior, nos resultará difícil imaginarla en otros términos o desde otros ángulos. Para ver la sociedad como un mero sistema, como un conjunto de procesos interconectados que operan con parcial independencia de su ordenamiento legal o eclesial, debemos dar el paso a un tiempo puramente secular. Nuestra perspectiva sobre la sociedad en conjunto debe ser independiente del ordenamiento normativo que define su coherencia como entidad política. Y eso era prácticamente imposible mientras dicha entidad política viniera definida esencialmente a partir de un orden normativo dependiente de un tiempo superior.
(...).

Así pues, el nuevo mundo horizontal en tiempo secular abre la posibilidad de imaginar la sociedad de dos formas opuestas. Por un lado, somos capaces de imaginar nuevas formas de agencia colectiva libre y horizontal, y por lo tanto de integrarnos en tales agencias, o crearlas incluso, pues han pasado a formar parte de nuestro repertorio. Por otro lado, somos capaces de objetivar la sociedad hasta verla como un conjunto de procesos ajenos a toda norma, en cierto sentido análogos a los que se producen en la naturaleza. Por un lado, la sociedad es el espacio de una agencia común; por el otro, un territorio que debe ser sinópticamente representado, examinado, analizado, tal vez como preparación para actuar sobre él desde fuera como administradores ilustrados" (ISM 191-192).

Junto al rechazo del tiempo superior en el que se halla el fundamento de la comprensión teleológica de la sociedad, Taylor aún señala otro motivo para la moderna comprensión bifocal de la sociedad, que es la importancia que cobra el ámbito extrapolítico, el cual constituye el límite y la meta de la acción en la esfera política.

"Un elemento central en todo esto es la idea de que lo político limita con lo extrapolítico, con diferentes dominios de la vida que tienen su propia integridad y propósito. Uno de estos dominios es el económico, pero habría más. El imaginario social moderno lleva inscrita la posibilidad de concebir la sociedad en sentidos extrapolíticos, no sólo desde la perspectiva de la ciencia que vino a llamarse economía doméstica, sino también desde las distintas perspectivas de lo

que hemos venido a llamar sociología. La noción misma de sociedad en el sentido moderno apunta hacia un tipo de entidad susceptible de ser concebida y estudiada de diversos modos, entre los cuales el político es sólo uno, y no necesariamente el más fundamental” (ISM 192).

La importancia concedida a lo extrapolítico reside en la importancia que adquieren determinados nuevos espacios privados, siendo la economía uno de estos espacios privados. El sujeto dedicado a la vida productiva y a la actividad económica es un ser que opera en un ámbito privado en el que realiza sus transacciones particulares con el único fin de beneficiarse personalmente.

“El mundo privado de la producción tiene ahora una nueva dignidad e importancia. La emergencia de lo privado da carta de naturaleza a un cierto tipo de individualismo. El agente productivo actúa por su cuenta, opera en una esfera de intercambio con otros que no precisa de ninguna autoridad para su constitución. Junto a la percepción de estos actos de producción e intercambio como parte de un sistema autorregulador, surge la idea de un nuevo tipo de esfera secular y extrapolítica, una economía en el sentido moderno” (ISM 127).

La importancia conferida a este dominio privado de la producción es lo que permitió la creación de este espacio metatópico, extrapolítico y secular que constituye la economía. En este sentido, la economía, que es el primer espacio de este tipo en constituirse, contribuyó a la creación de otro espacio de estas mismas características como la esfera pública.

“La economía es la primera forma de sociedad perteneciente a la nueva categoría antes definida, una sociedad constituida enteramente en un nivel extrapolítico y en un tiempo profano. Forma parte del contexto en el que surgió la esfera pública. Resulta muy plausible pensar que la explicación de la una debe pasar por la otra” (ISM 128).

7.2. La esfera pública.

Antes de nada conviene señalar dos sentidos del término “público”. El primer sentido alude a aquello que resulta de interés general, esto es, que afecta a todos los implicados. El segundo sentido alude a aquello que es conocido por todos constituyendo una cuestión de accesibilidad. La esfera pública recoge ambos sentidos.

“Parece que el uso del término <público> se articula alrededor de dos grandes ejes semánticos. El primero vincula lo público a aquello que afecta al conjunto de la comunidad (los <asuntos públicos>) o a la gestión de estos asuntos (la <autoridad pública>). El segundo convierte el carácter de público en una cuestión de acceso (<Este parque está abierto al público>) o de visibilidad (<La noticia se ha hecho pública>). (ISM 128).

Generalmente, la esfera pública se vincula al primer sentido de público. Desde su aparición en el siglo XVIII hasta el día de hoy, la esfera pública se concibe como un espacio común en el que poder intercambiar diversas opiniones con el fin de elaborar una misma opinión respecto a los diferentes asuntos de interés general, esto es, públicos. El hecho de que pueda surgir algo llamado opinión pública presupone la existencia de un espacio común en el que todos se imaginan participar y por el que se constituyen en un único agente colectivo al que poder atribuirle una opinión. En este sentido, constituye un espacio común metatópico que configura una agencia colectiva. En la medida en que constituye un espacio de discusión externo al poder, es un espacio extrapolítico, y dado que se configura a partir de la asociación llevada a cabo por la acción colectiva de sus participantes en el tiempo secular, es un espacio secular. “Se trataba de un nuevo espacio metatópico, donde los miembros de la sociedad podían intercambiar ideas y formarse una opinión común. En este sentido era una agencia metatópica, concebida como independiente de la constitución política de la sociedad, e instalada enteramente en el tiempo profano.

Un espacio extrapolítico, secular, metatópico: esto es lo que era entonces y sigue siendo hoy día la esfera pública” (ISM 123).

La aparición de la esfera pública se halla en clara continuidad con la idea de orden moral moderno, según Taylor y ello por dos razones: por su carácter extrapolítico y por su carácter legitimador. “Veo el surgimiento de este espacio como una etapa dentro de la larga marcha porque esta mutación en el imaginario social vino inspirada por la idea moderna de orden. En este sentido es preciso destacar dos aspectos de la esfera pública. Uno se halla implícito en lo que ya hemos dicho: su identidad independiente de lo político. El otro es su fuerza como criterio de legitimidad” (ISM 108-109). Según esta idea de orden moral moderno, la sociedad política se constituía para asegurar el beneficio y la defensa de los derechos naturales de sus integrantes, es decir, al servicio de algo prepolítico; y por la asociación libre y voluntaria de sus miembros, esto es, por su consentimiento. Es el conjunto de los individuos los que consienten ser gobernados a cambio de que el gobierno garantice la obtención de los fines para los que se creó la sociedad política. El modelo es el de un contrato por el que la sociedad se establece como agencia colectiva, esto es, como un único agente colectivo con capacidad para reclamar ciertas exigencias. En la medida que el consentimiento se erige como fundamento de la legitimidad política, es posible que se convierta fácilmente en una exigencia continuada frente al poder político y no sólo el requisito inicial para su constitución. Y ésta es la creencia que se halla tras el carácter legitimador de la esfera pública.

“El gobierno debe ganarse el consentimiento de los gobernados, no sólo en su origen, sino como condición permanente de su legitimidad. Esto es lo que comienza a salir a la superficie con la afirmación de la función legitimadora de la opinión pública” (ISM 109).

La esfera pública constituye un espacio de discusión externo al poder político, de ahí su carácter extrapolítico, que no obstante, el poder político tiene la obligación de escuchar. La esfera pública se constituye pues, como límite y meta de la acción política. “Tenemos aquí un espacio de discusión explícitamente visto como externo al poder. Se supone que dicha discusión debe ser escuchada por el poder, pero que no supone en sí misma un ejercicio de poder. En este sentido, su estatus extrapolítico es crucial” (ISM 112). Pero lo novedoso de la esfera pública no es su carácter extrapolítico, en el sentido de un espacio que controla la acción política, sino la instancia que ejerce este control, que no es otra que la razón humana. “En otras palabras, con la esfera pública moderna llega la idea de que el poder político debe estar supervisado y controlado por algo externo a él. Lo nuevo no era, por supuesto, la idea de que hubiese un control externo, sino la naturaleza de la instancia encargada de ejercerlo. No se define como la voluntad de Dios, o la ley de la Naturaleza (aunque podría pensarse que reflejaba ambas cosas), sino como un tipo de discurso que emana de la razón y no del poder o de la autoridad tradicional” (ISM 113). Así pues, el carácter extrapolítico novedoso de la esfera pública reside en que constituye “un discurso de la razón *sobre y para* el poder, más que como un discurso *del* poder” (ISM 113).

En la medida en que la opinión pública resultante de este debate que se ejerce en la esfera pública es una conclusión reflexiva adquiere un carácter legitimador. “Este opinión común es una conclusión reflexiva, surgida del debate crítico, y no sólo un resumen de cualesquiera opiniones que pudiera albergar la población. En consecuencia, adquiere estatus normativo: el gobierno tiene el deber de escucharla” (ISM 110). Este carácter legitimador de la opinión pública se debe a dos motivos: a que es fruto del debate racional y a que manifiesta la opinión del pueblo en tanto que soberano.

“La primera razón es que dicha opinión tiene mayores visos de resultar razonable, y por lo tanto el gobierno haría bien en seguirla. (...).

La segunda razón surge paralelamente a la idea de que el pueblo es soberano” (ISM 110-111).

De modo que “la función de la esfera pública es, pues, permitir la formación de una opinión común en la sociedad, sin la mediación de la esfera política, a través de un debate racional externo al poder, dotado, sin embargo, de fuerza normativa frente a este poder” (ISM 114). Y para llevar a cabo esta función se requiere que la esfera pública constituya un espacio extrapolítico y secular. La esfera pública conforma un espacio en el que sus

integrantes se unen para llevar a cabo un fin común como es la elaboración de una opinión común al margen de la estructura política.

“En contraste con lo anterior, la esfera pública proyectada por nuestros antepasados del siglo XVIII los situaba en el marco de una asociación, de un espacio común de discusión, que no le debía nada a ninguna estructura política, sino que era vista como algo independiente de éstas.

Este estatus extrapolítico es uno de los aspectos novedosos de la esfera pública: que todos los miembros de una sociedad política (o al menos todos los miembros ilustrados y competentes) pasaran a ser vistos como integrantes de una sociedad externa al Estado” (ISM 115).

Es cierto que la Iglesia ya constituía un espacio extrapolítico de estas características pero el segundo rasgo novedoso de la esfera pública frente a los anteriores espacio metatópicos es su carácter secular. La esfera pública constituye un espacio conformado por la asociación llevada a cabo por la acción colectiva de sus participantes en el tiempo secular con el fin de elaborar una opinión común. Su existencia como asociación únicamente remite a la acción colectiva de sus miembros en tiempo secular.

“En contraste con todo esto, la esfera pública es una asociación constituida exclusivamente por la acción que llevamos a cabo colectivamente dentro de ella: la formación de una opinión común, en la medida de lo posible, a través del intercambio de ideas. Su existencia como asociación consiste únicamente en este tipo de actuación por nuestra parte. Esta acción colectiva no depende de ningún marco previo establecido desde alguna dimensión trascendente a la acción, ya sea Dios, la Gran Cadena o una ley que nos venga impuesta desde tiempos inmemoriales. En esto consiste su radical secularidad. Y esto nos lleva a la esencia misma de su novedad” (ISM 117).

La secularidad, en este sentido, consiste en que la asociación de los miembros por la que se constituyen en una agencia colectiva no encuentra su fundamento en un tiempo superior o trascendente sino en el tiempo profano o secular.

“En contraste, en una asociación puramente secular (en el sentido que doy al término), la agencia colectiva surge en el marco de la acción colectiva, y como sedimento suyo.

La distinción crucial que subyace a esta concepción de la secularidad va asociada pues a la pregunta: ¿qué constituye a la asociación? O dicho en otros términos, ¿qué es lo que convierte a este grupo de personas en un actor colectivo persistente en el tiempo? Allí donde esto es algo que trasciende el reino de las acciones colectivas realizadas por dicho autor, la asociación no es secular. Allí donde el factor constitutivo no es nada distinto de esa misma acción colectiva –es irrelevante si los actos fundacionales tuvieron lugar en el pasado o si tienen lugar ahora-, es secular” (ISM 119).

La esfera pública es el espacio común en el que se intercambian opiniones referentes a cuestiones de interés general las cuales remiten al primer sentido de público. Pero también es el espacio en el que se intercambian cuestiones que pertenecen a la esfera íntima y que remiten al segundo sentido de público, esto es, al de accesibilidad.

Como ya se ha indicado, la importancia del ámbito extrapolítico reside en la importancia adquirida por los nuevos espacios privados creados. La economía constituía el primero de estos espacios privados, cuyas raíces se encuentran en la afirmación de la vida corriente. Esta comprensión de vida buena se fundamentaba en dos pilares: en la vida dedicada a la producción y a la familia. La vida familiar constituye otro espacio privado. Y ambos espacios privados, el económico y el familiar, así como la importancia conferida, contribuyeron a la creación de la esfera pública. Así pues, fue la relevancia conferida a estos nuevos espacios privados en las vidas particulares, y con ellos, a lo extrapolítico y secular, lo que originó la constitución de la esfera pública. Y tras la importancia alcanzada por estos espacios privados se halla la Reforma con su afirmación de la vida corriente como motor espiritual impulsor.

“Cabe apuntar aquí, en mi opinión, un vínculo muy importante. La importancia de estos nuevos espacios privados, el multiplicado valor que se les atribuía dentro de la vida humana, y el creciente consenso a favor de garantizar su independencia frente al Estado y la Iglesia, terminaron por dar una importancia excepcional al dominio extrapolítico y secular de la vida. Resulta difícil no pensar que esto debió facilitar de algún modo el surgimiento de la esfera pública” (ISM 125).

Este espacio privado de la familia demanda otro tipo de privacidad, diferente al requerido en el ámbito económico. Este modo de privacidad que se desarrolla a lo largo del siglo XVIII se centra en las relaciones íntimas, vinculándose así a la accesibilidad del segundo sentido de público.

“Se trata ahora de la evolución seguida por el segundo gran aspecto constitutivo de la vida ordinaria: el mundo de la familia y sus afectos. A medida que avanza el siglo XVIII, este aspecto alimenta otro tipo de demanda de privacidad, definido a su vez en relación con el otro tipo de lo público, vinculado al acceso. La vida familiar se retira cada vez más a una esfera íntima, protegida del mundo exterior e incluso de otros miembros de la familia en sentido amplio” (ISM 128-129).

La vida familiar requiere de intimidad y este tipo de intimidad vino en gran medida determinado por el tipo de literatura propia de este siglo que mostraba este espacio familiar de relaciones íntimas como el lugar adecuado para la exaltación de los sentimientos nobles y refinados, además de ser el medio de difusión de esta nueva concepción de la intimidad.

“En el contexto de otra evolución de largo recorrido, que apunta hacia una mayor concentración en la subjetividad y la interioridad, el renovado valor que se atribuye a la vida familiar tiene uno de sus frutos en la celebración el sentimiento típica del siglo XVIII. Se produce, por decirlo así, otro cambio en el centro de gravedad de lo que se entiende por buena vida, en virtud de la cual se deposita una gran importancia en los sentimientos refinados, nobles o exaltados. La nueva ética pasa a definir la literatura, al tiempo que encuentra en ella su mejor vía de difusión”. (ISM 129).

Este ámbito privado de las relaciones íntimas también contribuyó al surgimiento de la esfera pública. En tanto que la esfera pública constituye un espacio común de intercambio de opiniones, se convierte en el medio adecuado para expresar no sólo las opiniones relativas a los asuntos de interés general, sino también para intercambiar las suscitadas por la nueva literatura; contribuyendo así a la configuración de la esfera pública como espacio común en el que confrontar opiniones.

“Este reino íntimo forma parte también del contexto en el que surgió la esfera pública. Y no sólo porque formaba parte del dominio (extrapolítico y secular) de lo privado, sino también porque la esfera íntima debía definirse a través del intercambio público, tanto de obras literarias como de críticas sobre las mismas. La paradoja aquí es sólo superficial, tal como veremos inmediatamente. Una nueva definición de la identidad humana, por más privada que sea, sólo puede alcanzar acepción general en la medida en que sea definida y afirmada en un espacio público. Y este intercambio crítico fue el que terminó por constituir la esfera pública. Podríamos decir que se convirtió en un eje de la esfera pública, tanto o más importante incluso que el eje principal del intercambio público (en el primer sentido) sobre asuntos de interés político” (ISM 129-130).

No obstante, Taylor aún señala una tercera manera en la que la Reforma contribuyó a la creación de agencias metatópicas en tiempo secular. La Reforma reestructuró la vida religiosa a partir de la creación de denominaciones, que eran asociaciones a las que se pertenecía de forma voluntaria y libre, independientemente de cuáles fueran los lazos sociales, familiares o feudales. La pertenencia por tanto, “era una cuestión individual y fundamentalmente idéntica para todos” (ISM 131). Anticipándose así a las actuales sociedades “horizontales” o de acceso directo, en las cuales la pertenencia no viene mediada por ningún grupo parcial” (ISM 131).

Así pues, “el surgimiento de la esfera pública en Europa sólo adquiere sentido sobre este trasfondo económico, eclesial e íntimo-sentimental. Deberíamos concebirlo pues como parte de una familia de construcciones extrapolíticas y seculares de la «sociedad». Por un lado, va asociado a la economía, la más alejada del reino de lo político, en la medida en que no

es un dominio que suponga ningún tipo de publicidad. Por otro lado, contribuyó a alimentar nuevas imágenes de la soberanía popular, las cuales dieron origen a su vez a nuevas y a veces temibles formas de acción política a lo largo del XVIII". (ISM 131).

7.3. El pueblo soberano.

La instauración de la soberanía popular basada en la voluntad general también se deriva del nuevo orden moral implícito en la teoría social grocio-lockeana, la cual establecía el fundamento de la sociedad política en el consentimiento de todos sus miembros. Y hoy constituye la única forma de gobierno legítima. La apelación a la voluntad popular se halla incluso a la base de los regímenes fascistas, lo cual muestra cómo el nuevo orden moral ha penetrado en nuestro imaginario social hasta transformarlo por completo.

Esta práctica de la democracia implica que todos los miembros de la sociedad se imaginan a sí mismos formando parte de ese colectivo llamado pueblo o nación capaz de constituirse en un único agente colectivo a quien poder atribuirle una voluntad. En este sentido, el pueblo constituye una agencia metatópica preexistente a la sociedad política y por tanto extrapolítica, que funda la sociedad política mediante el contrato, esto es, mediante la acción colectiva de todos sus miembros llevada a cabo en tiempo secular, siendo por tanto también secular. Así pues, el pueblo constituye una agencia metatópica, extrapolítica y secular.

"El paso a lo que llamo secularidad se halla pues obviamente asociado a esta conciencia temporal radicalmente purgada. Surge cuando las asociaciones se asientan de forma completa y firme en un tiempo homogéneo, profano, ya sea porque el tiempo superior ha sido simple y llanamente negado, o porque sólo es admitido en relación con cierto tipo de asociaciones" (ISM 123).

La instauración de la soberanía popular se produjo a partir de dos revoluciones, la americana y la francesa; constituyendo ambas dos ejemplificaciones de cómo una teoría penetra en el imaginario social bien a partir de la reinterpretación de antiguas prácticas como en el caso americano, o bien a partir de la introducción de nuevas prácticas como en el caso francés. La revolución americana comenzó invocando "la idea de una <constitución antigua>, un orden basado en la ley y que se hallaba en vigor desde tiempos inmemoriales" (ISM 134) y acabó "convertida en una fundación plenamente asentada en la soberanía popular, en virtud de la cual la Constitución de Estados Unidos se pone en boca de <Nosotros, el pueblo>" (ISM 134). Pero para que se produzca este cambio se requiere una transformación en el imaginario social por la que el fundamento de la

sociedad política deje de estar asentado en una ley que rige desde tiempos inmemoriales para asentarse en la acción colectiva llevada a cabo en tiempo secular. Este cambio según Taylor se produjo a finales del siglo XVIII, “de modo que la gran ruptura de 1688, tal como podría parecernos retrospectivamente, fue presentada en aquel momento como una forma de continuidad, un retorno a la legalidad preexistente” (ISM 135).

Este cambio fue posibilitado porque ya existía en el imaginario social la práctica de asambleas electas como una forma legítima de poder; así que en el proceso que condujo a la instauración de la soberanía popular, viejas prácticas fueron reinterpretadas bajo la luz de la nueva teoría y en el proceso surgió algo nuevo. “La fuerza de las viejas instituciones representativas ayudó a <interpretar> en términos prácticos el nuevo concepto” (ISM 135).

Así pues, los revolucionarios que comenzaron invocando una ley que rige desde tiempos inmemoriales acabaron formulando “una Constitución que asienta la nueva república en el orden moral moderno: como voluntad de un pueblo que no necesitaba remitirse a ninguna ley preexistente para actuar como tal, sino que se veía a sí mismo como fuente de la ley” (ISM 135-136). Y este acto que al principio apelaba a un retorno a una legalidad preexistente acabó siendo considerado como “un ejercicio de poder inherente a un pueblo soberano” (ISM 136).

En el caso francés el proceso de instauración de la soberanía popular fue mucho más costoso porque se daban diferentes maneras de interpretar la nueva teoría del autogobierno. “Pero lo que dio un filo tan mortífero a todas estas divisiones fue la ausencia de una idea compartida sobre el significado institucional de la soberanía de la nación” (ISM 138). Además, el imaginario social no contaba con un ningún tipo de práctica semejante en su repertorio.

“No era sólo que las instituciones representativas de esta Constitución, los Estados Generales, llevaran suspendidas 175 años. También estaban profundamente desacompasadas con la aspiración a una ciudadanía igualitaria que había surgido entre las clases educadas, la burguesía y buena parte de la aristocracia, y que encontró diversas expresiones” (ISM 138).

Otro factor que dificultó la instauración de la soberanía popular en Francia fueron las tan extendidas formas de protesta y revuelta popular. Estas formas se basaban en “el levantamiento rural o urbano” (ISM 151) ante una situación insostenible, pero el propósito de dicha práctica no era subvertir el orden sino hacer oír al rey las reivindicaciones populares. En este sentido, se enmarcaba dentro la concepción jerárquica de la sociedad.

“Pero el entendimiento de fondo que enmarca todo este diálogo es que el poder permanece siempre en la cima; nada más lejos, pues, de la concepción que hay detrás de la soberanía popular. La revuelta como tal no planteaba ninguna pretensión de poder popular” (ISM 152).

La toma de la Bastilla fue para Taylor un ejemplo de este tipo de levantamiento popular. “En muchos aspectos fue una insurrección popular al viejo estilo” (ISM 153). El objetivo de la toma de la Bastilla fue tomar las armas existentes para defenderse de los mercenarios suizos pero retrospectivamente fue interpretado como un acto de poder del pueblo soberano, al igual que ocurrió con la revolución americana, y ello porque la Bastilla era una prisión que albergaba prisioneros encarcelados por decreto real. Así, se sentaron las bases para una nueva práctica: la insurrección revolucionaria.

“Sólo más tarde se dio a la acción una nueva lectura, como expresión de la voluntad popular y del derecho soberano del pueblo a defenderse. Con esta lectura se sentaban las bases de una nueva práctica, la insurrección revolucionaria. Era una práctica destinada a tener una larga y a menudo sangrienta carrera, tal como sabemos hoy. Pero tanto esta nueva forma como el imaginario que la animaba no podrían haber arraigado tan pronto si no hubiese existido una larga tradición de levantamientos urbanos” (ISM 153-154).

En ambos casos se dio una reinterpretación retrospectiva por la que determinadas acciones como la intención inicial de la revolución americana o la toma de la Basilla, que originalmente se remitían a prácticas antiguas fueron interpretadas posteriormente como ejercicios de poder del pueblo soberano, esto es, fueron reinterpretadas a la luz de la nueva teoría. A su vez, esta nueva teoría fue transformada por las antiguas prácticas.

“Así pues, tanto en el caso norteamericano como en el francés se produjo una reinterpretación retrospectiva, y por lo tanto el nuevo imaginario estaba en deuda con el antiguo, al haber asumido éste parte de la carga de dar nacimiento a las nuevas formas, ya fueran la constitución federal o la tradición revolucionaria. A cambio, el nuevo imaginario llevaba las marcas de su origen: la primacía de las formas representativas en el caso norteamericano, y una glorificación de la insurrección popular, incluso una cierta liturgia de la revuelta, en el caso francés. A la larga, el reto pasaría a ser la unificación de esta tradición de la noble insurrección a través de un compromiso con las instituciones representativas estables” (ISM 154-155).

De modo que la diferencia en la instauración de la práctica democrática entre ambos casos, Taylor la establece en la diferencia entre los imaginarios sociales de ambas sociedades. En la medida que el establecimiento de la misma práctica entre dos sociedades que pertenecen

a la misma civilización es distinto, Taylor considera que no ha de presuponerse que la instauración de la soberanía popular en otras sociedades y mucho menos en otras civilizaciones, seguirá el mismo proceso que en Occidente, pues éste dependerá precisamente de sus imaginarios sociales. De ahí que hable de “múltiples modernidades”.

Así pues, la voluntad popular que constituye el fundamento de las actuales democracias occidentales se basa en la acción colectiva llevada a cabo en tiempo secular por la que los miembros que constituyen la sociedad se asocian libre y voluntariamente para constituir una comunidad política mediante el contrato.

“El imaginario social moderno rechaza la idea de que las grandes entidades translocales estén fundadas en algo distinto y superior a la acción común realizada en un tiempo secular. Tal como sostuve antes, no podía decirse lo mismo del estado premoderno. Según la concepción dominante entonces, el orden jerárquico del reino se basaba en la Gran Cadena del Ser. La unidad tribal había sido constituida como tal por la ley, la cual se remontaba a tiempos remotos, o tal vez a algún momento fundacional que tenía el estatus de un «tiempo del origen», en el sentido de Eliade. (...).

La teoría del contrato social del siglo XVII, que remite la unidad del pueblo a un estado de naturaleza previo, pertenece obviamente a otro orden de pensamiento” (ISM 183-184).

A la base de esta nueva comprensión de la sociedad política fundamentada en el contrato se halla una nueva concepción del tiempo purgada de la dimensión trascendente. La antigua concepción dual del tiempo da paso a otra concepción en la que los eventos se desarrollan únicamente en el plano mundanal. Surge así la concepción del tiempo típicamente moderna basada en la simultaneidad en la que los diferentes eventos coexisten en un momento determinado o entran en una relación de sucesión pero en cualquier caso dentro de esta única línea de tiempo horizontal que constituye el tiempo secular. “Surge la noción moderna de simultaneidad, en virtud de la cual una serie de eventos enteramente desvinculados a nivel causal o de significado vienen ligados por su mera concurrencia en un punto de esta línea única de tiempo profano” (ISM 122).

Es en este punto donde Taylor coincide con Benedict Anderson y reconoce su deuda con él. Anderson en su libro *Comunidades imaginadas* había mostrado cómo el nacionalismo en tanto que construcción cultural típicamente moderna hallaba la razón última de su origen en la nueva concepción del tiempo desarrollada en la modernidad y basada en la simultaneidad. De este modo, los miembros de la sociedad empiezan a imaginarse como un conjunto de seres que concurren simultáneamente. “Pienso que Benedict Anderson tiene razón cuando dice que esta forma de

imaginación social es típicamente moderna, y que nuestros antepasados medievales la hubiesen encontrado difícil de comprender, pues allí donde los eventos del tiempo profano guardan relaciones muy distintas con el tiempo superior parece antinatural agruparlos todos juntos según la nueva relación moderna de simultaneidad” (ISM 122). Anderson partiendo de la expresión de Benjamin describe el tiempo profano como “tiempo homogéneo, vacío”. (ISM 123, n16). La homogeneidad del tiempo es el aspecto que Taylor recoge bajo el concepto de simultaneidad por el que todos los eventos caen dentro de esta única línea homogénea del tiempo profano y que constituye para Taylor la causa principal del proceso de secularización. “Pero el paso crucial para la secularización, según la concibo yo, es la homogeneización” (ISM 123, n16). El aspecto vacío del tiempo remite a la extirpación de aquello que constituye al tiempo. El tiempo es entonces concebido como un contenedor para ser ocupado por cualquier evento, no como algo configurado por aquello que lo ocupa y en este sentido, “es <espacializado>”.

En consonancia con esta concepción de la sociedad política fundamentada en el contrato realizado por sus miembros en tiempo secular, surge la noción de un pueblo o nación como agencia colectiva preexistente que funda su sociedad política y se da su propio ordenamiento legal.

“Se invoca de este modo la idea de que un pueblo, o según se decía entonces también, una <nación>, puede existir con anterioridad a su constitución política y con independencia de ella. Y en consecuencia este pueblo puede darse a sí mismo una constitución, por su propia acción libre realizada en tiempo secular” (ISM 184).

Esta comprensión del pueblo o nación implica una nueva forma de entender la pertenencia a una sociedad política derivada de esta comprensión moderna del tiempo como simultaneidad.

“Para comprender en qué sentido esta nueva idea de agencia colectiva -la <nación> o el <pueblo>-- articula una nueva concepción del tiempo, querría volver a Benedict Anderson y retomar su penetrante tratamiento del tema. Anderson insiste en que la nueva noción de pertenencia vino anticipada por una nueva comprensión de la sociedad basada en la categoría de la simultaneidad: la sociedad como un todo formado por la ocurrencia simultánea de una miríada de eventos que marcan las vidas de sus miembros en cada momento. Estos eventos son los que dan contenido a cada segmento de este tiempo homogéneo. Este concepto tan claro y transparente de simultaneidad corresponde a una concepción exclusivamente secular del tiempo” (ISM 184-185).

En las sociedades premodernas estructuradas según la fórmula de la complementariedad jerárquica, la comprensión de pertenencia de cada uno de sus miembros venía mediada por el lugar ocupado en estas largas cadenas de dependencia.

“El aspecto más importante de estas largas cadenas de dependencia es que estaban altamente personalizadas. Un peón no es sólo un súbdito del rey igual que tantos otros; es el servidor de un amo particular, el cual se halla vinculado a su patrón, y así sucesivamente. Mi subordinación al rey viene mediada por todas estas relaciones particulares y personales” (ISM 171-172).

De manera que la sociedad no sólo se concebía como anclada en un tiempo superior, de ahí la influencia de la imagen de la verticalidad propia de la jerarquía; sino también y consecuentemente, como una sociedad de acceso mediado en la que la conciencia de pertenencia de sus miembros viene mediada por la participación en la sociedad a través de estas instancias intermedias, resultando absolutamente inconcebible para la mayoría de las personas cualquier otra manera de pertenecer a ese todo superior que constituía el reino o la Iglesia si no era por medio de su participación en otras instancias más pequeñas y accesibles.

“Había, pues, una cierta verticalidad en la sociedad, asociada a un fundamento en tiempo superior, el cual ha desaparecido en la sociedad moderna. Vista desde otro ángulo, era también la sociedad del acceso mediado” (ISM 186).

Por el contrario, las sociedades occidentales modernas basadas en una concepción del tiempo secular se conciben como horizontales. La verticalidad propia de las sociedades jerárquicas fundamentadas en un tiempo superior ha dado paso a una concepción horizontal de la sociedad en la que todos sus miembros son iguales y por tanto todos gozan del mismo reconocimiento impersonal. Del mismo modo, la pertenencia de los miembros a su comunidad en este tipo de sociedades horizontales modernas no viene mediada por su participación en alguno de los eslabones que componían esta larga cadena que conformaba la sociedad en el imaginario premoderno, constituyendo así lo que Taylor denomina las sociedades del acceso directo.

“Una concepción del tiempo puramente secular nos permite desarrollar una concepción horizontal de la sociedad, que no remite a «momentos más elevados» en los cuales la secuencia ordinaria de los acontecimientos entra en contacto con un tiempo superior; y eso supone a su vez no reconocer ninguna persona o agencia privilegiada, como el rey o el sacerdote, que pueda ejercer de mediadora en esos presuntos momentos especiales. La sociedad del acceso directo, donde cada miembro mantiene una «relación inmediata con el todo», es justamente la realización de esta radical horizontalidad” (ISM 185).

El individuo de las sociedades horizontales modernas participa directamente en su sociedad sin necesidad de apelar a ninguna otra instancia mediadora, y de este modo todos pueden concebirse como iguales, pues todos mantienen la misma relación directa con el poder, tal y como muestra la noción de ciudadanía.

“El principio sobre el que se asienta la sociedad horizontal moderna es radicalmente distinto. Cada uno de nosotros se halla en una posición equidistante del centro; mantenemos una relación inmediata con el todo. Hemos pasado de un orden jerárquico de vínculos personalizados a un orden igualitario e impersonal; de un mundo vertical de acceso mediado a sociedades horizontales, de acceso directo.

En el orden anterior, la jerarquía y la mediación del acceso iban asociadas. Una sociedad dividida en rangos -«la sociedad de los órdenes», en palabras de Tocqueville- como la Francia del siglo XVIII era jerárquica en un sentido evidente. Pero eso también significaba que la pertenencia de un individuo a la sociedad se articulaba a partir de su pertenencia a algún componente de la misma. El campesino se encontraba vinculado a un noble terrateniente, el cual, a su vez, se encontraba vinculado al rey. Del mismo modo, se era miembro de una corporación municipal que ocupaba cierta posición dentro del reino, o bien se ejercía una función en un Parlamento con un cierto estatus reconocido, etc. La noción moderna de ciudadanía, en cambio, es directa. Aunque mi relación con el resto de la sociedad pueda pasar por ciertas organizaciones intermediarias, concibo mi ciudadanía como algo separado de todo esto. Mi pertenencia al Estado no depende en lo fundamental ni se ve mediada por ninguna de esas otras pertenencias. Al igual que los demás conciudadanos, mantengo una relación directa con el Estado, al que todos debemos obediencia”. (ISM 186-187).

Esta nueva comprensión de la sociedad horizontal de acceso directo surgió a partir de determinados cambios sociales como el capitalismo de la imprenta, tal y como señala Anderson. Pero también fue necesario que se diese un cambio en la manera de analizar la sociedad, desde una perspectiva externa como haría un desinteresado observador imparcial.

“Anderson tiene razón ciertamente cuando sostiene que esta nueva concepción no habría podido surgir si no hubiera ido acompañada de desarrollos sociales como el capitalismo de la imprenta, pero con eso no pretende decir que las transformaciones en cuestión del imaginario social queden suficientemente explicadas por dichos desarrollos. El surgimiento de la sociedad moderna exigió también otras transformaciones en el modo que tenemos de vernos a nosotros mismos como sociedad. Una de las más cruciales ha sido la capacidad de contemplar la sociedad desde un punto de vista descentrado, que no es el de nadie en particular. Es decir, la búsqueda de una perspectiva más verdadera y autorizada que la propia no lleva necesariamente a centrar la sociedad alrededor de un rey, una asamblea sagrada o lo que sea, sino que permite esta perspectiva lateral, horizontal, accesible sólo para un observador sin una ubicación precisa:

la sociedad tal como aparecería sobre un cuadro sin puntos nodales privilegiados” (ISM 185-186).

Y esta nueva comprensión de la sociedad cristalizó a partir del establecimiento de estas nuevas formas sociales tratadas: la economía, la esfera pública y el autogobierno popular.

“La modernidad ha supuesto, entre otras cosas, una revolución en nuestro imaginario social, la relegación de estas mediaciones a un estatus marginal y la difusión de imágenes vinculadas al acceso directo.

Este proceso se ha materializado en el ascenso progresivo de las formas sociales que he venido describiendo hasta aquí: la esfera pública, donde las personas se ven a sí mismas como participantes directos en un debate a escala nacional (a veces incluso internacional); la economía de mercado, donde todos los agentes económicos se hallan vinculados por relaciones contractuales que los sitúan en un plano de igualdad; y, por supuesto, la moderna ciudadanía estatal” (ISM 187-188).

Todas estas formas sociales de acceso directo no son más que manifestaciones por un lado, del igualitarismo propio de la concepción moderna de la sociedad política y por otro, de la concepción individualista del ser humano que subyace a esta nueva comprensión de la sociedad política por la que el ser humano se concibe libre de cualquier orden externo y consecuentemente, todos pueden concebirse como iguales. Este individualismo surge con el desvanecimiento de los vínculos sociales que regían las sociedades estructuradas bajo la forma de complementariedad jerárquica. Pero para Taylor, y contrariamente a la opinión más extendida, este individualismo no constituye en modo alguno un factor disolutivo de la comunidad ni plantea un problema político en torno a cómo reinsertar de nuevo al individuo moderno en alguna especie de orden social. El individualismo moderno no implica abandonar todo vínculo comunitario sino hallarse vinculado a comunidades más grandes e impersonales.

“Todas estas formas de acceso directo imaginario van asociadas al igualitarismo y al individualismo modernos, o mejor dicho, son sólo diferentes facetas de éstos. El acceso directo elimina la heterogeneidad de las formas de pertenencia jerárquica. Nos vuelve uniformes, y ésa es una de las formas en las que podemos convertirnos en iguales. (Si es la única forma es la cuestión que se plantea inevitablemente en buena parte de los debates actuales sobre el multiculturalismo.) Por otro lado, la relegación de ciertas mediaciones reduce su importancia en nuestras vidas; el individuo se halla más o menos libre de ellas y tiene por lo tanto una creciente conciencia de sí mismo como individuo. El individualismo moderno, como idea moral, no significa abandonar toda pertenencia –eso sería sólo el individualismo de la anomia y el fracaso-, sino imaginar la propia pertenencia en relación con entidades cada vez más grandes e impersonales: el Estado, el movimiento, la comunidad humana” (ISM 188).

Así pues, la materialización de esta nueva concepción de la sociedad horizontal de acceso directo constituye el fin del proceso que Taylor ha denominado la larga marcha por el que el nuevo orden moral implícito en las nuevas teorías sociales que surgieron en el siglo XVII penetró en el imaginario de las sociedades occidentales hasta transformarlo por completo. Y prueba de esta consolidación del nuevo orden moral moderno es que conforma los pilares de lo que se entiende por civilización, la cual se define principalmente por el gobierno democrático y el respeto por los Derechos Humanos, creyendo Europa ser estandarte de la misma precisamente por ser la portadora de estos principios derivados del nuevo orden moral. Esta civilización occidental, que otrora halló su unidad en su pertenencia a la cristiandad latina, sigue actualmente manteniendo el criterio de unidad bajo unos mismos principios solo que éstos ahora se derivan del nuevo orden moral.

“Si pasamos ahora a la noción de civilidad o civilización en su otro sentido, no como una forma de distinguir un complejo cultural de otro, sino en su sentido normativo, en cuanto contrapuesto al salvajismo o a la barbarie, podemos decir que en tiempos modernos Europa se ha visto a sí misma muchas veces no sólo (o no tanto) como cristiandad, sino como principal estandarte de la civilización. Y la idea de este orden supranacional se ha ido transformando gradualmente a su vez hasta quedar definido ante todo por el gobierno democrático y el respeto hacia los derechos humanos. El orden moral moderno ha terminado por teñir completamente la visión que tenemos de nuestro contexto, en el sentido más amplio. Y como el sistema de Estados europeos es la base sobre la que ha tratado de establecerse un sistema a escala mundial, el mismo orden se ha expandido también imaginariamente hasta incluir a todos los miembros (debidamente formales) de la comunidad global” (ISM 207).

No obstante, el surgimiento y la posterior consolidación del nuevo orden moral no estuvieron exentos de oposiciones. Desde el comienzo siempre se dieron movimientos que pretendieron restaurar el antiguo orden monárquico-jerárquico. La resistencia procedía del malestar ya generado en el siglo XVIII que es cuando este nuevo orden moral se asentó con la comprensión de la sociedad como comercial. La producción se convirtió en la actividad más elevada en esta sociedad comercial frente a la guerrera y sus característicos códigos de honor, tendiendo así a una cierta nivelación entre los diferentes estratos sociales propios de las sociedades antiguas. El malestar procedía de la eliminación en estas sociedades comerciales de ciertos rasgos que parecen inherentes a la naturaleza humana tales como “la grandeza, el heroísmo y la entrega absoluta a una causa no utilitaria” (ISM 101).

“La nueva sociedad moderna era más pacífica, productiva e igualitaria que las precedentes, y todo ello era visto con buenos ojos. Pero persistía el miedo a que

se hubiera perdido algo con el cambio; la masculinidad, el heroísmo, la grandeza de alma cedían terreno; la superioridad de ciertas personas excepcionales quedaba ahogada en el amor a la mediocridad” (ISM 208).

Y este malestar ha sido una constante desde entonces al que se ha intentado responder de varias maneras. Una solución fue elaborar una nueva redacción del orden moral moderno en la que manteniendo la fidelidad a sus principios se paliaran estas deficiencias. Otra solución surgió de perspectivas que se oponían frontalmente a dicho orden moral.

“Un remedio para esta carencia tan sentida fue proponer una búsqueda más plena y heroica de la igualdad a través del autogobierno, en la línea propuesta por Rousseau. Podemos reconocer esta idea en los jacobinos, en Marx y el comunismo. La pendiente que lleva al lamentable bienestar desaparece ante la naturaleza heroica del intento de establecer una nueva república de la virtud, una comunidad de iguales. El otro camino seguía la pista nietzscheana del rechazo frontal de los valores igualitarios y humanitarios propios del orden moral moderno, y dio como resultado una nueva política del heroísmo, la dominación, y la Voluntad” (ISM 209).

Ambas soluciones dieron lugar a los totalitarismos que se desarrollaron en el siglo XX de la mano del comunismo y el fascismo, los cuales no arraigaron precisamente porque el nuevo orden moral ya estaba absolutamente implantado, no concibiendo por ello ninguna otra forma de gobierno más adecuada que la democracia liberal donde es el pueblo el que elige el gobierno, cuya acción debe circunscribirse a los dictados impuestos por esas dimensiones extrapolíticas que son irrenunciables.

“Podría parecer que fue la victoria de la democracia liberal en dichos conflictos la que impartió este carácter a la civilización y al orden modernos. Sin embargo, la impresión de que tanto el comunismo como el fascismo eran reacciones contra un sistema establecido parece sugerir que esta identificación se hallaba ya muy avanzada a comienzos de siglo” (ISM 210).

El hecho de que estos totalitarismos del siglo XX fueran una reacción fallida al nuevo orden moral delata la identificación completa que se da entre el orden moral moderno y la civilización occidental. Es esta creencia en que el orden moral moderno se realiza verdaderamente en Occidente lo que provoca ese sentimiento de seguridad a la par que de superioridad y bondad tan propios de la civilización occidental y es por esta misma creencia que resulte tremendamente inquietante para Occidente cualquier acción que amenace dicho orden provenga del interior o del exterior.

“Podría decirse incluso que vemos en este orden, tal como se da en nuestra civilización, la noción de orden más antigua y fundamental; la creencia de que se halla efectivamente realizado en nuestro mundo nos da un sentimiento de

seguridad, al tiempo que la idea de que somos partícipes en él nos da un sentimiento de superioridad y bondad personal. Esto explica que reaccionemos con gran inseguridad cuando nos damos cuenta de que puede ser vulnerado desde fuera, como en el caso del World Trade Center; pero también explica la inquietud aún mayor que sentimos cuando la amenaza procede aparentemente de dentro o de la posibilidad de que nosotros mismos lo estemos traicionando. No es sólo nuestra seguridad lo que se encuentra amenazado en estos casos, es también la idea que tenemos de nuestra propia bondad e integridad” (ISM 210-211).

Establecer el fundamento de la sociedad política en la soberanía popular supone establecerlo en la acción colectiva llevada a cabo en el tiempo secular. A diferencia de las sociedades premodernas en las que resultaba inconcebible que el poder político o cualquier otra agencia colectiva metatópica pudiera estar provista de autoridad si no apelaba a una entidad trascendente situada en un tiempo superior.

“Para ser más precisos, la diferencia es la siguiente. En la etapa anterior, Dios o algún tipo de realidad superior era una necesidad óptica; es decir, la gente era incapaz de concebir una agencia metatópica dotada de autoridad si no tenía algún tipo de fundamento en un tiempo superior, ya fuera la acción de Dios, la Gran Cadena o algún otro origen *in illo tempore*. El resultado de este cambio es una concepción de la vida social y política enteramente asentada en un tiempo secular. La fundación se concibe ahora como un acto colectivo que tiene lugar en un tiempo secular, y se sitúa en el mismo plano óptico que todas las demás acciones de este tipo, por más que le atribuyamos una autoridad espacial dentro de nuestro relato nacional o de nuestro sistema legal” (ISM 215-216).

A la base de esta diferencia en el fundamento de la sociedad política se halla una nueva concepción de tiempo en la que purgada la dimensión trascendente del tiempo superior, sólo se define por la dimensión horizontal del tiempo profano o secular. En la medida que la relación con el tiempo superior o trascendente ha sido abolida, el fundamento de la sociedad ya no puede hallarse en una entidad trascendente situada en un tiempo superior sino que ha de encontrarse en la acción colectiva llevada a cabo en tiempo secular.

“La larga marcha ha avanzado claramente en paralelo y en conjunción con las fuerzas que nos han sacado del cosmos encantado dominado por un tiempo superior. Existe sin duda una estrecha relación entre el desencantamiento y el confinamiento de todas las acciones en un tiempo profano. Los mismos factores que terminaron por vaciar el mundo de espíritus y otras fuerzas _ la sacralización de la vida ordinaria, la ciencia mecanicista, la disciplinada reconstrucción de la vida social_ también nos confinan cada vez más en un tiempo secular. Vacían de sentido y marginan el tiempo superior, reprimen el tiempo kairótico y multiforme del Carnaval, bloquean la necesidad, incluso la posibilidad de una antiestructura, y de este modo van restando sentido a la idea de una fundación

trascendente. Nos asientan firmemente en un tiempo secular cada vez más racionalizado y medido, convertido en un entorno insuperable, sin la menor grieta que dé acceso a las antiguas conexiones con un tiempo superior” (ISM 214-215).

En este sentido, la larga marcha ha contribuido a la secularización de las modernas sociedades occidentales en el segundo sentido que Taylor establece, esto es, a la separación entre Iglesia y Estado por la que la religión ha sido expulsada del ámbito público para circunscribirla enteramente al ámbito privado. No obstante, la tesis que Taylor sostiene es que la presencia de Dios ha desaparecido del ámbito público únicamente bajo la forma de entidad trascendente situada en el tiempo superior que fundamenta la sociedad política; pero que se mantiene viva en el ámbito público mediante otra forma: como fundamento de la identidad política, tal y como muestra el caso norteamericano.

“No cabe duda, tal como mi propia forma de usar el término da a entender, de que la larga marcha ha tenido que contribuir al desplazamiento de la religión fuera de la esfera pública. Ha ayudado a expulsar a Dios del espacio público. O eso podría parecer. Pero no es exactamente así. Ciertamente ha terminado con una de las formas que tomaba antes la presencia de Dios, en el marco de un relato de fundación de la sociedad emplazado en un tiempo superior y trascendente a la acción. «La divinidad que ampara a un rey» y el poderoso abanico de analogías/asimilaciones descritas por Kantorowicz entre el rey y Dios, el rey y Jesucristo, quedan drásticamente minadas y en último término desmentidas por los imaginarios surgidos del orden del beneficio mutuo. Pero esto no significa que Dios deba estar completamente ausente del espacio público. El pueblo norteamericano que terminó por invocarse a sí mismo como «nosotros» también se definía (y se define) a sí mismo como «un pueblo bajo Dios»” (ISM 213-214).

Pero para que la soberanía popular constituya un principio legitimador de la sociedad política ha de estar basada en la voluntad popular. En la medida en que la sociedad política se funda en la acción colectiva llevada a cabo en tiempo secular, la voluntad común que se materializa en esa acción colectiva por la que los miembros de la sociedad consienten conformar una comunidad política, constituye el elemento fundador de la sociedad política. La voluntad popular se halla a la base de las actuales democracias occidentales.

“Los regímenes fundados en la acción colectiva en un tiempo profano se basan en cierto modo en una voluntad común. Eso no significa necesariamente que sean democráticos; la voluntad común puede ser la de una minoría, que da por supuesta su capacidad de hablar por el resto, o que los demás no están en condiciones de autogobernarse. La voluntad común está en la base incluso de los regímenes fascistas, sobre la premisa de que la verdadera voluntad del pueblo se expresa a través del Líder. En cierto sentido, es casi tautológico decir que allí donde lo político pierde toda dependencia óptica respecto a lo superior y emana

de una acción común fundadora, la voluntad común encarnada en esta acción pasa a desempeñar un papel fundacional.

Por supuesto, la referencia a una voluntad común no puede estar ausente en una democracia, si se pretende fundada en la soberanía popular” (ISM 216).

La voluntad popular como fundamento de las actuales democracias occidentales se corresponde con la concepción individualista del ser humano caracterizado principalmente por la libertad. A esta comprensión del ser humano como libre, entendiendo por libertad la independencia de cualquier orden externo, le corresponde una concepción de la sociedad política basada en la voluntad popular, la cual expresa la decisión libre y voluntaria de los miembros que conforman la sociedad política. “Pero en la era democrática nos reconocemos a nosotros mismos como agentes libres. Por eso la idea de voluntad popular pasa a ejercer una función legitimadora crucial” (ASA 220).

Pero la voluntad popular encarna la acción colectiva de todos los miembros de la sociedad por la que se constituyen en una agencia colectiva, esto es, en un único agente colectivo al que poder atribuir una voluntad. Una agencia colectiva de este tipo sólo puede constituirse si cada uno de los miembros siente un gran vínculo con el resto. ¿Y qué puede crear este vínculo por el que los miembros de la sociedad se imaginan perteneciendo a una agencia colectiva en una sociedad en la que los seres humanos se conciben como libres? La respuesta para Taylor es la identidad política, esto es, la identificación de todos sus miembros con un bien por todos compartido. “¿Qué lazo puede unir de este modo a un colectivo? Algún propósito o valor compartido de gran importancia. Eso es lo que llamo su <identidad política>” (ISM 217).

La democracia exige un fuerte vínculo entre sus miembros por el que lleguen a constituirse en una agencia colectiva, en un pueblo; exige que todos sus miembros se identifiquen con un mismo bien por el que se unan para salvaguardarlo, esto es, requiere de una fuerte identidad colectiva. De otro modo no se entendería qué otro vínculo puede unir a un grupo de hombres libres, que es el modo en el que se concibe el ser humano moderno y el motivo por el que la voluntad popular constituye el principio legitimador de la sociedad política. El motivo por el que un ser libre acata una decisión colectiva que va contra sus intereses personales reside no sólo en el hecho de que se siente partícipe mediante su voto en el colectivo que ha tomado la decisión. Sino también, y más fundamentalmente, porque se siente vinculado a una comunidad que se identifica con un mismo bien, el cual resulta de vital importancia para la identidad particular del sujeto y que sólo puede realizarse colectivamente. En la medida en que el ser

humano moderno se concibe como libre, la libertad constituye ese bien que resulta fundamental para la identidad del sujeto y que sólo puede realizarse colectivamente. Es por ello que acata una decisión colectiva que perjudica sus intereses personales, pues más allá de esta decisión concreta, su pertenencia a este colectivo es lo que le permite realizar un bien que resulta constitutivo de su identidad personal y que en este caso es la libertad. La realización de este bien que es la libertad, remite a una agencia colectiva, una comunidad de personas que se identifican con el valor de la libertad y que luchan por su preservación colectivamente.

“La pregunta que debemos hacernos es: ¿qué aspecto de nuestras <comunidades imaginadas> convence a tantas personas de que son libres en un régimen democrático, por más que su voluntad se vea contradicha en cuestiones importantes?

La respuesta que estas personas aceptan iría en la línea siguiente: <Tú eres libre, igual que los demás, en virtud del hecho de que nos gobernamos a nosotros mismos de forma colectiva, y no somos gobernados por ninguna agencia que pueda pasarnos por alto. Tu libertad consiste en que se reconoce tu voz como parte de la soberanía común, que debes ser oído y participar en la toma de decisiones. Disfrutas de esta libertad en virtud de una ley que la atribuye también a los demás, y por lo tanto la disfrutamos todos por igual. Es esta ley la que realiza y protege tu libertad, ganes o pierdas en una decisión particular. Esta ley define una comunidad de personas que realizan/defienden colectivamente su libertad. Define una agencia colectiva, un pueblo, cuya acción conjunta bajo la ley sirve para preservar su libertad>” (ISM 217-218).

De este modo, el sujeto siente que pertenece a un colectivo más amplio, el cual constituye una agencia colectiva y no un agregado de miembros y ello porque mediante su acción llevan a cabo un bien compartido por todos. Aquí reside el nexo que se da entre la democracia basada en la voluntad popular y la agencia colectiva que constituye al pueblo, en la identificación del Estado con el pueblo mediante la defensa de determinados bienes que resultan constitutivos de la identidad de sus miembros.

“Es bien patente que implica la aceptación de una forma de pertenencia mucho más fuerte que la de ningún grupo que pudiera reunirse azarosamente. Supone una agencia colectiva continuada, una pertenencia que hace efectivo algo muy importante: una cierta forma de libertad. En la medida en que este bien sea crucial para la identidad de los miembros, éstos se identificarán firmemente con esta agencia, y sentirán un vínculo con los demás participantes. (...).

Más allá de quién tenga razón desde el punto de vista filosófico, lo que importa aquí es que sólo en la medida en que las personas acepten una respuesta de este tipo podrá convencerles la soberanía popular como principio legitimador. El principio sólo puede hacerse efectivo por remisión a una agencia colectiva en sentido fuerte. Si se rechaza esta identificación, la autoridad del gobierno sólo puede aparecer como ilegítima a ojos de aquellos que la rechazan, tal como

vemos en incontables casos de minorías nacionales secesionistas: gobierno del pueblo, de acuerdo; pero no aceptamos el gobierno de éstos, porque no somos parte del mismo pueblo. Aquí reside el vínculo profundo entre la democracia y la agencia colectiva en sentido fuerte. Va implícito en la lógica propia del principio de legitimación que subyace a los regímenes democráticos. Las consecuencias hablan por sí solas cuando falla esta identificación” (ISM 218).

En un primer momento la apelación a la soberanía popular remitía a la realización de “se dirigía a lo que podríamos llamar la <libertad republicana>” (ISM 219), por ser “la versión inspirada en las antiguas repúblicas, y la que invocaron las revoluciones americana y francesa.” (ISM 219). En este sentido, se da una “variante <republicana>” (ISM 220) de la soberanía popular. Pero pronto, esta apelación a la soberanía popular adquirió tintes nacionalistas, desarrollándose así una variante “<nacional>” (ISM 220) de la misma. El propósito de Francia de expandir los principios de la Revolución Francesa al resto de países mediante el uso de las armas tuvo reacciones nacionalistas entre aquellos que se negaron a integrarse en el pueblo soberano; y así comenzó a extenderse la idea de que una agencia colectiva para tener la unidad requerida para convertirse en soberana debía de tener una unidad cultural previa.

“En muchos círculos comenzó a ser moneda corriente la idea de que un pueblo soberano, para tener la unidad necesaria para constituirse en agencia colectiva, debía poseer una unidad previa, ya fuera cultural, histórica, o (lo que es más frecuente en Europa) lingüística. Detrás de la nación política debía haber, pues, una nación cultural (a veces étnica) previamente existente. El nacionalismo, en este sentido, nació como un desarrollo (benigno o maligno) de la democracia” (ISM 219).

Así pues, el Estado, si pretende ser legítimo, debe ser considerado por los ciudadanos como expresión de la libertad y de la cultura, que son los bienes con los que se identifica el pueblo.

“Surge así un nuevo tipo de agencia colectiva, capaz de atraerse la identificación de sus miembros tanto en su dimensión de baluarte/realización de su libertad como en la de espacio para su expresión nacional/cultural” (...).

Esto significa que el Estado democrático moderno persigue unas metas comunes de aceptación más o menos general, una serie de puntos de referencia en virtud de los cuales puede presentarse como baluarte de la libertad y espacio para la expresión de sus ciudadanos. Tengan o no fundamento estas pretensiones, los ciudadanos deben imaginar así su Estado para considerarlo legítimo.

Se plantea, pues, en relación con el Estado moderno, una pregunta para la que no exista análogo en sus versiones premodernas: ¿para qué/quién es este Estado?, ¿de quién es esta libertad?, ¿a quién expresa? (...).

En este sentido puede decirse que el Estado moderno tiene una identidad política, definida como la respuesta generalmente aceptada para la pregunta <para qué/quién ?>. Se trata de una identidad distinta de la de sus miembros, es

decir, distinta de los puntos de referencia, sin duda muchos y variados, a partir de los cuales se define lo que es importante en la vida de cada uno. Claro está que si estos miembros han de sentir una fuerte identificación con el Estado, valdrá más que exista cierta coincidencia entre ellos, pero las identidades de los individuos y los grupos que constituyen el Estado serán en general más ricas y complejas, y a menudo se alejarán bastante unas de otras” (ISM 220-221).

En la medida en que la identidad política también se conforma por las confesiones religiosas, tal y como muestra el caso norteamericano, aquí reside el nuevo lugar que puede ocupar la religión en el espacio público: mediante la conformación de la identidad política. “Descubrimos de este modo cuál es el espacio que puede ocupar la religión en el Estado moderno: Dios puede ser central para la identidad política” (ISM 221). Tras la revolución, los norteamericanos crearon una república basada en la separación entre iglesia y estado; pero en la medida en que todos eran cristianos, la nación se entendió como un pueblo unido bajo Dios, constituyendo así la religión un signo de su identidad política. Lo mismo puede decirse de los irlandeses o los polacos, para los que su creencia en Dios constituía un signo de su identidad política y el motivo para reclamar la independencia frente las invasiones extranjeras.

“Éste es el nuevo espacio reservado a Dios en el mundo secular. Igual que en el plano de la vida personal el desencantamiento puede verse compensado por la devoción, o por un fuerte sentido de la presencia de Dios en nuestra vida; también en la vida pública la desaparición de cierta presencia óptica respecto a un plano superior puede verse reemplazada por una fuerte presencia de Dios en nuestra identidad política. Tanto en el nivel individual como en el nivel social, lo sagrado deja de ser un objeto entre otros, que ocupa un determinado lugar, tiempo o persona. Pero la voluntad de Dios puede seguir estando muy presente entre nosotros, sea en el diseño de las cosas, en el cosmos, en el Estado o en la vida personal. Dios puede seguirnos pareciendo una fuente irrenunciable para nuestra capacidad de poner orden en nuestras vidas, tanto en el nivel individual como en el social” (ISM 222).

En este capítulo se ha analizado cómo el nuevo orden moral de beneficio mutuo basado en la moderna concepción individualista de ser humano, se expandió pasando de ser una teoría política en la mente de unos pocos a conquistar el imaginario social primero de las élites sociales y después de sociedades enteras a través del surgimiento de ciertas prácticas característicamente modernas como son la economía de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo. En este largo proceso de expansión del nuevo orden moral moderno, que Taylor denomina “la larga marcha”, señaló tres ejes. Un eje por el que el nuevo orden moral que surgió como una teoría política ha acabado impregnando el imaginario social y regulando así las relaciones sociales en cualquier ámbito. Otro eje por el que el nuevo orden moral se ha convertido en el límite y meta de la

acción política pasando de ser en su origen una hermenéutica de legitimación de los nuevos gobiernos basados en el consentimiento de sus miembros, a cada vez más imponer prescripciones imperativas a la acción gubernamental. Y un tercer eje por el que el nuevo orden moral pasó del contexto político en el que surgió a otros contextos, siendo el Deísmo que se dio en el siglo XVIII entre las élites sociales un claro ejemplo para Taylor de cómo el beneficio mutuo que postula dicho orden moral moderno acabó conformando la concepción de la Providencia divina. Extrapolando la concepción economicista de la sociedad que acompaña al nuevo orden moral a la concepción del universo, éste pasa a concebirse como un orden de naturalezas engranadas donde cada uno de sus habitantes al buscar su propio beneficio según su naturaleza determinada, sirve a la totalidad del orden. De este modo la búsqueda de los propósitos particulares se engranan en un todo armonioso. Correlativamente, Dios es concebido como el gran arquitecto del universo y su Providencia consiste en diseñar este orden para la felicidad humana. De igual modo, el mundo social es concebido como una malla de intereses interrelacionados, esto es, una sociedad regida por el orden de beneficio mutuo. Y este beneficio mutuo se deriva a su vez de la ética de la afirmación de la vida corriente. La felicidad humana consiste en una vida dedicada a la producción y la familia y para ello el ser humano ha de servirse de la razón instrumental. En este sentido, el Deísmo constituye una fusión de la afirmación de la vida corriente y la razón desvinculada. Conviene analizar esta nueva concepción de la Providencia divina que se denomina Deísmo precisamente por ser para Taylor la antesala del humanismo exclusivo.

8. El deísmo.

8.1. Locke: El cristianismo racionalizado.

Locke es un autor fundamental en la constitución del Deísmo que comenzó a surgir a finales del siglo XVII y alcanzó su pleno apogeo a lo largo del siglo XVIII.

“Locke contribuyó a definir y actualizar la creciente imagen deísta –que surgirá al completo en el siglo XVIII--, del universo como un engranado vasto orden de seres al servicio de su mutuo florecimiento, por cuyo designio el arquitecto de la naturaleza merece nuestra alabanza, gratitud y admiración” (FY 261).

Y ello porque Locke une racionalidad moral y racionalidad intelectual. Como ya se indicó, Locke siguiendo la corriente moral imperante se adscribió al voluntarismo teológico: las obligaciones morales humanas se fundamentan en la ley de Dios. Los seres humanos han de acatar la ley de Dios. Esta ley es normativa ya que Dios tiene la potestad de premiar o castigar en la otra vida. Pero el modo en el que los humanos pueden conocer esa ley divina ya no será el mismo que el de la tradición, para la cual sólo es posible conocerla mediante la revelación. Locke insiste “en que la ley también se conoce por la razón” (FY 252) pues podemos conocer los designios de Dios a través de la creación.

Esta ley de Dios para Locke “es la preservación” (FY 254). La preservación de sí mismo es la única obligación moral de riguroso cumplimiento para el ser humano. “De ello se desprende, afirma Locke, que <cada cual está obligado a preservarse a sí mismo y a no abandonar deliberadamente su condición y por la misma razón, cuando su propia preservación no se lo impida, debe, tanto como le sea posible, preservar al resto de la humanidad>” (FY 254). De este modo, “al hacer de nuestra preservación el punto central de la voluntad de Dios para nosotros, Locke sigue la afirmación protestante de la vida corriente; y lo hace en los dos aspectos que antes he descrito” (FY 255). Por un lado, porque la preservación implica trabajar afanosamente en una tarea destinada al bienestar terrenal, tal y como recoge la noción de la llamada. “Primero, otorga importancia y dignidad central a la actividad diseñada para la adquisición de los medios para la vida. Dios quiere que seamos productivos y eso significa que debemos dedicarnos, enérgica e inteligentemente, a alguna tarea útil” (FY 255). Por otro lado, porque la preservación alude a la necesidad de trabajar para el bien común que se hallaba implícita en la noción de llamada mediante el incremento de mejoras. “Ésas son las dos propiedades que Dios intenta que

despleguemos. La primera requiere que trabajemos afanosamente; la segunda que lo hagamos con eficacia para producir <mejoras>” (FY 255).

Así quedan sintetizadas racionalidad moral, pues el ser humano es capaz de conocer la ley divina mediante su razón, y racionalidad intelectual, pues el ser humano debe aplicar la razón con la que Dios lo ha dotado para producir mejoras. “En el primero y más englobante de éstos, uno es racional en la medida en que percibe la ley natural (= ley de la razón) y trata de vivir en conformidad con ella. En el segundo de los sentidos el término se reserva para quienes sean capaces de usar el conocimiento y la reflexión para aumentar su eficacia. Cabría hablar de racionalidad moral y racionalidad intelectual. Luego cabría decir que vivir de acuerdo con todas las exigencias de Dios es ser moralmente racional” (FY 256). Pero esta concepción de racionalidad es definida instrumentalmente.

“Al acatar esos dos órdenes de la razón instrumental –aceptar la ley de Dios y adquirir el conocimiento que es útil y reflexionar sobre él–, participamos en los planes de Dios. La racionalidad instrumental, correctamente conducida, es la esencia de nuestro servicio a Dios” (FY 260).

Así, el ideal de vida para Locke es seguir la ley de Dios que se fundamenta en el mandato de la preservación mediante el uso adecuado de la razón instrumental. “Así es como deberíamos vivir: ser diligentes y racionales en lo concerniente a cubrir nuestras necesidades y, por tanto, mediante las mejoras que obtengamos, ayudar a cubrir las necesidades de los demás” (FY 256). La idea que subyace es que la búsqueda del beneficio particular redunde en el bienestar general. Este ideal será adoptado más tarde por la Ilustración. “La imagen de la vida ordenada que presenta Locke contribuyó a desbrozar el camino para la concepción de la primera Ilustración” (FY 256) y ello por el “modo en que llegan a conciliarse el servicio a sí mismo y la beneficencia” (FY 256).

No obstante, esta forma de vida guiada por el seguimiento de la ley de Dios sólo es un ideal al que al ser humano le será difícil acercarse dada su propia naturaleza perniciosa. “Así es como debería ser, pero, de hecho, raramente es así. Los hombres se desvían de este camino a causa de la indolencia, la codicia, la pasión, la ambición” (FY 257). En este punto se muestra cómo Locke a pesar de oponerse a las teorías hiperagustinianas que postulan la depravación de la naturaleza humana, sin embargo las transforma en una variante naturalista en la que la tendencia al mal resulta inherente al ser humano.

“Locke se había despojado de veras de la creencia en el pecado original, en la connotación ortodoxa que heredara de su educación puritana. Pero la había

sustituido por una variante naturalista, por la inclinación inherente de los seres humanos a la egolatría y el poder personal. Eso era innato; lo observamos en los niños pequeños: (...)

Si a ello sumamos la tendencia humana a la pereza y el orgullo, en caso de no haber sido entrenados desde muy tierna edad en los buenos hábitos, y si tenemos en cuenta los malos efectos de la educación en la mayoría de las sociedades, entonces no hay por qué sorprenderse de que sea tan raro obedecer íntegramente la ley natural" (FY 257).

Y aquí es donde se únen voluntarismo teológico y hedonismo que como ya se indicó, dicha unión constituía la peculiar ética de Locke. Pues precisamente porque el ser humano es hedonista y por tanto, desea el placer y huye del dolor, es por lo que cumplirá con la ley divina ya que de su cumplimiento o no dependerá la obtención de penas o recompensas en la otra vida.

"Para elevarnos de este modo, Dios usa nuestro amor a nosotros mismos. Es un hecho fundamental que los humanos desean el placer y evitan el dolor. Ello no es una flaqueza sino un rasgo inalterable de su hechura (...). Pero existen ciertas formas de amor propio que son irracionales, destructivas y equivocadas, y una forma que es racional, moral. Dios ayuda a que nos elevemos de la primera a la segunda. Pero la base del amor a nosotros mismos que posibilita esa operación, el miedo que sentimos al dolor inacabable y el deseo que sentimos de alcanzar los goces <inefables>, no es malo. Está hecho por Dios y, por tanto, es bueno" (FY 258-259).

Y al afirmar que el amor a sí mismo no es malo, sino la manera en la que Dios nos hizo; Locke sienta las bases para la posterior afirmación ilustrada sobre la inocencia del amor a sí mismo.

"Locke está preparando ya el terreno para la posterior doctrina de la Ilustración sobre la inocencia del amor de sí natural; pero él mismo estaba muy al tanto de las innatas fuentes de depravación en el hombre, como para proponer una visión parecida" (FY 259).

Así pues, Locke contribuyó a configurar el deísmo que alcanzó su apogeo a lo largo del siglo XVIII, esto es, la comprensión de un orden de naturalezas engranadas en el que la búsqueda del beneficio terrenal de cada una redundaba en el beneficio de la totalidad. Para ello Dios ha dotado de razón al ser humano, para que sea más eficiente en la búsqueda de este bienestar.

"Si buscamos los bienes constitutivos de esta perspectiva, si preguntamos qué es aquello cuya vívida presencia en nuestra comprensión nos capacita para actuar por el bien, saltan a la mente dos rasgos: la bondad y la sabiduría de Dios tal como se nos muestran en el orden engranado, y nuestra razón desvinculada como modo para participar en el plan de Dios. Pero esa imagen de la razón

desvinculada, como hemos visto, se vincula a una concepción de la dignidad humana. En particular, incorpora un sentido de autonomía autorresponsable, una liberación de las exigencias de la autoridad” (FY 262).

8.2. Shaftesbury y Hutcheson: Los sentimientos morales.

Frente a esta variante deísta inaugurada por Locke surgió otra variante cuyo fundador es Shaftesbury y que se opone en torno a un punto de vista que dio lugar posteriormente a lo que se denomina la teoría de los sentimientos morales expuesta por Hutcheson. La diferencia entre ambas variantes deístas responde a la diferencia entre “las dos corrientes del cristianismo ortodoxo de las que respectivamente emergen” (FY 265).

El voluntarismo teológico al que Locke se adscribió tenía que postular una voluntad arbitraria para mantener la soberanía de Dios. Esta voluntad divina que constituía la ley de Dios determinaba el bien. El bien y el mal viene determinado por la voluntad de Dios manifestándose en las penas y recompensas en la otra vida, no siendo plausible encontrar dicho bien en una inclinación humana natural. El voluntarismo negaba así cualquier inclinación teleológica en la naturaleza humana. Por otro lado, Locke a pesar de oponerse a las teorías hiperagustinianas que reivindicaban la depravación de la naturaleza humana, mantenía ciertos rasgos de las mismas al postular la tendencia innata del ser humano hacia el mal, constituyendo así una variante naturalista de las mismas. En este sentido el voluntarismo teológico sostenía una teoría de moral extrínseca.

“Según este punto de vista teológico, la ley de Dios es doblemente externa para nosotros, criaturas caídas por el pecado. En primer lugar, no es posible identificar el bien con la inclinación de nuestra naturaleza; (...). Y, en segundo lugar, dicha ley va contra el propio meollo de nuestras depravadas voluntades. Ha de imponerse sobre una naturaleza recia, si es que hay intención de acatarla (FY 265).

En contraposición al voluntarismo teológico, surgió “entre un grupo de pensadores denominados de un modo genérico los <platónicos de Cambridge>, (...) quienes se opusieron con brío a una religión de ley externa, en nombre de otra que percibía a los humanos en intrínseca armonía con Dios” (FY 266), una religión basada en “una doctrina teleológica de la naturaleza inclinada al bien y cimentada en la escuela platónica” (FY 267). Los platónicos de Cambridge se opusieron al voluntarismo teológico y consecuentemente a la ley externa de Dios y a su imagen de un juez que castiga y premia, postulando una religión de corte platónico: el ser humano por naturaleza ama el orden en el que se halla

inscrito una vez percibe la idea de Bien que lo sustenta, considerando a Dios el autor de dicho orden.

Shaftesbury “recibió la fidelidad a la razón autónoma de su tutor, Locke, pero gran parte de la inspiración para sus antilockeanas opiniones morales procede de los platónicos de Cambridge” (FY 268). En este sentido, Shaftesbury puede ser considerado un racionalista en la medida en que “no permite ninguna forma de autoridad religiosa que no resulte convincente a la razón autónoma” (FY 271). No obstante, se desmarca de Locke y se acerca a los platónicos de Cambridge al postular una doctrina teleológica de la naturaleza humana.

“Aquí tenemos un rival del deísmo lockeano que abraza la razón autónoma y deja al margen la gracia, pero que tiene una opinión sumamente diferente sobre las fuentes morales. En vez de encontrar éstas en la dignidad del sujeto desvinculado, que objetiva una naturaleza neutra, las busca en la inherente inclinación de la naturaleza humana hacia el amor al todo que es bueno” (FY 271).

Pero a pesar de que Shaftesbury abraza el modelo antiguo, sin embargo muestra su contemporaneidad en el uso que realiza del término tan empleado de “afecto natural”.

“Los dos rasgos que encuentro reflejados en el término son: 1. La interiorización o, podríamos decir, la «subjetivación», de una ética teleológica de la naturaleza. 2. La transformación de una ética del orden, la armonía y el equilibrio en una ética de la benevolencia. En ninguno de los casos está claro en qué medida el pensamiento de Shaftesbury refleja esos cambios. Lo cierto es que eso es lo que su lenguaje sugirió a sus contemporáneos, y que quedaron completamente plasmados en las teorías del sentido moral a cuya inspiración contribuyeron” (FY 272).

El primer rasgo queda reflejado en el término “afecto”. Como ya se indicó, en el pensamiento antiguo la contemplación del bien cósmico era el requisito necesario para el bien personal, el orden y equilibrio del alma venía precedido de la contemplación del orden cósmico; y el amor que surgía de dicha contemplación se debía a la amabilidad del orden. Pero el término afecto no remite a la amabilidad del orden, sino a la inclinación inherente al sujeto, esto es, a la naturaleza del sujeto; mostrando así el proceso de interiorización inaugurado por San Agustín. El segundo rasgo muestra la importancia adquirida por la ética de la afirmación de la vida corriente para la que resultaba fundamental que el trabajo realizado en la llamada sirviese al bien común. A diferencia de las éticas antiguas que se centraban en el equilibrio y armonía del alma, para las éticas modernas la virtud principal pasa a ser la benevolencia. “Con la interiorización del pensamiento ético, en el que las inclinaciones son cruciales, el motivo de la

benevolencia se convierte en la clave para la bondad” (FY 275). Shaftesbury contribuyó a este giro aunque todavía “hemos de esperar a sus sucesores para ver cómo hacen de la benevolencia la virtud principal. Y todo esto lo vemos elaborado en la teoría de los sentimientos morales, que en parte debe su inspiración a Shaftesbury, y cuyo más notable portavoz fue Francis Hutcheson” (FY 276).

Hutcheson, al igual que Shaftesbury, se opuso a la teoría extrínseca porque esta teoría establecía el bien y el mal en el amor a sí mismo o el egoísmo después de analizar las consecuencias de los actos en función de las penas y recompensas divinas. Contrariamente, Hutcheson sostenía que la acción moral no viene motivada por el egoísmo sino por un sentido de superioridad moral. Hutcheson parte del pensamiento de Locke, “construye sobre conceptos lockeanos y los cimienta en el sentido moral” (FY 277). Locke, en su iniciativa de demoler todo el conocimiento y reconstruirlo de nuevo basó dicha reconstrucción en el sentido. El sentido para él liberaba ideas que eran consideradas datos brutos sobre los que ir cimentando el conocimiento humano. Hutcheson al igual que Locke, consideró que el sentido construía ideas pero amplió dicha construcción al ámbito moral, el sentido también libera ideas en el ámbito moral. Y así Taylor citando a Hutcheson señala: “«Algunas acciones brindan a los hombres una bondad inmediata», y ello a través de «un sentido superior que yo denomino moral». Así para en seco la reduccionista teoría extrínseca” (FY 277).

Según Taylor, para Hutcheson “1. Nuestro sentido moral nos empuja a la benevolencia. 2. La benevolencia es lo que mejor funciona para nuestra felicidad” (FY 278). Respecto al primer punto, el sentido moral establece como superiores aquellos actos conducentes a la benevolencia universal. Citando a Hutcheson, Taylor señala: “las «acciones que nuestro sentido recomendaría más encarecidamente para nuestra elección, como las más perfectamente virtuosas» son «las que parecen poseer la más ilimitada tendencia universal hacia la más grande y extensible felicidad de todos los agentes racionales a quienes pueda llegar nuestra influencia»” (FY 278). De este modo Hutcheson se convierte en precursor del utilitarismo que se dio posteriormente en la Ilustración. El segundo punto muestra cómo Hutcheson se mantiene fiel al deísmo y su consiguiente concepción de un universo de naturalezas engranadas en el que la búsqueda de la felicidad particular redundaba en el bienestar general. En este sentido, coincide con los teóricos extrínsecos pero se distingue de ellos al indicar que “lo que en verdad nos motiva a la benevolencia es el percibir dicha armonía” (FY 278). Esta diferencia es fundamental y de hecho la intención de Hutcheson es marcar dicha diferencia y ello porque considera que

“los teóricos extrínsecos han identificado de un modo totalmente equivocado los veneros principales de la acción moral. Niegan el vívido reconocimiento de lo que nos faculta para la acción moral. Esto es ponerlo en mis propios términos, desde luego, pero parece que Hutcheson reconoce algo similar.

En la mente de Hutcheson, adoptar la posición extrínseca, o fracasar de cualquier modo en reconocer la benevolencia de nuestra naturaleza, sofoca y paraliza los sentimientos morales” (FY 279).

De este modo Hutcheson sitúa las fuentes morales en los sentimientos de benevolencia con los que Dios ha dotado a la naturaleza humana, profundizando así en la teoría de los sentimientos morales sólo insinuada en Shaftesbury a pesar de basar su teoría en cimientos lockeanos.

“Así pues, para Hutcheson nuestras fuentes morales –la reflexión sobre los bienes, la cual nos capacita moralmente— son, ante todo, nuestra benevolencia, y luego, fuente a su vez de ello, la benevolencia universal de Dios, «el *Autor* de nuestra naturaleza», como Hutcheson suele llamarle. Pese a esta evidente aceptación de los términos psicológicos lockeanos, su inspiración brota claramente de Shaftesbury y, a través de él, sus raíces se remontan a la tradición erasmista de la escuela de Cambridge. Comparte con ellos su fiera oposición a una ética de ley extrínseca. Pero con Hutcheson esta tradición ha pasado a través de dos transformaciones que sólo se insinúan en el lenguaje de Shaftesbury: nuestra inclinación al bien a) está absolutamente interiorizada en el *sentimiento* y b) se configura, por encima de todo, como *benevolencia* universal. (FY 280).

Ambas variantes deístas comparten la noción de un orden de naturalezas engranadas en el que cada una de sus partes está diseñada de tal modo que todas conduzcan a su mutuo florecimiento; concibiéndose a Dios como el gran arquitecto de este gran engranaje que es el mundo. En este sentido el Deísmo mantiene la noción de un orden sustentado y creado por Dios pero lo que ha cambiado es la noción de orden. Este nuevo orden ya no se concibe como expresión de unos significados ocultos en las cosas. El orden ya no proviene de la apertura a un logos óntico en el que cada una de las cosas que habitan el mundo encuentra su lugar en relación a un todo jerárquicamente ordenado, sino del engranaje de sus naturalezas. “Los propósitos que busca cada entidad, con las funciones causales que ejerce, se engranan con los de los demás, haciéndose coherentes en un todo armonioso. Cada entidad, al servirse a sí misma, sirve a todo el orden” (FY 292). La relación entre las cosas que habitan el mundo ya no depende del lugar ocupado en ese todo jerárquicamente ordenado sino que “ahora el apoyo asume una forma eficiente-causal directa: las cosas *se alimentan mutuamente*” (FY 293). Este nuevo orden de naturalezas engranadas que destituye al anterior orden basado en un logos óntico, es plenamente compatible con la nueva ciencia mecanicista así como con su consecuente noción de naturaleza, “según la cual la naturaleza de una cosa es creada

por las fuerzas que operan dentro de sí mismas. Se piensa que cada cosa tiene su propio propósito e inclinación. La bondad del orden consiste en el hecho de que éstas no corren entre sí transversalmente, sino que se engranan" (FY 294). La naturaleza de una cosa está en su propio interior y así se mantiene la armonía del mundo preestablecida por Dios.

La diferencia entre ambas variantes radica en el modo de ocupar el lugar que corresponde a los humanos en dicho orden de naturalezas engranadas. Para la variante lockeana "mediante el ejercicio de la razón desvinculada" (FY 281). Para la variante que desciende de Shaftesbury y Hutcheson

"aun cuando no rechaza la razón desvinculada, participamos en el plan de Dios mediante una revinculación. Debemos recuperar el movimiento hacia el bien que anida en nosotros, y permitir que asuma su debida forma. Nos volvemos hacia dentro para restaurar la verdadera forma del afecto natural o de nuestros sentimientos benevolentes y, al hacerlo, les damos toda su potencia.

Y así, en este aspecto las fuentes morales de las dos variantes difieren radicalmente. En uno de los casos las hallamos en la dignidad del sujeto desvinculado, responsable de sí mismo con clarividencia, racional y controlador. En el otro, también las buscamos en los sentimientos que anidan dentro de nosotros" (FY 281-282).

No obstante, ambas capacidades, la razón desvinculada y los sentimientos benevolentes, forman parte de la naturaleza humana. Constituyen la manera en la que Dios ha creado a los humanos. Así, el nuevo orden de naturalezas engranadas, al igual que su predecesor, también fundamenta el orden moral y social. "La manera de ser buenos es actuar de con la naturaleza" (FY 295). La cuestión en este punto, al igual que en la del orden, es entender qué se entiende por naturaleza humana. Para las filosofías, antiguas vivir de acuerdo a la naturaleza era vivir de acuerdo a la razón en la medida en que los humanos eran concebidos como seres racionales. Pero esta razón establecía una jerarquía de actividades de acuerdo a su noción de orden imperante. Pero con la ética de la afirmación de la vida corriente que surge en la Modernidad,

"ciertas actividades se realzan -el trabajo en la llamada, y la vida familiar--, no en virtud de su rango jerárquico a la luz de la naturaleza racional del hombre, por causa del plan de Dios. Dichas actividades son destacadas como significativas porque definen cómo intenta Dios que vivamos, qué dispuso para nosotros cuando nos creó. De ello se desprende que para saber lo que debemos hacer necesitamos una idea, no del orden jerárquico de la naturaleza, sino de los designios de Dios" (FY 296).

Por tanto, vivir de acuerdo a la naturaleza implica vivir de acuerdo a los designios divinos y ello supone vivir según la ética de la afirmación de la vida corriente, esto es, según “el propósito para el que fueron creados los humanos” (FY 297). Los designios de Dios ya no resultan inescrutables sino que cada vez más se muestran en la naturaleza humana. En este sentido, “el deísmo aparece como una mera etapa provisional; en una etapa posterior el diseño de la propia naturaleza será suficiente para marcar las actividades de la vida corriente” (FY 297). Y la manera de conocer los designios divinos es atendiendo a la naturaleza interior, a la razón y sentimientos con los que Dios ha diseñado a los humanos. Cada persona tiene un modo de vida prescrito por Dios y en el cumplimiento del mismo, se glorifica a Dios. La manera de conocer esta forma de vida a la que cada uno está llamado es atendiendo a nuestro interior. En nuestra naturaleza se halla inscrita la manera de servir a Dios, es por ello que el hombre está dotado de razón y sentimientos morales, para poder desempeñar su función indicándole el mejor modo de encajar dentro de este orden engranado. Así, vivir de acuerdo a la naturaleza “significa vivir apreciando plenamente el diseño del engranaje” (FY 299).

Negativamente, vivir apreciando el diseño implica evitar tres clases de desviaciones: “1. La primera la definen los vicios tradicionalmente reconocidos: pereza, sensualidad, desorden, violencia” (FY 299). Pero la condena de dichos vicios ya no reside en una superioridad jerárquica del orden sino en virtud de la razón instrumental, la cual nos indica la infructuosidad de este tipo de comportamientos en su intento por guiarnos en el mejor desempeño de nuestro diseño. “2. Es preciso evitar el error de subestimar la vida corriente, o el natural amor a sí mismo, en nombre de actividades supuestamente <superiores>” (FY 299-300) pues la vida laboral y familiar es una forma perfectamente válida de honrar a Dios y cumplir con sus designios. “3. Hemos de evitar el error de condenar por irremediablemente pecaminoso el natural amor a sí mismo” (FY 300). El amor a sí mismo es visto como la manera natural de cumplir con el diseño de Dios. La búsqueda de la felicidad personal es inocente, forma parte del diseño divino ya que en el intento de satisfacer nuestra felicidad contribuimos al bienestar general cumpliendo así con nuestra parte dentro de este todo engranado.

En la medida en que el orden moral personal consiste en cumplir con el diseño divino, el cual se basa en seguir la ética de la vida corriente, esto es, una vida dedicada al trabajo y la familia; el orden social consiste en llevar a cabo el orden de beneficio mutuo. De igual manera que el universo es concebido como un gran engranaje en el que cada una de las partes cumple su función, la sociedad es concebida como un sistema de relaciones

en el que los fines personales se engranan con los del resto formando un todo coherente. Y sustentando este orden se halla la figura de Dios.

8.3. Facetas del Deísmo.

Taylor distingue tres facetas dentro de lo que normalmente se denomina "Deísmo". La primera es la noción de un mundo diseñado por Dios para el bien humano. Esta noción que ya se hallaba en la ortodoxia cristiana "atravesada un cambio antropocéntrico a finales del siglo XVII y el XVIII. Llamaré al resultado de este cambio "Deísmo Providencial" (ASA 221). Taylor señala cuatro direcciones en este cambio antropocéntrico que denomina Deísmo Providencial, "cada una de las cuales reduce el papel y lugar de lo trascendente" (ASA 222). "El primer cambio antropocéntrico viene con el eclipse de este sentido de propósitos adicionales" (ASA 222). Como ya se ha indicado, la noción de que Dios ha diseñado el mundo para el bien humano ya formaba parte de la ortodoxia cristiana pero también incluía la noción de que los humanos deben servirlo y adorarlo. Lo curioso de la nueva noción es que los propósitos de Dios para con los humanos se reducen únicamente a procurar su felicidad. Lo crucial es la felicidad humana. Este pensamiento que parece una presuntuosidad para la tradición ortodoxa no obstante se mantiene enraizado en ella. Para Taylor dicho pensamiento está en continuidad por una parte, con la ética de la afirmación de la vida corriente.

"La concepción deísta de la naturaleza y la felicidad está sin solución de continuidad en la misma línea de sucesión desde la afirmación de la vida corriente que hiciera la Reforma, (...). El bien humano, la felicidad que Dios ha dispuesto para nosotros, es puramente una cuestión de satisfacer nuestros deseos y sentimientos naturales. Por tanto, no deja más sitio para las actividades superiores de las antiguas teorías morales que para los destinos superiores de los Padres griegos, o cualquiera de los otros teólogos clásicos" (FY 288).

Por otra parte, este pensamiento centrado únicamente en lo humano "se basó, como cabría imaginar, en la polémica contra ciertas nociones hiperagustinianas" (FY 287) que se dieron en el seno de la Iglesia. Así, Taylor señala:

"Lo que me interesa resaltar aquí es que el modo en que el deísmo reformuló la fe cristiana en torno a la imagen de un orden natural diseñado *inter alia* para un bien autónomo humano, se sostiene sobre dos líneas del desarrollo teológico: la definición erasmista de la bondad de Dios en términos de su beneficencia para la humanidad; y la afirmación antijerárquica de la vida corriente. Ambas líneas se trazaron en el decurso de duras polémicas: la primera contra las teologías de la incapacidad humana y la predestinación; la segunda contra las (supuestamente)

presuntuosas tesis de la existencia de facultades morales o destinos espiritualmente superiores" (FY 288).

"El segundo cambio antropocéntrico era el eclipse de la gracia" (ASA 222). Este cambio se deriva del primero ya que si los fines humanos se reducen únicamente al logro de la felicidad humana, esto es, a cumplir con el designio divino y éste se logra atendiendo a la naturaleza humana la cual ha sido dotada por Dios con razón y sentimientos morales precisamente para poder cumplir con el designio divino entonces la gracia resulta cada vez menos necesaria. Así, desaparece la gracia en los dos sentidos tradicionales: como un bien que trasciende la naturaleza humana en un intento por perfeccionarla y como la necesidad de la ayuda de Dios dada la naturaleza humana depravada que postularon las teorías hiperagustinianas.

"Cabría decir que la primera clase del papel que desempeña la gracia que allí se mencionaba, la que consiste en estar llamados a un bien que trasciende lo natural, queda gravemente socavada, ya que esto sólo tiene sentido en la dimensión extra del poder afirmador de Dios, de que he hablado antes. Y desde luego se niega directamente el segundo papel, el que figura en las teologías hiperagustinianas que acentúan la incapacidad moral de nuestra naturaleza caída. Así pues, la gracia comienza a desaparecer por completo" (FY 287-288).

"El tercer cambio se sigue de los dos primeros. El sentido del misterio desaparece" (ASA 223). El primer gran misterio que es el de la maldad humana desaparece ya que si los propósitos de Dios consisten únicamente en el bien humano y el logro de dicho bien se halla en el designio de la naturaleza humana, esto es, en el modo en el que ha diseñado a los humanos dotándoles de razón y sentimientos benevolentes entonces ya no se requiere la gracia y por tanto desaparece todo misterio en el corazón humano. El otro gran misterio que era el de la Providencia divina y sus designios inescrutables también desaparece ya que si el universo se rige por leyes inmutables manifiestas a la razón humana, entonces no hay lugar para las intervenciones milagrosas divinas.

"El cuarto cambio vino con el eclipse de la idea de que Dios estaba planeando una transformación de los seres humanos, que podría llevarlos más allá de las limitaciones que son inherentes a su condición presente" (FY 224). Esto es, el concepto de deificación por el que el ser humano trasciende su condición presente elevándola y acercándose así a la condición divina también desaparece.

Taylor señala tres motivos para este cuádruple cambio antropocéntrico, que como se verá en el siguiente capítulo son los mismos que subyacen a la llegada del humanismo exclusivo.

“Así podemos lograr un sentido de las fuerzas complejas que produjeron el cuádruple eclipse que estoy reproduciendo en mi tipo ideal de «Deísmo Providencial». En parte la experiencia social de imposición exitosa de orden y disciplina sobre el yo y sobre la sociedad; en parte la transferencia de reflexiones que ya eran parte importante de todos modos, del Cristianismo Reformado, y empujándolas a un estado más radical; en parte una reacción contra el marco de referencia jurídico-penal que el Cristianismo Medieval y Reformado había convertido en un horizonte exclusivo” (ASA 233).

En primer lugar, Taylor señala el éxito en imponer orden y disciplina sobre el yo y la sociedad. En el siglo XVIII las élites ya habían impuesto sobre sí mismas así como sobre el resto de la sociedad el orden social y personal requerido para construir una sociedad pacífica e industrial, resultando por tanto innecesario el tono de lucha sobre una naturaleza humana salvaje e indisciplinada que promulgó el neo-estoicismo. Esto es, sintieron, en palabras de Norbert Elías, que el “proceso civilizatorio” había comenzado. La actividad económica se había convertido en el adecuado modelo de comportamiento humano y con ella la concepción del orden del beneficio mutuo como el orden social correcto. La importancia adquirida por la dimensión económica se trasladó a una concepción de orden natural como un engranaje en el que la búsqueda del bienestar personal redundaba en el general, concepción que se reflejó en las extendidas doctrinas de la armonía de intereses propias del momento. Todo ello muestra cómo estas concepciones podían contribuir al cuádruple cambio antropocéntrico descrito. La noción de un orden tanto natural como social centrado en la economía podía conducir al estrechamiento de los fines humanos que indica el primer cambio. Del mismo modo, el poder humano para construir dichos órdenes podía hacer la gracia menos necesaria. La inteligibilidad de ambos órdenes no deja lugar al misterio, que constituía el tercer cambio. Por último, la idea de que este orden social de beneficio mutuo no depende de ninguna aspiración heroica sino del simple amor a sí mismo, hace inútil cualquier intento de trascender a una condición que va más allá del florecimiento humano ordinario.

En segundo lugar, Taylor señala la afirmación de la vida corriente que profesara la Reforma protestante frente al elitismo de la clase monacal. Del mismo modo, la noción de una vida buena dedicada al trabajo y la familia contribuyó a dicho cuádruple cambio antropológico, y por los mismos motivos. Una vida dedicada al trabajo y la familia estrecha los fines humanos y una vez que dichos fines están al alcance humano mediante

disciplina, la gracia resulta menos necesaria. Esta defensa de la vida ordinaria se vincula a su vez a la defensa de la naturaleza humana ordinaria centrada en el amor a sí mismo, renunciando a los actos heroicos y con ello a la necesidad de trascender la vida corriente que constituye el cuarto cambio. El rechazo al misterio, que conforma el tercer cambio, se manifestó en el rechazo a lo sagrado de la Iglesia Católica que caracterizó a la Reforma protestante.

En tercer lugar, Taylor señala una reacción contra las teorías hiperagustinianas que habían sido tan relevantes durante la Cristiandad Latina y la Reforma protestante. Estas teorías remarcaban la depravación humana y el consiguiente merecimiento de castigo divino. Frente a estas teorías surgieron las doctrinas de la afirmación de la inocencia de la naturaleza humana, esto es, la inocencia del amor a sí mismo, como consecuencia del éxito en imponer orden tanto en la naturaleza como en la sociedad y en la vida personal.

La segunda faceta del Deísmo que Taylor señala es

“un cambio en la comprensión de Dios y su relación con el mundo. Es decir, hay una desviación desde las concepciones cristianas ortodoxas de Dios como un agente interactuando con los humanos e interviniendo en la historia humana; hacia Dios como arquitecto de un universo operando mediante leyes inmutables, a las que los humanos tienen que ajustarse o sufrir las consecuencias” (ASA 270).

Dios es concebido como el arquitecto de un mundo regido por sus propias leyes físicas inmutables, estableciendo consecuentemente un orden impersonal. De este modo se niega la intervención de Dios en la historia humana, relacionándose por tanto con los humanos de manera impersonal. Se da así un cambio hacia la supremacía de un orden impersonal. En este sentido, el Deísmo rechaza un aspecto fundamental del cristianismo ortodoxo que era “la creencia de que el ser más superior es un ser personal” (ASA 278) y que queda recogido en la Encarnación de Jesucristo. Un aspecto básico del cristianismo ortodoxo era el establecimiento por parte de los creyentes de una relación personal con Dios, esto es, una relación personal con un ser superior, con el fin de que los humanos pudieran participar de la comunión con Dios. “La noción de persona era correlativa a la de comunión; la persona es el tipo de ser que puede ser partícipe de comunión” (ASA 278) El fin de la intervención de Dios en la vida de los humanos era transformarnos a través de esta relación personal, esto es, efectuar nuestra deificación, para que podamos participar de la comunión de Dios, la cual Él ya es y vive. Así

“la salvación es frustrada en la medida en que tratamos a Dios como un ser impersonal, o como meramente el creador de un orden impersonal al que tenemos que ajustarnos. La salvación es solamente efectuada por medio de, uno podría decir es, nuestro ser en comunión con Dios mediante la comunidad de humanos en comunión, es decir, la iglesia” (ASA 279).

Los motivos para el ascenso de esta nueva concepción de Dios como un ser impersonal son por una parte el desencantamiento del mundo. Como ya se indicó, la concepción del mundo como un cosmos significativo dio lugar y también fue impulsado por una nueva concepción del mundo como universo regido por leyes físicas inmutables mediante el avance de la razón científica. “La razón científica fue a la vez motor y beneficiaria del desencantamiento, y su progreso condujo a la gente a tildar todo tipo de creencias y prácticas tradicionales de superstición” (ASA 271). Por otra parte, “la nueva postura hacia la historia” (ASA 271). La supremacía del orden impersonal también rechaza la historia. Impone un patrón de religiosidad en el que los acontecimientos históricos claves característicos de las religiones tradicionales como el judaísmo, cristianismo o el islam, pierden toda relevancia. Estos acontecimientos legendarios dejan de situarse en un tiempo o plano superior. Estos hechos eran entendidos como incursiones del poder de Dios en la vida humana y su fuerza radicaba en el mantenimiento de cierta continuidad con ellos a través de la tradición; pero esto ya no cabe en el modelo de religión sustentado por seres racionales. Cuando el orden se convierte en hegemónico, ya no tiene sentido conferirles relevancia alguna en la vida religiosa. Un “lugar en el que este nuevo sentido histórico surge es en la crítica Bíblica, que comienza incluso en el siglo XVII” (ASA 271). Los hechos que se narran en la Biblia comienzan a ser sopesados en función de lo que resulta plausible. “Este factor y la previa conducción de la ciencia natural uno podía combinarlos para poner en duda ciertos hechos milagrosos en la historia Bíblica” (ASA 271). No obstante, Taylor considera que ambos factores no son suficientes para la concepción de Dios como un ser impersonal que sostuvo el Deísmo.

“En algunos informes estos dos factores, la operación, uno podría decir, de la “ciencia” natural e histórica, son suficientes para explicar el deslizamiento al Deísmo; y concedidas otras premisas acerca de la ciencia y el materialismo, incluso el deslizamiento al contemporáneo ateísmo. Pero (dejando de lado esta última afirmación por el momento) esto me parece claramente inadecuado. La relegación de la “superstición” y el desafío al informe Bíblico no obstruyen la puerta a todas las concepciones de Dios como un interlocutor con los humanos e interviniendo en la historia” (ASA 272).

Antes bien, Taylor considera que “el deslizamiento al Deísmo no fue sólo el resultado de la “razón” y la “ciencia”, también reflejaba una aversión profundamente arraigada a la vieja religión que ve a Dios como

un agente en la historia" (ASA 274). En gran medida esta aversión a la concepción de Dios como un ser personal interviniendo en la historia humana por parte de las élites sociales se debe a que la intervención de Dios se mostraba generalmente en historias que resultaban implausibles, de este modo las élites mostraron su aversión a la religión popular y su superioridad intelectual y moral postulando una comprensión impersonal de Dios. De hecho, calificaron con tres palabras muy despectivas esta intervención divina en la historia humana propia de la religión popular: superstición, fanatismo y entusiasmo.

"En otras palabras, su sentido de lo que era creer en la intervención de Dios estaba formada por las creencias de las masas y populares acerca de curas milagrosas, y otras historias de intervención santa o divina, como transmitidas por los crédulos. Incluso si intentamos tener en cuenta la ceguera a los fenómenos de religión popular que eran inseparables de su sentido de superioridad humana/intelectual, matizada con miedo, muchas de estas historias y leyendas no son muy convincentes. Ayudó en su caso, si podían asimilar toda la piedad conectada a un Dios personal a una u otra de sus categorías negativas: "superstición", "fanatismo", "entusiasmo"" (ASA 287).

Superstición "designaba la dimensión encantada de la religión, los ritos y cultos y prácticas que participaban de la magia en su comprensión" (ASA 239). Fanatismo "designaba el tipo de certeza religiosa que le parecía al agente concederle licencia para ir más allá, e incluso cometer violaciones contra el orden de beneficio mutuo" (ASA 239). Entusiasmo designaba "la certeza de que uno oye la voz de Dios, y puede actuar sobre ella, sin tener que basarse en una autoridad externa, eclesiástica o civil" (ASA 239).

Y esta aversión a una concepción de Dios como un ser personal interviniendo en la historia humana que profesaron las élites sociales, para Taylor se debe más que al desarrollo de la ciencia natural e histórica, a "una red interpretativa". "su postura no está forzada sobre ellos por los "hechos", sino que fluye de cierta red interpretativa" (ASA 275). Esta red interpretativa radica en una comprensión de la condición humana que se desenvuelve cada vez más dentro de órdenes impersonales: orden natural impersonal, orden social impersonal y orden moral impersonal. El desencantamiento condujo a una comprensión impersonal del mundo natural regido por leyes físicas inmutables. El imaginario social de estas élites estructuraba la sociedad según relaciones impersonales entre iguales y no en la antigua jerarquía de relaciones personales, tendiendo por tanto a un orden social impersonal. El orden moral impersonal se deriva de "las consecuencias éticas de los dos tipos de creencia" (ASA282) anteriores. La moralidad, al igual que las leyes, es entendida como una serie de códigos racionales, como un conjunto de normas que los humanos se dan a sí

mismos y por tanto, como un orden moral impersonal. Entender el cristianismo como comunión con Dios en una relación personal transformadora con un ser superior es entender la venida de Dios mediante su hijo Jesucristo a través de una relación personal con sus discípulos y más allá con la Iglesia en su totalidad. Así Dios establece una nueva relación con los humanos mediante un amor que los humanos no pueden lograr por sí mismos, de ahí la necesidad de la gracia. El fundamento de esta nueva relación es el ágape, esto es, el amor que Dios tiene a los humanos, el cual no puede quedar recogido en un conjunto de normas. El ágape supone una nueva relación basada en el amor, amor que se extiende entre los humanos y no una relación fundamentada en códigos legales o morales que se dan a sí mismos seres libres en tanto que racionales y por tanto, iguales. La atracción por las éticas de códigos reside en una concepción del ser humano como libre y por tanto no subsumido a ninguna otra autoridad. Por el contrario, el cristianismo ortodoxo considera que el modo superior de ser de los humanos reside en esa relación personal con un ser superior y por tanto no igual. Así, estas éticas de códigos mantienen un sustituto del ágape en la benevolencia pero no dejan lugar para la comunión con Dios. De este modo puede observarse cómo el deslizamiento hacia los órdenes impersonales también reside en la comprensión del ser humano como un ser libre dotado de razón desvinculada.

“Los órdenes natural, social y ético todos tienden a fomentar el deslizamiento a lo impersonal. Pero podemos ver este deslizamiento desde otro ángulo igualmente, como conducido por nuestra auto-comprensión como agentes racionales desvinculados” (ASA 283).

Así pues, puede observarse cómo esta comprensión de Dios como un ser impersonal que sostuvo el Deísmo fue consecuencia de la cada vez mayor imposición de órdenes impersonales en la vida humana, en el orden natural, social y moral; así como de la nueva comprensión del ser humano como ser libre en tanto que dotado de razón desvinculada. No obstante, Taylor añade un tercer factor y es la conciencia estadal que se desarrolla a lo largo del siglo XVIII por la que la historia pasada empieza a ser analizada como una serie de estados que culminan en el momento presente, el cual se describe como un momento de ganancia y superioridad respecto a todos los anteriores estadios. Así

“es fácil asumir la idea de que junto a las diferentes prácticas y rasgos culturales que pertenecen a diferentes eras –grupos de criados feudales versus sociedades anónimas, instrucción en la guerra versus instrucción en las artes de administración o comercio, insistencia exagerada en el honor a diferencia de un sentido de dignidad más igualitaria—los modos de religión también deben cambiar. Desde aquí debería ser fácil dar el paso de que el Cristianismo ortodoxo

definido por la comunión verdaderamente pertenece a una edad antigua; que tiene poco sentido, y es difícil de sostener hoy.

Esta conclusión de una conciencia “estadial” no fue trazada inmediatamente, pero claramente era una posibilidad, y de hecho se convirtió en un factor cada vez más importante a lo largo del siglo XIX hasta hoy” (ASA 289).

La tercera faceta del Deísmo que Taylor señala es “una religión purificada, donde Dios se revela a través de Su Creación, haciendo demandas sobre nosotros que esta Creación en sí misma revela a nuestro escrutinio racional, y también haciendo inútil todas las formas de relación personal entre Creador y criaturas” (ASA 292). Esta tercera faceta se halla en sintonía con las otras dos. En la medida en que los propósitos divinos son leídos en nuestra propia naturaleza y Dios es concebido como un ser impersonal que no interfiere en la historia humana, la religión pasa a ser comprendida como una religión cuyas verdades son deducidas por la razón. De este modo, se rechaza una de las características fundamentales de la ortodoxia cristiana, la revelación. La revelación, que era el modo de conocer los designios divinos en la religión histórica ya resulta innecesaria pues éstos ya pueden conocerse a través de la razón y la naturaleza circundante.

En este capítulo se ha analizado el Deísmo que se dio entre las altas clases sociales sobre todo a lo largo del siglo XVIII, y que constituyó para Taylor la antesala al humanismo exclusivo que se dio entre los ilustrados.

9. La Ilustración radical: el humanismo exclusivo.

El humanismo exclusivo surgió entre las élites sociales a finales del siglo XVIII, siendo para Taylor el principal motivo para la increencia moderna. El humanismo exclusivo, como ya se indicó, constituye la concepción de vida buena que desvinculada de toda dimensión trascendente no reconoce ningún fin válido más allá del ámbito puramente humano. En este sentido, sigue la estela del Deísmo al postular la vida corriente como la mejor concepción de vida buena; pero a diferencia del Deísmo esta forma de vida ya no constituye el modo de cumplir con el designio divino dentro del orden engranado creado por Dios.

“Así pues, los utilitaristas radicales rechazan el bien constitutivo del deísmo, el orden providencial; pero al mismo tiempo, son ellos quienes están más intensamente comprometidos con los bienes vitales que dicho orden ha sostenido” (FY 341-342).

Los ilustrados radicales abrazaron la ética utilitarista, la cual sostiene que el único deseo humano es el placer o la felicidad constituyendo la única preocupación de dicha ética la maximización de la felicidad humana. De este modo suscribieron los bienes vitales deístas, esto es, la concepción de una vida buena dedicada al trabajo y la familia así como el ideal de benevolencia universal, la necesidad de procurar dicho bienestar al mayor número posible de humanos; pero rechazaron el bien constitutivo que dotaba de sentido a tales bienes vitales que no era otro que el orden providencial.

Los ilustrados radicales en su intento por desvincularse de cualquier definición teleológica de ser humano — pues no hay que olvidar que fueron testigos directos de las atrocidades cometidas en nombre de la Cristiandad— sostendrán una noción de sujeto absolutamente naturalizada, abrazando así el materialismo. El ser humano, como todo lo demás del universo, es un ser enteramente físico. La física se propone como el medio adecuado para estudiar la naturaleza humana por analogía con el resto de seres y como ellos, se definirá por una serie de relaciones causales accesibles a la razón instrumental; de modo que queda totalmente descartado cualquier rasgo teleológico en su naturaleza. Y esta naturaleza humana se define por la búsqueda de la felicidad, entendida como la búsqueda del placer y el bienestar terrenal. Es esta imagen del ser humano, depurada de todas las distorsiones a las que la ha sometido la religión que han conducido al hombre a negar tales impulsos, la que sentará las bases de la vida moral, vida moral basada en el utilitarismo.

“Materialismo significa que la física puede ofrecernos una lectura de la vida humana, al abrirnos a las profundas analogías entre las operaciones de los seres en todos los niveles. De igual modo que la materia en movimiento tiende a continuar en línea recta, a no ser que se la desvíe, y ejerce una atracción que arrastra todos los demás cuerpos hacia ella, así los seres vivos poseen la inherente pulsión a conservarse: (...). La imagen del hombre luchando necesariamente por preservar y dilatar su felicidad no es sólo el resultado correcto de la reflexión solitaria; también es la verdadera base de la vida moral” (FY 345).

Así, pese a la discontinuidad con el Deísmo dado que los utilitaristas ilustrados negaron el bien constitutivo deísta del orden providencial, sigue habiendo continuidad respecto al modo en el que el Deísmo afirmó las satisfacciones de la vida corriente que persigue la naturaleza humana.

“Esta afirmación de los derechos de la naturaleza estaba en continuidad, en un aspecto importante, con el respaldo que diera el deísmo a las satisfacciones de la vida corriente. Ambos defienden la búsqueda de la felicidad, contra las demandas de una falsa trascendencia de la naturaleza. Lo que los diferenciaba es que en el deísmo la base de dicho respaldo es la visión providencial de la naturaleza que destacaba dichas satisfacciones como las dispuestas para los seres humanos; mientras que en el naturalismo ilustrado la base es la negación de cualquier orden providencial” (FY 346-347).

Pese a la discontinuidad, sigue habiendo continuidad pues los ilustrados mantuvieron ciertos bienes vitales que provienen del Deísmo como la afirmación de la vida corriente, de hecho, creyeron salvaguardarlos mejor que sus antecesores precisamente porque rechazaron su bien constitutivo, que era el orden providencial engranado y en general, cualquier alusión religiosa. Así, mantuvieron y creyeron luchar con más ahínco precisamente por su rechazo a la religión, contra las tres clases de desviaciones deístas que dificultaban el cumplimiento del designio divino mediante la satisfacción de la vida corriente que eran:

“a) vivir según la indolencia, la sensualidad, el desorden o la violencia; b) subestimar la vida corriente en nombre de actividades supuestamente <superiores> y c) condenar como pecado el amor a sí mismo” (FY 347).

Fue por la afirmación de la naturaleza humana y su consiguiente deseo de felicidad terrenal que profesaron los utilitaristas ilustrados en oposición a la condena que había recibido por parte de la religión, por la que creyeron luchar mejor que sus antecesores contra estos tres tipos de desviaciones. “Los utilitaristas radicales creyeron luchar contra al menos contra b) y c) más eficazmente que sus predecesores” (FY 347) y ello por la defensa a ultranza de la inocencia del deseo humano ordinario que profesaron. El Deísmo defendió la inocencia del deseo humano frente a las teorías hiperagustinianas que lo tildaban de perversión pecaminosa y “esto

se podía hacer mucho más eficazmente mediante la total repulsa de una religión en la cual la noción de pecado asumía ese sentido” (FY 347). El Deísmo defendió el valor de la ética de la vida corriente frente a la superioridad de la vida monacal y “el naturalismo pudo defenderlo mucho más inflexiblemente acentuando la centralidad de la satisfacción y el placer físicos” (FY 347). Al radicalizar el rechazo de ambas desviaciones precisamente por la defensa de la inocencia del deseo humano que sostuvieron los utilitaristas ilustrados, alteraron “su visión de a). Se da un nuevo valor a la sensualidad” (FY 348). La satisfacción de la sensualidad adquiere gran importancia.

“El sensualismo fue lo que hizo radical al naturalismo ilustrado. Adoptar una postura respecto al crudo deseo humano era una manera de pedir cuentas a los sistemas organizados del derecho, la política y, particularmente, de la religión. (FY 348).

Pero los utilitaristas ilustrados, como ya se ha indicado, no sólo sostuvieron que el único deseo humano es el placer o la felicidad; sino también la necesidad de maximizar la felicidad humana, esto es, la necesidad de procurar dicha felicidad al mayor número posible de humanos, heredando así el ideal de benevolencia universal que profesara el Deísmo. Y esta benevolencia se estableció en el deseo humano ordinario, constituyendo el germen del humanismo exclusivo y de la historia de sustracción más consolidada para Taylor, según la cual, una vez liberada de los falsos mitos y supersticiones producidas por la religión, la naturaleza humana pudo afirmarse en su verdadera esencia.

“La idea es que una vez las creencias religiosas y metafísicas se disipan, somos dejados con los deseos humanos ordinarios, y éstos son la base de nuestro humanismo moderno. Éste es el residuo, una vez que las falsas mitologías son sustraídas. (...). El núcleo de la historia de sustracción consiste en esto, que solamente necesitábamos superar estas condenaciones perversas e ilusorias, y el valor del deseo humano ordinario brilla, en su verdadera naturaleza, como siempre ha sido” (ASA 253).

Así, el deseo humano ordinario se revaloriza. Antaño fue condenado por constituir un lastre para la salvación personal y la benevolencia universal, y ahora es afirmado en toda su plenitud. Y esta revalorización del deseo humano por parte de la Ilustración se dio de dos formas inspiradas en las dos variantes deístas señaladas en el capítulo anterior.

“Hay dos modos en los que el cambio fue concebido en la Ilustración. Estoy realmente invocando dos tipos ideales aquí, porque la mayoría de pensadores tomaron algo de cada uno. Éstos ofrecen cada uno su propio modo de formular la motivación a la justicia/benevolencia como inmanente, mientras también

producen una revolución en relación a las antiguas comprensiones estoica y cristiana de esta motivación; la revolución consiste en una rehabilitación del deseo y amor a sí mismo humano no transformado, ordinario, previamente visto como un obstáculo a la justicia/benevolencia universal, el cual ahora es formulado bien como inocente, o como una fuerza positiva para el bien” (ASA 253).

La primera forma que considera el deseo como inocente “dibuja la motivación humana como neutral; siempre un modo de amor a sí mismo, que puede bien ser bueno o malo, dirigido irracional o racionalmente. Guiado por la razón se dirige a la justicia y ayuda mutua” (ASA 253). La desvinculación lockeana llega así a su extremo al desestimar cualquier tendencia inherente en el ser humano, tanto hacia el bien como hacia el mal. El ser humano por naturaleza no es bueno ni malo, sino que la inclinación al bien, esto es, a servir a la felicidad general, dependerá de su sumisión al mandato de la razón desvinculada. Los utilitaristas consideraron que la razón desvinculada permitiría eliminar los obstáculos para el establecimiento universal del bienestar.

“Al otorgar una significación central al dolor y al placer sensual y al desafiar las diferentes concepciones del orden, los utilitaristas hicieron posible que por primera vez el alivio del sufrimiento humano, y también del animal, saltara a la palestra como prioridad en el discurso social. (FY 350-351).

La idea que subyace es que la razón desvinculada, una vez liberada de los falsos mitos y las supersticiones promulgadas por la religión, permite elevarnos del egoísmo particular impuesto por la peculiar situación personal y percibir así la imagen del bien universal. Pero ésta es también una forma de autotranscendencia.

“La racionalidad desvinculada parece separarnos del punto de vista angosto y egoísta y capacitarnos para captar toda la imagen. Esto es lo que nos permite convertirnos en «espectadores imparciales» de la escena humana. Por tanto, cabe asumir el acrecentamiento de la racionalidad científica como una especie de victoria contra el egoísmo” (FY 351).

O como Taylor indica en *A Secular Age*:

“Pero tenemos que recordar que conlleva un tipo de auto-trascendencia en otra dirección. El agente racional, que es capaz de ver que el amor a sí mismo y el social son el mismo, y diseña un orden social sobre esta base, ya ha dado un paso más allá del estrecho punto de vista del ser singular que él/ella es. Como un agente de razón instrumental, él/ella permanece en un punto de vista de la totalidad, y es movido por la grandeza y el diseño de esta totalidad. Los teóricos a veces cometen un tipo de contradicción pragmática al no tener en cuenta, en sus teorías del agente humano, de los motivos por los que ctuan como teóricos y

planificadores totales. Pero este modo de trascendencia está todavía ahí, y es una de las fuerzas motivadoras tras sus posiciones" (ASA 231-232).

Así, los ilustrados se adhirieron al ideal de la razón autorresponsable y es cierto que dicha adhesión "desempeñó un papel crucial en la radicalización de la Ilustración" (FY 343). Pero también es cierto que "de este autorretrato surge esa superficial visión, (...), de que la secularización fluye naturalmente del progreso de la ciencia y la razón" (FY 343). Es la adhesión a este ideal de la razón desvinculada la que ha conducido a hacer juicios muy sesgados sobre el ascenso de la Ilustración, considerándola como el fruto del avance de la razón científica. Pero lo cierto es que como se deriva de lo dicho anteriormente, los motivos morales también jugaron un papel central, la creencia de que la adhesión a dicho ideal permitiría elevarse a una perspectiva superior que percibiese el bien universal. Pero estos motivos no pudieron explicitarse precisamente por la concepción naturalista de la naturaleza humana que los ilustrados sostuvieron dada su aversión a las teorías religiosas y metafísicas.

"Y es que este hecho evidente respecto a sus motivaciones y aspiraciones no puede declararse fácilmente dentro de los términos permitidos por sus teorías de la naturaleza humana. Éstas, en su insistencia en la naturaleza física de la vida moral o en la reducción al placer de todas las motivaciones humanas, en su celo por desarraigar todas las doctrinas religiosas y metafísicas sobre las aspiraciones <superiores> o <espirituales>, por no permitirles en absoluto un espacio ontológico, parecían abolir también el espacio para lo que he venido denominando la <fuerte valoración>, el reconocimiento de que ciertas metas y fines, que hacen valer sus derechos sobre nosotros, son inconmensurables con nuestros restantes deseos y propósitos" (FY 351).

La segunda forma que considera el deseo como una fuerza positiva para el bien "dibuja la motivación humana impoluta, original como incluyendo una inclinación a la solidaridad con todos los otros" (ASA 254). Esta segunda forma describe la benevolencia universal como formando parte de la naturaleza humana.

De este modo se llega al humanismo exclusivo porque ambas formas constituyen una inmanentización de las fuentes morales, esto es, una interiorización de la motivación para el bien. Y esta inmanentización supone a su vez, dos nuevas formas de experimentar la vida moral, esto es, de experimentar la vida buena. Experiencia de la que no puede dar cuenta la historia de sustracción.

"Lo que tenemos aquí en este descubrimiento de nuevas motivaciones morales es una combinación, experiencia y realidad van juntas, implicando nuevos modos de vida moral, la cual al colocar las fuentes morales dentro de nosotros

constituye formas de humanismo exclusivo. Esto es lo que la historia de sustracción tiene dificultades para explicar” (ASA 253).

Como ya se indicó, el humanismo exclusivo ya figuraba en la historia humana, concretamente en la filosofía lucreciana-epicúrea, de hecho muchos ilustrados apelaron a dichas fuentes, pero la novedad del humanismo exclusivo moderno respecto al de los antiguos es en primer lugar, que este humanismo incorporaba la aspiración a la benevolencia universal.

“El lugar de la capacidad moral superior tenía que ser una fuente de benevolencia, y de aspiración a la justicia universal. Ahora benevolencia y preocupación universal son precisamente las marcas distintivas del humanismo exclusivo del siglo XVIII, o quizá deberíamos decir, del humanismo que se volvió exclusivo; del utilitarismo, de la teoría de Kant; o de los defensores ilustrados de los derechos del hombre, y de una nueva gestión basada en la felicidad humana general y el bienestar” (ASA 245).

En este sentido, el humanismo exclusivo del siglo XVIII muestra sus raíces cristianas. Después surgirán otros humanismos exclusivos. “Desde entonces, hemos visto muchas formulaciones de plenitud con una referencia humana exclusivamente; por ejemplo, Nietzsche escribiendo acerca del eterno retorno en la última anotación en *La voluntad de poder*; donde sentimos que lo que está siendo capturado aquí es un momento destacado de inspiración, pero en la que la comprensión que sostiene es rigurosamente atea. Pero éste no podía haber sido el primer modo de humanismo exclusivo” (ASA 245). Y éste no podía ser el primer humanismo exclusivo porque el primero tenía que incorporar el universalismo cristiano, constituyendo un sustituto del ágape, como no podía ser de otro modo en una cultura impregnada desde hacía siglos por la moral cristiana. Así, el humanismo exclusivo bebió de fuentes cristianas pero erradicando su dimensión trascendente, la cual apuntaba a un más allá del mero bienestar terrenal.

“He estado acentuando el modo en el que los humanismos modernos innovaron respecto a los antiguos, basándose en las formas de fe cristiana de las que emergieron: re-ordenación activa; racionalidad instrumental; universalismo; benevolencia. Pero por supuesto, su objetivo era también rechazar la aspiración cristiana al florecimiento trascendente” (ASA 247).

En segundo lugar, como se acaba de indicar, el humanismo exclusivo del siglo XVIII se diferencia respecto a los antiguos, en su activismo reformador.

“La imagen moderna del florecimiento humano incorpora una postura intervencionista, activista, tanto hacia la naturaleza como hacia la sociedad humana. Ambas tienen que ser re-ordenadas a la luz de la razón instrumental, para satisfacer los propósitos humanos” (ASA 246).

Este último punto conduce a las causas que condujeron al surgimiento del humanismo exclusivo entre las élites sociales de finales del siglo XVIII, las cuales como ya se indicó en el capítulo anterior coinciden con las del surgimiento del Deísmo. La primera y más importante es el éxito en construir el orden social y personal. “Mi suposición aquí es que la transición se construyó sobre la confianza adquirida en producir órdenes en la vida y la sociedad, los cuales al menos comenzaron a aproximarse estrechamente al modelo ideal de beneficio mutuo” (ASA 247).

Estas élites sociales ya se concebían a sí mismas como civilizadas, esto es, como habiendo alcanzado el ideal de civilidad, el cual hay que recordar que consistía en tener una vida pacífica dedicada al comercio y a ciertas actividades denominadas las “finas artes” (literatura, filosofía, conversación). Ser civilizado implicaba no sólo dedicarse al comercio sino también y no menos importante tener “buenas maneras”. Es por ello que se definieron como sociedad elegante (*polite society*) y este concepto de civilización por el que se vanagloriaron se acercaba estrechamente al ideal de beneficio mutuo, de hecho “podríamos decir que la cultura de la elegancia (*politeness*) era el primer estadio en el paso del orden moral moderno de una mera teoría a una forma de imaginario social” (ASA 237). Por eso Taylor afirma que “lo que estoy llamando humanismo exclusivo surgió en conexión con, de hecho, como un grupo alternativo de fuentes morales, la ética de la libertad y el beneficio mutuo” (ASA 259). Es dentro del éxito en realizar este nuevo orden de beneficio mutuo

“que primero, el «Deísmo» Providencial, y después las primeras formulaciones influyentes de humanismo exclusivo surgen. La coincidencia en el tiempo parece irrefutable pero yo estoy abogando por una conexión más estrecha. ¿Cuál es? Es, por recapitular lo que argumenté antes, que el humanismo exclusivo comienza a parecer plausible a raíz de los cambios antropocéntricos que describí” (ASA 260).

La segunda causa reside en la repulsión que los ilustrados sintieron por la ortodoxia cristiana, y más concretamente, por las teorías hiperagustinianas que postularon la depravación humana y el consiguiente merecimiento de castigo divino que fueron predominantes a lo largo de la Edad Media y la Reforma. “Podemos notar corriendo a través de la Ilustración un motivo de ira, incluso odio a la cristianismo ortodoxo. Ésta era más poderosa en algunos lugares que en otros; más aún, por

ejemplo, en los países católicos, o en general donde la influencia del «Deísmo» no fue suficiente fuerte para amortiguar la oposición entre antropocentrismo y fe cristiana” (ASA 262). Los ilustrados en su defensa del placer y la felicidad humana atacaron la religión “porque servía para justificar la opresión y la imposición de sufrimiento” (ASA 262). Tras esta repulsión se hallaba su oposición a las teorías hiperagustinianas las cuales postulaban la depravación humana y consecuentemente, justificaban la opresión y el merecido sufrimiento. “Lo que hizo al cristianismo particularmente repulsivo a la mente de la Ilustración era el modo jurídico-penal entero en el que la doctrina del pecado original y la expiación fueron expuestos durante la alta edad media y la Reforma” (ASA 262). Y a la base del rechazo de estas doctrinas se hallaba “el crecimiento de confianza en el poder humano para hacer el bien” (ASA 262).

La tercera causa reside en la ética de la afirmación de la vida corriente que inauguró la Reforma protestante y que heredó el Deísmo; siendo precisamente esta ética otro de los motivos por los que los ilustrados se opusieron a la religión ya que ésta postulaba una aspiración a ir más allá del bienestar terrenal.

“Vimos que mucha de la práctica histórica del Cristianismo iba contra la nueva ética de bien humano puramente inmanente: todos los esfuerzos por algo más allá de éste, sea el monacato, o la vida de contemplación, (...), parecían una amenaza a la buena vida, y fueron condenados bajo los nombres de «fanatismo» o «entusiasmo». (...).

Este rechazo de mucha práctica histórica estaba implícita en la adopción y radicalización por el Deísmo Providencial de la crítica protestante estándar del Catolicismo. Sólo tomó una identificación del Cristianismo mismo con estas prácticas «entusiastas», de hecho su identificación con una u otra aspiración más allá del florecimiento humano como definida en el orden moral moderno, para que este humanismo moderno se defina a sí mismo como anti-cristiano, tanto si permanecía en algún débil sentido «Deísta» o si giraba hacia el ateísmo categórico” (ASA 263).

En cualquier caso,

“lo que emerge claramente de eso, sin embargo, es que, tanto en los motivos positivos como negativos, el ascenso del humanismo exclusivo estaba estrechamente vinculado a la ética de la libertad y el orden beneficioso. Era la centralidad de esta ética, y el relativo éxito en llevarla a cabo, lo que fomentó el giro antropocéntrico. Y fue las fuerte satisfacciones morales de este orden exitoso las que motivaron positivamente el abrazo del nuevo humanismo; mientras era los fracasos de la religión en relación a esta ética los que a menudo motivaron el movimiento negativamente” (ASA 264).

Y así, el humanismo exclusivo surgió y con él la increencia religiosa, como consecuencia principalmente del éxito en el establecimiento del orden de beneficio mutuo, un orden construido mediante disciplina y razón por los seres humanos. El orden natural, social y moral es producto de la labor humana, no dejando lugar para la trascendencia. Consecuentemente, se adoptaron tres posiciones: "(1) Algunos identificaron la fe reformada, "verdadera" con la civilización y la "elegancia" ("*politeness*");" (ASA 263) esto es, adoptaron el Deísmo como la verdadera forma de fe. "otros (2) reaccionaron contra esta identificación, e insistieron en que la fe debe llevar a un más allá de este modo de vida bellamente auto-controlado y auto-suficiente" (ASA 263), esto es, mantuvieron la necesidad de trascendencia promulgada por la fe tradicional y como consecuencia rechazaron esta civilización. "(3) Hay la respuesta de éstos que de acuerdo con esta definición más exigente de la fe, pero sólo por esa razón la rechazaron como enemiga de la elegancia, incluso en última instancia como una fuerza para el barbarismo" (ASA 263), esto es, aquéllos que se identificaron con esta civilización rechazaron la tradicional fe precisamente por su apelación a la trascendencia.

Taylor traza este desarrollo del ascenso del humanismo exclusivo y con él, de la increencia religiosa y por tanto, de la secularidad actual, desde otra perspectiva: aquélla que remite a su origen etimológico en el que secular apela a una concepción dual del tiempo y por tanto, a forma de vida dual en la que tienen cabida ambos aspectos: lo terrenal y lo espiritual. Su tesis es que "el proceso que he estado llamando Reforma (*Reform*) altera los términos de esta coexistencia; al final viene vinculada a exterminar la dualidad completamente. Esto ocurre junto a tres vectores que están estrechamente vinculados uno al otro, y los cuales he estado describiendo en las páginas anteriores" (ASA 265). El primer vector lo constituye "el intento para que la masa del laicado, viviendo en el saeculum, se desarrollara más plenamente como cristianos" (ASA 265), esto es, los intentos de reforma por parte de las élites clericales a finales de la Edad Media con el fin de alinear la vida religiosa de la gran mayoría de la gente con la de las clases monacales. El segundo vector "viene con la Reforma Protestante, y es un ataque frontal sobre el dualismo mismo" (ASA 266). La Reforma protestante se opuso a la superioridad de la vida monacal exaltando la ética de la vida ordinaria. De este modo "las dos esferas colapsan una dentro de otra. Las normas monásticas desaparecen, pero la vida laica ordinaria está ahora bajo demandas más exigentes. Algunas de las normas ascéticas de la vida monacal son ahora transferidas a la secular" (ASA 266). El tercer vector viene por todos los intentos de reforma "empujan hacia el desencantamiento" (ASA 265) y "éste facilita enormemente el colapso de las dos esferas una dentro de la otra, porque

mucho de lo que demarcaba la esfera «espiritual» era que sus miembros se ocupaban de lo sagrado, presente de forma concentrada en ciertos tiempos, lugares, personas y acciones, en fiestas e iglesias, clérigos y sacramentos. En la medida en que la descripción sagrado/profano desaparece de nuestras vidas, viene a parecer que lo más obvio es que la vida cristiana puede solamente consistir en una cierta manera de vivir en el «mundo» (ASA 266). Así, para Taylor los intentos de reformar a la masa popular por parte de las élites clericales y civiles condujeron al colapso de las dos esferas pues ya “no hay más una esfera separada de lo «espiritual» donde uno pueda llegar a perseguir una vida de rezo fuera del saeculum ni hay la otra alternativa, entre orden y anti-orden, que el Carnaval representaba. Sólo hay este único orden implacable de pensamiento y acción adecuados, el cual debe ocupar todo el espacio social y personal;” (ASA 266). Y este colapso de ambas esferas se dio

“porque el mismo intento de expresar lo que la vida cristiana significa en términos de un código de acción en el saeculum abre la posibilidad de diseñar un código cuyo principal propósito es abarcar los bienes de la vida básicos en el saeculum: vida, prosperidad, paz, beneficio mutuo. En otras palabras, hace posible lo que llamé el giro antropocéntrico. Una vez esto ocurre, entonces la ruptura está preparada para ocurrir. Sólo se necesita el paso de sostener que estos bienes «seculares» son el propósito del código entero” (ASA 266-267).

No obstante, como ya se ha indicado, para Taylor la llegada del humanismo exclusivo y con él, increencia religiosa, constituye el primer paso en el análisis que realiza de la secularidad actual. Las críticas a la ortodoxia cristiana, al Deísmo y al humanismo exclusivo permitieron la diversificación de las posturas espirituales en un proceso que Taylor denomina el “efecto nova” (“*nova effect*”).

10. Efecto nova.

Como ya se ha señalado en los dos capítulos anteriores, el ascenso del Deísmo y posteriormente del humanismo exclusivo se debió en gran medida a la consolidación del nuevo orden moral del beneficio mutuo. Y como ya se indicó, a la base de este nuevo orden social se hallaba la moderna concepción individualista del ser humano, esto es, una concepción protegida de los humanos en la que no cabe la influencia de fuerzas y espíritus externos y cuya característica principal es la libertad. El atractivo de esta identidad antropocéntrica reside en “un sentido de poder, de capacidad, al ser capaz de ordenar nuestro mundo y a nosotros mismos. En la medida en que este poder estaba conectado a la razón y la ciencia, un sentido de haber hecho grandes ganancias en conocimiento y comprensión” (ASA 300). También en “un sentido de invulnerabilidad” (ASA 300) a la influencia de fuerzas y espíritus externos. Este poder, razón e invulnerabilidad conducen a “un cierto orgullo, y sentido del valor propio de uno mismo” (ASA 301) basado en los logros obtenidos respecto a épocas anteriores, sobre las cuales se da cierto distanciamiento. “En este sentido, la moderna auto-conciencia tiene una dimensión histórica” (ASA 301). Y

“esta distancia protegida llega a ser parte del complejo concepto moderno-europeo de <civilización>, desarrollado a partir de la noción renacentista de <civilidad>, y convirtiéndose en una parte crucial de nuestra propia auto-conciencia historizada, por medio de la cual nos situamos a nosotros mismos frente a nuestro propio pasado <bárbaro>, y frente a los otros, personas menos afortunadas” (ASA 301).

Pero esta identidad antropocéntrica que constituye el yo protegido también tiene su lado negativo, que es el sentido de pérdida, la falta de sentido de la vida.

“La identidad protegida está profundamente anclada en nuestro orden social, nuestro empotramiento en el tiempo secular, las disciplinas desvinculadas que hemos aceptado. Este anclaje asegura nuestra invulnerabilidad. Pero también puede ser vivido como un límite, incluso una prisión, haciéndonos ciegos o insensibles a nada que esté más allá de este mundo humano ordenado y sus proyectos racional-instrumentales. El sentido puede fácilmente surgir de que estamos perdiendo algo, aislar de algo, que estamos viviendo tras una pantalla” (ASA 301-302).

Este mal de la falta de sentido está vinculada al yo protegido. “Este malestar es específico de una identidad protegida, cuya misma invulnerabilidad la abre al peligro de que no sólo espíritus malos, fuerzas cósmicas o dioses la <captarán>, sino que nada significativo permanecerá

fuera de ella" (ASA 303). Y constituye uno de los males de la Modernidad tal y como Taylor señala en su libro *La ética de la autenticidad*:

"Éstas son, por lo tanto, las tres formas de malestar sobre la modernidad que deseo discutir en este libro. El primer temor estriba en lo que podríamos llamar pérdida de sentido, la disolución de los horizontes morales. La segunda concierne al eclipse de los fines, frente a una razón instrumental desenfrenada. Y la tercera se refiere a la pérdida de libertad"⁶¹

Como consecuencia de esta falta de sentido en la vida vinculada al yo protegido se da un nuevo fenómeno que Taylor denomina "el efecto nova" entre aquéllos que estaban según Taylor "multi-presionados" ("*cross-pressured*"), esto es, aquéllos que empotrados en el orden de beneficio mutuo y libertad correlativo al yo protegido no pueden volver a la ortodoxia cristiana pero que no obstante sienten la falta de trascendencia en sus vidas, abocando por tanto a buscar un tercer camino alternativo y con él, contribuyendo a la diversificación de posturas espirituales.

"Lo que esto refleja es que ante la oposición entre ortodoxia e increencia, muchos, y entre ellos las mejores y más sensibles mentes, estaban multi-presionados, buscando una tercera vía. Esta multi-presión es, por supuesto, parte de la dinámica que genera el efecto nova, cada vez más terceras vías fueron creadas" (ASA 302).

O como dice en la página siguiente:

"Entretanto, este malestar, y otros similares, habla de la condición de la identidad protegida. Esta condición es definida por un tipo de multi-presión: un profundo empotramiento en esta identidad, y su relativa invulnerabilidad a nada más allá del mundo humano, mientras al mismo tiempo un sentido de que algo puede ser excluido en la misma clausura que garantiza esta seguridad. Ésta es un fuente, como he mencionado antes, del efecto nova; nos empuja a explorar y probar nuevas soluciones, nuevas fórmulas" (ASA 303).

Pero esta diversidad de posturas espirituales conduce a su vez a la fragilidad de las mismas ya que este pluralismo "no significa la coexistencia de muchas fes en la misma sociedad, o la misma ciudad" (ASA 304) donde cada uno se halla fuertemente arraigado en su propia fe porque percibe unas diferencias muy marcadas respecto a los otros; sino más bien, una pluralidad de perspectivas en la que todas pueden ser abrazadas, contribuyendo así a la fragilidad de las mismas. A medida que aumenta el contacto con personas de otras fes, se da una homegeneidad entre los humanos que posibilita el cambio, y por tanto la fragilidad de las diferentes

⁶¹ TAYLOR, C.: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991. Sigo la traducción castellana: *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 45-46.

posturas. Y ello en gran medida es potenciado por la inestabilidad propia de la condición de la identidad protegida que empuja a explorar nuevas fórmulas.

“Ahora la condición de la sociedad moderna, dentro de la idea moderna de orden moral, y la sociedad de acceso directo democrática la cual ha afianzado esto, es una de máxima homogeneidad. Cada vez más somos como los otros. Las distancias que mantienen a raya el asunto entre nosotros se acercan cada vez más. La mutua fragilidad llega a su máximo.

Pero este efecto es ahora más intensificado por lo que he estado llamando la inestabilidad de la identidad protegida. Multi-presionados, somos proclives al cambio, e incluso múltiples cambios sobre generaciones. Esto significa que el otro camino que afronto puede ser el de mi hermano, mi padre, mi primo, mi tía. Las distancias han desaparecido. Si hubiera al menos mayor estabilidad entre generaciones, y poco inter-matrimonio, al menos los X e Y crecerían diferentes, añadiría cada vez más distancia a la original divergencia en fe. Pero esto es imposible en la sociedad moderna. Homogeneidad e inestabilidad trabajan juntas para llevar el efecto fragilizante del pluralismo al máximo” (ASA 304).

Por un lado, estos multi-presionados, precisamente por hallarse empotrados en la identidad protegida y el orden moral de beneficio mutuo que la acompaña, rechazaron el cristianismo ortodoxo. Sus motivos eran que la ortodoxia cristiana:

“1. Ofende a la razón (albergando un papel para el misterio, proponiendo nociones paradójicas, tales como el Dios-hombre).

2. Es autoritaria (es decir, ofende tanto a la libertad como a la razón).

3. Plantea problemas imposibles de teodicea. O intenta evitarlos; siendo a menudo pusilánime al proponer compensar los eventos más terribles de la historia en una futura vida futura; o si no censurando ocultando lo terribles que son estos eventos.

4. Amenaza el orden de beneficio mutuo:

Al mortificar al yo: arremete contra el cuerpo, la satisfacción sensual, etc.,

Al mortificar a los otros: en el caso ordinario, también, por su condenación del cuerpo y satisfacción sensual; pero elevando al extremo en la persecución real (caso Calas);

Al amenazar la autoridad legítima en las sociedades dedicadas a fomentar el orden de beneficio mutuo” (ASA 305).

Por otro lado, estos multi-presionados, a pesar de hallarse empotrados en la identidad protegida y su correlativo orden moral del beneficio mutuo, sintieron la falta de trascendencia que la acompaña; siendo por tanto, muy críticos con el Deísmo y el humanismo exclusivo. De ahí, la necesidad de explorar terceras vías que pueden permanecer en la inmanencia. Taylor señala que esta falta de trascendencia puede mostrarse de diferentes formas: según el modo ya indicado en el que se muestra como falta de sentido de la vida, esto es, la falta de un sentido superior en la vida que

dote de significado a todas las acciones realizadas. También en la falta de solemnidad de ciertos acontecimientos en la vida que resultan cruciales como la muerte o el matrimonio, que hasta ahora se vinculaban a lo sagrado o trascendente. De ahí que mucha gente se case en una iglesia a pesar de no ser creyentes. O la falta de sentido en los quehaceres de la vida ordinaria y que se halla tras el éxodo al campo de aquéllos que viven en las sociedades de consumo. Taylor los define como “los malestares de la inmanencia” precisamente por proceder de la falta de trascendencia.

“He distinguido tres formas que el malestar de la inmanencia puede tomar: (1) el sentido de la fragilidad de significado, la búsqueda de un significado dominante. (2) la insipidez sentida de nuestros intentos por solemnizar los momentos de pasaje cruciales en nuestras vidas; y (3) la completa insipidez, vacuidad de lo ordinario.

Ahora bien he estado a éstos «malestares de la inmanencia», porque todo el mundo reconoce que vienen sobre nuestro horizonte, o sobre nuestra agenda, con el eclipse de la trascendencia. Pero no se sigue que la única cura para ellos sea un retorno a la trascendencia. La insatisfacción da lugar a poder enviar a la gente atrás a buscar alguna relación con la trascendencia, pero es también sentida por aquellos que por una razón u otra no pueden aceptar semejante retorno, o solamente en formas que están muy lejos de la religión tradicional establecida. También buscan soluciones, o modos de llenar la pérdida, pero dentro de la inmanencia; y así el espectro de nuevas posiciones se multiplica. Hay no solamente la fe tradicional, y el cambio antropocéntrico moderno a un orden inmanente; la insatisfacción sentida hacia el orden inmanente motiva no sólo nuevas formas de religión, sino también diferentes lecturas de la inmanencia. Este espectro expansivo es lo que estoy intentando expresar con el término «nova» (ASA 309-310).

Taylor recoge las críticas que estos multi-presionados realizaron tanto al Deísmo como al humanismo exclusivo en varios grupos que recogen a su vez diferentes ejes de crítica según “las afinidades de los diferentes asuntos planteados” (ASA 311). Su pretensión “será no tanto presentar alguna de las diferentes soluciones ofrecidas, muchas de las cuales son suficiente familiares, sino más bien articular más las insatisfacciones y carencias sentidas a las que responden” (ASA310). El primer y principal grupo al que denomina “ejes de la resonancia” (ASA 311) recoge las críticas ya mencionadas respecto a la falta de trascendencia. Dentro del cual señala diferentes ejes: “(1) comenzando el final del siglo XVIII, frecuentemente encontramos el sentido de que la comprensión de benevolencia, caridad, es demasiado pálida y dócil en la corriente principal del Deísmo/humanismo” (ASA 311). Así, se dieron corrientes cristianas más comprometidas que lucharon por la “abolición de la esclavitud” (ASA 311). Pero “la llamada a una forma más exigente de justicia/benevolencia también dio lugar a modos más radicales de humanismo. Como comenté antes, Rousseau es una figura bisagra en esto” (ASA 311).

(2) Un segundo eje proviene de la “repugnancia contra el aplanamiento de la motivación humana que es inseparable de la filosofía utilitarista” (ASA 311). Considerar que las fuentes de la benevolencia se hallan en el interés por sí mismo o en el sentimiento de benevolencia, les pareció a muchos una forma de “rechazar completamente el poder humano de auto-trascendencia, la capacidad de ir más allá del deseo relacionado con uno mismo completamente y seguir una aspiración superior. (ASA 311-312). Esta insatisfacción podía generar reacciones creyentes que volvieran a sostener la noción de ágape, pero también formas humanistas así como reacciones intermedias,

“Kant es un importante recurso para un espectro entero de éstas. A pesar del lugar continuado de Dios y la inmortalidad en su esquema, es una figura crucial también en el desarrollo del humanismo exclusivo, sólo porque articula tan fuertemente el poder de las fuentes internas de la moralidad” (ASA 312).

(3) Un tercer eje lo constituye “una línea de ataque contra la identidad protegida y su modelo de orden acusándolos de moralismo” (ASA 312). La moral, tanto en el Deísmo como en el humanismo exclusivo, se reducía simplemente a cumplir con el orden moral de beneficio mutuo, el cual, era formulado en un código impuesto por la voluntad humana mediante disciplina. En esta objeción, así como en la anterior, parece que algo importante ha sido dejado fuera, “ambas desafían la perspectiva de que lo que es ofrecido como nuestra meta más alta pueda verdaderamente sostener este lugar” (ASA 312). Desde la perspectiva cristiana, parece que

“la pieza central perdida es el amor de Dios, y esto podía darnos un modo alternativo de describir la rebelión de Wesley contra la piedad establecida de su tiempo. Pero la misma acusación podía ser tomada en una perspectiva diferente, en el nombre de una naturaleza humana plena, integral, por ejemplo, como lo vemos con Schiller” (ASA 312).

Un segundo grupo de ejes al que “llamaré “Romántico”” (ASA 313) procede como su propio nombre indica del Romanticismo que se dio a finales del siglo XVIII. Según este movimiento, el significado de la vida puede hallarse en nuestro interior, en nuestra naturaleza. En este sentido, naturaleza no es sólo la realidad circundante, sino también una fuente profunda interna. Así “(1) una forma en la que esto vino a ser definido, de nuevo siguiendo a Rousseau, era mediante un ideal de unidad armoniosa” (ASA 313). Los románticos consideraron que la imposición de normas sobre el deseo mediante la razón dividía deseo y razón o lo que es lo mismo, sensibilidad y razón. Su ideal por tanto fue una fusión armoniosa

entre deseo y razón, calificando de verdadera libertad a dicha fusión a la que denominaron “belleza”.

“En el período romántico, este ideal viene a ser identificado con la belleza. Schiller incorpora la noción que encuentra en Shaftesbury y Kant, que nuestra respuesta a la belleza es distinta de la del deseo; es, por usar el término común del tiempo “desinteresada”; de igual modo que es también distinta, como Kant dijo igualmente, del imperativo moral en nosotros. Pero entonces Schiller argumenta que el modo de ser superior viene donde la moral y el apetito están perfectamente en consonancia en nosotros, (...)
(...).La belleza como la forma más plena de unidad, que era también la forma de ser superior, ofrece la definición del verdadero fin de la vida; es éste que nos llama a ir más allá del moralismo, por un lado, o la mera persecución del interés ilustrado, por el otro” (ASA 313).

Esta reacción podía llevar a la creencia religiosa definiéndola no como formulación intelectual sino como un compromiso del corazón entero, o bien a reacciones inmanentes pues apelaba a lo que hay de superior en el interior.

(2) Un segundo eje proviene de la protesta romántica ya no sólo de la división en el interior humano entre razón y sentimiento, sino también de la “división de la gran unidad de la naturaleza fuera de nosotros. Y en otro sentido, el mismo énfasis sobre la razón calculadora nos aísla de la unión simpática con los otros” (ASA 315). La importancia que el Deísmo y el humanismo exclusivo concedieron a la razón instrumental no sólo generaba un conflicto interno entre la razón y el sentimiento, sino también uno externo con la naturaleza circundante por concebirla como un potencial ámbito de control al servicio de intereses humanos, así como con el resto de seres humanos, esto es, con la comunidad.

(3) Un tercer eje, siguiendo la objeción anterior, proviene de la crítica romántica a la identidad protegida ya que “al cerrarnos a nosotros mismos al mundo encantado, hemos sido aislados de una gran fuente de vida y significado, que está aquí para nosotros en la naturaleza” (ASA 315-316). Ante esta crítica podía volverse al pasado trascendente, no obstante, “los románticos antes bien exploraron nuevos modos para recuperar el vínculo con la naturaleza, mediado por nuestros poderes expresivos” (ASA 316), los cuales permitían manifestar nuestra profundidad interior. Los románticos se refugiaron en la idea de una naturaleza como fuente de significación moral, es decir, una naturaleza que yace tras la naturaleza mecanicista y que revela su verdadera realidad espiritual al manifestarse en nuestro interior. Los románticos percibieron la naturaleza como un orden superior que fluye a través de las cosas y con el que los humanos, que en él se hallan inmersos, deberían armonizar. En este sentido, se

mantienen fieles al Deísmo al concebir la existencia de un orden, a menudo providencial, que se muestra en la naturaleza humana; sin embargo, se ha dado una sutil diferencia que reside en la idea rousseauniana⁶² de que el acceso a dicho orden es primordialmente interior. El orden providencial deísta enseñaba que la vida de los humanos y sus satisfacciones corrientes eran significativas porque estaban avaladas por el plan de Dios, lo cual se evidenciaba al percibir el orden de las cosas e inferir su origen divino y ello, a su vez, daba sentido a los sentimientos morales y los justificaba. Pero ahora, esa significación viene dada desde dentro. La importancia de la propia satisfacción natural y de la solidaridad para con nuestros semejantes procede de nuestro impulso o convicción interior, es la voz de la naturaleza que se manifiesta en nuestro interior. Lo novedoso es la gran centralidad otorgada al sentimiento humano, el cual se independiza de todo marco de referencia trascendente para convertirse en única guía admisible de legitimación moral.

Pero si el acceso a la naturaleza se realiza a través de la voz o impulso interior, tal y como afirman los románticos, entonces sólo mediante la articulación de lo que hallemos dentro de nosotros mismos, lograremos conocer plenamente dicha naturaleza; lo cual entronca con otro de los rasgos de la filosofía de la naturaleza como fuente: la idea de que su realización en cada uno de nosotros, es también una forma de expresión. Expresar significa manifestar algo que ya estaba formulado de antemano. Realizar la naturaleza significa que cada uno abraza su voz interior y ello hace que lo que está oculto se manifieste, evidenciándose no sólo para la persona particular sino también para todos los demás. Esta manifestación contribuye a definir lo que hay que realizar, y esto a su vez, se halla también configurado por esta manifestación; no se trata de copiar un modelo ni de llevar a cabo una formulación ya determinada, sino de desarrollar nuestra naturaleza al hilo de lo que vaya mostrando.

De este modo, el Romanticismo fue la base para la creación de un nuevo individualismo al sostener la creencia de que cada individuo es

⁶² Rousseau llevó el subjetivismo de la comprensión moral a una etapa más avanzada al elevar la voz de la naturaleza a único criterio válido de legitimación moral. Si el deísmo supuso toda una revolución filosófica en lo referente al lugar que ocupa el sentimiento al sostener que el designio providencial se manifiesta a través de nuestros sentimientos y motivaciones, abriendo así el camino hacia la interioridad; Rousseau contribuyó sobremedida al avance de esta revolución con su noción de voz interior. Ya no es que el hombre, gracias a Dios, tenga sentimientos que concuerdan con lo que a través de otros medios observa que es el bien universal, sino que la voz de sus verdaderos sentimientos define qué es lo bueno. Rousseau aún no da el paso hacia esta noción tan subjetivista, todavía aúna voz interior con el modo tradicional de comprender y reconocer el bien universal, pero fue la figura que proporcionó el lenguaje para la liberación de la naturaleza del hombre y la declaración de su plena competencia moral, paso que dará el expresivismo romántico. Desde Rousseau sabemos que es en nuestro propio interior donde hallamos lo verdaderamente significativo y que nuestra felicidad reside en vivir en armonía con nuestra voz interior.

diferente y original, siendo dicha originalidad la que debe determinar su modo de vida. La noción cristiana de la variedad de vocaciones es el ancestro de esta idea a la que en el siglo XVIII se le añade la de que cada ser tiene su propia dimensión original e irrepetible. Desde la filosofía de la naturaleza como fuente, el sujeto es percibido como un ser con hondura interior, capaz de navegar hacia su interior y sacar a la luz lo que lleva dentro, mostrando así la singularidad que lo caracteriza. Y para ello, apelará a las capacidades de sus facultades expresivas, concretamente a la imaginación creativa, como una manera de poder articular lo que porta en su interior. La importancia concedida a la voz interior como única guía fidedigna para la legitimación moral, así como la importancia otorgada a la imaginación creativa como única forma de articular esa voz interior condujeron a la fundación de un nuevo individualismo, que si bien es cierto que se aleja mucho del sostenido por el instrumentalismo, abrirá del mismo modo que éste aunque por otras sendas, el camino a la increencia moderna.

“El expresivismo fue la base para una nueva y más completa individuación. La idea que toma cuerpo a finales del siglo XVIII es que cada individuo es diferente y original, y que dicha originalidad determina cómo ha de vivir. (...) Implican más bien que cada uno de nosotros tiene un camino original que debe transitar; imponen a cada uno de nosotros la obligación de vivir de acuerdo con nuestra originalidad” (FY 397).

(4) Un cuarto eje en la línea del anterior, señala una forma particular de manifestar esta división con la naturaleza originada por la razón instrumental y que subyace a los actuales movimientos ecologistas, los cuales consideran que hay algo ciego, erróneo en adoptar esta postura hacia la naturaleza concibiéndola únicamente como un potencial dominio para satisfacción de los propósitos humanos.

“Pero aún, el ataque sobre la postura instrumental suscribe otro lado de esta auto-clausura que ha tenido sus propias consecuencias devastadoras. En el esfuerzo por controlar nuestras vidas, o controlar la naturaleza, hemos destruido mucho que es profundo y valioso en ellas. Hemos sido impedidos a ver la importancia del equilibrio que puede ser alterado, pero no puede ser credo por la racionalidad instrumental” (ASA 317).

Un tercer grupo de ejes está constituido por las críticas al Deísmo y el humanismo exclusivo, así como algunas facetas del grupo de ejes romántico.

“Donde la crítica romántica de división parece sugerir un remedio curativo, las críticas que quiero describir ahora tienden a ver esta perspectiva moderna como

demasiado fácil y optimista. Frecuentemente apuntan a una división irremediable, y pueden introducir una nota de tragedia” (ASA 317).

Así:

(1) La denominada objeción “antipanglossiana” (FY 342) ya que la mejor encarnación de dicha objeción se halla en el personaje del libro de Voltaire *Cándido*, el doctor Pangloss. Es una crítica al Deísmo precisamente porque éste parece ofrecer una perspectiva demasiado cándida sobre el mundo, no dejando cabida al dolor y sufrimiento humano. Esta objeción

“puede ser usada para poner a prueba la noción entera de Providencia, y más allá de ella, la creencia en Dios como tal. Éste quizá ha sido su efecto más importante en los dos últimos siglos. Una misma objeción común de increencia al cristianismo ha sido que ofrece una perspectiva benigna de vida humana de manera pueril, donde todo encajará al final, algo que la persona verdaderamente madura no puede creer” (ASA 318).

El optimismo panglossiano es considerado como un indicador de pusilanimidad, falta de madurez y de coraje para enfrentar la realidad tal cual es. Más aún, se le acusa de plantear una perspectiva muy poca profundidad de la vida humana. “Reconocer la tragedia en la vida no es sólo tener audacia para enfrentarla; también es conocer algo de su profundidad y grandiosidad” (ASA 318). Junto a la dicha siempre hay sufrimiento, el cual es explorado por la tragedia. Y este sufrimiento ofrece una ocasión para ser conscientes del significado de la vida. El sufrimiento ofrece

“una articulación del lado oscuro de la creación. Simplemente negarlo, como muchos de nosotros cristianos modernos estamos tentados a hacer, deja un vacío. O deja antes bien un cuadro increíblemente benigno, el cual no puede sino provocar a la gente bien la increencia, o una vuelta a este modo hiper-agustiniano de fe, a menos que dirija a una recuperación del misterio de la Crucifixión, de la cura del mundo mediante el sufrimiento del Dios-hombre” (ASA 319).

(2) La denominada objeción “antiniveladora” (FY 342) “contra precisamente los modelos de benevolencia y universalismo en el Deísmo y humanismo. Éste es un ataque que los ve como niveladores. Todo el mundo tiene que ser igual, y las viejas virtudes de la aristocracia ya no son valoradas: las virtudes de heroísmo, por ejemplo, las virtudes guerreras” (ASA 319). Esta crítica considera que tanto el Deísmo como el humanismo exclusivo colocan a todos los humanos en el mismo nivel, no dejando lugar para la acción heroica; constituyendo así el caldo de cultivo para los posteriores fascismos y comunismos que se dieron en el siglo XX.

“(3) Estrechamente vinculada a ambas hay una crítica de la comprensión de la felicidad implícita en las ideas de orden modernas” (ASA 319-320). Esta comprensión de la felicidad centrada en la consecución del bienestar terrenal es “demasiado plana, poco profunda, incluso degradante.” (ASA 320). Esta concepción de la felicidad “no sólo refleja un error intelectual, una teoría de la felicidad errónea; también puede ser los estatutos de una práctica envilecida que amenaza con expandirse por el mundo moderno y degradar la vida humana” (ASA 320) al reducir su meta a la satisfacción de los placeres más bajos. Esta objeción a la comprensión de la felicidad que subyace tanto al Deísmo como al humanismo exclusivo

“por un lado, está claramente vinculada a (2), en que esta idea de felicidad es juzgada como siendo vil, indigna de la humanidad; por otro, puede conectar con (2), y ser denunciada como profundamente ilusoria, irrealista. Los seres humanos, a pesar de que muchos lo intentan, no pueden verdaderamente ser felices de este modo. Sus intentos de ser así serán frustrados, bien por el advenimiento inevitable, natural de sufrimiento y muerte, o por el ahogado sentido dentro de ellos de que han nacido para algo superior” (ASA 320).

“(4) Otra línea de ataque relacionada concierne a la muerte. El humanismo moderno tiende a desarrollar una noción de florecimiento humano que no deja lugar para la muerte” (ASA 320) precisamente por ser la negación de dicho florecimiento y por tanto, ha de ser negada. Frente a esta crítica es posible volver a la ortodoxia cristiana, pero lo cierto es que también

“se ha desarrollado toda una variedad de perspectivas en el mundo post-ilustrado, que mientras permanecen ateas, o al menos ambivalentes y confusas acerca a la trascendencia, han visto en la muerte, al menos en el momento de la muerte, o el punto de vista de la muerte, una posición privilegiada, una en la que el significado, la razón de la vida está clara, o puede ser más rigurosamente lograda que en la plenitud de la vida” (ASA 320).

Lo que tienen en común todos estos grupos de ejes es la crítica a la identidad protegida y al antropocentrismo que acompaña al Deísmo y al humanismo exclusivo por plantear una vida demasiado superficial centrada únicamente en lo humano y el bienestar terrenal.

“Lo que ellos tenían en común era el sentido que el peligro que nos aguarda en nuestra cultura toma una cierta forma. Estamos tentados a trazar los límites de nuestra vida demasiado estrechamente, estar preocupado exclusivamente con un estrecho ámbito defines generados internamente. Al hacer esto estamos cerrándonos a nosotros mismos a otras, metas más grandes. Éstas podrían ser vistas como originadas fuera de nosotros, en Dios, en la totalidad de la naturaleza, o en la humanidad; o podrían ser vistas como metas que surgen de hecho dentro, pero que nos empujan a la grandeza, heroísmo, dedicación,

devoción a nuestros semejantes seres humanos, y que están ahora siendo reprimidas o negadas.

Como consecuencia, una imagen comúnmente comprendida de un remedio a esta enfermedad era la interrupción de esta estrecha auto-absorción con algún propósito más amplio. Necesitábamos forzar nuestro insignificante círculo de vida. La membrana de la auto-absorción tiene que ser rota desde fuera, incluso si lo que libera es interno a nuestros más auténticos yos” (ASA 338).

En la medida en que la ruptura con la auto-absorción propia de la identidad protegida y la superficialidad del antropocentrismo que la acompaña se ha de realizar desde fuera, a pesar de que el efecto liberador sea interno; todos estos grupos de críticas se basaban en el imaginario cósmico moderno.

“Ahora bien este ámbito de ideas y los modos de sensibilidad que inspira puede ser comprendido en parte en términos de la rebelión contra el antropocentrismo moderno, (...). Pero también tienen que estar relacionados con el imaginario cósmico moderno” (ASA 346).

10.1. El imaginario cósmico moderno.

A finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX es cuando se produce el cambio de cosmos a universo en el imaginario cósmico. “El modo en el que el mundo es imaginado cambió. Por <imaginado> aquí, quiero decir dos cosas, una de las cuales es una especificación de la otra.

La primera es análoga a lo que antes fue descrito como el <imaginario social>. De hecho, podría ser visto como una especificación de éste” (ASA 323). El imaginario social era la comprensión de la sociedad compartida por todos sus miembros que dotaba de sentido a las prácticas sociales.

“Es <social> en dos modos: en que es generalmente compartido, y en que es acerca de la sociedad. Pero hay también comprensiones generalmente compartidas acerca de otras cosas igualmente, y éstas son <sociales> sólo en el primer modo. Entre éstas está el conjunto de modos en los que imaginamos el mundo que vivimos. (ASA 323).

Análogamente,

“el <imaginario cósmico> dota de sentido los modos en los que mundo circundante figura en nuestras vidas, los modos, por ejemplo, que figura en nuestras imágenes religiosas y prácticas, incluyendo las doctrinas cosmológicas explícitas; en las historias que contamos de otras tierras y otras épocas; en nuestros modos de marcar las estaciones y el paso del tiempo; en el lugar de la <naturaleza> en nuestra sensibilidad moral y/estética; y en nuestros intentos por desarrollar una cosmología <científica>, en su caso” (ASA 323).

Taylor se centra especialmente en el modo en el que la naturaleza configura la imaginación moral y estética, el cual constituye una especificación del imaginario cósmico.

“La segunda y un sentido más específico en el que nuestro modo de imaginar el mundo ha cambiado concierne al penúltimo punto de esta lista, el modo en el que la naturaleza figura en nuestra imaginación moral y estética. Éste es sólo uno de los muchos modos en los que nuestro sentido del mundo viene a ser formado, pero ha sido especialmente importante en el cambio que estoy intentando trazar aquí, y quiero darle especial atención” (ASA 323).

Desde este último modo, el referente a la manera en la que la naturaleza configura la imaginación moral y estética, el cambio

“ha sido inmenso. Nos movemos de un mundo encantado, habitado por espíritus y fuerzas, a uno desencantado; pero quizá más importante, nos hemos movido de un mundo que es abarcado dentro de ciertos límites y estático a uno que es inmenso, se percibe infinito, y está en el medio de una evolución extendida sobre siglos” (ASA 323).

Como ya se indicó, el imaginario cósmico medieval estaba fundamentado en la concepción platónica, según la cual, todas aquellas cosas que habitan el mundo eran encarnaciones de las Ideas y se hallaban estructuradas de manera jerárquica. En este sentido, el mundo estaba configurado por una cantidad limitada de Ideas. De este modo, el espacio circundante se hallaba limitado por esta cantidad determinada de Ideas. Y estas Ideas eran invariables, situándose en el ámbito de lo eterno e inmutable. Posteriormente, durante el cristianismo medieval estas Ideas platónicas pasaron a ser concebidas como los pensamientos de Dios, e igualmente se situaron en el ámbito de lo eterno e inmutable. Este cristianismo medieval añadió otra idea al imaginario cósmico de nuestros ancestros, el mundo concebido como creado por Dios era a su vez concebido como “el lugar de la historia vinculando a Dios y los humanos en la Caída y Redención” (ASA 324). De este modo, también “los límites eran colocados en el tiempo” (ASA 324).

Pero en el imaginario cósmico moderno fundamentado en la noción de universo,

“esta comprensión entera, definida por este sentido límites, ha sido erradicada. Nuestro sentido del universo ahora es definido precisamente por lo inmenso y lo inconmensurable: inmensidad en el espacio, y sobre todo en el tiempo; inconmensurabilidad en la larga cadena de cambios a raíz de los que las formas presentes evolucionan” (ASA 325).

Según Taylor, esta transformación a nivel teórico remite a dos categorías: “Primera, el enorme incremento en las dimensiones del viejo cosmos, centrándose en la Tierra, que estaba orbitada por los planetas y estrellas fijas. (...) crece la idea de que nuestro sistema solar es sólo el inmediato contorno de una estrella en una galaxia; y después que esta galaxia es también una entre incontables” (ASA 326). La comprensión de la inmensidad espacial se debe al descubrimiento de que la Tierra gira en torno al Sol, al igual que otros planetas, y esta estrella que es el Sol pertenece a una galaxia entre otras. “Pero la extensión en el espacio no sólo se dispersa en lo inmenso, también abre una frontera interna de lo microscópico” (ASA 326). La inmensidad en el espacio no sólo se extiende hacia afuera sino también hacia dentro.

“La realidad en todas las direcciones sumerge sus raíces en lo desconocido y aún imposible de representar. Es este sentido que define la comprensión del mundo como <universo> y no <cosmos>; y esto es a lo que me refiero cuando digo que la perspectiva del universo era <profunda> en un modo que la imagen del cosmos no lo era” (ASA 326).

Pero “la extensión en el tiempo ha tenido quizá incluso un impacto más profundo” (ASA 326). Ello se debe a que “esconde el proceso de nuestra génesis, de nuestro llegar a ser” (ASA 326). La narrativa bíblica se refería a la aparición del ser humano como “un rayo de luz erigido del fondo de un pozo” (ASA 326-327). Pero una vez que esta perspectiva se abandona,

“el pasado remoto se convierte en oscuro. Es oscuro por inconmensurable (...). Pero es también oscuro porque precede la aparición de la luz que conocemos: la conciencia consciente de las cosas. Y esta aparición es en sí misma <oscura>, en el sentido de difícil de comprender, o incluso imaginar. Los seres humanos ya no son miembros fundadores del cosmos, sino que ocupan meramente una banda estrecha de tiempo reciente” (ASA 327).

La segunda categoría que Taylor señala en la transformación teórica que subyace a la concepción del mundo como universo es la inconmensurabilidad procedente de la larga cadena de cambios evolutivos y que culmina con la publicación de Darwin de su evolución de las especies. De este modo se consolida el materialismo, llegando a ser la perspectiva dominante hasta hoy. El mundo se rige por las leyes físicas de la materia, al igual que el ser humano.

“Las ideas antiguas de cosmos vieron el mundo como fijo, invariable. Pero nuestra conciencia del universo está dominada por el sentido de que las cosas evolucionan. El proceso evolutivo es tan vasto y difícil de comprender como el abismo del tiempo en el que se extiende” (ASA 327).

Así, a diferencia del cosmos que se concebía como limitado y estático, el universo se concibe como profundo: profundo en el espacio, profundo en el tiempo y profundo en sus cambios evolutivos. Estas transformaciones teóricas erradican el misterio en la Creación para colocar en el acto de la Creación mismo y por tanto, en las intenciones divinas.

“Lo que es remarcable acerca de esta perspectiva, en relación a la que la precedió, es la eliminación del misterio. Más exactamente, es tolerado en los diseños de Dios; no podemos esperar comprenderlos; pero es desterrado de Su creación. (...) (...). Newton distingue entre explicar el curso ordinario de las cosas, que puede ser hecho de acuerdo a las leyes naturales que podemos descubrir, e intentar explicar el origen de este mundo, que sucede mediante un acto de creación que está más allá de nuestra comprensión” (ASA 330-331).

Es cierto que en este cambio de comprensión del mundo de cosmos a universo, los descubrimientos científicos jugaron un papel determinante, así como los descubrimientos antropológicos de otras culturas, los cuales cuestionaban la narrativa bíblica sobre la antigüedad del mundo y del ser humano. No obstante, a Taylor no le interesan los cambios teóricos sino los cambios en el imaginario cósmico, esto es, en la comprensión, generalmente irreflexiva, compartida por todos sobre el modo en el que imaginan el mundo, y por tanto, sobre cómo lo experimentan. En este sentido, también es cierto que

“algunos cambios teóricos pueden dejar intacto nuestro imaginario; esto es verdad de muchos de los más refinados y esotéricos desarrollos en la ciencia contemporánea. A veces el cambio científico puede ayudar a socavar o destruir un imaginario anterior; y esto es ciertamente verdad de los descubrimientos cosmológicos y biológicos que llevaron hasta Darwin. Pero incluso en estos casos, la ciencia no determina simplemente lo que el imaginario desarrolla en lugar del anterior” (ASA 325-326).

Así, Taylor señala dos condiciones para que los desarrollos teóricos lleguen a alterar el imaginario cósmico de la gente:

“la disponibilidad de marcos referenciales alternativos, y la disminución del asimiento de antiguas ideas de cosmos en la imaginación.

Ahora bien la primera en un sentido ya se daba. Lucrecio en el mundo antiguo ofreció una imagen «evolutiva», de animales y humanos surgiendo por generación espontánea de la tierra. Y los comienzos de la moderna física mecanicista, que era en un sentido una regreso a ciertas ideas epicúreo-lucrecianas, abría el camino para una teoría de cambio físico. Descartes presentó un informe por el que uno podía comprender cómo el orden del mundo actual podría suceder, a pesar de la original distribución de la materia, siguiendo la operación de leyes físicas constantes.

Respecto a la segunda, podemos fácilmente comprender cómo el asimiento de ideas antiguas del cosmos fue debilitándose –al menos entre las élites educadas que proponían y debatían estas teorías científicas. Estas ideas de cosmos estaban estrechamente vinculadas a dos rasgos: una percepción del mundo como encantado, de las cosas como expresión-encarnación de espíritus y fuerzas, como expliqué antes; y una compleja expresión del tiempo, en el que la cadena de eventos seculares estaba entretejida con tiempos superiores; sea la eternidad platónica o la eternidad de Dios. El desencantamiento del mundo, la relegación de tiempos superiores, no podían sino debilitar la perspectiva tradicional” (ASA 328).

En la mentalidad de las élites del siglo XIX ya se daba la concepción del mundo como universo en detrimento de la de cosmos sostenido en la eternidad, es por ello que ante la superficialidad del antropocentrismo del Deísmo y el humanismo exclusivo, así como de la identidad protegida, estas élites se refugiaron en la profundidad del nuevo imaginario cósmico, dotándola así de significación moral.

“El significado moral de lo sublime, y mucho del imaginario cósmico de finales del siglo XVIII, puede ser visto como una reacción a esta superficialidad y antropocentrismo. Pero no puede reaccionar sólo por moverse hacia atrás. El sentido de profundidad no puede ser encontrado en una eternidad que ya no es una realidad sentida. Ahora es encontrada en la inmensidad del espacio y el abismo del tiempo. Ya no es no problemático encontrar lo más-que-humano en Dios, pero se revela en la aterradora otredad de montañas enormes y torrentes furiosos. Éstos últimos a su vez pueden ser comprendidos en términos de Dios y creación, pero la experiencia también puede ser conducida en otras direcciones” (ASA 343).

De este modo, la creencia religiosa entre las élites sociales del siglo XIX se convierte en lo que es hoy en día, una opción entre otras y en muchas ocasiones la más denostada. Así, Taylor se opone a la opinión más extendida que sostiene que el advenimiento de la increencia se dio durante la Ilustración. “En cuanto a esto, podríamos estar tentados a decir que la increencia moderna comienza entonces, y no realmente en la Era de la Ilustración. El siglo XIX podría ser el momento cuando «el Cisma Moderno» ocurrió” (ASA 369). Y a la base de este advenimiento de la increencia moderna se halla el nuevo imaginario cósmico y su consiguiente profundidad con la que percibe la realidad circundante.

“Así el giro a la increencia a mediados o finales del siglo XIX es en un modo algo nuevo. No es sólo que el movimiento es más extenso que su predecesor del siglo XVIII; aunque dentro de la élite de estas sociedades avanzadas, pero no obstante más generalizado. Es también que el giro es cualitativamente diferente. Es en un sentido más profundo. Yo no sólo quiero decir que las formulaciones intelectuales de un Comte o un Mill, o un Renan o Feuerbach eran más profundas que las de Bentham, Helvétius o Holbach, aunque también pienso que esto es así.

Pero esta profundidad es un reflejo de algo más, a saber, que las perspectivas increyentes estaban más profundamente ancladas en el mundo de la vida y el sentido de trasfondo de realidad del siglo XIX que las visiones análogas de sus predecesores del siglo XVIII” (ASA 322-323).

O como señala en *Fuentes del yo*:

“Fue entonces [siglo XIX] cuando dieron el vuelco desde un horizonte en el cual alguna clase de creencia en Dios estaba virtualmente fuera del alcance de cualquier reto, hasta la situación en la que nos encontramos actualmente en que el teísmo es una opción entre otras y las fuentes morales son ontológicamente diversas” (FY 424).

10.2. El siglo XIX: La increencia moderna.

Los descubrimientos científicos que permitieron el cambio en el imaginario cósmico de una comprensión del mundo como cosmos sostenido en la eternidad a una comprensión del mundo como universo, refutaban los hechos narrados en la Biblia; así surgió la opinión comúnmente extendida que sostiene que la ciencia refuta la religión. No obstante, Taylor se opone a dicha opinión y ello porque precisamente aquéllos que pretendieron demostrar la veracidad de los hechos bíblicos apelaron a la ciencia.

“una fragilización de la fe en parte debido al desencantamiento, combinada con una internalización de este desencantamiento, produce una confrontación entre <religión> y <ciencia> de una calidad extrañamente interna. Ésta es la confrontación que figura tan prominentemente en la historia ex parte de <la muerte de Dios> tan popular entre los increyentes. Una parte, movida puramente por los intereses de la <ciencia>, es decir, encontrando una explicación adecuada para los hechos innegables, se pone en guardia contra el otro, principalmente accionado por una agenda extra-científica, la de mantener creencia apreciadas y/o autoridad tradicional.

Pero la verdadera historia no cuadra con esta imagen dramática. Si miramos el periodo que estamos examinando, vemos que el manto de científicos sobrios era a menudo agarrado por los defensores de la ortodoxia. La distinción newtoniana entre explicar el origen del mundo y su función continuadora significaba subrayar la imposibilidad de la primera operación” (331-332).

El cambio a la comprensión de un mundo desencantado que transcurre en tiempo secular fragilizaba la creencia tradicional que ligaba la concepción de cosmos a la eternidad, haciendo de la presencia de Dios una cuestión de experiencia ingenua, tan real como los ríos y montañas circundantes. Taylor considera que es frente a esta falta de presencia cercana de Dios que conlleva la concepción del mundo como universo contra la que se rebelaron los defensores de la ortodoxia del momento. “Lo

que contribuye al calor en este punto neurálgico es que hay un fuerte sentido de déficit en un mundo donde la gente solía sentir una presencia aquí, y estaban acostumbrados a este soporte; a menudo no podía ayudar sentir la falta de este soporte como socavando su fe entera; y muchos necesitaron ser tranquilizados” (ASA 329). Ante el descenso de la noción de cosmos y por tanto, de presencia cercana de Dios, estos defensores de la ortodoxia apelaron a la ciencia, lo cual muestra lo imbuidos que estaban del espíritu moderno, y ello “junto al énfasis protestante de la Biblia como la autoridad suprema” (ASA 330), condujo a “la idea de entender la Biblia fundamentalmente como una crónica de eventos, e intentar extraer la máxima exactitud de las explicaciones que uno encuentra ahí: un proyecto típico de una era post-galileana” (ASA 330) que acabó en una precisión ridícula.

Así, Taylor considera que la increencia moderna antes que a los descubrimientos científicos, se debe a cuestiones morales. Por una parte, en la medida en que la Biblia es considerada como una crónica de sucesos, es cierto que la ciencia refuta la religión pues si los eventos bíblicos no pueden ser demostrados entonces la Biblia pierde toda veracidad y con ella, la religión entera, así por ejemplo si no puede demostrarse que se dio una inundación, el relato del Diluvio es refutado.

“De este modo, en la medida en que la fe cristiana estaba totalmente identificada con ciertos dogmas o teorías cósmicas –por ejemplo, la creencia literal de que la Creación ocurrió en 4004 a.C., el bien ejecutado engranaje del orden providencial deísta– la nueva realidad profunda podía parecer como una refutación decisiva. O en la medida en que el drama de la Caída, Encarnación, Redención era comprendido como incompatible con la lenta evolución de la cultura humana, la refutación amenazaba” (ASA 365).

En este caso puede decirse que la ciencia refuta la religión pero porque la fe es identificada con una serie de dogmas y creencias y por tanto es una cuestión moral y no científica.

“...podemos verdaderamente hablar de una conversión producida por ciertas conclusiones científicas. Pero entonces la cuestión puede seguir: ¿por qué necesitaban identificar su fe con estas doctrinas particulares? ¿Por qué hacían oídos sordos a los significados morales del nuevo imaginario cósmico que les podrían haber conducido atrás hacia Dios?

Esto encaja, por supuesto, con mi posición general aquí, de que las conversiones de la religión bajo la influencia de la «ciencia», no giran sobre las supuestas pruebas de materialismo o la imposibilidad de Dios (...), sino antes bien sobre otros factores que en este caso consisten en el compromiso con doctrinas superfluas que pueden ser refutadas” (ASA 365).

Por otra parte, Taylor considera que antes que a la concepción materialista del mundo sostenida por la ciencia, la increencia se debe más bien a la comprensión del ser humano y del lugar que ocupa en el mundo que subyace al materialismo, esto es, a lo que Taylor denominó ontología moral. El materialismo plantea una concepción impersonal del mundo regido por leyes físicas inmutables, lo cual contradice la comprensión de Dios sostenida por la ortodoxia cristiana como un ser superior que mantiene una relación personal con los humanos y por tanto, interviniendo en la historia humana. “Desde esta perspectiva, una fe en un Dios personal pertenece a una perspectiva menos madura, donde uno necesita todavía el sentido de una relación personal con la cosas; uno no está todavía preparado para hacer frente a la verdad última” (ASA 363). Desde el planteamiento materialista del mundo ofertado por la ciencia, la creencia en Dios es considerada un ejercicio de pusilanimidad, propia de seres incapaces de hacer frente a la realidad circundante. De este modo, la increencia se debe de nuevo a factores éticos.

“Podemos ver desde todo esto cómo mucho de la apelación al materialismo científico no es tanto la contundencia de sus conclusiones detalladas como a la postura epistemológica subyacente, y eso por razones éticas. Es visto como la postura de la madurez, de coraje, de virilidad, contra los miedos infantiles y el sentimentalismo” (ASA 365).

Y esta concepción materialista del universo refuerza el sentido de libertad característico del individualismo moderno, aportando otro motivo para la increencia. El orden impersonal es correlativo a la identidad protegida. La concepción mecanicista del mundo aún permitía una concepción de Dios como Creador de un mundo para el beneficio humano, tal y como sostuvo el Deísmo; pero el materialismo rechaza cualquier significado moral en la realidad circundante.

“Ahora bien una completa ausencia de propósito puede ser experimentada como una pérdida terrible, como la más funesta amenaza apuntada en nosotros por el mundo encantado. Pero también puede ser vista en otra perspectiva positiva, la de la invulnerabilidad. En semejante universo, nada nos es demandado; no tenemos destino que estamos llamados a lograr, so pena de condenación, o castigo divino, o alguna discordia terminal con nosotros mismos. (...)

Estamos solos en el universo, y esto es aterrador; pero también puede ser excitante. Hay una cierta dicha en la soledad, particularmente para la identidad protegida” (ASA 367).

Pero la tendencia a lo impersonal y por tanto, al rechazo de la creencia en la ortodoxia cristiana, no sólo procede del imaginario cósmico sino también del imaginario social, el cual se fundamenta en relaciones impersonales entre iguales.

“Éste fue un modo, por la ciencia y el imaginario cósmico, en el cual la increencia profundizó y se solidificó en el siglo XIX. Otro, que sólo mencionaré aquí, es que las formas de imaginario social construidas alrededor de la simultaneidad y la acción en tiempo puramente secular –la economía de mercado, la esfera pública, el sistema de gobierno de la soberanía popular– se convirtió cada vez más en dominante. Otra vez, tenemos un sentido de realidad social, paralelo al sentido de imaginario cósmico de la realidad natural, que en ningún caso debe inspirar una perspectiva increyente; pero ciertamente puede confraternizar con una, y en ciertas lecturas del tema puede ser hecha para parecer sólo compatible con semejante perspectiva” (ASA 368).

Así, por diferentes vías la increencia cristalizó entre las élites del siglo XIX. Por un lado, los intelectuales de Europa y Norteamérica perciben como una demanda imperiosa la necesidad de aliviar el sufrimiento, “cosa que nos ha legado la Ilustración” (FY 416) como ya se indicó. El altruismo se convierte en un valor clave y a su base se encuentra

“la fuerza conjunta de dos ideas morales cuyo desarrollo hemos trazado a través del período moderno: la significación de la vida corriente y el ideal de benevolencia universal. La primera ha hecho que los temas afines a la vida en sí y a la evitación del sufrimiento adquieran suprema importancia; la segunda, impone la obligación de asegurarlos universalmente” (FY 416-417).

Otra idea importante ha sido “la del sujeto libre y autodeterminante” (FY 417). La concepción de un sujeto libre, capaz de determinarse a sí mismo se halla implícita tanto en la Ilustración como en el Romanticismo, así como en los movimientos derivados de ambos. La única diferencia se halla en el tipo de facultades al que cada uno apela para asumir la dirección de la vida; así los ilustrados apelaron a las facultades de la razón desvinculada y los románticos, a las facultades de la imaginación creativa. Pero de lo que no hay duda, más allá de sus discrepancias, es que ambos apelan a la interioridad humana como única fuente válida de legitimación moral y conciben “la libertad como un bien” (FY 417) necesario. La centralidad concedida a la libertad “junto con el ideal de benevolencia universal, ha generado otro imperativo moral hondamente arraigado, el de la justicia universal, que en nuestro siglo ha encontrado expresión en las varias declaraciones universales de derechos” (FY 417).

Como consecuencia de todo ello, apareció un nuevo fenómeno, exclusivo al mundo contemporáneo, que es la movilización de los ciudadanos en su conjunto en torno a una cuestión moral. “Estos movimientos reflejan los imperativos de la benevolencia y justicia universales, y el sentimiento de que su reconocimiento es parte integral de

nuestra civilización, y han contribuido a identificarlos y propagarlos” (FY 418). Dicho reconocimiento es fundamental

“ya que parece que la nueva conciencia moral ha avanzado inseparablemente unida a un cierto sentido del lugar que ocupamos en la historia. Una vez más las nociones de bien se entretajan con los modos de narrativa. El imperativo de la benevolencia lleva consigo la sensación de que esta edad ha aportado algo sin precedentes en la historia, precisamente al reconocer ese imperativo” (FY 418).

Este sentido de excepcionalismo histórico que ya emerge en el siglo XIX precisamente por el reconocimiento de la demanda imperiosa de aliviar el sufrimiento, sigue en total vigencia hoy en día. Y será la exigencia de cumplir con estos imperativos morales la que provoque el cambio en el mapa espiritual del individuo, ya que parece que el cumplimiento de tales imperativos, que constituyen el colofón del nuevo orden moral, sólo puede realizarse desde la increencia.

“Y a este respecto el humanismo exclusivo podía reclamar ser superior al cristianismo. Primero, el cristianismo ofrece recompensas extrínsecas por el altruismo en el más allá, donde el humanismo hace de la benevolencia su propia recompensa; y en segundo lugar a veces puede estar tentado a excluir herejes e increyentes de su ámbito mientras el humanismo puede ser realmente universal. Mill, por ejemplo propone estos argumentos.

En otros modos también, el materialismo parecía completar un movimiento implícito en el orden moderno. La rehabilitación de lo ordinario, la naturaleza sensual contra las calumnias sembradas sobre ella por esas perspectivas que aspiran a algún nivel «superior» o «espiritual» de existencia, parece tomar su forma más radical, rigurosa en una doctrina que rechaza rotundamente todos los semejantes niveles superiores. La defensa del deseo humano ordinario contra las demandas de las supuestamente vocaciones superiores de renuncia, que fueron asumidas por los Reformadores, parece alcanzar su término final y conclusión lógica en el materialismo. Es una declaración de la inocencia de la naturaleza sensual, de solidaridad con ella contra las demandas tortuosas de una ilusoria perfección humana” (ASA 361-362).

Una vez que la exigencia de cumplir con las demandas de benevolencia y justicia universal se convierten en imperativos morales, la siguiente cuestión es: “¿qué puede sostener la continuidad de ese impulso? ¿Qué nos puede capacitar para superar los límites que normalmente observamos a la acción moral humana?” (FY 420). Para responder a dicha pregunta hay que dirigirse a una nueva perspectiva moral que surge en este siglo, heredada de la razón desvinculada, y es la “ética de la creencia”⁶³ (FY 426). Esta perspectiva moral se deriva de un principio científico, según el cual “uno *no debería* creer aquello para lo cual no cuenta con suficiente

⁶³ CLIFFORD, W.: *The Ethics of Belief and other Essays*, Leslie Stephen y F. Pollock (ed.), Londres, Watts, 1947. También citado en TAYLOR, C.: *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona, Paidós, 2003, p.53.

evidencia" (FY 426). La idea que subyace a esta perspectiva moral es que ciertas creencias resultan más reconfortantes y halagadoras y por ello, más atractivas; pero la madurez y racionalidad se demuestran haciendo oídos sordos a estos falsos consuelos y afrontando la realidad con su dura crueldad, de ahí que los creyentes sean acusados de pusilanimidad infantil.

Dos ideales subyacen a este principio: "El primero es el de la libertad racional autorresponsable" (FY 426), por el que el individuo tiene la libertad de creer en aquello que le dicte su razón sin necesidad de someterse a ninguna autoridad externa. "El segundo es una especie de heroísmo de la increencia, es la honda satisfacción espiritual de saber que uno ha confrontado la verdad de las cosas, por muy desolador y poco prometedor que ello resulte" (FY 426). La fe depositada en las facultades de la razón instrumental ha llegado al extremo, resultando ya absolutamente imposible creer en nada que no provenga de una previa reflexión racional. Una ética de este tipo está llamada a un científicismo, que será el que opere en nuestros días, a una clara demarcación entre lo que cuente como una buena razón para ser creído –es decir, que se pliega a las funciones de la razón instrumental– y lo que no.

Esta ética de la creencia sigue manteniendo el compromiso con la benevolencia universal a través de la ciencia. Al igual que los ilustrados increyentes, pensaron que la ciencia estaba vinculada al progreso y con ello, a la mejora de las condiciones humanas. Del mismo modo, creyeron que enfrentarse a un universo sin Dios liberaba las reservas de benevolencia intrínsecas al ser humano. Es en esta ética de la creencia, en este tipo de moral y no en el avance científico, donde Taylor encuentra de nuevo el motivo para la increencia. "No se trataba de una supuesta incompatibilidad lógica entre la ciencia y la fe, sino que fue la imperiosa demanda moral de no creer" (FY 428) en lo indemostrable. Por primera vez, Dios está a disposición de un horizonte moral alternativo. A partir de ese momento, la creencia e increencia se hallan al mismo nivel pues ninguna goza de la

"indiscutible seguridad de que disfrutara la fe religiosa en épocas anteriores. Las fuentes morales pueden encontrarse no sólo en Dios, sino en las dos nuevas <fronteras>: la dignidad que otorga a nuestras facultades (en un principio sólo las de la razón desvinculada, mas ahora también la imaginación creativa); y la hondura de la naturaleza interior y exterior" (FY 430).

Sin embargo, hay otros caminos que conducen a la increencia derivados del Romanticismo y que a pesar de ser muy críticos con el científicismo, mantienen su compromiso con los imperativos morales de benevolencia y justicia universal. "No obstante, la ética científica de la

(in)creencia es sólo una de las formas en que se puede beber en dichas fuentes alternativas. También existía toda una gama de posiciones que descendían del Romanticismo. Éste podía ofrecer sus particulares sendas hacia la increencia, mas quienes las transitaban mantenían una postura muy crítica respecto al cientificismo” (FY 430). La exigencia de pedir benevolencia y justicia universal es de origen cristiano y lo que lo posibilita es la gracia. Pero cuando este compromiso empieza a adquirir una definición no teísta, hay que buscar algo que ocupe el lugar hasta ahora desempeñado por la gracia y estas alternativas se hallan en la interioridad humana. Una alternativa fue la razón desvinculada y otra se halla en los sentimientos benevolentes de la naturaleza interior. Esta última variante inaugurada por Shaftesbury, pasa por Hutcheson y llega al Romanticismo.

El Romanticismo es un movimiento que surgió en oposición a la razón instrumental desvinculada y la superficialidad en la vida que conlleva. Así, los románticos encontraron la significación moral anhelada en la profundidad de la naturaleza, postulando una naturaleza espiritualizada que subyace a la de las leyes físicas promulgada por la ciencia; naturaleza que por otra parte también resuena en el interior humano. Ciertamente es que esta imagen de la naturaleza que sostuvieron los románticos debe mucho a la del orden engranado deísta y aunque éstos concedieron mucha más importancia a la interioridad humana de lo que lo hicieron los deístas, ya que la realidad espiritual circundante también se manifestaba en el interior; todavía mantuvieron, al igual que sus predecesores, la creencia en la existencia de cierta armonía preestablecida entre nuestro interior y el mundo. Siendo la imaginación creativa la facultad humana que permitía expresar la originalidad que porta todo ser en su interior así como expresar los significados morales que se hallaba en la naturaleza circundante, convirtiéndose de este modo el arte en ámbito en el que hallar la hondura y la significación moral anhelada.

“La idea de la imaginación creativa, tal como surge en la era romántica, sigue siendo central en la cultura moderna. El concepto está todavía vivo en lo que respecta al arte –la literatura, en primer lugar, y especialmente la poesía – como una creación que revela, o como una revelación que al mismo tiempo define y completa lo que pone de manifiesto.

(...). Lo que sigue siendo central es la noción de la obra de arte que procede de una «epifanía» o la realiza, tomando una de las palabras de Joyce en un sentido más profundo que el suyo. Lo que quiero dar a entender con este término es precisamente esta noción de la obra de arte como lugar de una manifestación que nos introduce en la presencia de algo que de otra forma sería inaccesible, y que tiene una significación moral o espiritual suprema; es además una manifestación que define o completa algo, incluso mientras lo está revelando” (FY 441).

Pero el materialismo del siglo XIX elimina toda significación moral en la naturaleza circundante y por tanto, la disponibilidad un trasfondo de significados morales comúnmente compartidos. De este modo se da “un cambio desde una comprensión de arte como mimesis a una que acentúa la creación” (ASA 352) ya que el arte ya no imita la naturaleza circundante sino que ha de crear los significados morales; dando lugar así a lo que Taylor, siguiendo a Shelley, denomina “lenguajes sutiles”.

“Los poetas románticos y sus sucesores tienen que articular una visión original del cosmos. (...). Nos hacen conscientes de algo en la naturaleza para lo que todavía no hay palabras establecidas. Los poemas están encontrando palabras para nosotros. En este «lenguaje sutil» –el término es tomado de Shelley– algo es definido y creado a la vez que manifestado. Una línea divisoria ha sido sobrepasada en la historia de la literatura.

Algo similar ocurre en pintura a comienzos del siglo XIX. (...).

“Y por supuesto, la música también” (ASA 353-354).

El desarrollo de los lenguajes sutiles “viene en parte, como vimos, de la desaparición de las creencias metafísicas, acerca de la Gran Cadena del Ser, el orden de las cosas, y similares; en parte del fin del consenso entre metafísicas y religión” (ASA 354). El desarrollo de los lenguajes sutiles proviene por un lado de la desaparición de un trasfondo públicamente disponible acerca de las creencias metafísicas, lo cual no quiere decir que el ámbito metafísico haya desaparecido sino que la apertura al mismo “en vez de ser un movimiento contra un trasfondo firme, es una articulación de la visión personal” (FY 515); y ello obviamente implica un reforzamiento de la interioridad. Por otro lado, proviene del fin del enlace entre metafísicas y religión. Ahora también en el arte se dispone de un lenguaje para lo profundo y no sólo en el ámbito de la metafísica y la religión.

La sutileza se agudizó en el siglo XX. A lo largo del siglo XIX el Romanticismo irá decayendo ante la dificultad de seguir manteniendo algunas de sus ideas más fundamentales. Así, esta creencia básica de los románticos que consistía en concebir la naturaleza como un gran torrente de vida que fluye a través de todo, emergiendo también en los impulsos internos; resultará ya imposible de sostener en la sociedad del siglo XX que se ha visto abocada a emigrar a las ciudades repletas de miseria y hacinamiento y cuyo entorno, lejos de los idílicos paisajes habitados por afables campesinos en simbiosis con ellos, se halla marcado por las máquinas y las masas anónimas. Ya no queda lugar para la creencia en una naturaleza espiritualizada en una sociedad industrializada que la ha relegado a favor de la ciencia y la tecnología. El pensamiento científico ha llegado a su cénit, conquistando incluso otras áreas de conocimiento

propiamente humanas y en este clima de pensamiento, la filosofía de la naturaleza como fuente tuvo que ser rechazada.

No obstante, el arte sigue siendo un ámbito en el que hallar significado moral. Pero la epifanía del arte romántico ya no es posible pues mientras los románticos se centraron en pintar el paisaje o encontrar palabras para describirlo con el fin de mostrar el significado moral que subyacía a esta naturaleza circundante, ésta ya no se da. Así, en el siglo XX se da otro tipo de epifanía en la que la obra de arte ya no tiene por qué representar la realidad.

“De hecho, existen dos maneras diferentes por las que una obra puede provocar lo que aquí llamo epifanía, y el balance a lo largo del último siglo ha oscilado de la una a la otra. En la primera, que dominó entre los románticos, en efecto, la obra representa algo -la naturaleza virgen, la emoción humana--, pero lo hace de tal manera que enseña alguna realidad o significación espiritual superior que resplandece a través de ella. (...). En la segunda, que domina en el siglo XX, es posible que ya no esté claro qué es lo que representa la obra o por qué representa algo; el lugar de la epifanía ha pasado al interior de la propia obra. Gran parte de la poesía modernista y del arte visual no representacional pertenece a esta clase” (FY 441).

Así, mientras los antiguos y medievales concibieron la naturaleza como encarnación de Ideas o designios divinos, los románticos leyeron el designio en la encarnación, expresando lo que se encarna en la realidad. Pero en el siglo XX, la epifanía ya no procede de la expresión de la realidad, de hecho, no tiene por qué haber ni siquiera un objeto real; sino de la presentación del objeto con el que se pretende mover al espectador, estimulando sus fuentes morales. De este modo el arte se desvincula completamente de su función mimética dando “el paso a lo “absoluto” (ASA 355) en el que la obra de arte se desconecta del objeto intencional en música o del asertórico en poesía o del representado en pintura. Y así, también se agudiza el “giro hacia el interior” (FY 503) porque la obra de arte ya no expresa la espiritualidad que subyace a la naturaleza circundante y por tanto ya no constituye una totalidad de significado sino que se centra en la experiencia vivida particular del espectador pretendiendo despertar sus fuentes morales o espirituales.

“La epifanía viene a través de la presentación. Pero eso no quiere decir que el objeto exprese algo. (...). El objeto epifánico trae esas fuerzas ante nuestra presencia y las hace operativas entre nosotros, pero ésa no es una relación expresiva; de hecho, las energías (al contrario que los designios y las ideas) no son la clase de cosas que pueda expresarse. Es esta relación no expresiva cuando digo que el objeto establece una especie de marco o espacio o campo dentro del cual puede darse la epifanía” (FY 500).

En la medida en que el Romanticismo, siguiendo a sus predecesores deístas, vinculaba la bondad del mundo a la bondad de la naturaleza interior humana estableciendo cierta armonía preestablecida entre ambos; la insostenibilidad de la creencia en una naturaleza espiritualizada que subyace a la materialista promulgada por la ciencia, podía cuestionar la bondad del ser y con ello, el fundamento para el cumplimiento de las demandas morales de benevolencia y justicia universal. Pero como ya se ha indicado, que no haya un trasfondo públicamente disponible acerca de las cuestiones metafísicas y teológicas no quiere decir que no se pretenda dar respuesta en lo referente a estos ámbitos, sino que la apertura a dichos ámbitos en lugar de realizarse sobre un trasfondo firme, se realiza a partir de la articulación de una visión personal. Visión personal que se articula a partir de las facultades de la imaginación creativa. Desde el Romanticismo, la hondura y significación moral, y por tanto el contacto con las fuentes morales y espirituales, proviene del ejercicio de la imaginación creativa. Así, la crisis sobre el fundamento para el cumplimiento de las demandas morales de benevolencia y justicia universal se puede abordar apelando a las tres vertientes tradicionales: la gracia cristiana, la razón desvinculada o la naturaleza interior como fuente; pero lo cierto es que la imaginación creativa ha introducido otra dimensión que su capacidad para transfigurar la realidad. De este modo la crisis se afronta desde el reconocimiento de nuestra visión, en vez de hacerlo a través del reconocimiento de algún orden objetivo de la bondad. La salida está en asumir la forma de transformación de una nueva postura hacia el mundo y el yo por la que se opta por hacer el bien.

“En otras palabras, resulta posible vislumbrar una crisis de afirmación como algo que tendría que ser afrontado a través del reconocimiento de nuestra visión, en vez de hacerlo simplemente a través del reconocimiento de algún orden objetivo de la bondad. La recuperación podría asumir la forma de transformación de una nueva postura hacia el mundo y el yo, en lugar de ser simplemente el registro de la realidad externa. Dicho en otros términos, que el mundo sea bueno podría verse ahora no enteramente con independencia de que lo veamos o lo mostremos como bueno, al menos en lo que concierne al mundo de los humanos. La clave para una recuperación de la crisis podría consistir en ser capaces de <ver que el mundo es bueno>” (FY 470).

Así,

“junto al sentido de nuestra dignidad como sujetos desvinculados, libres y racionales; junto a nuestro sentido de imaginación creativa como facultad de epifanía y transfiguración, tenemos también esta idea de una facultad de afirmación, que puede contribuir a realizar el bien al reconocerlo” (FY 476).

Estos lenguajes sutiles absolutos del arte originados a partir de la imaginación creativa y que constituyen una herencia del Romanticismo, pueden conducir a la increencia, que lo hagan o no depende de cada cuál. “Los lenguajes sutiles operando en un modo <absoluto> pueden ofrecer un lugar para optar por la increencia moderna. (ASA 356). Y ello porque “los compromisos ópticos son muy confusos” (ASA 356). Este tipo de arte revela verdades profundas que no son obvias en la realidad circundante ni disponibles a todos, en este sentido, este tipo de arte nos mueve pero aquello que nos mueve puede situarse en el interior y de este modo los fines superiores permanecen en el ámbito de la inmanencia.

“Ahora bien como argumenté antes, estos lenguajes funcionan, tienen poder, nos mueven, pero sin tener que identificar sus compromisos ópticos. La música <absoluta> expresa ser movido por lo que es poderoso y profundo, pero no necesita identificar esto tiene que ser encontrado, sea en el cielo, o en la tierra, o en las profundidades de nuestro propio ser –o incluso si estas alternativas son exclusivas. La consumación de los lenguajes sutiles es cuando, en palabras de Pater, todas las artes se esfuerzan por alcanzar la condición de la música. Ahora bien entrar en este medio no significa rechazar a Dios. Por el contrario, muchos grandes artistas modernos –Eliot, Messiaen– han intentado hacer de sus medios un lugar de epifanía. Esto es perfectamente posible. Pero no es necesario. Los compromisos ópticos pueden ser otros, o pueden permanecer en gran parte inidentificados” (ASA 359-360).

Por otro lado, se da un movimiento que oponiéndose a estos imperativos morales de benevolencia y justicia universal conducen igualmente a la increencia y que Taylor denomina “inmanente contra-Ilustración”.

“Éste es un giro contra los valores de la Ilustración. Pero a diferencia de lo que generalmente llamamos la contra-Ilustración –pensadores como Bonald y de Maistre– no es en ningún sentido un retorno a la religión o la trascendencia. Permanece resueltamente naturalista. Eso es por lo que me referiré a él como la <inmanente contra-Ilustración>” (ASA 369).

Estos imperativos morales de benevolencia y justicia universal constituyen la base del humanismo exclusivo moderno, el cual afirma el valor de la vida, la demanda de protegerla así como de procurar los recursos necesarios para su adecuado sostenimiento. Este humanismo exclusivo se solidificó durante la Ilustración. “Éste es el complejo legado de la Ilustración que estoy intentando describir aquí. Incorpora un poderoso humanismo, afirmando la importancia de preservar y mejorar la vida, de evitar la muerte y el sufrimiento, un eclipse/rechazo de la trascendencia que tiende a hacer este humanismo uno exclusivo, y un débil sentido histórico de que el primero de éstos ocurrió por y depende del

segundo" (ASA 371). Y el origen del mismo se halla en el cristianismo, y más concretamente en la afirmación de la vida corriente que postuló la Reforma protestante, así como en la noción del nuevo orden moral de beneficio mutuo. Pero la inmanente contra-Ilustración constituye un rechazo de esta primacía de la vida que sostiene el humanismo exclusivo moderno.

"El humanismo exclusivo ha heredado tanto la lealtad al orden moral, como la afirmación de la vida ordinaria. Y esto ha provocado, como fue, una revuelta desde dentro. La revuelta ha sido contra lo que uno podría llamar una religión de vida secular, que es uno de los rasgos más notables del mundo moderno" (ASA 370-371).

La revuelta de la inmanente contra-Ilustración se fundamentaba en dos principios: (1) "Uno era la continuada preocupación por lo trascendente, que no podía aceptar que el florecimiento de la vida humana fuese todo lo que hay, y se molestaba por la reducción" (ASA 371-372). (2) "El otro provenía del viejo ethos aristocrático, y protestaba contra los efectos niveladores de la cultura de la igualdad y la benevolencia. Temía una pérdida de la dimensión heroica de la vida humana" (ASA 372).

Respecto al primero, la inmanente contra-Ilustración se revolvía contra la primacía de la vida postulada por el humanismo exclusivo pero desde la increencia, así que no reivindicaba una dimensión trascendente en el más allá, sino que se enfrentaba al confinamiento de esta primacía de la vida apelando a algo más pero dentro de la inmanencia. Entretejido con este punto se halla el segundo, postulando una revuelta contra la primacía de la vida por la nivelación de ésta, no dejando lugar para la acción heroica y cuyo máximo exponente es Nietzsche. La vida también implica destrucción y sufrimiento, siendo precisamente estos momentos una ocasión privilegiada para afirmar la vida y en este sentido, la muerte ocupa un lugar paradigmático.

"Así este movimiento permanece dentro de la afirmación moderna de la vida en un sentido. No hay nada superior que el movimiento de la vida misma (la Voluntad de Poder). Pero se irrita con la benevolencia, el universalismo, la armonía, el orden. Quiere rehabilitar la destrucción y el caos, la imposición de sufrimiento y explotación, como parte de la vida para ser afirmada. La vida adecuadamente comprendida también afirma la muerte y destrucción" (ASA 373).

De este modo,

"la <trascendencia> es, una vez más en un sentido importante y paradójicamente, inmanente.

Lo que he estado llamando la inmanente contra-Ilustración así supone una nueva valorización de, incluso fascinación con la muerte y a veces con la violencia. Se rebela contra el humanismo exclusivo que domina la cultura moderna. Pero también rechaza todas las previas comprensiones ópticamente basadas de trascendencia" (ASA 374).

En este capítulo se ha analizado cómo las críticas a la ortodoxia cristiana, al Deísmo y al humanismo exclusivo generaron una multiplicidad de perspectivas espirituales entre las élites del siglo XIX en un proceso que Taylor ha denominado el "efecto nova". Es el momento en el que la creencia se convierte en una opción entre otras y en ocasiones la más denostada. A la base de estas críticas se hallaba la nueva concepción del imaginario cósmico como un universo profundo, concepción fundamentada en los descubrimientos científicos. De ahí, que surgiese la común opinión de que la ciencia refuta la religión. No obstante, para Taylor la increencia moderna se debe más que a cuestiones epistemológicas, a cuestiones morales, concretamente, a la comprensión del ser humano y del lugar que ocupa en el mundo derivada de la nueva concepción del mundo como universo. Conviene ahora analizar el último paso que Taylor señala en el proceso de secularización de Occidente que consiste en la difusión de esta multiplicidad de perspectivas espirituales a la sociedad entera en un proceso que denomina "super-nova" y que ocurrió tras la Segunda Guerra Mundial.

"Sería ideal si pudiésemos seguir el desarrollo del nova a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, porque es entonces cuando las alternativas abiertas a la increencia son multiplicadas y enriquecidas, antes de su difusión a la sociedad en total en el proceso que estoy llamando "super-nova", que principalmente ocurre después de la Segunda Guerra Mundial" (ASA 377).

Para ello hay que dirigirse a su libro *Las variedades de las religión hoy*⁶⁴, parte del cual se halla recogido en *A Secular Age*.

⁶⁴ TAYLOR, C.: *Varieties of Religion Today*, Cambridge, Harvard University Press, 2002. En adelante sigo la traducción castellana: *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.

11. Efecto super-nova.

Esta pluralidad de perspectivas espirituales, que en el siglo XIX sólo era una posibilidad accesible a una minoría de la población conformada por las élites intelectuales, desde la segunda mitad del siglo XX se ha convertido en una realidad para la mayoría. Taylor considera que esta nueva situación es consecuencia de la prosperidad económica que tras la Segunda Guerra Mundial experimentaron las sociedades occidentales. Este auge económico permitió a la gente acceder a lo que hasta ahora habían sido lujos inalcanzables y elegir el tipo de vida que más se adecuase a sus intereses, tal y como sólo hacían los pudientes en tiempos anteriores, lo cual condujo a una mayor concentración en la esfera privada. Los lazos comunitarios tienden a empobrecerse, en gran parte debido al descenso de la miseria. La única preocupación pasó a ser el bienestar propio y el de la familia nuclear y la búsqueda de la felicidad adquirió un nuevo sentido más trivial e inmediato, definido por las necesidades y preferencias del sujeto.

Taylor señala que todos estos cambios apuntan a un nuevo individualismo que ha hecho mella en el imaginario social. “Junto al individualismo moral/espiritual y al instrumental, se extiende ahora un individualismo <expresivo>” (LVRH 89). El expresivismo no era nuevo, fue un fenómeno intrínseco al Romanticismo. Los intelectuales románticos se esforzaron por expresar su particular personalidad a través de un modo de vida auténtico y personal. El cultivo de su propia interioridad y la expresión de su personal originalidad constituyeron el eje de sus existencias. Lo verdaderamente novedoso del expresionismo que surge en el siglo XX, concretamente a partir de la década de 1.960, según Taylor, es que deja de ser una actitud propiamente minoritaria para convertirse en un fenómeno de masas. La causa se debe a esta opulencia económica que permitió a una gran mayoría diseñar su vida de forma más acorde con sus gustos e inclinaciones como sólo antes pudiera una minoría privilegiada, y en este sentido, la gran oferta de bienes y servicios contribuyó a esta empresa. Es por ello que Taylor cifra en la revolución consumista que acontece en la segunda mitad del siglo XX, la manifestación externa más evidente de este proceso individualizador.

“Si pasamos de estos datos externos acerca del consumismo de la posguerra a la autoimagen que lo acompañaba, advertimos una constante expansión de lo que llamo <la cultura de la *autenticidad*>. Me refiero a la concepción de la vida que surgió con el expresivismo romántico de finales del XVIII, según la cual cada uno tiene su propia forma de manifestar su humanidad, y que es importante descubrir y vivir de acuerdo con ella, y no conformarse con un modelo impuesto

desde fuera, por la sociedad, por la generación previa, o por una autoridad política y religiosa". (LVRH 92).

La única norma moral que impera en este nuevo imaginario es el respeto mutuo. La idea predominante es que cada uno tiene derecho a seguir sus propios principios, a elegir su propio camino sin obstáculos ni interrupciones, siempre y cuando no interfiera en la vida ajena. La única actitud que resulta inadmisibles es la intolerancia. Ciertamente es que los ideales de libertad y equidad ya se hallaban presentes en órdenes morales anteriores; de hecho, este relativismo moral que acompaña a la nueva conciencia se desprende claramente de la ética de la libertad y el beneficio mutuo que inaugura la Modernidad. La novedad se halla en que este principio se encuentra en la actualidad sólo, mientras que antes estaba rodeado y contenido por otros. Por más que el objetivo primordial para Locke fuese la felicidad personal, no creía que fuera posible sin el desarrollo de unas virtudes sociales. La búsqueda de la felicidad se hallaba contenido en una ética a la que se le ponían ciertos límites. Por un lado, se hallaba la ética de la ciudadanía, centrada en el bien del autogobierno y más allá de esto se daban toda una serie de valores familiares dirigidos sobre todo a la educación sexual, así como los valores del trabajo duro y la productividad laboral contenidos todos ellos en la ética de la vida corriente y sin los cuales, la felicidad parecía imposible. "Tuvo que pasar mucho tiempo antes de que Stuart Mill pudiera enunciar lo que terminaría por llamarse «el principio del daño», según el cual nadie tiene derecho a interferir en mi vida por mi propio bien, sino sólo para prevenir un daño hacia otros" (LVRH 99). E incluso fue muy criticado por sus coetáneos porque en él veían una invitación al libertinaje. Pero el declive de estos principios que envolvían y contenían la búsqueda de la felicidad fue un proceso gradual que se aceleró en el periodo de posguerra o así lo cree Taylor por las sentencias emitidas por los tribunales en esta franja temporal. Las condenas por violar la privacidad del individuo, la legalización del aborto, la autorización de las películas pornográficas o la readmisión del divorcio son algunos de los ejemplos que señalan cómo los límites para la realización personal han sido eliminados. La búsqueda de la felicidad personal se ha convertido en la única prioridad.

El individuo entiende la religión de una forma expresiva. Ya no es sólo que la adhesión resulte de una elección voluntaria, sino que además debe contribuir a una mejora de la propia espiritualidad, pues si la cuestión es la búsqueda de la felicidad personal y la realización particular, entonces resulta absurdo adherirse a un tipo de espiritualidad que no inspire a la interioridad particular, que no se presente como el camino del propio sujeto.

Así, en los tiempos encantados, resultaba impensable sostener una creencia religiosa distinta a la de la sociedad e incluso se acallaban los impulsos naturales, pues se creía que debían ser heréticos, es más, podía exigírsele perfectamente a cualquiera de sus miembros que se convirtiera o al menos mantuviera la relación correcta con Dios (sólo hay que recordar el azote de la Cristiandad). En el nuevo modelo expresivista, lo principal es el desarrollo de la propia espiritualidad; la apelación a la conformidad resulta absolutamente incoherente. La fidelidad al dictado interno se ha convertido en la única ley moral de obligado cumplimiento. “La norma es, en palabras de un conferenciante en un festival New Age: <Acepta sólo lo que suene verdadero para tu propio Yo interior>” (LVRH 110).

Como consecuencia, el paisaje espiritual ha sido alterado dándose una multiplicidad de perspectivas. Ello por un lado ha producido un efecto positivo pues esta multiplicidad y la tolerancia que la acompaña ha permitido que se desdibujaran las diferencias irreconciliables entre las diferentes religiones. “¿Cuáles son los rasgos de este nuevo paisaje espiritual? Primero, uno al que todos darán la bienvenida, una ruptura de barreras entre diferentes grupos religiosos, una deconstrucción de los muros del gueto donde tales existían” (ASA 513). Pero por otro lado, se ha producido un declive de la creencia ortodoxa así como la aparición de nuevas formas en las que el sujeto entiende y vive la religión:

“Los resultados externos y medibles son los que cabría esperar: en primer lugar, un aumento del número de personas que se declaran ateas, agnósticas o no adscritas a ninguna religión, tanto en Gran Bretaña como en Francia, Estados Unidos y Australia. Pero más allá de esto, se amplía enormemente el espectro de posiciones intermedias: muchas personas abandonan la práctica activa aunque siguen declarándose miembros de alguna confesión o creyentes en Dios. Por otro lado, se amplía el espectro de creencias en una realidad superior, con una reducción del número de los que creen en un Dios personal y un aumento de los que optan por algo así como una fuerza impersonal; en otras palabras, cada vez hay un espectro más amplio de personas que expresan creencias religiosas ajenas a la ortodoxia cristiana. En esta misma línea cabe situar el crecimiento de las religiones distintas al cristianismo, particularmente las originarias de Oriente, y la proliferación de las prácticas New Age, de propuestas que exceden los límites humanistas/espirituales, de prácticas que asocian la espiritualidad y la terapia. Por último, cada vez son más las personas que adoptan posiciones que antes se habrían considerado insostenibles; por ejemplo, se consideran católicas a pesar de rechazar muchos de los dogmas principales del catolicismo, o combinan el cristianismo y el budismo, o rezan a pesar de no estar seguras de si creen. Esto no quiere decir que en el pasado no hubiera personas que mantuvieran posturas de este tipo; lo que sucede es que ahora parece más fácil sostenerlas abiertamente. En respuesta a todo esto, la fe cristiana se halla inmersa en un proceso de redefinición y recomposición a través de diversas vías, desde el Concilio Vaticano

II hasta los movimientos carismáticos. Todo ello es consecuencia de la cultura expresivista y de su impacto sobre nuestro mundo. La situación creada es casi enteramente nueva". (LVRH 116-117).

Sin embargo, la nueva perspectiva expresivista se halla en plena continuidad con la ética romántica de la que surgió. El Romanticismo aparece como movimiento que pretendía restituir hondura y significación a unas vidas cada vez más encorsetadas en parámetros instrumentales. Para ello, sólo podía apelar a la interioridad humana, al sentimiento que emerge en el interior del hombre. La intuición personal se convirtió en el único recurso personal. Pero esta postura que pertenecía a sólo unos pocos, se convirtió en una actitud adoptada por muchos tras la opulencia económica de posguerra, de ahí que el pluralismo espiritual se materializase en la realidad actual.

En conclusión, podemos decir que los motivos para la secularización se hallan, según Taylor, en el establecimiento de un nuevo orden moral que es, por otra parte, inherente a la Modernidad y que coloca al hombre en su centro. El individualismo que destila esta nueva perspectiva al rechazar toda alusión trascendente no sólo se deriva del instrumentalismo vigente, que no apela a ningún bien más allá del ámbito puramente humano ni tampoco a nada que exceda las facultades racionales del hombre para la consecución de sus fines. También se deriva de posturas que descendiendo del Romanticismo se mantienen muy críticas con el cientificismo pero que igualmente acaban apelando a un individualismo, aunque esto sí, diferente.

A este individualismo es al que Taylor acusará directamente de la increencia y ello por su rechazo a la trascendencia. Los esfuerzos realizados por ocultar la trascendencia durante la era moderna se infieren del curso de los acontecimientos: la creencia en Dios no fue sustituida por ninguna perspectiva fuerte que viniera a suplir el papel por la religión desempeñado en el tratamiento de cuestiones trascendentes. Pero esto no significa que tales cuestiones hayan dejado de acechar a los humanos, y el actual pluralismo moral es prueba de ello. Esta multiplicidad de perspectivas espirituales no sólo delata la falta de un común acuerdo a este respecto, sino que también muestra la intrínseca dimensión espiritual al ser humano. La falta de atención a dicha dimensión no ha podido, a pesar de intentarlo, acallar el componente trascendente inherente al ser humano; de manera que la ausencia de una perspectiva suficientemente sólida que pudiera solventar las dudas en esta cuestión no ha hecho más que propiciar respuestas unilaterales. Así que el resultado de "la muerte de Dios" no ha sido más que la proliferación de posiciones espirituales. La multiplicidad

hace frágil al contenido de dichas posturas y la fragilidad aumenta cuando se observa un gran número de personas que no se circunscriben a ninguna de ellas, llegando incluso a adoptar un collage de varias.

En la medida en que la creencia religiosa se ha convertido en una opción entre otras, conviene analizar la situación del creyente en el panorama actual plagado de una multiplicidad de perspectivas espirituales. Para ello hay que dirigirse al análisis que Taylor realiza sobre William James. De hecho, el origen de *Las variedades de la religión hoy* se halla en las conferencias que tuvo que dictar Taylor con motivo del centenario de la obra *Las variedades de la experiencia religiosa*⁶⁵ de William James. Taylor advierte de la importancia del autor William James como filósofo que ya en el siglo XIX argumenta a favor de la admisibilidad de la fe frente a otras voces provenientes de la ética de la creencia, que basan su rechazo a la religión en una incapacidad de tipo intelectual por la que les resulta imposible creer en lo indemostrable. De hecho, el análisis que realiza James sobre lo que significa ser cristiano en una época secular mantiene tanta vigencia hoy en día para Taylor, que la reflexión que en este libro trata sobre el lugar ocupado por la religión en la actualidad, la plantea al hilo de una conversación con James. La proximidad de este autor, a pesar de su centenaria obra, no parece tan extraña si se atiende al hecho de que es en este momento en el que la creencia experimenta ese vuelco radical, por parte de una minoría intelectual a una gran mayoría en la actualidad, en el que su incuestionabilidad queda comprometida. El cambio se debe a que la gente ya no piensa que la dimensión espiritual de sus vidas es incomprensible si se supone que Dios no existe. Esto que ahora nos resulta tan común tan común fue absolutamente impensable incluso en tiempos de la alta Ilustración, donde es extraño encontrar por parte de alguien un testimonio ateo.

11.1. El sentimiento religioso.

La existencia de Dios era para nuestros antepasados la premisa básica para cualquier fundamentación moral -bien fuera en el mundo encantado que describe el teísmo o bien a través del orden engranado deísta- y prescindir de su presencia les hubiera parecido raro o extravagante. Es este inquebrantable arraigo en la creencia divina lo que hoy nos resulta inconcebible pues incluso los que creen, contemplan otras opciones como igualmente válidas. Su obcecación es percibida como el intento de mantener unas anteojeras que no les permitía ver lo innegable y consecuentemente, la secularización se concibe como el proceso de

⁶⁵ JAMES, W.: *The Varieties of Religious Experience*, Harmondsworth, Penguin, 1882. Traducción castellana: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1986.

eliminarlas. La opinión generalizada considera que la incertidumbre actual es el modo correcto de tratar el tema de Dios ya que ante la inseguridad de lo indemostrable, mejor mantener ciertas reticencias y en este sentido, sorprende la firmeza de nuestros antepasados en semejante afirmación. Esta situación en la que la credibilidad de la religión es falseada por esta nueva perspectiva moral que se deriva de la ética de la creencia y que invalida cualquier proposición que no cuente con suficiente evidencia ya se daba en el siglo XIX, de ahí que un intento por defender la creencia en Dios pasase necesariamente por refutar estas voces que consideran la religión como algo del pasado cercano a la mitología y la superstición y por tanto, insostenible ya en una era donde la razón instrumental ha disipado estos mitos y leyendas. Y James, viene a proporcionar los argumentos necesarios para ello en este momento donde esta perspectiva moral ocupa totalmente la mente de algunos intelectuales; es por ello que sus propuestas resulten tan cercanas en una sociedad en la que estos vetos agnósticos se han extendido a la multitud.

El tipo de religión que James suscribe es un modelo de espiritualidad basado en el sentimiento personal y en la experiencia que de él se deriva. Un modelo centrado en el compromiso personal que vive la fe de una forma más íntima en detrimento de los rituales externos. De hecho, definirá la religión como “los sentimientos, los actos y las experiencias de individuos en soledad, en la medida en que éstos creen estar en relación con aquello que consideran lo divino” (LVRH 17). Lo primero en cuestiones religiosas es el sentimiento personal. Esta importancia otorgada al sentimiento se debe a que James cree que el sentimiento es el único agente capaz de determinar la conducta ya que en la mayoría de los casos de da una concordancia entre conducta y sentimiento pero pocos son los casos en los que teorías y conducta coinciden; y éste será el argumento que sostendrá frente a la ética de la creencia. Así pues, el origen de la religión se halla en este sentimiento inicial que conduce a abrazar la vida religiosa, después ya surgirán las teologías que pretendan racionalizar ese sentimiento. Es por este motivo que James ha sido en muchas ocasiones muy crítico con las Iglesias, porque en su intento por dogmatizar y controlar han empañado la frescura de esta profunda experiencia vital que debe acompañar a los transformados por la fe. “De modo que el auténtico <locus> de la religión es la experiencia individual, no la vida corporativa. Éste es uno de los aspectos de la tesis jamesiana. Pero el otro es que su <locus> propio es la experiencia, es decir, el sentimiento, y no las formulaciones que emplean las personas para definir, justificar y racionalizar sus sentimientos” (LVRH 19). Ambos aspectos se hallan entrelazados en la noción religiosa de James.

Esta forma jamesiana de concebir la religión basada en la experiencia personal a la que nos conduce nuestro sentimiento interno se encuentra en perfecta continuidad con la tradición de la que surgió. James pertenece a la vertiente del protestantismo inglés para la cual, la demanda de un compromiso personal era la única exigencia; poniendo más atención en la intensidad y la autenticidad de los sentimientos que en las frías formulaciones teológicas derivadas de una reflexión racional. Ahora se creía que el frío distanciamiento de una ortodoxia intelectual no recogía el verdadero motor de la religión, que no era otro que la pasión del sentimiento religioso. De hecho, los que así lo creyeron pronto concibieron este sentimiento apasionado como una virtud trascendental a la que fácilmente se le perdonaba cierta falta de rigor doctrinal. Y a medida que progresaba la razón instrumental, esta virtud fue cobrando importancia de modo que, para cuando llegó el Romanticismo, estos términos se habían invertido y no necesitado ya de ortodoxias intelectuales, pues ya era claro que la razón jamás iba a poder revelar estas verdades últimas, el sentimiento personal de dependencia respecto a algo superior se convirtió en el único modo de validar el pensamiento religioso. La creencia en Dios ya sólo podía responder a la intuición personal de que hay algo más allá de nuestro mundo circundante, sosteniéndolo y protegiéndolo. El sentimiento personal se convirtió en el único recurso espiritual y es esta forma religiosa la que recoge James. En este sentido, es digna heredera del pensamiento romántico, no sólo porque constituye una respuesta a la falta de sentido y profundidad postulada por el instrumentalismo, sino también por el lugar desde donde responde que ya no puede ser otro más que desde el sujeto.

La adscripción religiosa ya sólo puede provenir de la elección personal, tal y como se concibe en el mundo moderno resultando ya imposible mantener una adhesión simplemente por el hecho de ser heredada. El peso de la tradición ya no es un criterio operante, a pesar de constituir el principal fundamento para la adscripción de nuestros antepasados, sino la elección personal y James ofrece una forma de mantener la creencia religiosa como respuesta personal, de ahí su rabiosa actualidad. Ciertamente Taylor no está de acuerdo con esta noción tan restrictiva de la experiencia religiosa que sólo se basa en el sentimiento del individuo, optando por los beneficios de una experiencia corporativa; pero de lo que no hay duda es que describe un modelo de religiosidad ampliamente factible en nuestro tiempo.

11.2. Crítica a la ética de la creencia.

El principal argumento que dirige James contra esta ética de la creencia – que no permite la conformidad con ninguna creencia que antes no haya sido sometida con anterioridad a un severo análisis racional – es el escaso lugar que dejan para la naturaleza volitiva humana en el reino teórico al pensar que los deseos, sentimientos, intuiciones... Todo aquello que compete a la estructura pasional del hombre sólo puede ser un obstáculo en la búsqueda de la verdad. Parece que una creencia sólo puede ser afirmada si antes ha sido tratada con la mayor desconfianza y hostilidad sometiéndola a las pruebas más exhaustivas. Pero esto es algo que a James le parece muy inverosímil por dos razones: en primer lugar, porque resulta contrario a la naturaleza humana que generalmente actúa movida por sus sentimientos y no por su razón. Es más, la tentación de desviarse de este principio ético sostenido por la ética de la creencia es tan grande que mantenerse en conformidad con él supone convertirlo en un principio inviolable de acuerdo con el cual jamás se asentirá a nada a lo que la evidencia no obligue. Pero esto no es todo, pues esta aparente superioridad que dicho principio parece sostener frente a la creencia religiosa amparándose en una supuesta mayor racionalidad es cuestionada por James. Así para este autor victoriano, el escepticismo moral que predica la ética de la creencia sólo es una pasión que se impone al resto, pues exigir una evidencia para la creencia religiosa ante la intuición de que hay algo más supone arriesgarse a perder la verdad implícita en la creencia religiosa por miedo a que sea un error. “En tal caso no estamos ante un enfrentamiento del intelecto contra todas las pasiones; estamos simplemente ante una pasión que impone su ley” (LVRH 58). Y en este sentido, agnósticos y creyentes se hallan al mismo nivel pues todo depende de la intuición que se tenga de que hay algo más.

Esto nos lleva a la segunda razón por la que James rechaza esta ética de la creencia que no deja lugar a la dimensión volitiva; y que se halla en la opinión agustiniana, que será recogida por James trasladándola al ámbito religioso, según la cual ciertas verdades sólo se muestran si tenemos cierta predisposición a ello. Para San Agustín el amor precede al conocimiento, esto es, en ciertos dominios, la predisposición, el amor y la apertura podrán permitir el entendimiento de aquellas cosas que no se deducen como consecuencia del pensamiento lógico-racional. Taylor cita el ejemplo de la confianza social, la confianza en que cuando le preguntamos a un amable ciudadano alguna dirección creemos que nos responderá señalándonos la cita correctamente. En este caso tenemos fe en el hecho de que nos indicarán correctamente la dirección y no evidencia alguna.

De modo que frente al principio de la ética de la creencia, James expondrá su propio contraprincipio, que reza así:

“La tesis que defiendo, brevemente expresada, es la siguiente: nuestra naturaleza pasional no sólo puede, sino que debe legítimamente decidir una alternativa entre proposiciones cuando se trate de una alternativa genuina, que por su propia naturaleza no pueda decidirse sobre bases racionales; pues decir, bajo tales circunstancias «No decidas, deja la cuestión abierta» es en sí mismo una decisión pasional-tanto como decidir sí o no- y se enfrenta al mismo riesgo de perder la verdad”. (LVRH 55).

En esta tesis, Taylor encuentra dos tipos de formulaciones: una débil en la que James sólo pretende refutar “la supuesta superioridad racional del «veto agnóstico» a la fe” (LVRH 58). Para ello, muestra la insuficiencia de esta regla moral al imposibilitar el acceso al tipo de verdad implícito en la creencia religiosa en caso de que existiera. En este sentido, podría acusársele igualmente de la irracionalidad que esta misma perspectiva atribuye a los creyentes pues una regla moral que no permitiese acceder a este tipo de verdades, con todo lo que ello implica, sería una regla tremendamente irracional. De esta manera, la supuesta superioridad racional de la ética de la creencia frente a la creencia religiosa “se disuelve en cuanto uno se da cuenta de que ambas opciones de la alternativa conllevan un riesgo de perder la verdad” (LVRH 58-59). Así que todo dependerá de la importancia concedida a aquella que está en juego, que no es nada menos que la verdad; de ahí que esta formulación débil se deslice rápidamente hacia otra más fuerte expresada en las últimas líneas de la cita. Y es que la elección religiosa “no es sólo una «elección forzosa», es decir, una elección en la que no hay tercera vía, ninguna forma de evitar la elección, sino que también es una elección *vital*”. (LVRH 59). La elección religiosa no es sólo una elección forzosa, pues suspender el juicio sería equivalente a una negativa en esta cuestión, sino también una elección vital precisamente por el tipo de bien al que se accede. Una decisión de este tipo resulta inevitable pues afecta a todos los ámbitos de la vida ya que cualquier acto que realice el ser humano se halla vinculado a la moral y por tanto, a la opinión respecto a estas cuestiones.

11.3. Razón y fe: el dilema del hombre moderno.

La grandeza de James según Taylor es su capacidad para mostrar de forma muy concisa la encrucijada en la que se halla el hombre moderno respecto a la religión: “Por un lado está el miedo a creer algo en falso si obedece a sus instintos en este punto. Pero por el otro lado está la esperanza de revelar lo que ahora son verdades inaccesibles, a través del

salto previo de la fe" (LVRH 57). Claro está que las objeciones a la fe no se basan únicamente en razones epistemológicas

"pero si nos centramos en el debate epistemológico sobre la ética de la creencia, el siguiente paso de James es establecer por qué parece terminar siempre en un empate. 1) Ambas partes remiten a fuentes muy distintas, y 2) nuestra cultura en conjunto no parece capaz de llegar a ningún punto en el que alguna de las dos deje de tener sentido para nosotros. Y, sin embargo, 3) no parece que podamos seguir adelante sin adoptar la una o la otra" (LVRH 62).

El motivo por el que este debate resulta tan difícil se debe a que ambas posturas se apoyan en sus argumentos construyendo un entramado tan sólido del que no es posible salir justificadamente: la postura del agnóstico propone una concepción del ser humano y del mundo basada en la ciencia y por ello cree poseer mayor respaldo dado el prestigio científico. Según esta perspectiva que descarta toda interpretación metafísica o especulativa, la creencia en Dios es percibida como un falso consuelo en el que refugiarse ante la aridez de la vida y precisamente por esto ha de ser rechazada. Esta postura agnóstica encuentra su fortaleza en la combinación que realiza entre un principio científico-epistemológico con otro de tipo moral. Sin embargo, para los creyentes no está nada claro que los incuestionables avances científicos puedan ofrecer prueba alguna que invalide la religión pues se trata de ámbitos diferentes, una cosa es la naturaleza y otra muy distinta es la moral.

En el lado contrario, se da la misma situación: lo que suscita el interés del creyente es esa atracción que sobre nosotros ejercen ciertas creencias y que constituyó el principal motivo por parte de los agnósticos para condenar ciertas interpretaciones, esto es, el hecho de que nos atraen. Y la base de esta atracción se halla en la intuición de que oculta algo de gran importancia que no puede ser revelado por medios racionales. Desde esta postura, el rechazo del agnóstico únicamente es fruto de su elección y la pretensión de negar que hay algo más es considerada una fábula autorrealizadora⁶⁶. Del lado agnóstico llega una acusación parecida de circularidad concibiendo al creyente un loco embaucado en su propia ilusión. De manera que cada una de las posiciones genera una sensación de totalitarismo al cerrarse en una serie de argumentos que tienen su propia función dentro de cada una de las perspectivas, apoyándose y contribuyendo así a la coherencia de todo el sistema; no resultando operativos cuando son analizados por el lado contrario. Así pues, cualquier

⁶⁶ Este tema, que tiene una larga trayectoria desde la Modernidad, ha sido tratado en un coloquio entre Habermas y Ratzinger: HABERMAS, J. y RATZINGER, J.: "Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal", traducción de Manuel Jiménez Redondo, Munich. Coloquio organizado por la Academia Católica de Baviera, Enero 2004.

consideración que se plantee en un lado aparece transformada en el otro, no pudiendo resolver la cuestión pues al pasar de un lado a otro experimenta un cambio de significado que le despoja de fuerza en el nuevo lado. Pero en tanto que son posturas totalitarias y opuestas no es posible mantener ambas ya que no es posible sostener dos significados rivales en cuestiones importantes, de manera que la elección es forzosa. Y sin embargo, ambas posturas parecen plausibles en el mundo contemporáneo.

De hecho, cada vez son más las personas que se sienten atrapadas en estas vidas instrumentalizadas que no dejan lugar para nada más que no verse sobre el confort y bienestar y que consecuentemente, intentan restituir hondura y significado a estas vidas fracturadas. La gente sigue experimentando cierto sentimiento de incomodidad en este mundo sin fe y el modo de articular dicha incomodidad se halla muy diversificado. Al mismo tiempo, la sensación de control, autonomía y madurez que refleja la razón desvinculada y que rechaza la fe sigue conservando su atractivo. Ambas fuerzas son sentidas en el mundo moderno, y aunque se elige una de las dos, el lado contrario resulta comprensible; de ahí que ambas se hallan hecho más frágiles y así la fe de los creyentes se debilita no sólo porque personas de su entorno a las que admiran son de la opinión contraria sino también porque pueden verse reflejados en el lado opuesto. Del mismo modo y en la postura científicista, la atracción por la fe es sentida ante la imposibilidad de afirmar categóricamente la inexistencia de Dios. Taylor señala la agudeza de James al percibir el dilema del hombre moderno:

“Parte del interés que conserva la centenaria obra de James se basa en que pone al descubierto la dinámica de esta batalla de una forma muy clara y visible. Él se sitúa de un lado, pero te ayuda a imaginar lo que significa estar del otro. En cierto sentido, podemos interpretar que su intención era convencernos de que se debía escoger uno de los lados, de acuerdo con la tesis fuerte que he presentado antes; pero la lectura débil es que sólo pretendía refutar la idea de que la razón nos obliga a adoptar la opción agnóstica. Tal como dice Edward Madden en la introducción de *The Will to Believe*, parecía más bien que James argumenta a favor del <derecho a creer> (WB, págs. xiii-xxiv); el derecho a seguir los propios instintos en este terreno, sin intimidaciones basadas en argumentos inválidos”. (LVRH 66-67).

Lo que más llama la atención de este planteamiento es que presenta el problema de una forma muy sobria. “Nos ofrece una versión desnuda del debate; y lo consigue por dos vías, ambas estrechamente vinculadas a la noción jamesiana de la religión como experiencia” (LVRH 67). Por un lado,

“el punto clave --¿qué hacer con la intuición de que hay algo más?-- se manifiesta de forma tan clara precisamente porque James abandona buena parte del terreno tradicional de la religión, porque no se remite a vínculos colectivos mediados por sacramentos o estilos de vida, y porque las articulaciones intelectuales ocupan un lugar secundario” (LVRH 67).

Por otro, se da el segundo planteamiento derivado del primero.

“Después de todo, lo que está en juego es la experiencia religiosa, aunque en un sentido más general que el de James. Cuando estás en el vértice entre las dos grandes opciones, todo depende de la sensación que tengas de que hay algo más, más grande, fuera de ti mismo” (LVRH 67).

Para Taylor, “James es nuestro gran filósofo del vértice” (LVRH 68), ya que muestra el dilema del hombre moderno al tener que elegir una de las dos opciones a pesar de sentir la poderosa llamada de ambas. Refleja de forma desnuda la gran importancia del momento de la elección, el punto de inflexión por el que el hombre pasa a abrazar la creencia religiosa o a rechazarla y coloca al sentimiento personal, a la intuición particular de que hay algo más, en el vértice de esta decisión. Esta manera de concebir la religión es correlativa a la descripción que realiza de esta experiencia religiosa basada en el sentimiento particular; ambos aspectos se hallan relacionados pues su noción restringida de la experiencia religiosa contribuye a mostrar de forma más desnuda el momento de la elección. Pero partiendo de este modelo religioso en el que todo depende de las decisiones particulares tomadas en el momento de la elección y que el criterio para la misma reside en la mejor adecuación con el patrón de espiritualidad interno, se sigue un desolado paisaje espiritual muy poco hospitalario con los vínculos colectivos en el que cada cuál sólo se rige por sus propios principios. Y una vez más Taylor se sorprende ante la magnífica capacidad de este autor victoriano para describir el mapa espiritual contemporáneo pues se adelantó a su tiempo dibujando este desnudo paisaje de múltiples espiritualidades que nos envuelve actualmente.

Pero las perspectivas espirituales no sólo se han multiplicado, sino que también ha habido un cambio en el lugar que ocupa lo sagrado o espiritual en el espacio social, pues en la medida en que la adscripción religiosa depende de la elección particular llevada a cabo con el objetivo de contribuir al mejor desarrollo espiritual interno, los vínculos sociales han ido deteriorándose.

11.4. La secularización de la esfera pública.

El proceso secularizador no sólo podría verse desde esta perspectiva, digamos interna, en la que el individualismo subyacente al establecimiento del nuevo orden moral moderno, va penetrando en la conciencia de los sujetos; resultándoles cada vez más difícil adherirse a un patrón de espiritualidad que no provenga de su propia inspiración interna y diluyendo así, el trasfondo públicamente disponible al que dirigirse para efectuar la acción moral correcta que durante siglos fue representado por el cristianismo. También podría ser examinado al hilo de las consecuencias públicas que se derivan de la penetración de este individualismo en el imaginario social, el cual ha ido definiendo un tipo de sociedades cada vez más alejadas de cualquier adscripción religiosa determinada, dando lugar a las sociedades actuales en las que la vida pública se halla al margen de consideraciones espirituales y ello precisamente para que puedan desarrollarse todas estas posiciones que en la actualidad nos envuelven.

Para analizar este proceso de la secularización de la esfera pública Taylor traza diferentes estadios atendiendo a dos aspectos: “la matriz social dentro de la cual la vida religiosa era mantenida, y las formas de espiritualidad en las que esta vida consistía.” (ASA 438). Estos estadios remiten a tipos ideales y por tanto, es muy difícil que una sociedad determinada encarne plenamente las características de cada uno, aunque a su vez, son estadios que han sufrido todas las sociedades europeas y por ello Taylor se centra en los casos de “Inglaterra, Francia y a veces U.S.A,” (ASA 424) porque en estas sociedades los cambios ocurridos han sido más visibles.

“El primer tipo ideal es la matriz del <antiguo régimen> (“*ancien régime*”)” (ASA 438), que corresponde a las sociedades pre-modernas del mundo encantado. Estas sociedades estructuradas jerárquicamente se fundamentaban en el tiempo superior o eternidad de Dios, presentando un orden jerárquico con respaldo divino. La presencia de Dios se manifestaba en lo sagrado, del que derivaban las obligaciones sociales y el fundamento de la sociedad. En estas sociedades la adscripción religiosa provenía de la pertenencia a la comunidad política, de ahí que Taylor denomine al tipo de espiritualidad que rige en dichas sociedades, durkheimiano, pues “había una relación entre el compromiso hacia Dios y la pertenencia al Estado, de donde viene mi epíteto <durkheimiano>” (LVRH 103). O como dice en *A Secular Age*: “Las sociedades organizadas en torno a una iglesia son en este sentido (amplio) <durkheimianas>, en el sentido que iglesia y sagrado social son uno” (ASA 442). Y la vida religiosa consistía fundamentalmente en ritos colectivos en los que debía participar la sociedad entera, resultando

imposible sostener otra creencia religiosa que no fuera la mantenida por la comunidad de origen pues no había más que una única Iglesia nacional que integraba a todos sus miembros. “En esta forma de <antiguo régimen>, tenemos una estrecha conexión entre miembro de la iglesia y ser parte de una nacional, pero particularmente una comunidad local; esta conexión era cimentada en parte por la coexistencia de ritos ortodoxos oficiales y oraciones por un lado, con, por el otro, formas rituales concernientes con la defensa, suerte, rechazo del mal. Éstas últimas eran diseñadas para proteger a los individuos, pero también la comunidad” (ASA 440).

Pero a medida que se intensificaba el proceso de desencantamiento y el nuevo orden moral basado en la libertad y el beneficio mutuo iba penetrando en el imaginario de las sociedades occidentales, esta noción de lo sagrado va resultando cada vez más insostenible. De este modo surge un nuevo modelo de sociedad en la que ésta debe ser construida para el beneficio mutuo, y consecuentemente nuevas formas de espiritualidad. Surge así un segundo tipo ideal que “esencialmente pertenece a lo que podemos llamar la Era de la Movilización (*“Age of Mobilization”*)” (ASA 445).

Por la era de la movilización Taylor entiende el momento en el que cualquier estructura política, eclesial o social ha de ser construida para existir, esto es, cuando es “todavía un ideal que aún tiene que ser realizado y no ya ahí. Cuando esta comprensión se extrapola al espectro eclesial/político, entramos en la Era de la Movilización” (ASA 446).

En este tipo de sociedades, “la presencia de Dios ya no debe buscarse en lo sagrado, porque esta categoría se diluye en un mundo desencantado. Aunque puede pensarse que su presencia no es menos poderosa a través de su diseño” (LVRH 76). Como ya se indicó, el diseño de Dios en el mundo natural se manifestaba tras la regularidad de las leyes físicas y en el mundo social, en la construcción de

“una sociedad que refleje claramente el diseño divino. Este tipo de presencia puede completarse con la idea de que el orden moral ha sido establecido por Dios, tal como queda expresado, por ejemplo, en la Declaración de Independencia de Estados Unidos: los hombres han sido creados iguales, y han sido investidos por su creador con ciertos derechos inalienables” (LVRH 77).

Dios ya no puede mostrarse a través de lo sagrado, pues esta creencia resulta inconcebible en el nuevo modelo social descrito por Locke, según el cual, la base de la sociedad se halla en la voluntaria adhesión de sus miembros que considerándose libres e iguales así como portadores de una serie de derechos, deciden asociarse con el fin de obtener un beneficio

mutuo. Pero puede estar presente en la organización política en la medida en que sus miembros construyan una sociedad de acuerdo al nuevo orden moral que ha sido investido por Dios, cumpliendo así el designio divino. El hecho de que Taylor cite la Declaración de Independencia de Estados Unidos como ejemplo de cómo la construcción de una sociedad amparada en el nuevo orden moral constituye la forma de cumplir con el designio divino, muestra cómo la sociedad estadounidense encarna perfectamente esta idea de sociedad con una misión política que realizar por designio divino. “Por supuesto, estoy hablando aquí de un modelo ideal, que en este caso se realiza plenamente en Estados Unidos” (LVRH 85). Y “al tomar Estados Unidos como caso paradigmático de esta nueva idea de orden, sigo a Robert Bellah y su idea tremendamente fértil de la «religión civil» americana” (LVRH 78).

Ya se ha dicho que el proceso de instauración del nuevo orden moral siguió caminos distintos en las sociedades católicas y protestantes. El tránsito al nuevo orden moral regido por los principios de libertad y beneficio mutuo se dio de forma más suave en el mundo protestante, sobre todo en la vertiente anglófona, pues ya contaba con prácticas similares. Sin embargo, en las sociedades católicas resultó ser mucho más catastrófico porque a la carencia de prácticas antiguas que permitieran guiarles en el ejercicio de los nuevos principios, se unió la imposibilidad para llegar a un común acuerdo sobre la manera de realizar dichos principios en la vida práctica; resultando de todo ello una mayor pervivencia del viejo modelo de presencia divina. Estas sociedades católicas mantienen un compromiso al que Taylor denominó el compromiso “barroco”. En estas sociedades barrocas la unión entre Iglesia y Estado sigue viva, estableciendo un orden jerárquico con respaldo divino. En Francia, este intento por restablecer el antiguo orden se da tras la Revolución con el fin de evitar nuevas revueltas.

“Comienza con la caída de Napoleón. La Iglesia Católica de la Restauración intenta ganar el terreno perdido, y es apoyada por muchos grupos importantes, por la piedad y/o interés por el orden social.

Pero por lo general los esfuerzos de la Iglesia de la Restauración permanecían dentro de lo que llamé antes el imaginario social “barroco”. De hecho, la iglesia ultramontana que emerge de la Revolución da un nueva forma a este imaginario; el curso de mandato es descendente, desde Dios mediante la jerarquía, y la meta es la reconstrucción de una total sociedad cristiana, vista como una de complementariedad jerárquica, en la que cada orden ejerce su parte para el bien de la totalidad” (ASA 442).

Pero estos intentos de reinstaurar el antiguo orden jerárquico condujeron a la ruptura con la Iglesia por parte de la clase media y trabajadora, y ello por la liga entre trono y altar.

“Este tipo de intentos por restablecer la Cristiandad en todas partes generó contra-efectos, los cuales tomaron la forma de movimientos radicales o liberales secularistas, y a menudo encontraron su inspiración en la Revolución Francesa. El resultado fue una profunda grieta, e importantes niveles de disidencia en las clases medias. Más aún, esta disidencia a menudo se extendió entre las clases más bajas o trabajadoras, particularmente a la última. Una razón para esto era bastante evidente, que la iglesia ultramontana generalmente se mantenía con el statu quo jerárquico-monárquico” (442-443).

No obstante, Taylor considera que esta “ruptura cultural-devocional fue ampliamente exacerbada por el conflicto de clases” (ASA 443). En este punto es en el que se suele atribuir a la industrialización o urbanización que envuelve a la clase trabajadora del siglo XIX, las causas de su increencia. Sin embargo, Taylor se opone a dicha tesis señalando que más que a estos fenómenos modernos, la increencia en los trabajadores del siglo XIX se debe a la ausencia de unas formas religiosas que se adecuasen a su situación actual ya que las formas religiosas conocidas por ellos hasta ahora se vinculaban al contexto agrícola de la parroquia de sus pueblos, las cuales resultaban inválidas en el nuevo contexto urbano.

“Esto es donde los procesos de urbanización e industrialización entran en nuestro cuadro explicativo. Ellos animaron el proceso de desintegración de las formas del antiguo régimen, en parte mediante la dislocación y grandes traslados a áreas donde habían pocas iglesias, pero más profundamente por conducir a masas de gente fuera del contexto parroquial en el que estas formas tenían sentido. Mucha de la religión popular estaba ligada al contexto agrícola, o relacionadas con las costumbres de una comunidad particular, y no pueden ser recuperadas en el nuevo contexto (aunque muchas también sobrevivieron)” (ASA 443).

Y esta ausencia vino a ser suplida por las ideologías laicas.

“La <descristianización> de las clases trabajadoras urbanas a finales del siglo XIX tenía a menudo más que ver con esto que con una verdadera conversión a las nuevas ideologías laicas. Algo similar podría quizá ser dicho acerca del declive en práctica entre la gente inglesa urbana de la clase trabajadora en el mismo periodo.

Sin embargo, el vacío exige ser rellenado; y las nuevas ideologías laicas son posibles, a veces candidatos fuertes” (ASA 444).

No obstante, la Iglesia católica francesa en el siglo XIX “fue también sorprendentemente exitosa con masa de gente, rural ciertamente, pero también urbana, incluyendo trabajadores” (ASA 444). Y ello porque “se adaptó en ciertos modos cruciales” (ASA 444). Se flexibilizó en sus intentos de reformar y cambiar los elementos de la religión popular ante el

alejamiento del cristianismo que tales intentos habían provocado durante el periodo revolucionario. Así que “abandonó el tipo de rigorismo, la severa postura hacia los pecadores” (ASA 444) adoptando una perspectiva más compasiva. “Se hizo más tolerante y abierta a los modos de piedad popular, incluyendo supuestos sitios milagrosos, como (más famosamente) Lourdes. Y propuso una piedad más emocional, más templada” (ASA 444). En definitiva, en concordancia con el pensamiento post-romántico que imperaba en Europa, propuso una fe más centrada en el sentimiento personal; lo cual se halla implícito en la estela inaugurada por los intentos reformadores ya que es imposible compatibilizar una vida religiosa sostenida en el compromiso personal y una devoción más elaborada con una amplia práctica comunitaria. En este sentido, la Iglesia católica tuvo que entrar en la Era de la Movilización pues ahora se requería movilizar, esto es, reclutar a los parroquianos para que no se alejaran del catolicismo.

“Y por supuesto, una vez que la división se había declarado, la Iglesia solamente podía defenderse a sí misma por movilizar a sus propios parroquianos. Así su respuesta a la crisis aumentaba la ruptura, y ayudó a agilizar la disolución del anterior consenso parroquiano. La religión no es ahora una mentalidad de la comunidad, sino una postura del parroquiano” (ASA 465).

Es por ello que Taylor afirma que la reacción católica del siglo XIX fue “un triunfo de la movilización a pesar de ella” (ASA 462), de hecho, constituye otro modo crucial en el que se adaptó y ello porque a pesar de mantener las formas del antiguo régimen,

“comenzó en la práctica a subvertir esta postura, porque mucho de lo que quería hacer no requería la re-promulgación de órdenes existentes en las jerarquías añejas, sino la organización de gente laica en nuevos cuerpos, sea para recaudaciones (...), peregrinaciones y varias formas de apostolado laico, algunos de los cuales después vinieron a ser llamados colectivamente <Acción Católica>. La Iglesia católica estaba inevitablemente en la empresa de la movilización, por la que yo quiero decir organizar y reclutar gente para ser miembros de organizaciones con algún propósito definido. Pero esto significa nuevas formas de acción colectiva, creadas por sus participantes, y esto no tiene un lugar adecuado en el modelo de antiguo régimen” (ASA 445).

Paralelamente, en el mundo protestante, principalmente en el anglófono, donde el imaginario social centrado en el orden del beneficio mutuo se hallaba más asentado, y por tanto, más consolidado el individualismo implícito en el nuevo orden; “la adhesión religiosa válida sólo podía ser voluntaria” (LVRH 81), no teniendo ya sentido obligar a la práctica religiosa. Además, el hecho de que el nuevo orden incluya la libertad puede ser interpretado como una invitación a elegir el patrón de

espiritualidad que más se adecúe al individuo. De manera que en estas sociedades pronto aparece un nuevo modelo espiritual marcado por una pluralidad de denominaciones.

“De modo que la ruptura popular con la religión de las élites podía tomar la forma de nuevas asociaciones voluntarias, marcadamente distintas de las Iglesias anteriores. El prototipo de dichas asociaciones son los metodistas wesleyanos, pero la auténtica explosión de tales Iglesias libres tuvo lugar en Estados Unidos a finales del siglo XVIII, y cambió el rostro de la religión norteamericana. Con los metodistas apareció algo nuevo, que no era ni una Iglesia ni una secta, sino una protoforma de lo que ahora llamamos «denominación»” (LVRH 81).

El denominacionalismo surge en Inglaterra aunque alcanza su cénit en Estados Unidos a finales del siglo XVIII, y entre todas estas iniciativas, destaca “las que son imprecisamente llamados modos de renacimiento «evangelista», que fueron extendidos en Inglaterra y América desde finales del siglo XVIII. En sus más intensos, éstos centrados en ciertas doctrinas centrales de la Reforma: nuestra condición pecadora, y la necesidad de conversión, para una vuelta a Dios con fe, el cual nos abriría a Su gracia. El acento era a menudo sobre esta conversión como un acto personal” (ASA 450-451). Al igual que sus ancestros los reformadores protestantes, el evangelismo ponía el acento sobre la necesidad de llevar una vida ordenada, lo cual sólo era posible desde la conversión personal. El mayor peligro era “la bebida y la taberna” (ASA 451) y junto a la bebida otros pecados como “deportes crueles, gamberrismo y promiscuidad sexual” (ASA 451). Los pastores evangelistas, al igual que los sacerdotes católicos, tuvieron que predicar la necesidad de portar una vida disciplinada centrada en el trabajo y la familia, lo cual no resulta extraño en una sociedad con tan elevado índice de ingesta alcohólica por parte de los varones. Estos clérigos tenían que ofrecer nuevas formas religiosas que se adaptasen al nuevo contexto industrializado de las ciudades del siglo XIX.

La denominación constituye una asociación creada por la libre acción de sus miembros, en este sentido, “[I]a denominación claramente pertenece a la Era de la Movilización” (ASA 450). La denominación no es una Iglesia en el sentido tradicional de la palabra pues no “pretende integrar a todos los miembros de una sociedad” (LVRH 81), ni tampoco es una secta que sólo arroje a los elegidos. Las denominaciones son asociaciones que agrupan a individuos que comparten los mismos sentimientos religiosos y con ello, la misma forma de vida religiosa. Cada denominación practica su propia espiritualidad pero dentro de un cuerpo más amplio que incluye otras formas; de manera que aunque cada individuo se adhiera a una Iglesia determinada puede concebirse como formando parte de una Iglesia más general que incluye a todas las otras denominaciones. “Así, coexisten

en un mismo espacio con otras «Iglesias», de modo que en otro sentido, más general, el conjunto de todas constituye «la Iglesia» (LVRH 83). En este sentido, son análogas a las diferentes órdenes religiosas que integran la Iglesia católica.

“Así pues, uno de los rasgos del denominacionalismo es que, precisamente porque la propia Iglesia no integra a todos los creyentes, asume su pertenencia a un todo más amplio y menos estructurado en el que sí están todos integrados. Y esto puede encontrar una expresión al menos parcial en el Estado” (LVRH 83).

En este panorama protestante, la religión se ha convertido en una cuestión de índole privada en la que la elección personal determinará la adscripción dentro de un abanico de posibilidades. La religión ha dejado de estar vinculada al Estado pues ninguna denominación puede ser Iglesia nacional. En estas sociedades, el Estado ya no puede identificarse con una única Iglesia nacional dada la pluralidad de denominaciones, pero en tanto que sus miembros se consideran pertenecientes a una Iglesia más amplia que acoge a todos los creyentes, se mantiene el vínculo entre adscripción religiosa y comunidad política; de manera que pueden seguir sintiendo que cumplen con los designios de Dios en la formación y mantenimiento de su Estado.

“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” (LVRH 84).

De este modo, en estas sociedades protestantes surge un nuevo modelo en el que la adscripción religiosa y la pertenencia a la sociedad política se hallan vinculadas en tanto que el orden social se construye siguiendo el diseño divino y al que Taylor denomina neodurkheimiano.

“Llamaré «neodurkheimiana» a esta clase de relación entre la religión y el Estado, para distinguirla, por un lado, del modelo «paleodurkheimiano» de las sociedades católicas «barrocas», y por el otro de fórmulas más recientes donde la dimensión espiritual de la existencia desaparece prácticamente de la esfera política. La fase «paleo» corresponde a una situación en la que sigue viva la idea de la dependencia óntica del Estado respecto a Dios y a tiempos superiores, por más debilitada que pueda estar por efecto del desencantamiento y del espíritu instrumental; en cambio, en las sociedades «neo», Dios está presente porque la sociedad está organizada alrededor de su diseño. Este diseño es el que suscita nuestra adhesión como definición común de nuestra sociedad, lo que llamaríamos su «identidad política»” (LVRH 85).

Dios sigue presente en el espacio público en tanto que la creencia religiosa constituye la característica común a todos los miembros sobre la que construir la sociedad política, esto es, constituye el rasgo definitorio de su identidad política. “Estas nuevas entidades –estados ciudadanos u otros productos de movilización– son ordenados alrededor de ciertos polos comunes de identidad, llamémosles <identidades políticas>. Ésta no tiene que ser desde luego una nación lingüísticamente definida (aunque a menudo ha sido en Occidente). Puede ser una confesión religiosa; puede ser ciertos principios de gobierno (Francia revolucionaria y U.S.A.); puede ser vínculos históricos; etc.” (ASA 458).

Ya se ha comentado que EE.UU. encarna perfectamente este modelo neo-durkheimiano en el que seguir el designio divino consiste en construir una sociedad política basada en el nuevo orden moral del beneficio mutuo, de ahí que dicha sociedad se conciba como teniendo una misión providencial que realizar. Y en la realización de dicho orden se fundamenta la concepción de dicha sociedad no sólo como portadora de una misión providencial que llevar a cabo, sino también como superior en términos civilizatorios. En este caso, la religión no sólo fundamenta la identidad política, sino también su superioridad civilizadora. “En esta forma neo-durkheimiana, la pertenencia religiosa es central para la identidad política. Pero la dimensión religiosa también figura en lo que podríamos llamar la identidad <civilizada>, el sentido que la gente tiene del orden básico mediante el que viven, incluso imperfectamente, como bueno, y (generalmente) como superior a los modos de vida de los extranjeros, sean <bárbaros>, o <salvajes>, o (en un lenguaje contemporáneo más educado) personas <menos desarrolladas>” (ASA 455).

Algo parecido ocurrió en la Inglaterra del siglo XIX. Así, “Linda Colley ha sostenido que a lo largo del siglo XVIII se desarrolló una especie de nacionalismo británico en parte alrededor del protestantismo compartido, que estaba por encima de las diferentes confesiones particulares” (LVRH 84). Este patriotismo inglés⁶⁷ se concentraba en un conjunto de normas y creencias morales que configuraron la identidad de este pueblo durante mucho tiempo y que les condujo a pensar que Inglaterra encarnaba estos valores, valores que por otro lado eran los propios de una sociedad civilizada y de ahí su sentimiento de superioridad con respecto al resto de sociedades. “El punto que quiero hacer acerca del patriotismo británico y después americano, basado como fue al principio en el sentido de cumplimiento del designio de Dios, es que la identidad nacional estaba

⁶⁷ Desarrollado extensamente por Taylor en el capítulo 11 de *A Secular Age*.

basada en una pre-eminencia auto-atribuida en realizar una cierta superioridad civilizada.” (ASA 456).

Así, Dios puede estar presente en el espacio público no sólo porque la creencia religiosa constituye la característicamente comúnmente compartida sobre la que diseñar la sociedad política, sino también como baluarte del orden civilizado. “Pero el fin de identificar aquí este sentido de orden es que provee otro nicho, por así decirlo, en el que Dios puede estar en nuestras vidas, o en nuestro imaginario social; no sólo como el autor del Designio que define nuestra identidad política, sino también del Designio que define el orden civilizado” (ASA 456).

Taylor realiza esta diferencia porque la apelación a Dios como rasgo distintivo de la identidad política y como soporte del orden civilizado aunque en el caso de EE. UU. e Inglaterra se den juntos, no tiene por qué ser así necesariamente. Puede darse el caso en el que la fe cristiana constituya un soporte para el mantenimiento del orden civilizado sin que forme parte de la identidad política. “Este sentido de la presencia, o la ausencia amenazada, de Dios en nuestro mundo, como el diseñador/garante del orden civilizado puede estar muy presente, incluso donde no está vinculado con un sentido de que nuestra nación se distingue por su pre-eminencia en realizar Su orden. Puede estar relativamente desligada de nuestra identidad política” (ASA 457). Este fue el caso de Francia, que tras la Revolución consideró que la adscripción al cristianismo era el único baluarte para mantener el orden civilizado. “Es absolutamente crucial para muchos apologetas cristianos desde la Revolución Francesa en adelante, que la fe cristiana es esencial para el mantenimiento del orden civilizado, si éste es definido en términos del Orden Moral Moderno, o en términos de su complementariedad jerárquica antigua” (ASA 456).

Pero también puede darse el caso en el que la fe cristiana conforme la identidad política, y por tanto, la construcción del Estado, sin que se halle vinculada a la realización del orden civilizado. “...Dios puede ser central a nuestra identidad política, sin ésta estar vinculada a ninguna pre-eminencia en un orden más amplio. Así, en el curso de la historia moderna, lealtades confesionales han llegado a estar entretreídas en el sentido de identidad de ciertos grupos étnicos, nacionales, regionales o de clase” (ASA457). Taylor amplía esta idea de identificación entre identidad política y profesión de fe, señalando que “esta clase de identificación se da a menudo en sociedades marginales u oprimidas. Las identidades católicas polaca e irlandesa son ejemplos bien conocidos. Otro es la antigua identidad franco-canadiense” (LVRH 87). En estos casos, la identificación entre identidad política y adscripción religiosa ya no proviene de la idea

de una superioridad en el proceso civilizatorio, sino con una determinada situación social, política o económica sufrida por los más desfavorecidos. “El vínculo entre el grupo y la confesión no consiste en este caso en la jerarquía <barroca> paleo-durkheimiana, aunque se trate de la misma Iglesia católica. El trono y el altar no pueden aliarse,” (LVRH 87) porque es ese trono el que los mantiene subyugados. El sentimiento de opresión y dominación entonces se entremezcla con la fe, y las lealtades confesionales acaban convirtiéndose en estandarte de la conciencia comúnmente compartida por cualquier grupo étnico, nacional, regional o de clase. “El resultado es lo que llamo <un efecto neodurkheimiano>, en el que se funden las nociones de pertenencia grupal y confesional, y los aspectos morales de la historia del grupo tienden a formularse en categorías religiosas” (LVRH 87).

Ante este tipo de situaciones, al igual que ante las de la vertiente protestante anglófona, la sociología “tiene la tentación de decir que la religión realiza una <función integradora>” (LVRH 88). Pero Taylor se opone a dicho pensamiento señalando que “pienso que sería menos tendencioso decir que la gente encuentra sentido en formular en el lenguaje religioso una experiencia moral y política fuerte, sea de opresión o de construcción del Estado alrededor de ciertos principios morales” (LVRH 88).

Analizando esta vertiente anglófona del protestantismo, “vemos que fue capaz de mantener altos niveles de práctica y fe religiosa, a diferencia de la <barroca>, en el curso de la cual la Iglesia generó casi inevitablemente fuerzas opositoras” (LVRH 85-86). Las razones de ello se deben a que por un lado, estas nuevas asociaciones voluntarias que constituyen las denominaciones ofrecen un nicho para la desertión de la religión de las élites, es por ello que en las sociedades protestantes, a diferencia de las católicas, el desarrollo de la increencia se ha ralentizado. “El resentimiento contra el poder de las élites, así como el distanciamiento de su modelo espiritual, podían encontrar expresión en otra forma de vida y culto cristianos” (LVRH 86). Por otro, “la fe encuentra un apoyo en la identificación <neodurkheimiana> con el Estado” (LVRH 86), precisamente porque tal y como acaba de mostrarse, la identidad política se vincula a determinadas creencias religiosas.

No obstante, a pesar de las diferencias, se dan muchos paralelismos entre el evangelismo protestante y el catolicismo post-revolucionario. En primer lugar, “nuevas o renovadas formas de espiritualidad, con una fuerte apelación emocional” (ASA 467). Estas formas de espiritualidad centradas en el sentimiento y compromiso personal proveyeron la

disciplina requerida en el nuevo modo de vida urbano en el que el mayor peligro se hallaba en la bebida. En segundo lugar, “podemos ver que en ambos lados la espiritualidad y los modos de auto-disciplina era a menudo a su vez conectados, aunque de diferentes modos con las identidades política” (ASA 470). En el caso de EE.UU e Inglaterra esta relación era positiva y vinculada al orden civilizado. En el caso de Polonia e Irlanda era negativa, la fe se vinculaba a la identidad política pero en un contexto de oposición a las autoridades establecidas. Un tercer tipo de relación se da “entre minorías católicas o al menos iglesias asediadas (como Francia) en el Continente; la resistencia es organizada, bien con la esperanza de definir la identidad política de la nación contra un rival (Francia), o por asegurar un aceptable estatus para la minoría, como en Alemania” (ASA 470).

Taylor ha descrito dos tipos ideales, el antiguo régimen y la era de la movilización en función de la matriz social y formas de espiritualidad que corresponde a cada uno. El primer tipo corresponde a las sociedades encantadas pre-modernas en las que la vida social así como el fundamento de la sociedad se hallaba en lo sagrado. En este tipo de sociedades la adhesión religiosa viene determinada por la pertenencia a una comunidad política determinada, de ahí que se denominaran durkheimianas, y la vida religiosa consistía principalmente en los rituales colectivos en los que debían participar todos los miembros de la sociedad. La entrada en la era de la movilización y su consiguiente necesidad de construir cualquier estructura tanto social como política o religiosa, siguió caminos diferentes en las sociedades católicas y protestantes. No obstante, la adhesión a la fe cristiana en la era de la movilización procede de su conexión bien con la identidad política o bien con el orden civilizado. En cualquier caso se mantiene un vínculo entre profesión de fe y pertenencia a una comunidad política aunque el contenido de ese vínculo haya cambiado, de ahí que Taylor las denomine paleodurkheimianas y neodurkheimianas respectivamente. Y la vida religiosa consistía más en un sentimiento y compromiso personal en detrimento de los rituales colectivos y un elemento doctrinal más elaborado.

“En el orden paleodurkheimiano, mantener un vínculo con lo sagrado implicaba la pertenencia a una Iglesia, en principio coextensiva con la sociedad, aunque en realidad no dejaba de haber heterodoxias toleradas, e incluso herejías por someter. El modelo neodurkheimiano me permitía ingresar en la denominación de mi elección, pero eso a su vez me vinculaba a una «Iglesia» más amplia y difusa, y, lo que es más importante, a una entidad política con una misión providencial que cumplir” (LVRH 102-103).

Pero con la llegada del nuevo individualismo expresivista, como consecuencia de la opulencia de posguerra, aparece un nuevo tipo ideal al

que Taylor denomina la “Era de la Autenticidad” (ASA 473). En este tipo de sociedades la adhesión religiosa dejará de estar vinculada necesariamente a ninguna comunidad. “En el nuevo modelo expresivista, no hay necesidad de que nuestra relación con lo sagrado se integre en ningún marco más amplio, sea una <Iglesia> o un Estado” (LVRH 104). Pues si de lo que se trata es de realizarse personalmente y de seguir el propio camino espiritual, cada vez resultará más difícil plegarse a ningún credo ajeno.

“La perspectiva expresivista, sin embargo, va un paso más allá. La vida o la práctica religiosa en la que yo tome partido no sólo debe ser el resultado de mi elección, sino que debe decirme algo; debe tener sentido dentro de mi desarrollo espiritual tal como lo interpreto yo” (LVRH 103).

De este modo, un nuevo modelo se instalará en estas sociedades, un modelo de espiritualidad muy hostil con los lazos comunitarios; de ahí que Taylor lo califique de posdurkheimiano.

“Así, mientras que en el modelo original paleodurkheimiano a la gente no le costaba asumir que debía obedecer el mandato de abandonar sus propios instintos religiosos, dado que éstos, por el hecho de apartarse de la ortodoxia, debían ser heréticos o cuando menos inferiores; y mientras que aquellos que vivían en el mundo neodurkheimiano pensaban que su elección debía conformarse al marco general de la <Iglesia> o nación elegida, de modo que incluso los unitaristas y las sociedades éticas se presentaban como denominaciones con sus propios servicios y sermones el domingo; en la época posdurkheimiana muchas personas no comprenden la apelación a la conformidad. Del mismo modo que en el mundo neodurkheimiano entrar en una Iglesia en la que no crees no sólo parece un error sino también algo absurdo, contradictorio, en la época posdurkheimiana sucede lo mismo con la idea de adherirse a un modelo de espiritualidad que no se presente inmediatamente como tu propio camino, aquél que te mueve y te inspira particularmente a ti” (LVRH 109-110).

El modelo neodurkheimiano suponía cierto individualismo al permitir elegir la denominación que más afín resultara al sentimiento espiritual del individuo. En estas sociedades, a diferencia de las sociedades paleodurkheimianas -en las que era exigible la adscripción al credo nacional por parte de todos sus miembros-, la imposición de la práctica religiosa resulta ya inconcebible. Sin embargo, el ingreso en una determinada denominación implicaba el cumplimiento de sus prácticas y la conformidad con sus creencias. Pero en el modelo posdurkheimiano, el individualismo da un paso más, primando el propio desarrollo espiritual por encima de su adecuación a ninguna ortodoxia. De manera que, mientras que en tiempos pre-modernos -donde regía el modelo durkheimiano, los propios impulsos religiosos eran de inmediato

rechazados por el temor a incurrir fácilmente en herejías-, ahora son potenciados y considerados el motor de la moralidad. En el nuevo modelo ya no es que la adscripción religiosa sea fruto de la elección personal, sino que, además, debe contribuir al desarrollo de la propia espiritualidad. La extremada importancia concedida a la evolución espiritual personal hizo superflua la necesidad de adherirse a una comunidad que compartiese el mismo concepto religioso, tanto más porque cada vez resulta más difícil plegarse a un credo externo; dando lugar a una nueva concienciación en la que la respuesta a los impulsos espirituales ya no es necesario que se dé en la integración en un marco más amplio, sea una Iglesia o un Estado, sino en la atención a la interioridad.

Así, la nueva Era de la Autenticidad ha desestabilizado las típicas formas religiosas de la Era de la Movilización, no dejando espacio para la religión en la esfera pública. La revolución expresivista ha socavado la anterior forma en la que la adhesión religiosa venía propiciada por la conexión entre religión e identidad política. Y de igual modo, ha socavado la conexión entre fe cristiana y orden civilizado. Esta última conexión era propiciada porque la fe cristiana proveía la disciplina necesaria para funcionar en un nuevo contexto urbano centrado en la economía de mercado. Pero en una sociedad en la que ya se han internalizado las disciplinas, el soporte religioso resulta innecesario. De hecho, en la Era de la Autenticidad, en tanto que se mantiene en continuidad con el Romanticismo del que surgió, se mantiene una postura muy crítica respecto a las disciplinas y ello por ahogar la expresividad humana, sobre todo con las disciplinas sexuales que postula la Iglesia católica. Es más, la revolución sexual que acompañó a la revolución expresivista supuso un motivo de alejamiento de la ortodoxia cristiana durante el siglo XX. "Ahora donde el vínculo entre disciplinas y orden civilizado está roto, pero ese entre fe cristiana y las disciplinas permanece inalterable, el expresivismo y la conjunta revolución sexual ha alejado a muchas personas de las iglesias. Y esto sobre dos aspectos. Primero, aquéllos que asumen los cambios actuales, se encuentran profundamente en conflicto con la ética sexual que las iglesias han estado proponiendo. Pero segundo, su sentido de seguir su propio camino es ofendido por lo que experimentan como el enfoque <autoritario> de las iglesias, estableciendo la ley y no esperando una respuesta" (ASA 493).

Una vez analizado el proceso de secularización, esto es, cómo la increencia se ha convertido en la opción elegida por la mayoría de personas en las sociedades occidentales, no dejando espacio para la religión en la esfera pública, conviene analizar el lugar de la religión hoy.

11.5. La religión hoy.

Es a la teoría de la secularización a la que le compete explicar este fenómeno moderno de la secularidad. Pero independientemente de cómo se conciba tal fenómeno, la cuestión es que hay unanimidad respecto al hecho de que “ha habido descensos en la práctica y la creencia declarada en muchos países, particularmente en recientes décadas; que Dios no está presente en el espacio público como en siglos pasados” (ASA 426). Y ello es definido como “algún tipo de declive de la religión” (ASA 427).

Como ya se indicó, Taylor entiende la religión como la creencia en la trascendencia, esto es, en la existencia de seres sobrenaturales con capacidad para interferir en la vida humana. Y esta definición la trasladó a un ámbito más práctico entendiéndola como una transformación que conduce a los seres humanos a un bien más allá del terrenal bienestar humano.

Según la teoría de la secularización, esta recesión de la religión es “causada por la incompatibilidad entre algunos rasgos de la “modernidad” y la creencia religiosa” (ASA 530). Así la atribuyen a la urbanización, industrialización,...O más fundamentalmente, al avance científico, identificando así secularización con desencantamiento. Desde esta perspectiva, la “religión debe declinar bien (a) porque es falsa y la ciencia muestra que es así; o (b) porque es cada vez más irrelevante ahora que podemos curar la tiña con empapes; o (c) porque la religión está basada en la autoridad, y las sociedades modernas dan un lugar cada vez más importante a la autonomía individual; o alguna combinación de las anteriores” (ASA 429).

La religión es considerada falsa y por tanto, en vía de extinción. Desde este punto de vista, “la motivación independiente para la creencia religiosa y la acción (...) tiende a desaparecer en condiciones de modernidad” (ASA 433), o “en condiciones de modernidad (si no siempre), la creencia religiosa y la acción pueden ser solamente epifenomenales, es decir, funcional para algunos fines o propósitos distintos” (ASA 433). En este sentido, la secularización es concebida desde una perspectiva lineal en la que progresivamente la religión acabará desapareciendo o si no, cumplirá una función para el desarrollo cultural como en el caso de Polonia e Irlanda que se la consideraba como cumpliendo una función integradora.

No obstante, Taylor se opone a esta teoría de la secularización, tanto en el proceso explicativo como en el diagnóstico futuro. Taylor distingue en la teoría de la secularización tres niveles diferentes: el hecho irrefutable

del declive de la religión, una explicación sobre los motivos de tal declive y que conforma el proceso de secularización, y el lugar de la religión hoy.

“Lo que estoy llamando la principal tesis de la secularización podría estar vinculada a una morada de tres pisos. El piso bajo representa la objetiva afirmación que la creencia religiosa y la práctica ha declinado, (...). El sótano contiene algunas afirmaciones sobre cómo explicar estos cambios. (...) Pero esto no agota versiones más ricas. Éstas añaden un piso arriba del piso bajo, acerca del lugar de la religión hoy” (ASA 431-432).

Como ya se ha señalado a lo largo de este trabajo, Taylor considera que las causas de la increencia actual no se hallan en estos fenómenos propios de la Modernidad, como la industrialización o más fundamentalmente la ciencia, sino en el individualismo moderno y el humanismo exclusivo que lo acompaña. Como se acaba de ver, estos fenómenos de la industrialización, urbanización o diferenciación de clases en el siglo XIX produjeron diferentes reacciones en los países católicos y protestantes. En los primeros condujeron a la increencia porque estos fenómenos minaron las formas de espiritualidad propias del antiguo régimen sin haber una alternativa válida y en los segundos, condujeron a nuevas formas de espiritualidad y ello porque en su imaginario ya contaban con formas que les permitieran adaptarse al nuevo contexto.

“En resumen, estoy muy cercano al acuerdo con la principal tesis en el piso bajo; en cuanto al sótano hay cierta convergencia: factores como la urbanización, migración, etc... contaron. Pero el modo en que contaron no era por producir una atrofia de la motivación religiosa independiente. Por el contrario, esto era y es evidente en la creación de nuevas formas, recolocando esas perturbadas o convertidas en inviables por estos agentes <secularizadores>” (ASA 437).

También se opone a la perspectiva lineal ya que “en un número de países la práctica religiosa ascendió en el XIX y a veces también el siglo XX” (ASA 424), como se ha mostrado con los casos del catolicismo en Francia y el evangelismo en EE.UU e Inglaterra durante el siglo XIX.

Igualmente Taylor se opone a la principal teoría de la secularización en el diagnóstico sobre el futuro de la religión. A diferencia de esta teoría que desde su enfoque lineal, sostiene que la religión desaparecerá en condiciones de Modernidad o que simplemente cumplirá una función social; Taylor considera que la religión entendida desde su perspectiva de transformación hacia un más allá del bienestar terrenal nunca desaparecerá, actuando por tanto como una motivación religiosa independiente y no subsumida a un plano funcional. Y ello porque está en la naturaleza humana la apelación a una transformación que conduzca al humano a un más allá de su situación presente, esto es, un anhelo de

trascendencia; del mismo modo que en la naturaleza humana se hallan las oposiciones a la misma.

“A mí me parece que nuestra situación (¿la perenne situación humana?) es estar abierta a dos solicitudes. Una (en nuestra civilización, igual) es la atracción a una perspectiva de transformación. La otra viene de un montón de resistencias a este tipo de solicitud. (...)

En nuestra sociedad (Occidente, me refiero), la primera atracción es a alguna forma de fe cristiana, o en nuestro cada vez más mundo plural, un compromiso judío, o musulmán, o budista. La segunda respuesta ha tomado forma en la crítica/rechazo de la religión «laica» o «secular», como un peligro, incluso enemiga del florecimiento humano” (ASA 435).

Antes bien, Taylor considera que nuevas formas pueden surgir, de hecho, el desarrollo histórico sobre la secularización del espacio público ha mostrado cómo las formas del antiguo régimen dieron paso a las de la Era de la Movilización. Todo depende de las alternativas que se encuentren disponibles, como han mostrado anteriormente los casos católicos y protestantes en el siglo XIX.

“Positivamente, mi propósito es sugerir, en lugar de un efecto uniforme y unilineal de la modernidad sobre la creencia y la práctica, otro modelo, en el que estos cambios hacen, en efecto, desestabilizar formas más antiguas, pero donde lo que sigue depende mucho de qué alternativas están disponibles o pueden ser inventadas a raíz del repertorio de las poblaciones concernidas” (ASA 461).

Así que Taylor considera que en el panorama actual plagado de múltiples perspectivas se da un nuevo contexto en el que nuevas formas religiosas pueden surgir tanto en el ámbito privado como en el público.

“De este modo debería estar claro que esto no es un intento por mostrar que la religión permanece constante, que, adecuadamente definida, su constancia refuta la secularización (el piso bajo). Por el contrario, la escena presente, esquilada de formas antiguas, es diferente e irreconocible para cualquier época anterior. (...). Así mi propia perspectiva de la «secularización», la cual libremente confieso ha sido formada por mi propia perspectiva como creyente (pero que no obstante esperaba ser capaz de defender con argumentos), es que aquí ha habido ciertamente un «declive» de la religión. (...). Pero la historia interesante no es simplemente una de declive, sino también de un nuevo lugar de lo sagrado o espiritual en relación a la vida individual y social. Este nuevo lugar es ahora la ocasión de recomposiciones de vida espiritual en nuevas formas, y para nuevos modos de existir tanto en como fuera de la relación con Dios” (ASA 437).

En el ámbito individual, hoy igual que ayer, Dios puede seguir siendo fuente de identidad de los sujetos, esto es, puede ser un bien al que el individuo libremente se adhiera conformando de este modo su identidad. La era de la autenticidad se caracteriza por una multiplicidad de

perspectivas en la que la adhesión a cualquiera de ellas remite al crecimiento personal y espiritual del sujeto.

“Y, crucialmente, ésta es una cultura informada por una ética de la autenticidad. Tengo que descubrir mi ruta a la totalidad y profundidad espiritual. El foco está sobre el individuo y su experiencia. La espiritualidad debe hablar a esta experiencia. (...).

Este tipo de búsqueda es a menudo llamada por sus practicantes «espiritualidad», y es opuesta a «religión». Este contraste refleja el rechazo de la «religión institucional», es decir, las reivindicaciones autoritarias hechas por las iglesias las cuales laven como su mandato para evitar la búsqueda, o mantenerla dentro de ciertos límites seguros, y sobre todo dictar un cierto código de comportamiento” (ASA 508).

Así, esta búsqueda puede conducir a un sentimiento religioso al estilo de William James, y con ello a la adscripción. La diferencia de hoy con respecto a ayer es que la adscripción procede de una búsqueda personal y no de la pertenencia a una comunidad política. “También casi ciertamente habrá cantidad de gente que está siguiendo una vida centrada en la experiencia personal en el sentido que William James hizo famoso” (ASA 516).

Y esta experiencia centrada en el sentimiento religioso personal puede conducir a la pertenencia a una colectividad.

“El nuevo marco de referencia tiene fuertemente un componente individualista, pero esto no significa necesariamente que el contenido será individualizante. Mucha gente se encontrará a sí misma uniéndose a comunidades religiosas extremadamente poderosas. Porque eso es donde el sentido de la voluntad espiritual de mucha gente les dirigirá (ASA 516).

Respecto al ámbito público, debe mantenerse al margen de cualquier opción espiritual. La democracia implica el respeto por todas las opciones espirituales. “El resultado de este pluralismo y mutua fragilización a menudo será la retirada de la religión de la plaza pública. De algún modo esto es inevitable y en cierto modo bueno. La justicia requiere que la democracia moderna se guarde a igual distancia de las diferentes posiciones de fe” (ASA 532).

Pero por otro lado, esta pluralidad de perspectivas requiere participar del debate público. En este sentido, Taylor sigue a José Casanova⁶⁸, el cual prefigura un cambio en el espacio público ante esta diversidad espiritual

⁶⁸ CASANOVA, J.: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. (Traducción castellana: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, Promoción Popular Cristiana, 2000)

en el que todas estas posturas participen del debate público. “Pero de otro modo, como José Casanova ha argumentado, el discurso religioso estará mucho más en la plaza pública. La democracia requiere que cada ciudadano o grupo de ciudadanos hable el lenguaje en el debate público que es más significativo para ellos” (ASA 532).

En la medida en que Taylor acusa de la increencia moderna a la concepción individualista del ser humano que prima en la Modernidad, así como a la concepción de vida buena que le corresponde a dicho individuo, esto es, al humanismo exclusivo, conviene para finalizar hacer una puntualización sobre ambos.

12. Trascendencia.

12.1 Individualismo: El ideal de la autenticidad.

En el capítulo anterior vimos cómo Taylor atribuye la increencia actual más que a motivos epistemológicos, a cierta perspectiva moral definida por un individualismo que centra todos sus esfuerzos en la realización del yo, desatendiendo cualquier cuestión que trascienda al individuo. Así, se hizo una retrospectiva histórica señalando el origen de este individualismo y el camino seguido hasta llegar a su forma más plena en lo que Taylor ha venido a llamar individualismo expresivo en el Romanticismo⁶⁹. Según éste, cada persona es libre de elegir el modo de vida que mejor convenga a sus propias inquietudes, de manera que la única norma moral exigible parece ser el respeto por la libre elección, no cabiendo deliberaciones racionales en cuestiones morales pues cada uno tiene sus propios valores a los que debe fidelidad, cayendo así en el relativismo. Por el contrario, Taylor va más allá de esta forma de entender la libertad, que Berlin formula como “libertad negativa”⁷⁰, para elaborar un concepto positivo y moral de la libertad, que parte de esta conformación significativa del trasfondo que da sentido a su elección⁷¹. Y en tanto que el ser humano es libre para adherirse al modo de vida que elija, también podrá adherirse al modelo de religiosidad tradicional.

El ideal que subyace es el que Taylor ha denominado “ideal” de la autenticidad por basarse en una noción de autorrealización. Pero si este ideal se basa en una noción de autorrealización por la que el individuo ha de fundamentar su vida en un sentido propio de lo realmente valioso o importante, en un ejercicio de fidelidad consigo mismo, entonces tras este ideal subyace la exigencia de que el sujeto descubra y articule su propia identidad. Este tema de la constitución de la identidad, que Taylor ya trató en la primera parte de *Fuentes del yo* y que en este trabajo ya se recogió en el primer capítulo, vuelve a ser tratado en este libro. El entrecomillado se

⁶⁹ TAYLOR, C.: “Reply and Re-articulation” en TULLY, J. (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 219-222; *Fuentes del yo*, pp. 440-479. Cf. también MATUK, N.J.: *Charles Taylor on Art and Moral Sources*, tesis doctoral, Montreal, McGillUniversity, 1994.

⁷⁰ BERLIN, I.: “Two Concepts of Liberty” en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969. Askland discute la crítica de Taylor a esta concepción negativa de la libertad afirmando que Taylor fundamenta su teoría en la existencia de una autoridad externa al sujeto. Askland, A.: “Charles Taylor against the Negative Sense of Freedom: an Unjustified Collapse and a Persisting External Authority”, *Auslegung* 19-2, 1993, pp. 123-132.; y O’HAGAN, T.: “Charles Taylor’s Hidden God”, *Ratio*, New Series, 6-1, 1993, pp.72-81.

⁷¹ Cf. GRAY, J.: *Postliberalism*, Nueva York, Routledge, 1993, p.64 y ss. Se muestra cómo esta concepción negativa de la libertad como independencia, como ausencia de vinculación, desemboca en la afirmación de la inconmensurabilidad de visiones del mundo diferentes, que han sido definidas por la voluntad del sujeto y no por significado alguno que las dotara de sentido.

debe a que, frente a muchos detractores de la ética de la autenticidad que, lejos de considerarla una postura moral válida, creen que sólo es una manera de justificar el hedonismo y el narcisismo imperantes, Taylor la considera un ideal verdaderamente válido; y a éstas formas ególatras, perversiones debidas a una mala comprensión del mismo.

En este libro, Taylor en primer lugar describe el fenómeno ya tratado de la pérdida de sentido que experimenta el individuo moderno a raíz de la hegemonización del racionalismo⁷²; en segundo lugar, no sólo reflexionará acerca de la constitución de la identidad individual sino que también, y al hilo de la misma, hará una reflexión sobre una adecuada comprensión del ideal de la autenticidad mostrando cuán equivocadas se hallan esas formas que lo conciben de forma narcisista desvirtuándolo al extremo y por tanto, eclipsando los beneficios prácticos que de él se derivan. El hecho de que ambas reflexiones transcurran a la par se debe a la interrelación que entre ambos temas discurre, que no es otra que la importancia e imprescindibilidad de la reflexión moral. Entendiendo por ideal “una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que <mejor> y <superior> se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear” (LEA 11), se podría considerar que “el ideal moral que sostiene a la autorrealización es el de ser fiel a uno mismo, en una comprensión específicamente, moderna del término”⁷³ (LEA 51). Sin embargo, esta definición ha sido a menudo malentendida por estas formas pervertidas que lo han convertido en una especie de hedonismo reconfortante. La causa de ello se debe a que estas formas estrechas de comprender el ideal han puesto todo el acento en la elección.

Según Taylor, el principal error en el que incurren estas formas pervertidas del ideal de autenticidad es que ponen todo el acento en la elección. Toda opción es igualmente válida porque es fruto de la libre elección del individuo y es la elección la que le confiere valor, resultando así inocua toda discusión acerca del bien, pues implicaría establecer que unas formas de vida son superiores a otras, lo cual es contrario al clima de pensamiento reinante. Esto nos lleva a un relativismo débil en el que todas las posturas son igualmente consideradas, traicionando así al ideal mismo

⁷² Taylor desarrolla una argumentación paralela a ésta en varios textos. Cf. “Legitimation Crisis?” en *Philosophical Papers II*, pp. 248-289; *The Pattern of Politics*, Toronto, McClelland and Stewart Limited, 1970, capítulos 1, 2; también “Growth, Legitimacy and Modern Identity”, *Praxis International* 1-2, 1981. Cf. también BRAGUE, R: “Le problème de l’homme moderne” en LAFOREST, G. y DE LARA, P.: *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, Quebec, Les Press de L’Université Laval, 1998, pp. 217-230.

⁷³ Cf. también TAYLOR, C.: “Responsibility for Self” en RORTY, A.O. (ed.): *The Identities of Persons*, Los Ángeles, University of California Press, 1976, p. 285.

pues, “tal como afirma Stuart Mill en *Sobre la libertad* a menos que ciertas opciones tengan más significado que otras, la misma idea de la autoelección cae en la trivialidad y por tanto, en la incoherencia”⁷⁴.

La autoelección como ideal tiene sentido sólo si algunas cosas son más importantes o más significativas que otras; y la significación de las cosas, contrariamente a lo que sostiene el relativismo moral⁷⁵, no depende del individuo.

“Y qué cuestiones son las significativas no es cosa que yo determine. Si fuera yo quien lo decidiera, ninguna cuestión sería significativa. Pero en ese caso el ideal mismo de la autoelección como idea moral sería imposible” (LEA 75).

Lo significativo nos viene dado a través del trasfondo tal y como ya se indicó en el segundo capítulo de este trabajo, y es en ese trasfondo de inteligibilidad donde las cosas adquieren importancia, trasfondo al que llama horizonte de sentido. “Las cosas adquieren importancia contra un trasfondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte” (LEA 72). Sin embargo, el relativismo, al poner todo el peso moral en la elección entre las diferentes opciones, en muchas ocasiones priva a las opciones de su significación, de aquello que hace que algunas cosas valgan la pena y otras nada antes incluso de su elección, negando así implícitamente la existencia de un horizonte de significado. De modo que, como dice Taylor

“el ideal de la autoelección supone que hay otras cuestiones significativas más allá de la elección de uno mismo. La idea no podría persistir sola, porque requiere un horizonte de cuestiones de importancia, que ayuda a definir los aspectos en los que la autoformación es significativa” (LEA 75).

El mismo argumento exhibirá para el tratamiento de la cuestión de la configuración de la identidad individual, incidiendo así en la idea ya tratada de la constitución de la identidad a partir de la libre adhesión a bienes socialmente configurados. “Consideremos lo que entendemos por <identidad>. Se trata de <quién> somos y <de dónde venimos>. Como tal constituye el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido” (LEA 70). De manera que la identidad consistiría en descubrir lo particular de cada uno y eso sólo puede darse rastreando en nuestro interior y expresando lo que descubrimos dentro,

⁷⁴MILL, J.S: *Three Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 83 (versión castellana: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1981). Citado por Taylor en *La ética de la autenticidad*, p.74

⁷⁵ Lo mismo ocurre en el caso del relativismo cultural, como Taylor muestra en “Comparison, History and Truth” en REYNOLDS, F. y TRACEY, D. (eds.): *Myth and Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1990, recogido en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997; “Understanding and Ethnocentricity” en *Social Theory as a Practice*, B. N. Ganguli Memorial Lectures 1981, Delhi, Oxford University Press, 1981 recogido en *Philosophical Papers II*, pp. 116-133.

esto es, “ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir” (LEA 65); lo cual sólo puede darse sobre un trasfondo de cuestiones relevantes para dada cuál. “Dicho de otro modo, sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia” (LEA 39). Para Taylor, el principal error que cometen estas formas pervertidas del ideal de autenticidad es que haciendo caso omiso de estos trasfondos de significación en los que se constituye la identidad, manejan una noción de autorrealización que no considera nada más que el yo.

“Pero la autenticidad viene a comprenderse también de forma paralela, como meta de sí misma. Nace, como ya describí anteriormente, de un desplazamiento del centro de gravedad de la exigencia moral que se nos plantea a nosotros: la fidelidad a uno mismo y a la autototalidad se contemplan cada vez más como medios de ser moral, definidos independientemente, pero como valiosos por sí mismos” (LEA 97).

Frente a las formas pervertidas del individualismo que atienden a la realización del yo eludiendo cualquier cuestión que trascienda a éste, Taylor hace hincapié en estos horizontes de sentido a través de los cuales, el individuo irá definiéndose en función de la postura que vaya adoptando ante los bienes externos a él para la construcción de la identidad, idea ya recogida en *Fuentes del yo* y de nuevo expuesta aquí:

“El agente que busca significación a la vida, tratando de definirla, dándole un sentido, ha de existir en un horizonte de cuestiones importantes. Es esto lo que resulta contraproducente en las formas de la cultura contemporánea que se concentran en la autorrealización por oposición a las exigencias de la sociedad, o de la naturaleza, que se cierran a la historia y a los lazos de la solidaridad” (LEA 75).

Sin embargo, Taylor no está afirmando con esto el relativismo ético, ya que las concepciones del bien de los distintos seres humanos se basan en significados valorativos:

“Pero por el momento, la lección general es que la autenticidad no puede defenderse con formas que hagan desplomarse los horizontes de significado. Hasta el sentido de que la significación de mi vida proviene de que se elige –en cuyo caso la autenticidad se funda realmente en la libertad autodeterminada– depende de la comprensión de que, independientemente de mi voluntad, existe algo noble, valeroso y por tanto significativo en la configuración de mi propia vida” (LEA 74).

A esto Taylor lo llama “pérdida de horizonte” (FY 31) que se da en el caso de la ética liberal procedimental. Ese algo noble, valeroso en la configuración de mi vida son los bienes externos que elijo porque se

muestran como buenos ante nosotros, buenos independientemente de nuestros deseos e inclinaciones, buenos no por nuestra voluntad sino por sí mismos, y reconocidos en cuanto tales; convirtiéndose así en fuentes del yo en tanto que constituyen las fuentes de la identidad. Entre ellos está Dios, como Bien superior “elegible” por el individuo. Esto ha ocurrido así en épocas anteriores de modo generalizado, y sigue siendo actual, como dice Taylor al comparar anteriores visiones morales, en las que estar en contacto con alguna fuente (Dios, la Idea del Bien, etc.) se consideraba esencial para una vida plena, con la mentalidad actual:

“La fuente con la que hemos de entrar en contacto reside en lo profundo de nosotros mismos. Esto forma parte del pronunciado giro subjetivo de la cultura moderna, una forma nueva de interioridad, en la que terminamos por pensar en nosotros mismos como seres investidos de una profundidad interior” (LEA 62).

Algunos autores⁷⁶ han calificado a Taylor de intuicionista por este planteamiento del conocimiento de los bienes. Taylor no sostiene que los bienes se conozcan de forma intuitiva en sentido estricto, sin embargo. Si son esas fuentes morales, esos bienes, los que posibilitan al hombre desarrollar una vida plena, renunciar a ellos, o a alguno de los más importantes, sería una especie de amputación espiritual: eliminar de la propia identidad un aspecto de lo específicamente humano. De ahí que:

“cerrarse a las exigencias que proceden del más allá del yo supone suprimir precisamente las condiciones de significación, y, por tanto, cortejar a la trivialización (...). Dicho de otro modo, sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia. Pero poner entre paréntesis a la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de la solidaridad, todo salvo lo que encuentro en mí, significaría eliminar a todos los candidatos que pugnan por lo que tiene importancia. Sólo si existo en un mundo en el que la historia, o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo humano, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguna otra cosa de este tenor tiene una importancia que es crucial, puedo yo definir una identidad para mí mismo que no sea trivial. La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; presupone esas exigencias” (LEA 75-76).

Todo esto se puede resumir

“en tres cosas, todas ellas controvertidas: (1) que la autenticidad es un ideal válido; (2) que se puede argumentar razonadamente sobre los ideales y la conformidad de la práctica con estos ideales; y (3) que estas argumentaciones entrañan una diferencia. La primera creencia desaparece ante el sólido empuje de la crítica de la cultura de la autenticidad, la segunda conlleva el rechazo del subjetivismo, y la tercera es incompatible con aquellas descripciones de la

⁷⁶Cf. la discusión sobre este punto que recoge BEAM, C.: “The Class of Paradigms: Taylor vs. Narveson on the Foundations of Ethics”, *Dialogue* 36, 1997, pp. 771-81.

modernidad que nos consideran aprisionados en la cultura moderna por el 'sistema', ya se defina como capitalismo, sociedad industrial o burocracia" (LEA 59).

12.2. Humanismo exclusivo: "¿Una modernidad católica?"

Taylor ya ha mostrado cómo el principal obstáculo para la creencia religiosa en la Modernidad reside en la concepción de vida buena que corresponde a la concepción individualista del ser humano. Una concepción de vida buena que denomina humanismo exclusivo por centrarse en la consecución del florecimiento humano erradicando toda dimensión trascendente. Como ya se ha indicado, esta concepción de vida que encuentra su origen en la tradición cristiana a lo largo del camino dejó de ser inspiración cristiana llegando a concebirse que la consecución del florecimiento humano resultaba imposible sin la erradicación de la dimensión trascendente.

La trascendencia no sólo fue negada por las visiones provenientes del naturalismo ilustrado que no concibe ningún fin válido más allá del ámbito puramente humano y que recurren a la razón instrumental abanderada por la ciencia para la consecución de tales bienes, sino también por posturas derivadas del Romanticismo que siendo muy críticas con el cientificismo, tampoco son capaces de apelar a un bien no antropocéntrico. De manera que por diferentes caminos, condujeron a un humanismo exclusivo basado únicamente en una noción de progreso humano que no reconoce ningún fin válido más allá de éste. La gran mejora que experimentaron las condiciones para el desarrollo de la vida humana condujo a la opinión de que la vida buena pasa por la ausencia de una visión trascendente y la falta de una perspectiva moral poderosa que viniese a suplir el papel hasta ahora desempeñado por la religión –lo cual que dio lugar a una pluralidad de espiritualidades en la que ninguna prevalece– vino a corroborar la expansión de dicha opinión. Parece que el ser humano, una vez liberado de falsas preocupaciones ultraterrenas ya puede dedicarse a lo que más le compete, que no es otra cosa que el cuidado de su felicidad y prosperidad personal. En este panorama tan hostil con lo trascendente, su más mínima mención es tildada de sospechosa y percibida como un intento de vuelta a tiempos pasados en los que Iglesia y Estado se unían para someter al hombre a través de la magia y la superstición. De manera que "parece que para la modernidad las cosas ya están ordenadamente resueltas: lo que está en continuidad con nuestro pasado es legítimamente cristiano, y el giro original, secularizado, de las cosas es simplemente

incompatible. No parece necesaria ninguna investigación ulterior"⁷⁷ (¿UMC? 31). Se puede mantener una u otra postura pero no ambas.

Es clave en el tema que nos ocupa la conferencia que Taylor impartió bajo el título "¿Una modernidad católica?"⁷⁸, con motivo de la recepción del premio Marianista en el año 1995, publicada más tarde. Este hecho le permitió hacer -de manera inusual, pues Taylor considera que la reflexión filosófica debe permanecer al margen de cualquier corriente teológica- un análisis de la Modernidad desde su condición de creyente. Los interrogantes del título ya son indicativos de la intención del autor, que es la de intentar dilucidar una manera de vivir el cristianismo que, alejada de las formas anteriores, se adapte a los nuevos tiempos manteniéndose fiel al mensaje evangélico. Contrario al pensamiento comúnmente extendido que considera la situación, de forma polarizada, como una cuestión de estar a favor o en contra de Dios; y que concibe la época moderna como el nuevo período histórico en el que la liberación del yugo impuesto por la religión permitió el mejoramiento de las condiciones de vida humana, Taylor incide en la raigambre cristiana de estos logros y en la necesidad de así reconocerlo. Sin embargo, también considera que la ruptura con el régimen de Cristiandad fue un paso necesario para que el mensaje evangélico se difundiera mucho más allá de lo que le permitiera la Cristiandad, resultando de ello un balance poco positivo para el cristianismo, no quedándole más remedio que reconocerlo con humildad. Así pues, la tesis defendida en este artículo será que

"en la cultura moderna y secularizada se encuentran mezclados tanto desarrollos auténticos del Evangelio, de un modo de vida encarnado, como también una cerrazón a Dios que niega el Evangelio. La idea es que la cultura moderna, al romper con las estructuras y creencias de la cristiandad también llevó ciertas facetas de la vida cristiana mucho más allá de lo que éstas nunca antes habían sido o podrían haber sido llevadas en régimen de cristiandad. En relación con las tempranas formas de la cultura cristiana, debemos enfrentar la humilde toma de conciencia de que la ruptura fue una condición necesaria de desarrollo" (¿UMC? 31).

Los logros más significativos de la Modernidad son, para Taylor, la afirmación de los Derechos Humanos Universales y la exaltación de la vida cotidiana. Los primeros constituyen un desarrollo del orden moral de

⁷⁷ TAYLOR, C.: "A Catholic Modernity?" en *A Catholic Modernity?*, Nueva York, Oxford University Press 1999. En adelante sigo la traducción castellana: "¿Una modernidad católica?" en *Ixtus*, 48, 2004, pp.28-49.

⁷⁸ Distintos autores se han referido a este texto de Taylor como a un diagnóstico del catolicismo moderno, comparándolo con otras perspectivas. Así, por ejemplo, en un análisis de la relación entre catolicismo y postmodernidad, BEUCHOT, M.: "Catolicismo y postmodernidad" en *Ixtus*, 48, 2004, pp.100-104; en una retrospectiva de la literatura clásica castellana, PRIETO, F.: "Catolicismo y Modernidad literaria" en *Ixtus*, 48, 2004, pp.94-99.

beneficio mutuo, el cual se halla vinculado a la exaltación de la vida corriente, por la que la benevolencia y justicia universal se han convertida en una demanda moral imperiosa; siendo el humanismo exclusivo, tal y como ya se indicó, un heredero tanto del nuevo orden moral como de la afirmación de la vida corriente.

A la base de la afirmación de los Derechos Humanos se halla el reconocimiento de la dignidad de todo ser humano, independientemente de su credo, raza, sexo o clase social; condicionantes todos ellos que fueron motivo de discriminación en tiempos pre-modernos. Nunca antes se llegó a la incondicionalidad con la que actualmente se afirman tales derechos pues, para una sociedad en régimen de Cristiandad, resultaba imposible aceptar la total igualdad de las personas que, por ejemplo, no compartían su mismo credo, como los ateos o los practicantes de otras religiones, o su mismo código moral como en el caso de los homosexuales. Esta imposibilidad no se debe a que tales derechos no encajen en la fe cristiana “sino en el proyecto de la cristiandad: el intento de esposar la fe con una forma de cultura y con un modo de sociedad” (¿UMC? 32). De lo cual se deriva que “no puede haber nunca una fusión total de la fe con una sociedad particular, y el intento por lograrlo es peligroso para la fe” (¿UMC 32?), y de ello puede dar buen testimonio la Iglesia católica que ha sufrido deserciones masivas precisamente por estos tiempos de Cristiandad en los que la imposición de la fe así como un determinado orden político se realizó por medio de las armas. En este sentido fue necesaria la ruptura con el régimen de Cristiandad para llegar a declarar tal universalidad de los Derechos Humanos que impera actualmente, y sin embargo, no podemos dejar de evocar la definición bíblica del hombre como “hecho a imagen y semejanza de Dios” cuando a los mismos aludimos. Pero afirmar que esta cultura de los Derechos Humanos nunca se hubiera dado durante la Cristiandad, no representa ningún juicio desfavorable para la fe cristiana, pues los intentos de sustituir la fe por una filosofía secular, como por ejemplo el “jacobinismo, marxismo” (¿UMC? 32) tampoco condujeron a mejores resultados. “Esta cultura floreció cuando el marco de la Cristiandad se rompió y ninguna otra filosofía tomó su lugar, sino que la esfera pública permaneció como el lugar donde compiten visiones últimas” (¿UMC? 32).

Claro está que esta cultura moderna de los Derechos Humanos no está perfectamente acabada y que todavía queda mucho trabajo que realizar para que se lleve a cabo su pretendida universalidad. “Pero a pesar de todos sus inconvenientes, ha producido algo notable: el intento de enfrentar al poder político con una medida normativa de necesidades humanas fundamentales, universalmente aplicada. El Papa actual [Juan

Pablo II] ha testificado ampliamente que no es posible que la conciencia cristiana no se conmueva ante esto” (¿UMC? 32). Este ejemplo sirve a Taylor para ilustrar su tesis, a saber, que “durante el transcurso de los últimos siglos, a la fe cristiana se le atacó desde el interior de la cristiandad y se le derrocó” (¿UMC? 33). En el caso del protestantismo, de manera paulatina y no enfrentada; y en caso del catolicismo, el ataque fue más frontal y violento. Pero en cualquier caso, la fe no resultó muy bien parada, convirtiéndose en algo marginal e incluso insignificante para grandes sectores de la población. “Sin embargo, debemos aceptar que este proceso hizo posible lo que ahora reconocemos como un gran avance de la penetración práctica del Evangelio en la vida humana” (¿UMC? 33).

De igual manera, la afirmación de la vida corriente, de la que se deriva “el hecho de que nuestra primera preocupación deba ser aumentar la vida, aliviar el sufrimiento y fomentar la *prosperidad*” (¿UMC? 36-37), es de origen cristiano. Como ya se ha indicado en múltiples ocasiones a lo largo de este trabajo, esta afirmación, que constituye un fundamento básico de la actual ética moderna, se gestó en la Reforma por oposición a las vocaciones monacales dedicadas a actividades más altas. Contrariamente, esta ética ensalzaba la vida cotidiana, una vida dedicada al trabajo productivo y a la familia. Más allá de esto, esta concepción resultaba poco igualitaria, pues sólo una minoría podía dedicarse a estas actividades superiores y alcanzar por tanto, la salvación. Para los reformadores, se podía servir igualmente a Dios en una vida dedicada al trabajo y a la familia. Como ya se ha señalado, esta crítica que nació en el seno de la Iglesia cristiana acabó convirtiéndose en una crítica secular de la Cristiandad y finalmente, en una crítica de la religión en general.

Esta forma de religiosidad considera como la primordial obligación moral el alivio del sufrimiento y el alejamiento de la muerte. La imposibilidad de que este fenómeno inusitado en la historia se diese en el pasado, se debe en gran medida a esta creencia cristiana que promulga la existencia de metas más altas; de ahí que el compromiso con la benevolencia suponga la actual condena del cristianismo. En este clima de exaltación de lo humano, la más mínima mención a algo que apunte más allá de la vida circundante parece socavar la principal preocupación de nuestra humanitaria civilización; y sin embargo, los orígenes cristianos se hallan a la base de esta conciencia moderna.

“Hablar de apuntar a algo más allá de la vida parece socavar la suprema preocupación por la vida de nuestro <civilizado> mundo humanitario. Es tratar de invertir la revolución y traer otra vez el viejo y mal orden de prioridades en el que la vida y la felicidad podían sacrificarse en los altares de la renuncia. Así

pues, incluso los creyentes son inducidos con frecuencia a redefinir su fe de manera tal que no se cuestione la primacía de la vida” (¿UMC? 37).

Como ya se indicó, la exaltación de la vida ordinaria supuso el caldo de cultivo para que la benevolencia y justicia universal se configuraran como imperativos morales. Es el reconocimiento de estos valores lo que ha permitido a las sociedades actuales sentirse superiores a sus antepasados por sus grandes dosis de solidaridad altruista. Pero como en el caso de los Derechos Humanos, la ruptura con la cultura de la Cristiandad fue un paso necesario para la expansión del mensaje evangélico. De hecho, al igual que Taylor indica en el capítulo conclusivo de *Fuentes de yo*, “vivimos en una cultura moral extraordinaria en la que el sufrimiento y la muerte, a través de las hambrunas, inundaciones, terremotos, pestes o guerra, pueden despertar movimientos mundiales de simpatía y solidaridad práctica” (¿UMC? 38-39). Nunca antes se había dado esta actitud de benevolencia altruista por personas totalmente desconocidas, ni siquiera en régimen de Cristiandad, que elevaba la caridad a principio rector de toda buena acción. Si bien es cierto “que esto se ha vuelto posible gracias a los medios de comunicación y a los modos de transporte, por no mencionar los excedentes que genera la economía moderna” (¿UMC? 39). No menos cierto es que “los mismos medios de comunicación y de transporte no despiertan la misma respuesta en todas partes; esto se percibe de manera desproporcionadamente fuerte en la Cristiandad exlatina” (¿UMC? 39).

Ello muestra los orígenes cristianos de tal actitud de benevolencia altruista. Las raíces de esta exigencia universal de benevolencia se hallan en el cristianismo y lo que la hace posible es la gracia: el amor que Dios tiene a los hombres se conecta con la bondad de sus criaturas y los hombres participan de ese amor por medio de la gracia. Las sucesivas variantes secularizadas, que constituyen el relato de *Fuentes del yo*, al rechazar la religión apuntaron a cierto tipo de impulso natural interno en el ser humano, sea en la razón desvinculada o en los sentimientos benevolentes. Pero lo cierto es que a pesar de la diversidad de fuentes morales, todas coinciden en la importancia de esta exigencia universal de benevolencia. Es este acuerdo colectivo sobre la benevolencia construido sobre una diversidad de fuentes morales lo que ha conducido en la actualidad a la construcción de una ética procedimental en la que sin aludir a ningún tipo de bien constitutivo impera un gran consenso sobre lo correcto.

“No parece que ahí haya un conflicto importante. Resulta sorprendente el acuerdo general, a través de grandes diferencias de creencia teológica y metafísica, en las demandas de la justicia y la benevolencia, y en su importancia. (...).

Así pues, ¿por qué preocuparse por no estar de acuerdo con las razones si estamos unidos en torno de las normas? No es el desacuerdo lo que plantea el problema, sino la cuestión es qué fuentes pueden sostener nuestros compromisos morales de largo alcance en relación con la benevolencia y la justicia" (FY 537).

De hecho, es en esta falta de un fundamento sólido en el que asentar tan grandes dosis de filantropía moderna, en donde Taylor ve peligrar las ganancias solidarias de la Modernidad. Volviendo a la tesis inicial, "cómo en la afirmación secularizadora de la vida ordinaria, y en la propuesta de los derechos universales e incondicionales, una innegable prolongación del Evangelio se ha asociado perplejamente con una negación de la trascendencia" (¿UMC? 38), Taylor considera que es este empeño por parte de la Modernidad de ocultar la trascendencia, el que hace peligrar las ganancias que ha logrado para la vida humana. La amenaza proviene de la ausencia de un fundamento suficientemente sólido en el que poder asentar tan magna filantropía moderna, ya que ¿dónde hallar la motivación necesaria para la realización de estas grandes acciones solidarias una vez rechazado el amor a un bien más allá de la vida? "Visto desde cierta perspectiva, el retrato anterior de la cultura moderna sugiere un modo en que la negación de la trascendencia puede hacer peligrar las más valiosas ganancias de la modernidad, en este caso, la primacía de los derechos y la afirmación de la vida" (¿UMC? 42).

Taylor describe tres patrones de motivación que guían la acción filantrópica actualmente. El primero consiste en un sentimiento de superioridad del hombre moderno respecto a sus ancestros, incapaces de semejante solidaridad. En este sentido, cumplir con estos estándares morales se ha vuelto parte de nuestra autoimagen, de aquello que se considera una vida decente y una cuya negativa nos avergonzaría ante nuestros contemporáneos.

"El cumplir con estos estándares se ha vuelto parte de lo que entendemos como una vida humana decente y civilizada. Llegamos a estar a la altura de estos estándares porque de alguna manera nos avergonzaríamos de nosotros mismos si no lo estuviéramos. Junto a esto, sentimos un sentimiento de satisfacción y superioridad cuando contemplamos a otros -nuestros ancestros o las sociedades contemporáneas no liberales- que no los reconocieron o no los reconocen" (¿UMC? 43).

Pero esta motivación resulta fácilmente quebradiza ya que, en última instancia, depende de la atención que los medios confieran a cada situación susceptible de solidaridad en un momento determinado. Así, nos volcamos ante cualquier catástrofe acontecida, pero cuando ésta desaparece de nuestras pantallas televisivas o de los titulares de la prensa escrita, la olvidamos rápidamente. Este tipo de solidaridad está lejos de ser la

prescrita por nuestra perspectiva moral, que requiere más consistencia e independencia informativa, tal y como reclaman los trabajadores de las organizaciones no gubernamentales. “Una solidaridad que últimamente se inspira en el sentimiento de superioridad moral de los donadores es algo caprichoso e inconstante. Estamos lejos, de hecho, de la universalidad e incondicionalidad que prescribe nuestra perspectiva moral” (¿UMC? 43).

El segundo patrón para este altruismo desmedido se basa en el atributo de valor que conferimos a todos los seres, considerándolos portadores de una grandeza y potencial ilimitados; y por ello, dignos de nuestra ayuda.

“Al reemplazar la imagen baja y degradante que considera a los seres humanos como seres depravados y como pecadores inveterados, y al articular el potencial para el bien y la grandeza de los seres humanos, el humanismo no sólo nos ha dado el valor para actuar y llevar a cabo reformas, sino que también nos explica por qué esta acción filantrópica es tan inmensamente valiosa. Entre más alto sea el potencial humano, más alta será la iniciativa para realizarlo, y los portadores de este potencial serán más dignos de nuestra ayuda para efectuarlo” (¿UMC? 43-44).

Sin embargo, cuando nos enfrentamos a la realidad y observamos la bajeza moral humana, un sentimiento de enojo y decepción nos embriaga; de modo que cuanto mayor haya sido el potencial presupuesto, más grande es la sensación de frustración ante la inocuidad de nuestra compasión. La creencia en el gran potencial humano inspira grandes iniciativas benevolentes al mismo tiempo que paradójicamente un gran desprecio por los seres humanos. “Ante la realidad de los defectos humanos, la filantropía –el amor por el ser humano- puede ser invadida gradualmente por el desdén, el odio y la agresión” (¿UMC? 44).

El tercer patrón se halla más del lado de la justicia universal que del de la benevolencia. Consiste en el sentimiento de indignación que nos provocan las grandes injusticias como el racismo, la opresión, etc.... El combartirlas, nos conduce en ocasiones a una crueldad y violencia mucho más feroz que las ejercidas por los opresores. De modo que paradójicamente, cuanto mayor es el sentimiento de injusticia, mayor es el odio y maldad con el que actuamos. Aunque, eso sí, siempre en el nombre de la paz, la igualdad y la justicia universal.

“Aquí anida otra ironía trágica. Entre más fuerte sea el sentimiento de injusticia (con frecuencia identificado correctamente), de manera más poderosa puede arraigarse este tercer patrón. Nos volvemos centros de odio, generadores de nuevos modos de injusticia a mayor escala, pero comenzamos con el más

exquisito sentido de lo erróneo, con la más grande pasión por la injusticia, la igualdad y la paz” (¿UMC? 45).

El problema de la falta de solidez de estos tres patrones de motivación solidaria es la facilidad con la que estas grandes iniciativas filantrópicas pueden llegar a transformarse en algo trivial, peligroso e incluso destructivo. La Modernidad se vanagloria de haber llevado los parámetros morales de la benevolencia y justicia a límites insospechados, precisamente al haberse liberado del “pecado original” y de la imagen depravada del ser humano que acompañaba a la Cristiandad. Y en esto tiene razón, pero Taylor considera que la diversidad de fuentes morales en la que se sustenta la gran filantropía moderna y la consecuente falta de un fundamento suficientemente sólido, puede hacer peligrar estas conquistas modernas. El problema es que o estos múltiples parámetros morales se amparan en fuentes sólidas o por el contrario, se corre el riesgo de sostener estas demandas altruistas simplemente en el sentimiento de superioridad o en la autosatisfacción del donante.

Taylor considera que la única solución es fundamentar tales acciones en un amor incondicional por los beneficiarios, pues si la beneficencia no es impulsada por la afirmación del destinatario como ser de valor, entonces la compasión es destructiva para el que la da. Y esa incondicionalidad es la incondicionalidad que aporta la fe. En este punto, paradójicamente, la Modernidad puede aprender mucho del cristianismo.

“...es claro que la espiritualidad cristiana apunta hacia una salida. Puede describirse de dos maneras: ya sea como un amor o compasión incondicional — es decir, no basado en lo que el receptor ha hecho por sí mismo— o como un amor basado en lo que eres más profundamente: un ser a la imagen de Dios. Obviamente ambos llegan a lo mismo. (¿UMC? 46).

Y ambas maneras llegan a lo mismo porque ambas se fundamentan en el amor al prójimo en tanto que hecho a imagen y semejanza de Dios. En este sentido, la benevolencia ya no radica en la autosatisfacción del donante sino en una postura existencial. Llegados a este punto, la cuestión es si es posible un amor de estas características. Taylor considera que sí es posible siempre y cuando se fundamente en la apertura a Dios.

“En cualquier caso, el amor no es condicionado únicamente por el valor realizado en ti en tanto individuo ni incluso por lo que puede realizarse en ti solo. Esto es así porque estar hecho a imagen de Dios, como rasgo de cada ser humano, no es algo que pueda caracterizarse por la sola referencia a este ser humano. Nuestro ser a imagen de Dios es también nuestra posición, entre otras, en la corriente del amor; esta es la faceta de la vida de Dios que intentamos captar de manera muy inadecuada cuando hablamos de la Trinidad.

Ahora, el asunto es muy diferente si pensamos que para los seres humanos esta clase de amor es una posibilidad. Yo pienso que sí lo es, pero sólo en la medida en la medida en que nos abrimos a Dios, lo que de hecho significa traspasar los límites que los humanismos exclusivos plantean teóricamente” (¿UMC? 46).

Taylor asume los aspectos más positivos de la Modernidad y los integra en el cristianismo. Como dice Guy Georges Voet: “el catolicismo es la religión que no se enemista con nada de lo que es valioso en la humanidad, como lo son muchos aspectos de lo moderno”⁷⁹. Benevolencia, justicia, solidaridad, la afirmación de los Derechos Humanos y de la vida corriente son logros modernos que proceden de una forma de vida religiosa, fundada en la trascendencia, a la que el catolicismo pertenece. De modo que, para Taylor, Modernidad y cristianismo son armonizables, siempre que entendamos ambos correctamente. Ya en *Fuentes del yo*, apunta en esta dirección, dejando abierta la pregunta acerca de Dios o la trascendencia, en el contexto de los bienes que llevan a la plenitud humana:

“Obviamente, no soy neutral al plantear estas preguntas. Aun cuando me abstengo de contestarlas (en parte por delicadeza, pero sobre todo por falta de argumentos), el lector ya sospecha que mi corazonada se inclina hacia lo afirmativo, que pienso que el humanismo naturalista es defectuoso en esos aspectos, o quizá, mejor dicho, que por muy grande que pueda ser el poder de las fuentes naturalistas, el potencial de una cierta perspectiva teísta es incomparablemente mayor. Dostoievski ha enmarcado esa perspectiva mejor de lo que yo jamás podría hacerlo” (FY 539).

Al hilo de una comparación con un misionero jesuita, Matteo Ricci, que fue a China y tuvo que discernir entre lo cultural y lo esencial de la fe para transmitir el Evangelio allí, Taylor afirma lo siguiente:

“Él quería distinguir entre, por una parte, aquellas cosas que en la nueva cultura venían del conocimiento natural que todos tenemos de Dios, y que por ello deben afirmarse y ampliarse y, por la otra, aquellas prácticas que eran distorsiones y debían cambiarse. De manera similar, enfrentamos el desafío de un difícil discernimiento, intentando ver lo que en la cultura moderna refleja la prolongación del Evangelio y lo que es su rechazo de lo trascendente” (¿UMC 47).

Como ya se indicó, las posturas sobre la Modernidad se hallan polarizadas entre críticos y promotores. A este respecto, Taylor incide en la necesidad de que los cristianos eviten caer en los extremismos de ambas posturas.

⁷⁹ BECK, H.: “Charles Taylor una peregrinación a las fuentes. Conversación con Guy Georges Voet” en *Ixtus*, 48, 2004, pp. 54-55.

“Desde el punto de vista cristiano el error correspondiente es caer en una de dos posiciones insostenibles: o recogemos ciertos frutos de la modernidad, como los derechos humanos, y los tomamos a bordo, pero entonces condenamos todo el movimiento de pensamiento y práctica que los sustenta, en particular su salida fuera del cristianismo (en algunas variantes cristianas hasta los frutos fueron condenados) o, como reacción a la primera posición, sentimos que debemos andar todo el camino con los promotores de la modernidad y volvernos compañeros de viaje del humanismo exclusivo” (¿UMC? 47).

Antes bien, Taylor aboga por una tercera posición, que como ya se ha indicado, es ser humildes y reconocer que fue necesaria la ruptura con el régimen de Cristiandad para que el mensaje evangélico se extendiera sobremanera, y desde estas ganancias encontrar el lugar de ser cristianos; esto es, aboga por una posición tipo Ricci.

“Mejor, argumentaría yo, después de un desconcierto inicial (y, hay que enfrentarlo, que todavía es actual) encontraríamos gradualmente nuestra voz desde una posición interior a los logros de la modernidad, midiendo el grado – que nos hace humildes- en que algunas de las más impresionantes extensiones de una ética del Evangelio dependieron de una disidencia con respecto al cristianismo, y desde el interior de estas ganancias intentaríamos aclarar para nosotros, y para otros, los tremendos peligros que surgen de ellas” (¿UMC? 47).

En este sentido, Taylor señala la necesidad de abrirse a lo trascendente para cumplir precisamente el ideal moderno de autenticidad, y propone una nueva forma de catolicismo más auténtico, que incorpore los logros de la Modernidad, que a su vez han sido inspirados en el origen por el cristianismo, siendo fiel al mensaje evangélico al mismo tiempo⁸⁰. El ideal de autenticidad que Taylor ha formulado anteriormente encuentra aquí su culminación: no hay una felicidad y una plenitud humana completas sin algún bien más allá del hombre mismo. La verdadera autenticidad no se entiende sin la trascendencia. De hecho Taylor habla de distintos humanismos ilustrados, en función de esta distinción, afirmando que mantienen la existencia de motivaciones más altas, pero inmanentes:

“Estos son humanismos, como dije antes, que ven el bien exclusivamente en términos de plenitud humana, sin ninguna demanda de prestar fidelidad o alabanza a nada superior (...). De hecho, algunas variantes mantienen cierta concepción de una motivación más alta inmanentizada. Rousseau y Kant son ejemplos evidentes. Aquí la cuestión de la calidad de la voluntad, ¿Qué amas?, es obviamente todavía una parte esencial de la teoría moral (...)”⁸¹.

⁸⁰ MARSDEN, G.: “Matteo Ricci and the Prodigal Culture” en *A Catholic Modernity?*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 83-93

⁸¹ TAYLOR, C.: “Concluding Reflections and Comments” en *A Catholic Modernity?*, p. 121.

Taylor considera que el amor al bien es un aspecto central en ética, siguiendo en esto a S. Agustín, como señalan algunos de sus comentaristas⁸². La motivación en la acción es también para algunos humanistas el amor al bien, pero a un bien que no va más allá de sí mismos. Y aunque critica aquí los humanismos inmanentistas, Taylor no se siente cómodo con la expresión “trascendencia”, seguramente por la carga significativa que esta palabra ha adquirido en la tradición occidental. Aunque utiliza la expresión en esta obra, lo hace “a regañadientes”, como él dice:

“Las palabras no son simplemente adecuadas para lo que se ha de decir. Luchas, entonces rechazas un término, después lo borras impaciente, y pruebas otro y otro. Y entonces a veces acabas usando el primero, re-escribiéndolo con un sentimiento de derrota basándote en que no es tan catastróficamente confuso como sus rivales.

(...) Me siento así a propósito de “trascendente”. ¿Cómo pude haber usado un término tan abstracto y evasivo, tan evocador de modos de espiritualidad vacíos y planos en los que podemos caer en el intento de acomodar la razón moderna y los impulsos del corazón? Recuerdo borrarlo con particular gusto. ¿Por qué lo volvería a restablecer? ¿Qué presiones llevarían al final a su rehabilitación no querida?”⁸³

Obviamente, Taylor utiliza el término porque le parece el más adecuado a pesar de todo. En su empeño por articular una Modernidad católica, señala un problema a resolver: “La tesis que presento aquí es que en virtud de su clima postrevolucionario la Modernidad occidental es muy inhóspita con lo trascendente” (¿UMC? 38). A pesar de su reluctancia a utilizar el término, la idea está clara: sólo yendo más allá de sí mismo el hombre se encuentra a sí mismo; la trascendencia es el camino para la autorrealización.

⁸² BETHKE ELSHTAIN, J.: “Augustine and Diversity” en *A Catholic Modernity?*, pp. 95-104

⁸³ TAYLOR, C.: “Concluding Reflections and Comments” en *A Catholic Modernity?*, p.105. Taylor está respondiendo a LULING HAUGTON, R.: “Transcendence and the Bewilderment of Being Modern” en *A Catholic Modernity?*, pp. 65-81.

CONCLUSIONES.

El propósito de este trabajo ha sido analizar por qué la creencia religiosa que durante siglos constituyó el principal referente moral de nuestros antepasados se ha convertido en una opción ampliamente reprobada. Determinar los cambios acontecidos en los últimos 500 años para que la creencia, que resultaba incuestionable, se haya convertido en una opción espiritual más y en muchos casos la más denostada.

Taylor considera que ello se debe a la concepción individualista del ser humano que prima en la Modernidad occidental y a la consiguiente concepción de vida buena que corresponde a dicho ser humano, esto es, al humanismo exclusivo que erradicando toda dimensión trascendente no reconoce otro fin más allá del mero bienestar terrenal.

Y dado que esta concepción individualista del ser humano lo define primordialmente como un ser libre y por ello incapaz de seguir ningún dictado moral que no provenga de su interioridad, comencé este trabajo analizando cómo la intimidad constituye la principal característica del sujeto moderno. Los pensamientos, sentimientos e impulsos morales se hallan en el interior, concretamente en la mente; siendo los humanos los únicos seres dotados de mente. De ahí que nos concibamos como un yo, el cual se localiza en el interior. Esta concepción no es una verdad universal acerca del ser humano sino una concepción históricamente determinada, la propia de la cultura occidental moderna. Pero en la medida en que Taylor comprende la identidad humana vinculada a la concepción de bien, de hecho la define como el compendio de bienes socialmente posibilitados a los que el sujeto se adhiere libremente constituyéndose así en fuentes morales de la identidad y conformando su propia concepción de vida buena; resultaba necesario para comprender la concepción de identidad tayloriana analizar la noción de bien que Taylor sostiene, definiéndolo como cualquier realidad o aspecto de la realidad que el sujeto percibe como buena según la concepción de ser humano que sustenta cada cultura, postulando de este modo un realismo hermenéutico.

Esta comprensión del ser humano que sustenta cada cultura remitía a la noción de trasfondo que Taylor suscribe, el cual constituye la comprensión inarticulada que cada cultura sustenta sobre el ser humano y el lugar que ocupa en el mundo y que consecuentemente, se halla en correlación con la comprensión del mundo sustentada; siendo la

concepción del hombre y la concepción del mundo la cara y la cruz de la misma moneda. En la medida en que este trasfondo comprende la concepción del ser humano, también comprende la concepción de vida buena que corresponde a dicho ser humano, así como la comprensión de la sociedad fundamentada en dicha concepción. Y en tanto que el ser humano vive junto a otros humanos, dicho trasfondo también comprende no sólo la concepción de bien que define la identidad individual así como las relaciones sociales, sino también la comprensión del tiempo que todos juntos habitamos. Este trasfondo es transmitido por la sociedad mediante sus prácticas sociales y su propio lenguaje. Y era necesario entender la noción de trasfondo que sustenta Taylor no sólo porque para este autor la secularidad en la Modernidad occidental se debe a la concepción del ser humano y de la concepción de vida buena que corresponde a dicho humano que sustenta esta cultura, las cuales se asientan en el trasfondo. Sino también porque el motivo para que la creencia en Dios resultara incuestionable en la Edad Media se debe a que el trasfondo sustentado por dicha cultura medieval se apuntalaba sobre Dios. Este trasfondo medieval hacía de la presencia de Dios una cuestión de experiencia ingenua resultando tan real como los ríos o los montes, de ahí que la creencia resultara incuestionable.

Es por ello que resultaba preciso hacer una descripción de dicho trasfondo medieval, no sólo para poder comprender con mayor precisión la diferencia entre el ayer y el hoy, sino también porque el derrumbamiento de dicho trasfondo originó la moderna concepción individualista del ser humano y con ella, el actual panorama espiritual plagado de múltiples perspectivas. El mundo natural se concebía como un cosmos, esto es, como un todo ordenado en el que cada uno de sus componentes encuentra su significado en relación a ese todo ordenado. Además, este mundo se concebía como habitado por todo tipo de seres no humanos como hadas, duendes, etc..., es decir, fuerzas tanto positivas como negativas que no sólo podían interferir en la vida de los sujetos, sino también en los acontecimientos naturales como sequías, cosechas, etc... Paralelamente, el mundo social se estructuraba jerárquicamente y el sujeto se concebía de manera porosa, no habiendo una clara delimitación entre lo interno y lo externo, ni lo físico y lo mental, configurando su identidad según el estrato social al que pertenecía por cuna. Y toda esta comprensión del mundo, tanto natural como social, se fundamentaba en la eternidad de Dios. Siendo en esta concepción dual del tiempo mantenida en la que se halla el origen del término "secular". El tiempo secular se refería al tiempo ordinario, aquél que puede ser medido por el reloj y que se dedica a las cuestiones ordinarias, frente al tiempo superior o eternidad de Dios. Esta concepción

dual del tiempo remitía a dos dimensiones, la inmanente y la trascendente, que aunque perfectamente delimitadas se hallaban estrechamente vinculadas, marcando el desarrollo de la vida personal y social de los sujetos.

El derrumbamiento de dicho trasfondo teísta, que se conoce como el “desencantamiento del mundo”, ocasionó que Dios dejara de ser la única fuente moral conformadora de la identidad de los sujetos, y por tanto que la cuestión de la identidad se planteara en términos personales. Y en tanto que la configuración de la identidad constituye una cuestión personal, se da una situación insólita hasta ahora sin precedentes en la historia en la que no sólo ya no hay una única forma de concebir la vida plena compartida por todos los miembros de la sociedad, produciéndose así una multiplicidad de perspectivas espirituales; sino también, que dado que es el propio sujeto el que ha de configurar su propio modelo de vida buena, puede darse el caso de hallarse en una situación de búsqueda, planteándose así las cuestiones acerca del sentido de la vida. De este modo surge la concepción de la identidad moderna que localiza al yo en el interior. La localización del yo en el interior que caracteriza a la identidad moderna se debe a un proceso que Taylor denomina “interiorización de las fuentes morales”.

Y tras analizar los antecedentes ya es posible llegar al individualismo moderno, el cual es consecuencia de este proceso de interiorización de las fuentes morales y causa, para Taylor, de la increencia moderna. Es por este proceso de interiorización de las fuentes morales por el que se hacen disponibles fuentes alternativas al teísmo. Fuentes que anidan en el interior del sujeto, dejando así de ser Dios el fundamento último de valoración moral humana para erigirse el propio ser humano en responsable de esta fundamentación. Este individuo definido por la libertad es incapaz de seguir ningún otro dictado moral que no proceda de su interior. Y en tanto que surgen fuentes alternativas de la identidad, surgen concepciones alternativas a la vida buena teísta, dando lugar así a la multiplicidad de perspectivas que pueblan el paisaje espiritual actual, que es la manera en la que Taylor aborda el análisis de la secularización en *A Secular Age*.

Para ello parte de analizar la creencia e increencia no como dos teorías rivales cada una con un conjunto de creencias explícitas contrapuestas, sino como dos maneras diferentes de concebir la plenitud, y por tanto, la vida buena. Y aquí radica la originalidad de Taylor en el tratamiento de este tema de la secularidad moderna. No pretende realizar un análisis de

los supuestos teóricos que contraponen a ambas, sino analizar la diferencia que a nivel vivencial se da entre ambas actitudes existenciales, la diferencia en el modo de vivir la vida que supone ser creyente o increyente. Su análisis se centra en ambas no porque no se den otras alternativas, pues antes bien ésta es la realidad actual, sino porque cualquiera de estas perspectivas se halla definida por su posición respecto a estas dos grandes contrincantes que son la creencia en la trascendencia y la increencia religiosa. De hecho, su análisis se centra más concretamente, en las condiciones de la creencia actualmente, es decir, las condiciones en las que hoy puede desarrollarse la creencia dentro de un panorama espiritual plagado de diferentes perspectivas, esto es, de diferentes marcos referenciales, donde incluso puede darse la posibilidad de encontrarse tras la búsqueda de uno; resultando ser todos ellos muy adversos a la fe cristiana. Así pues, Taylor señala no sólo la noción de secularidad que maneja, sino también el área sobre el que se centra dicho análisis que es la cultura occidental, esto es, aquélla procedente de la Cristiandad latina ya que la secularización es un proceso susceptible de ser experimentado por otras culturas y que de hecho algunas ya lo están experimentando.

Y dado que la secularización se vincula con la noción de religión, resultó imprescindible analizar el concepto de religión que Taylor sostiene. Además, este análisis sobre su concepto de religión permite comprender las diferencias entre concepciones de vida buena de un creyente y un increyente, y ello resulta fundamental para comprender posteriormente la noción de humanismo exclusivo que es para Taylor, la concepción de vida buena que corresponde al individuo moderno y cuyo establecimiento constituye el primer paso de la secularidad moderna. Taylor define su concepto de religión como creencia en la trascendencia precisamente porque esta civilización occidental se ha erigido sobre la Cristiandad latina, la cual se caracteriza por esta distinción en la que se halla el origen del término secular entre trascendencia e inmanencia, o lo que es lo mismo, sobrenatural/natural, espiritual/temporal. Pero en la medida en que Taylor centra su análisis en la diferencia en la manera de vivir la vida plena que supone ser creyente o increyente, se requiere situar esta definición en un contexto más práctico. Así, según este autor, la principal diferencia se halla en que el creyente encuentra su plenitud en una realidad externa y trascendente, esto es, en Dios; mientras que el increyente encuentra la plenitud en su interior. Estas diferentes maneras de concebir la plenitud implican diferentes maneras de vivir la vida plena. Así, la vida plena para el creyente reside en un bien más allá del bienestar terrenal que implica una transformación posibilitada por la gracia, mientras que para el

increyente la vida buena consiste en la mera satisfacción del bienestar terrenal.

Pero la concepción de vida buena del sujeto depende de las opciones ofrecidas por la sociedad. Como ya se ha indicado anteriormente, la concepción de vida buena en Taylor se halla ligada a la comprensión del ser humano que sostiene una determinada sociedad y ambas forman parte de lo que ha denominado trasfondo. De ahí que el análisis sobre las condiciones de la creencia en la actualidad, que es el modo en el que Taylor aborda la secularidad, consista en el proceso por el que la creencia en Dios, que resultaba incuestionable en todas las sociedades medievales de la Cristiandad latina, se ha convertido en una opción entre otras e incluso en muchas ocasiones, la más denostada.

La clave para Taylor reside en el establecimiento del humanismo exclusivo como la opción de vida buena elegida por la mayoría. Taylor no pretende equiparar la Modernidad al humanismo exclusivo, pues lo cierto es que ésta se caracteriza por una multiplicidad de perspectivas espirituales. Su tesis es más bien que la llegada del humanismo exclusivo supuso el fin de la creencia ingenua, abriendo así el camino para la ulterior proliferación de perspectivas espirituales.

Pero en tanto que la concepción del ser humano así como de la vida buena que le corresponde se halla en correlación con la concepción del mundo, de la sociedad, del bien y del tiempo, esto es, con el trasfondo sostenido por cada cultura; se requirió analizar el trasfondo que sustenta la cultura occidental moderna, con el fin de establecer con mayor precisión la diferencia entre el ayer y el hoy. En este sentido, el ascenso de la Modernidad en Occidente es concebido por Taylor como el ascenso de un nuevo trasfondo en el que el desarrollo de la razón científica tuvo un papel preponderante, y en la medida en que la Modernidad occidental es inseparable de la secularidad se ha entendido erróneamente, según Taylor, que dicho desarrollo científico ha sido el principal motor de la secularidad actual. No obstante, Taylor se opone a dicha tesis pues todavía se puede creer en Dios en un mundo regido por leyes físicas inmutables, de hecho, hoy en día hay creyentes. Antes bien, Taylor considera que la secularidad actual se debe al surgimiento de otras fuentes de plenitud alternativas al teísmo mucho más sugerentes, esto es, a la aparición del humanismo exclusivo y con él, la posibilidad de multiplicar el abanico de perspectivas espirituales.

Así pues, para Taylor el principal motor de la secularización no fue el desarrollo de la ciencia, sino un movimiento al que denomina “furor por el orden”, el cual condujo al desarrollo de esta concepción del ser humano como individuo y al humanismo exclusivo que la acompaña. Este movimiento se dio a finales de la Edad Media y se mantuvo más tarde en el concepto de civilización. Surgió entre la élite clerical católica, así como entre cierto laicado elitista, con el fin de reformar la sociedad entera a fin de elevar los patrones de la vida religiosa entre las masas y acercarlas al modo de vida religiosa de las élites, más centrado en la doctrina y la devoción de rezo interno. A su vez, este laicado elitista pretendía reformar la sociedad entera con el fin de acercarla al ideal de civilidad desarrollado entre esta élite laica y que constituye el ancestro del actual concepto de civilización. Ambos intentos de reforma se fundieron llegando a su culmen en la ética de la afirmación de la vida corriente postulada por la Reforma protestante, así como en el neo-estoicismo que se desarrolló en los países católicos. Pero en la medida en que ambos intentos de reforma se fundamentaban en la disciplina y la consiguiente imposición de orden, condujeron a lo que Taylor denomina “el gran desarraigo”, esto es, la noción de individuo desarraigado tanto de su matriz natural como social y por tanto con capacidad para construir su propio ordenamiento moral mediante disciplina.

Una vez formulados los antecedentes de esta noción de individuo, a la que Taylor acusa de la increencia moderna, resultaba necesario comprender en qué consiste dicha noción y con ello, los motivos de la secularidad actual. Esta concepción de individuo es formulada por Descartes a través de su noción de sujeto desvinculado, la cual es correlativa a su concepción mecanicista del mundo natural. El ser humano es un ser desvinculado tanto del mundo que le rodea como de sí mismo, pudiendo por tanto ejercer un control instrumental sobre ambos. Y en la medida en que es un ser desvinculado de sí mismo, es capaz de darse su propio orden moral, aunque habrá que esperar a Locke y su noción de yo puntual para que esta capacidad de autorreconstrucción llegue a formularse, desarrollándose así plenamente la concepción de individuo moderno. Y es sobre esta moderna concepción de individuo, sobre la que se fundamenta la concepción de la sociedad política. La sociedad se fundamenta en el contrato, esto es, en la acción colectiva de sujetos libres e iguales que deciden asociarse con el fin de obtener un beneficio mutuo.

Esta concepción de la sociedad política basada en el beneficio mutuo, que constituye el modelo de sociedad que corresponde al individuo moderno, pasó de ser una teoría en la mente de unos pocos a copar el

imaginario social primero de las élites y después de la sociedad entera en un proceso que Taylor denomina “la larga marcha”. Este proceso ocurrió a través del surgimiento de ciertas formas sociales característicamente modernas que son: la economía de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo. Pero para comprender este proceso, se requería analizar la noción de imaginario social. Taylor entiende por imaginario social, la comprensión implícita de la sociedad compartida por todos sus miembros que dota de sentido a sus prácticas sociales. Esta noción resulta fundamental ya que dicho autor considera que las prácticas sociales se sustentan en ideas, habiendo una relación bidireccional entre ambas por la que las ideas pueden cambiar las prácticas y a la inversa, las prácticas pueden conllevar cambios de ideas. En este sentido, la expansión de estas prácticas sociales característicamente modernas es lo que permitió la expansión de la concepción individualista del ser humano, así como la concepción de vida buena que le corresponde y la concepción de la sociedad como fundamentada en el contrato con el objetivo de obtener un beneficio mutuo, que es el tipo de sociedad que corresponde a dicho ser humano.

La expansión de estas tres formas sociales característicamente modernas posibilitó el cambio en la concepción de la sociedad, de una concepción de sociedad estructurada jerárquicamente y sustentada en la eternidad de Dios, a una concepción de sociedad que se fundamenta en la acción colectiva llevada a cabo por sus miembros en el tiempo secular, esto es, en el contrato, por el que sus miembros se asocian libre y voluntariamente para constituir una comunidad política con el fin de obtener un beneficio mutuo. Esta comprensión de la sociedad implica una nueva forma de entender la pertenencia a una sociedad política. En las sociedades premodernas estructuradas según la fórmula de la complementariedad jerárquica, la comprensión de pertenencia de cada uno de sus miembros venía mediada por el lugar ocupado en estas largas cadenas de dependencia. De manera que la sociedad no sólo se concebía como anclada en un tiempo superior, de ahí la influencia de la imagen de la verticalidad propia de la jerarquía; sino también y consecuentemente, como una sociedad de acceso mediado en la que la conciencia de pertenencia de sus miembros viene mediada por la participación en la sociedad a través de estas instancias intermedias. Por el contrario, las sociedades occidentales modernas basadas en una concepción del tiempo secular se conciben como horizontales. La verticalidad propia de las sociedades jerárquicas fundamentadas en un tiempo superior ha dado paso a una concepción horizontal de la sociedad en la que todos sus miembros son iguales y por tanto todos gozan del mismo reconocimiento impersonal. Del mismo modo, la pertenencia de los miembros a su

comunidad en este tipo de sociedades horizontales modernas no viene mediada por su participación en alguno de los eslabones que componían esta larga cadena que conformaba la sociedad en el imaginario premoderno, constituyendo así lo que Taylor denomina las sociedades del acceso directo. El individuo de las sociedades horizontales modernas participa directamente en su sociedad sin necesidad de apelar a ninguna otra instancia mediadora, y de este modo todos pueden concebirse como iguales, pues todos mantienen la misma relación directa con el poder, tal y como muestra la noción de ciudadanía.

Y se requería esta explicación sobre la sociedad fundamentada en un nuevo orden de beneficio mutuo para comprender cómo surge el Deísmo, el cual constituye para Taylor la antesala del humanismo exclusivo; ya que es la extrapolación del orden moral del beneficio mutuo desde el ámbito político a la concepción de la Providencia divina, lo que permitió el surgimiento del Deísmo en el siglo XVIII entre las élites sociales. El mundo es concebido como un orden de naturalezas engranadas en el que la búsqueda del beneficio personal redundaba en el beneficio colectivo, cumpliendo así con el designio divino. Taylor distingue dos variantes en la conformación de dicho Deísmo, cuyo origen se halla en las dos corrientes del cristianismo ortodoxo, y que son las formuladas por Locke de un lado y por Shaftesbury y Hutcheson del otro. Ambas variantes comparten la noción de un orden de naturalezas engranadas, la diferencia reside en la manera de concebir cómo habitar dicho orden, así para Locke el modo adecuado consiste en hacer un buen uso de la razón desvinculada, y para la variante proveniente de Shaftesbury y Hutcheson, aunque no rechaza la razón desvinculada, considera que el modo adecuado consiste en atender a los sentimientos benevolentes que residen en el interior de la naturaleza humana. Ambas capacidades forman parte de la naturaleza humana, constituyendo la manera en la que Dios ha creado a los humanos. Taylor distingue tres facetas en lo normalmente se denomina Deísmo. La primera es la noción de un mundo diseñado por Dios. Esta noción que se halla en perfecta consonancia con la ortodoxia cristiana, sufre un cambio antropocéntrico a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII, a cuyo resultado Taylor denomina "Deísmo providencial". Taylor distingue cuatro direcciones en este cambio antropocéntrico cada una de las cuales reduce el papel y lugar de la trascendencia. La primera es la reducción de los propósitos de Dios respecto a los humanos, los cuales únicamente han de cumplir con este orden de beneficio mutuo. La segunda es el eclipse de la gracia. La tercera es el eclipse del misterio. La cuarta es el eclipse de la idea de que Dios planea una transformación en los seres humanos que los conduzca más allá de su condición presente. La segunda faceta del Deísmo es un cambio en la comprensión de Dios y su relación con el mundo. Dios

es concebido como el gran arquitecto de este mundo que se rige por leyes físicas inmutables, creando así un orden impersonal. De este modo se elimina la idea de un Dios interviniendo en la historia humana, que es una premisa básica de la ortodoxia cristiana. La tercera faceta del Deísmo consiste en una comprensión purificada de la religión en la que Dios se revela a través de Su Creación, haciendo demandas sobre nosotros que esta Creación en sí misma revela a nuestro escrutinio racional, y por tanto, resultando inútiles todas las formas de relación personal entre el Creador y sus criaturas.

El humanismo exclusivo surgió entre las élites sociales de finales del siglo XVIII de la mano de la Ilustración radical. El humanismo exclusivo constituye la concepción de vida buena en la que erradicada toda dimensión trascendente no concibe ningún otro fin válido más allá del bienestar terrenal. El ascenso de esta nueva concepción de vida buena trajo consigo la increencia moderna en tanto que supuso el fin de la creencia ingenua, constituyendo así para Taylor, el primer paso del proceso de secularización. Las causas del establecimiento del humanismo exclusivo son las mismas que condujeron al surgimiento del Deísmo. La primera y principal es el éxito en construir un orden social y personal. La segunda es la repulsión por la ortodoxia cristiana y más concretamente, por las teorías hiperagustinianas que postulaban la depravación humana y el consiguiente merecimiento de castigo. La tercera reside en la ética de la afirmación de la vida corriente que inauguró la Reforma protestante y que heredó el Deísmo, siendo precisamente esta ética otro de los motivos para oponerse a la religión ya que ésta postulaba una aspiración a ir más allá del bienestar terrenal.

Las críticas a la creencia ortodoxa, al Deísmo y al humanismo exclusivo produjeron la proliferación de una multitud de perspectivas espirituales entre las élites del siglo XIX en un proceso que Taylor denomina el “efecto nova”, y que constituye el segundo paso del proceso secularizador. Subyacente a estas críticas se halla la falta de trascendencia que acompaña al Deísmo y al humanismo exclusivo y a su vez la imposibilidad de volver a la creencia ortodoxa dado el establecimiento del orden moral moderno; consecuentemente, se plantea la necesidad de explorar una tercera vía alternativa.

El fundamento de todas estas críticas se halla en una nueva concepción del imaginario cósmico, lo cual requirió analizar la noción de imaginario cósmico precisamente para poder comprender el fundamento de tales críticas. Taylor entiende por imaginario cósmico la comprensión

inarticulada de la naturaleza compartida por todos que dota de sentido los modos en los que el mundo circundante figura en nuestras vidas, centrándose especialmente en el modo en el que la naturaleza configura la imaginación moral y estética. Es en este siglo cuando se produce el cambio de concepción de cosmos a universo. El cosmos era limitado y estático frente al universo que se revela profundo: profundo en el espacio, profundo en el tiempo y profundo en la medida en que procede de una larga cadena de cambios evolutivos; estableciéndose así el materialismo imperante, tanto en la concepción del mundo como en la del ser humano, el cual elimina toda significación moral en la naturaleza.

Los descubrimientos científicos jugaron un papel fundamental en el desarrollo de la concepción del mundo como universo, la cual refuta los hechos bíblicos; de ahí que surgiera la común opinión que sostiene que la ciencia refuta la religión. No obstante, Taylor se opone a dicha tesis postulando que la increencia más que a motivos epistemológicos se debe a motivos morales. Por una parte, los descubrimientos científicos motivaron la increencia sólo de aquéllos que concebían la Biblia como una crónica de eventos. En este caso la fe es identificada con una serie de dogmas y creencias y por tanto, la increencia se debe a motivos morales. Por otra parte, Taylor considera que antes que a la concepción materialista del mundo sostenida por la ciencia, la increencia se debe más bien a la comprensión del ser humano y del lugar que ocupa en el mundo que subyace al materialismo. El materialismo plantea una concepción impersonal del mundo regido por leyes físicas inmutables, lo cual contradice la comprensión de Dios sostenida por la ortodoxia cristiana como un ser superior que mantiene una relación personal con los humanos y por tanto, interviniendo en la historia humana. Desde el planteamiento materialista del mundo ofertado por la ciencia, la creencia en Dios es considerada un ejercicio de pusilanimidad, propia de seres incapaces de hacer frente a la realidad circundante. De este modo, la increencia se debe de nuevo a factores éticos.

Pero la tendencia al orden impersonal no sólo se da en la concepción del mundo natural sino también en la del mundo social. Así, el trasfondo entero apunta a una concepción de orden impersonal en el que por tanto, no cabe la concepción ortodoxa de un Dios personal. El mundo natural se entiende como regido por leyes físicas inmutables abiertas a la razón humana y consecuentemente capaz de ser dominado y construido por el ser humano. Del mismo modo, el mundo social se entiende como regido por unas leyes construidas por los humanos, e igualmente el orden moral se entiende como construido por las propias leyes morales que se da el ser humano.

De este modo, la increencia se estableció por diferentes vías: por un lado, aquéllos que manteniéndose fieles a los imperativos morales de benevolencia y justicia universal promulgados por el humanismo exclusivo, entendieron que la razón desvinculada era el soporte adecuado para cumplir tales demandas. Entre éstos surgió una perspectiva moral denominada la “ética de la creencia” derivada de un principio científico, según el cual no se debe creer en aquello con lo que no se cuenta con suficiente evidencia. La idea que subyace a esta perspectiva moral es que ciertas creencias resultan más reconfortantes y halagadoras y por ello, más atractivas; pero la madurez y racionalidad se demuestran haciendo oídos sordos a estos falsos consuelos y afrontando la realidad con su dura crueldad, de ahí que los creyentes sean acusados de pusilanimidad infantil.

Sin embargo, hay otros caminos que conducen a la increencia derivados del Romanticismo y que a pesar de ser muy críticos con el cientificismo, mantienen su compromiso con los imperativos morales de benevolencia y justicia universal. La raíz de tales imperativos se halla en el cristianismo y lo que posibilitaba su cumplimiento era la gracia. Pero cuando este compromiso empieza a adquirir una definición no teísta, hay que buscar algo que ocupe el lugar hasta ahora desempeñado por la gracia y estas alternativas se hallan en la interioridad humana. Una alternativa fue la razón desvinculada y otra se halla en los sentimientos benevolentes de la naturaleza interior. Esta última variante inaugurada por Shaftesbury, pasa por Hutcheson y llega al Romanticismo. El Romanticismo es un movimiento que surgió en oposición a la razón instrumental desvinculada y la superficialidad en la vida que conlleva. Así, los románticos encontraron la significación moral anhelada en la profundidad de la naturaleza, postulando una naturaleza espiritualizada que subyace a la de las leyes físicas promulga por la ciencia; naturaleza que por otra parte también resuena en el interior humano. Pero el materialismo del siglo XIX erradica toda significación moral del ámbito natural, así que estos significados morales comienzan a buscarse en el arte, de este modo el arte comienza a desempeñar la función que antaño correspondió a la religión.

Por otro lado, surge un movimiento que oponiéndose a estos imperativos morales de benevolencia y justicia universal conducen igualmente a la increencia y que Taylor denomina “inmanente contra-Ilustración”, siendo su máximo representante Nietzsche. Este movimiento se oponía a la primacía de la vida postulada por el humanismo exclusivo. Los motivos de dicha oposición eran el confinamiento en el más acá erradicando toda dimensión trascendente, así como la nivelación que no

dejaba lugar a la acción heroica. En este sentido, postulaba la necesidad de trascendencia pero dentro del ámbito inmanente.

Esta multiplicidad de perspectivas espirituales sólo disponibles a las élites del siglo XIX llegó a convertirse en un fenómeno generalizado a partir del crecimiento económico que se dio tras la Segunda Guerra Mundial mediante un proceso que Taylor denomina “super-nova”, y que constituye el tercer paso del proceso secularizador. Este auge económico permitió a una gran mayoría diseñar su vida de forma más acorde con sus gustos e inclinaciones como sólo antes pudiera una minoría privilegiada, lo cual condujo a una mayor concentración en la esfera privada. En este sentido, se desarrolla lo que Taylor denomina un “individualismo expresivo”. El expresivismo no era nuevo, fue un fenómeno intrínseco al Romanticismo. Los intelectuales románticos se esforzaron por expresar su particular personalidad a través de un modo de vida auténtico y personal. El cultivo de su propia interioridad y la expresión de su personal originalidad constituyeron el eje de sus existencias. Lo verdaderamente novedoso del expresionismo que surge en el siglo XX, concretamente a partir de la década de 1.960, según Taylor, es que deja de ser una actitud propiamente minoritaria para convertirse en un fenómeno de masas, siendo la revolución consumista que acontece en la segunda mitad del siglo XX, la manifestación externa más evidente de este proceso individualizador.

La única norma moral que impera en este nuevo imaginario es el respeto mutuo. La idea predominante es que cada uno tiene derecho a seguir sus propios principios, a elegir su propio camino sin obstáculos ni interrupciones, siempre y cuando no interfiera en la vida ajena. La única actitud que resulta inadmisibles es la intolerancia. En este sentido, la adscripción religiosa ya no sólo debe provenir de la elección voluntaria, sino que además debe contribuir a una mejora de la propia espiritualidad, pues si la cuestión es la búsqueda de la felicidad personal y la realización particular, entonces resulta absurdo adherirse a un tipo de espiritualidad que no inspire a la interioridad particular, que no se presente como el camino del propio sujeto. Y en la medida en que la adscripción religiosa queda reducida a una elección personal que se presenta como la más satisfactoria para el desarrollo de la propia espiritualidad, se basa únicamente en el sentimiento religioso. Siendo precisamente la abolición de esta dimensión volitiva de la naturaleza humana la principal crítica contra la ética de la creencia, la cual constituye el argumento fundamental contra la creencia religiosa y postula la imposibilidad de creer en nada que no sea evidente. Pero a su vez, exigir evidencia a la creencia religiosa ante la intuición de que hay algo más, puede implicar perder determinadas

verdades básicas. De ahí el dilema del hombre moderno: por un lado, el miedo a creer en algo falso en caso de que no exista nada pero por otro, el miedo a perder verdades fundamentales. De este modo, la elección no sólo resulta forzosa, pues suspender el juicio sería equivalente a una negativa en esta cuestión, sino también una elección vital precisamente por el tipo de bien al que se accede. Una decisión de este tipo resulta inevitable pues afecta a todos los ámbitos de la vida ya que cualquier acto que realice el ser humano se halla vinculado a la moral y por tanto, a la opinión respecto a estas cuestiones.

Y en tanto que Taylor atribuye la increencia moderna al individualismo y al humanismo exclusivo que lo acompaña, he considerado importante acabar este trabajo con una puntualización sobre ambos. Respecto al individualismo, Taylor realiza una crítica a esta perspectiva moral imperante según la cual cada uno es libre para hacer lo que quiera siempre y cuando no dañe a nadie; señalando que dado que la identidad, según este autor, se constituye por la adhesión a una serie de bienes que trascienden al propio sujeto, los cuales son valiosos por sí mismos independientemente de los gustos y preferencias personales, la verdadera libertad consiste en adherirse a bienes libremente elegidos, realizándose así el ideal de la autenticidad. Respecto al humanismo exclusivo, Taylor ensalza el alto nivel en el cumplimiento de las demandas de benevolencia y justicia universal llevadas a cabo en la Modernidad y que se derivan del humanismo exclusivo. Es más, considera que tuvo que darse una ruptura con la Cristiandad latina para que el cumplimiento de estas demandas morales cuyo origen se halla en el cristianismo ortodoxo, pudiera darse sin restricciones. No obstante, considera que tales ganancias modernas peligran si dicho cumplimiento no se asienta en un fundamento sólido que trascienda la mera autosatisfacción del donante o la consideración del gran potencial del receptor y por tanto su consiguiente merecimiento de auxilio. En este sentido, Taylor apunta a un fundamento en el amor al prójimo promulgado por el cristianismo. Así, frente tanto a los defensores de la Modernidad y consecuentemente críticos con la religión, como a los cristianos que se oponen a la Modernidad; Taylor propone una tercera vía que consiste en vivir una forma de religiosidad, que manteniéndose fiel al mensaje evangélico integre los beneficios de un individualismo bien entendido. A diferencia de los partidarios del humanismo exclusivo, que consideran la libertad y autonomía modernas como los grandes logros obtenidos por la Modernidad, una vez disipados los mitos y leyendas con los que la religión sometía al hombre en tiempos premodernos, Taylor considera que es precisamente esta libertad y autonomía modernas, las que le permiten acercarse a Dios de una manera más personal pues es fruto de la libre elección y no de la imposición de

condicionantes externos. Ahora bien, para Taylor, Dios no puede ser únicamente un sentimiento interno sino un bien que configura la identidad del individuo en la medida en que el individuo lo asume como un bien constitutivo.

Hasta aquí han sido desarrolladas las aportaciones de Taylor a la cuestión planteada, las cuales resultan de gran interés. Sobre todo, destaca el interés suscitado por la noción de secularidad que Taylor maneja, siendo muy alabada entre sus lectores. Taylor propone una perspectiva de la secularidad completamente novedosa, una en la que es analizada según las diferencias que desde la concepción de vida plena comporta ser creyente o increyente. Y partiendo de esta perspectiva, analiza las condiciones en las que puede darse la creencia hoy, lo cual resulta todavía más novedoso.

A lo largo de este análisis de la moderna secularidad occidental, Taylor indaga sobre los presupuestos implícitos sobre los que descansa la increencia actual, analizando los fundamentos de la misma y ahondando de este modo en el trasfondo moderno. Y en la medida en que analiza el trasfondo compartido por todos los miembros de la sociedad, está analizando la manera en la que gente corriente de hoy en día vive la secularidad y no respondiendo a ampulosas teorías filosóficas. Es por ello que su análisis resulta tan fresco y vivo. Taylor muestra con gran maestría las creencias, muchas veces inarticuladas, que sostienen a la secularidad actual, reflexionando acerca de sus principios, y en ese sentido apelando al discurso filosófico, así como señalando el precio que supone su sostenimiento en detrimento de otro tipo de creencias. De manera que una vez más, Taylor muestra su gran capacidad analítica a la hora de reflexionar en torno a una cuestión filosófica, que aderezada con el desarrollo histórico característico de Taylor con el que sitúa cada cuestión, hacen de este autor uno de los mejores analistas de la Modernidad precisamente por su gran capacidad para plantear con claridad las cuestiones a analizar situándolas en su decurso histórico, así como por su flexibilidad para comprender las diferentes posturas en juego.

De este modo, Taylor constituye un autor de lectura obligada si verdaderamente se pretende reflexionar en torno a las cuestiones más problemáticas que azotan a la Modernidad. Y la secularidad es una de estas cuestiones, o mejor dicho, la diversidad de posturas espirituales que caracteriza al panorama actual de las actuales sociedades multiculturales; y ello porque la religión, cualquiera que se profese, así como la increencia, conforman la identidad de los sujetos, de esos sujetos plurales que han de convivir en la misma sociedad. De ahí que se requiera una reflexión sobre esta cuestión.

No obstante, aunque Taylor es un gran analista por su capacidad para analizar las cuestiones, generalmente se abstiene de proponer soluciones. Sin embargo, en el último capítulo y en un texto, que es cierto que tal y como él indica, se aleja del discurso filosófico; apuntó a una solución planteando una vuelta al cristianismo como medida para restituir la trascendencia ante la amenaza de la pérdida de los logros modernos. Ello porque el cristianismo sitúa las fuentes de la benevolencia no en la satisfacción que puedan reportarle al individuo tales obras solidarias o en el gran potencial humano que hace a todo ser merecedor de auxilio, sino en un bien superior que motivaría una apuesta por el crecimiento espiritual del ser humano.

Después de considerar la propuesta de Charles Taylor, surgen algunas cuestiones: ¿Se hallan realmente amenazados estos logros modernos? Pues la realidad parece indicar lo contrario. Es indudable que las inversiones de los Estados en colaboraciones humanitarias cada vez están dotadas de presupuestos más elevados. Y esta tendencia se debe a la exigencia de los ciudadanos de diseñar un Estado que se adecúe mejor a sus exigencias morales. También es evidente que aumenta de forma progresiva el compromiso personal de los miembros de las diversas organizaciones no gubernamentales por elevar cuantitativa y cualitativamente la colaboración solidaria en momentos puntuales de máxima tragedia, pero también contribuyendo al desarrollo cotidiano de los pueblos más desfavorecidos. Por otra parte, cada vez son más las personas de las sociedades occidentales que contribuyen económicamente con donaciones puntuales o con cuotas para sustentar las entidades que desde la sociedad civil amparan la benevolencia.

Todas estas iniciativas solidarias no están motivadas necesariamente por principios cristianos, aunque es innegable que muchos cristianos están comprometidos con este tipo de iniciativas e incluso hay numerosas órdenes y asociaciones que, inspiradas en las acciones misioneras, mantienen estos compromisos benevolentes. Pero más allá de esta necesaria matización, es evidente que la solidaridad se ha convertido en un imperativo moral de nuestras sociedades. Por todo esto, parece que Taylor se muestre alarmista en exceso al afirmar que estos logros modernos se hallen en peligro de extinción. Este principio –el peligro en que se encuentran los logros modernos– es la base para su propuesta de vuelta al cristianismo.

Admitiendo que ciertamente estos logros estén en peligro, Taylor afirma que esta amenaza se debe a que, amparando este gran acuerdo

colectivo sobre una benevolencia universal, se encuentran un sinfín de credos y creencias. Es en esta falta de una perspectiva unitaria compartida por todos los miembros de la comunidad, en esta diversidad nacida de principios morales diferentes, en esta heterogeneidad, donde para Taylor se halla en peligro la supervivencia de los logros sociales modernos. Pero ¿realmente el hecho de que no haya un común acuerdo en que fundamentar esta gran benevolencia es un motivo primordial para que ésta desaparezca? Si realmente luchamos por un mundo justo en el que se pretenda ayudar a los más desfavorecidos, ¿qué importancia tiene su origen?

Por otra parte la diversidad de postulados espirituales no es lo único que amenaza estos logros, para Taylor. Tales logros se han dado cuando ha prosperado el humanismo exclusivo y se ha convertido en la perspectiva hegemónica, rechazando todo bien que trascendiese al ámbito meramente humano y con ello ha rechazado toda alusión trascendente. De conformidad con Taylor, opino que el tener un concepto de vida religioso contribuye sobremanera a un cambio de espíritu que puede contribuir a fundamentar estas acciones solidarias, así como otras buenas acciones. La creencia religiosa ayuda a atenuar esta decepción que en muchas ocasiones sentimos, al observar la bajeza del ser humano, de la cual tantos ejemplos nos muestra la Historia. En este caso, Taylor podría tener razón señalando la falta de trascendencia como un peligro para los logros modernos. Pero aún así, ¿por qué motivo el cristianismo, y sólo el cristianismo entre los diversos credos, es el que resulta más conveniente?⁸⁴

A pesar de lo expuesto, considero que Taylor hace una magnífica reflexión y que la salida a la que apunta es merecedora de pleno respeto. Al fin y al cabo está apelando a nuestra tradición más inmediata, y en ese sentido, es una propuesta de mayor consistencia que cualquier otra, pues por estar inmersos en esta tradición, somos capaces de comprenderla mejor que otras que están lejos de nuestro acervo cultural e histórico.

⁸⁴ Y con esto no quiero decir que todo valga. Me refiero, en todo caso, a credos que se presenten como perspectivas trascendentes sólidas, y con ello incluyo sobre todo a las grandes religiones tradicionales y no a cualquier credo falto de consistencia y fruto de cualquier coyuntura social.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Obras de Taylor

1.1. Libros

- *The Pattern of Politics*, Toronto, McClelland and Stewart, 1970.
- *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Traducción castellana, *Hegel y la sociedad moderna*, México, F.C.E., 1983.
- *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Traducción castellana, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- *The Malaise of Modernity*, House of Anansi Press Limited, Montréal. Reeditado como *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991. Traducción castellana, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- *Rapprocher les solitudes*, Les Press de l'Université Laval, Québec. *Reconciling the Solitudes*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1993. Traducción castellana, *Acercar las soledades*, Donostia, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1999.
- *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995. Traducción castellana, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- *La liberté des modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997. Traducción castellana: *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu 2005.

- *A Catholic Modernity?*, Nueva York, Oxford University Press, 1999. Traducción castellana: *¿Una modernidad católica?* en *Ixtus*, 48, 2004, 28-49.
- *Varieties of Religion Today*, Cambridge, Harvard University Press, 2002. Traducción castellana: *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.
- *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004. Traducción castellana: *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós 2005.
- *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007. Traducción castellana: *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2014.
- con Maclure, J. *Secularism and freedom of conscience*, Cambridge, Harvard University Press, 2011. *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- *retrieving Realism*, Cambridge, Harvard University Press, 2015.

1.2. Artículos

- “The Pre-objective World”, con Kullman, M., *The Review of Metaphysics* 12, 1958, pp. 109-132.
- “A Reply to Margolis”, *Inquiry*, 11, 1968, pp. 124-128.
- “Interpretation and the Sciences of Man”, *The Review of Metaphysics*, 25, 1971, pp. 3-51. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 15-57.
- “Responsibility for Self”, en A. Rorty (ed.), *The Identities Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 281-299.
- “What Is Human Agency?”, en T. Mischel (ed.), *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Oxford, Blackwell, 1977, pp. 103-135. Reimpreso en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 15-45.

- “Self-interpreting Animals”, borrador, 1977. Reimpreso en Ch. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 45-76.
- “Hegel’s *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions”, en Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Reidel, 1978, pp. 133-174.
- “Atomism”, en A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C.B. Macpherson*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, pp. 39-61. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 187-210. Traducción castellana, “El atomismo”, en J. Betegón y J.R. De Páramo (comps.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Barcelona, Ariel, 1990, pp. 107-124.
- “What’s Wrong with Negative Liberty”, en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 175-193. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 211-229.
- “Legitimation Crisis?”, borrador, 1981. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 248-288.
- “Rationality”, en M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, pp. 87-105. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 134-151.
- “The Diversity of Goods”, en A. Sen y B. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, pp. 129-144. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 230-247.
- “The Concept of a Person” en *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 48-67. Reimpreso en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 97-114.

— “The Significance of Significance: The Case of Cognitive Psychology”, en S. Mitchell y M. Rosen (eds.), *The Need for Interpretation: Contemporary Conceptions of the Philosopher’s Task*, Londres, Athlone Press, 1983, pp. 141-169. Reimpreso como “Cognitive Psychology”, en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 141-169.

— “Response a Jean-Marie Beyssade”, *Revue Internationale de Philosophie* 37, 1983, pp. 288-292.

— “Kant’s Theory of Freedom”, en J.N. Gray y Z. Pelczynski (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, Athlone Press, 1984, pp. 100-121. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 318-337.

— “The Person” en Carrithers, M. (ed.) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986, pp. 257-281.

— “Overcoming Epistemology”, en K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge, MIT Press, 1987, pp. 464-488. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 1-19. Traducción castellana, “La superación de la epistemología”, en *Argumentos filosóficos*, pp. 19-42.

“The Moral Topography of the Self” en Messer, S.B. (ed.) *Hermeneutics and Psychological Theory*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1988 págs. 299-331.

— “Le juste et le bien”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93-1, 1988, pp. 33-57.

— “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, en N.L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard

University Press, 1989. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 181-203. Traducción castellana, "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", en *Argumentos filosóficos*, pp. 239-267.

— "Comparison, History, Truth", en F.E. Reynolds y D. Tracy (eds.), *Myth and Philosophy*, Nueva York, State University of New York Press, 1990, pp. 37-55. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 146-164. Traducción castellana, "Comparación, historia, verdad", en *Argumentos filosóficos*, pp. 199-220.

— "Invoking Civil Society", borrador, Chicago, Center for Psychological Studies, 1990, pp. 1-17. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 204-224. Traducción castellana, "Invocar la sociedad civil", en *Argumentos filosóficos*, pp. 269-292.

— "Irreducible Social Goods", en G. Brennan y C. Walsh (eds.), *Rationality, Individualism and Public Policy*, Camberra, Australian National University, 1990. Reimpreso en, *Philosophical Arguments*, pp. 127-145. Traducción castellana, "La irreductibilidad de los bienes sociales", en *Argumentos filosóficos*, pp. 175-197.

— "Comments and Replies", *Inquiry* 34-2, 1991, pp. 237-54

— "Shared and Divergent Values", en R.L. Watts y D.M. Brown (eds.), *Options for a New Canada*, Kingston, Queen's University Press, 1991, pp. 53-76. Reimpreso en *Reconciling the Solitudes*, pp. 155-186. Traducción castellana, "Convergencias y divergencias respecto a los valores entre Québec y Canadá", *Acercar las soledades*, pp. 251-296.

— "The Ethics of Inarticulacy", *Inquiry*, 34, 1991.

— "The Importance of Herder", en E. Margalit (ed.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, Londres, Hogarth Press, 1991. Reimpreso en *Philosophical*

Arguments, pp. 79-99. Traducción castellana, "La importancia de Herder", en *Argumentos filosóficos*, pp. 115-141.

– "Inwardness and the Culture of Modernity" en Honneth, A. *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, MIT Press, Cambridge, 1992, pp. 88-110.

– "The Politics of Recognition", en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton University Press, 1992. Reimpreso en A. Gutmann (ed.). *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 25-73. Traducción castellana, "La política del reconocimiento", en A. Gutmann (ed.), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, F.C.E., 1993.

– "Engaged Agency and Background in Heidegger" en GUIGNON, C.: *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

– "Charles Taylor Replies", en J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 213-257.

– "Précis of *Sources of the Self*", *Philosophy and Phenomenological Research* 54-1, 1994, pp. 185-6.

– "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1, 1994, pp.203-212.

– "Reply to Braybrooke and De Sousa", *Dialogue* 33, 1994, pp. 125-131.

– "A Most Peculiar Institution", en J. Altham y R. Harrison (eds), *World, Mind and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 132-155.

– "Two Theories of Modernity", *Hasting Center Report* 25, nº2, 1995. Traducción castellana: ZIRION LANDALUCE, I. y ARETXALDE UGARTETXE, A.: "Dos Teorías sobre la Modernidad. Charles Taylor",

Revista Académica de Relaciones Internacionales, nº 7 Noviembre de 2007,
UAM-AEDRI, ISSN 1699-3950

– “Le conduite d’une vie et le moment du bien”, en Ph. de Lara (comp.),
La liberté des modernes, París, Presses Universitaires de France, 1997.

– “Leading a Life” en Chang, R. (ed.) : *Incommensurability, Incomparability
and Practical Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

– “Modes of Secularism”, en R. Bhargava (ed.), Delhi, Oxford University
Press, 1998, pp. 31-53.

– “Comment on Jürgen Habermas ‘From Kant to Hegel and Back Again’”,
European Journal of Philosophy, 7/2, 1999, pp. 158-163.

– “Concluding Reflections and Comments” en *A Catholic Modernity?*
Oxford, Oxford University Press, 1999, pp.105-125.

– “Plurality of Goods”, en R. Dworkin, M. Lilla y R.S. Silvers (eds.), *The
Legacy of Isaiah Berlin*, Nueva York, New York Review of Books, 2001, pp.
113-120.

– “Modern Social Imaginaries” en *Public Culture* 14 (1), 2002, Duke
University Press, pp.91-124.

– “On Social Imaginary”,
<<http://nyu.edu/classes/calhoun/Theory/Taylor-on-si.htm>>, 2001, (7
de febrero 2002).

– “Closed World Structures” en Wrathall, M.A. (ed.) *Religion after
Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp.47-68.

– “The Polysemy of the Secular”, *Social research*, Vol.76, N°4, Invierno 2009,
pp. 1143-1166.

2. Bibliografía secundaria.

- Aristóteles. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990.
-*Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
-*Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Askland, A. "Charles Taylor against the Negative Sense of Freedom: an Unjustified Collapse and a Persisting External Authority", *Auslegung* 19-2 (1993), pp. 123-132.
- Anruba, E. *La versión de nosotros mismos*, Granada, Editorial Comares, 2008.
- Beam, C. "The Class of Paradigms: Taylor vs. Narveson on the Foundations of Ethics", *Dialogue* 36 (1997), pp. 771-81.
- Beck, H. "Charles Taylor una peregrinación a las fuentes. Conversación con Guy Georges Voet" en *Ixtus*, 48, 2004, pp. 50-59.
- Benedict Anderson *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1991. Traducción castellana: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, F.C.E., 1993.
- Berlin, I. "Two Concepts of Liberty" en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
-"Introduction" en *Philosophy in an Age of Pluralism*, pp. 1-5.
- Bethke Elshtain, J. "Augustine and Diversity" en *A Catholic Modernity?* Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 95-104.
- Beuchot, M. "Catolicismo y postmodernidad" en *Ixtus*, 48, 2004, pp. 100-104.
- Brague, R. "Le problème de l'homme moderne" en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, pp. 217-230.

- Braybrooke, D. "Inward and Outward with the Modern Self", *Dialogue* 33 (1994), pp. 101-108.
- Buchanan, J. "In Search of the Modern Moral Identity", *Soundings* 78-1 (1995), pp. 143-169.
- Calhoun, C. "Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self", *Sociological Theory* 9-2 (1991), pp. 255-263.
- Cavanaugh, W. *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Granada, Nuevo Inicio, 2010.
- Imaginación teo-política*, Granada, Nuevo Inicio, 2007.
- Giussani, L. *El sentido religioso*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008.
- Llamas, E. *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Pamplona, EUNSA, 2001.
- "Identidad católica en la sociedad moderna" en *Ixtus*, 48, 2004, pp. 70-74.
- Llano, A. *El futuro de la libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985
- Luling Haughton, R. "Trascendencia and the Bewilderment of Being Modern" en *A Catholic Modernity?* Oxford, Oxford University Press, 1999, pp.65-81.
- MacIntyre, A. "Critical Remarks on the *Sources of the Self* by Charles Taylor", *Philosophy and Phenomenological Research* 54-1 (1994), pp. 187-190.
- Marsden, G. "Mateo Ricci and the Prodigal Culture" en *A Catholic Modernity?* Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 83-93.
- Martínez, R. "Charles Taylor y la historia de la filosofía" en *Ixtus*, 48, 2004, pp. 86-92.

- Martínez, J. "Más allá de la razón", Granada, Editorial Nuevo Inicio, 2008.
- Matuk, N.J. *Charles Taylor on Art and Moral Sources*, Tesis Doctoral, McGill University, Montreal 1994.
- Mercado, J.A. "Autenticidad moderna y autenticidad cristiana" en *Ixtus*, 48, 2004, pp. 76-85.
- Mill, J.S. *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Montserrat, J. *La sinagoga cristiana*, Madrid, Trotta, 2005.
- Nussbaum, M. "Charles Taylor: Explanation and Practical Reason" en Nussbaum, M. (ed.) *The Quality of Life*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.
- O'Hagan, T. "Charles Taylor's Hidden God", *Ratio-New Series* 6-1(1993), pp. 72-81.
- Olafson, F.A. "Comments on *Sources of the Self* by Charles Taylor", *Philosophy and Phenomenological Research* 54-1 (1994), pp. 191-96.
- Prieto, F. "Catolicismo y Modernidad literaria" en *Ixtus* 48, 2004, pp. 94-99.
- Ratzinger, J. *Dios y el mundo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg Círculo de lectores, 2002
- La sal de la tierra*, Madrid, Palabra, 2015.
- Rorty, R. "A Reply to Dreyfus and Taylor", *The Review of Metaphysics* 34-1 (1980), pp. 39-46.
- "Charles Taylor on Truth" en *Truth and Progress, Philosophical Papers 3*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998.
- "In a Flattened World" en *London Review of Books* 8

- Sousa, R. de. "Bashing the Enlightenment: A Discussion of Charles Taylor's *Sources of the Self*", *Dialogue* 33 (1994), pp. 109-23.
- Thiebaut, C. "Un relato para fortalecer el yo", *Revista de libros* 3 (1997), pp. 11-2.
- Tully, J. (ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Vicente Arregui, J. y Choza, J. *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp, 1991.
- Villoslada R., Llorca y Montalban, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. I y II, Biblioteca de autores cristianos
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2013.

