



La experiencia religiosa en nuestra era secular

VÍCTOR MANUEL PAJARES MUÑOZ

Instituto teológico San Fulgencio
Murcia

Resumen: Según Charles Taylor, la secularidad se puede entender en términos de los espacios públicos, teniendo en cuenta que a éstos se los ha vaciado de Dios o de toda referencia a una realidad última. Vale la pena examinar la instalación de la secularidad, entendida como el paso de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable, a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras. La secularidad es ese contexto intelectual en el que tiene lugar nuestra experiencia y nuestra búsqueda moral, espiritual o religiosa. Taylor está más interesado en discutir las oportunidades que las amenazas de este nuevo contexto cultural, recalcando en sus análisis pormenorizados que la búsqueda espiritual es una experiencia humana transversal.

Palabras Clave: secularidad, secularización, trascendencia, inmanencia, sociedad, autonomía, transformación, religión, ateísmo, humanismo.

Summary: According to Charles Taylor, one understanding of secularity is in terms of public spaces, taking into account that these have been emptied of God, or any reference to ultimate reality. He wants to examine the shift to secularity, which consists of a move from society where belief in God is unchallenged, to one in which it is understood to be one option among others. Secularity is a matter of the whole context of understanding in which our moral, spiritual or religious experience and search takes place. Taylor is more intent on discussing the opportunities rather than the threats in this new

cultural context, underlining in his detailed analyses that spiritual search is a cross-cutting human experience.

Keywords: secularity, secularization, transcendence, immanence, society, autonomy, transformation, religion, atheism, humanism.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad numerosos creyentes piensan que el predominio de la cultura secularizada acarrea necesariamente el declive de la religión. Esta es una realidad palpable en Occidente. Se trataría de un proceso irreversible y lo hemos de aceptar como un “signo de los tiempos”. La respuesta religiosa debiera ser la de contener o frenar este fenómeno para que no se siga extendiendo.¹

La constitución pastoral del Concilio vaticano II *Gaudium et spes* (publicada el 7 de diciembre de 1965) coloca el problema de la secularización en el contexto teológico de la justa autonomía de la realidad terrena. En el número 36, hace referencia a los muchos que entonces veían peligrar la autonomía del hombre debido a una “excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión”. Los padres conciliares discernieron lo que es la “justa autonomía”, contraponiendo dos interpretaciones de esta realidad:

Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador[...]

Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación.

Siguiendo a los padres conciliares, hoy podríamos concluir que la auténtica secularidad no es la opción por la increencia en contra del espíritu religioso. En 1965 los muchos que veían en riesgo su autonomía eran más bien de orienta-

1 Cf. S. MARTÍNEZ SÁEZ, *El proceso de secularización*, Rialp, Madrid 2018, 13-15.

ción secular; mientras que en 2018 (fecha de publicación del libro de Martínez Sáez) los que temen los riesgos de un futuro mundo secular son los creyentes o religiosos. En realidad, una sociedad civil, abierta e iluminada, ha de promover el bien común, la colaboración y la convivencia pacífica entre sus ciudadanos, sean creyentes o no. Por lo demás, así como no ha habido ninguna era religiosa sin la presencia de una minoría de no creyentes (agnósticos y ateos), podría también ocurrir lo contrario: que haya una era secular donde sean mayoría los no creyentes y una minoría conspicua, los creyentes.

DESCRIPCIÓN SINTÉTICA DE LA ERA SECULAR

“¿Qué significa afirmar que vivimos en una era secular?”² pregunta el filósofo canadiense Charles Taylor (nacido en 1931). En su obra monográfica de 2007 (traducida al español en 2014 y 2015³) ofrece una respuesta muy exhaustiva, extensa y pormenorizada. En el presente artículo subrayaré algunas de sus aportaciones que me han parecido especialmente iluminadoras y originales.

Ante todo, podemos atender a las instituciones y prácticas comunes. La organización política de las sociedades premodernas evidenciaba su vinculación con la divinidad o alguna noción de realidad última, mientras que el Estado occidental moderno está desprovisto de esta conexión. Como dice Taylor de modo muy llano y gráfico: “en nuestras sociedades ‘seculares’, es posible participar plenamente en política sin encontrarse nunca con Dios”. Esto sería entender la secularidad en términos de los espacios públicos.⁴

Sin embargo, como puntualiza Taylor, “este vaciamiento de la religión de las esferas sociales autónomas es, desde luego, compatible con el hecho de que una gran mayoría de personas aún cree en Dios y practican su religión con fervor”⁵. Con todo, reconoce que “la secularidad consiste en el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia”.⁶

2 CH. TAYLOR, *La era secular*, Editorial Gedisa, Barcelona 2014, (tomo I), 19.

3 La edición española está publicada en dos tomos. El primero consta de 478 páginas y comprende las dos primeras partes de la obra original en inglés. El segundo tomo consta de 765 páginas y comprende las tres restantes partes del original inglés, *A Secular Age*. El segundo tomo en español se publicó en 2015.

4 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 20.

5 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 21.

6 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 22.

Pero Taylor apunta a un tercer sentido más allá de los espacios públicos y las prácticas religiosas, que es el “estado de la fe”. Lo describe de modo muy adecuado con las siguientes palabras:

La instalación de la secularidad en este sentido consiste, entre otras cosas, en el paso de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y, en verdad, estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras, y con frecuencia no la más fácil de adoptar.⁷

Es en este tercer sentido en que Taylor habla de la “era secular”, dado que hemos pasado de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios a una sociedad en la que la fe es apenas una posibilidad humana entre otras.⁸

EL ‘CONTEXTO INTELECTIVO’ DE NUESTRA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Para Taylor la secularidad es una vivencia alternativa de la dimensión moral, espiritual o religiosa. No se trata “de la fe y la falta de fe como teorías rivales, como formas de explicar la existencia”¹⁰. Afirma de modo rotundo: “Todos consideramos que nuestra vida y/o el espacio en el que vivimos nuestra vida tienen cierta forma moral/espiritual. En algún lugar, en alguna actividad o en algún estado, hay una plenitud, una riqueza”.¹¹

Por supuesto que esta vivencia espiritual no es la misma para creyentes y no creyentes:

El gran contraste obvio aquí es que para los creyentes, la explicación del lugar de la plenitud requiere una referencia a Dios, es decir, a algo que está más allá de la vida humana y/o la naturaleza, mientras que para los no creyentes es diferente: ellos más bien dejan abierta

7 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 23.

8 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo I), 23.

9 Taylor entiende por “contexto intelectual” de nuestra experiencia y búsqueda moral, espiritual o religiosa tanto las cuestiones formuladas explícitamente, como la pluralidad de opciones y otras que forman el telón de fondo implícito de dicha experiencia y búsqueda. Lo llama también de modo heideggeriano su “preontología” (cf TAYLOR, *La era...* [tomo I], 23).

10 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 25.

11 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 25.

cualquier explicación, o entienden la plenitud en términos de una potencialidad de los seres humanos concebida en forma naturalista.¹²

Por otro lado, tanto el creyente como el no creyente coinciden a menudo en la vivencia del estado opuesto a la plenitud, que Taylor describe como distancia, exilio, confusión, melancolía, pérdida, cautiverio. También hay coincidencia en la vivencia de “una especie de estado intermedio”, que es una forma de escapar de esos estados negativos. Taylor escribe que aceptamos la posición intermedia “muchas veces a través de cierto orden rutinario estable, constante en la vida, en el que hacemos cosas que tienen cierto significado para nosotros”. Y pone algunos ejemplos como luchar por vivir felizmente con la esposa y los hijos, ejercer una vocación que resulte satisfactoria y que contribuye al bienestar humano.¹³

Taylor se pregunta qué es la religión, pues es difícil encontrar una definición que abarque fenómenos tan variados. Al menos podemos adoptar la distinción trascendente/inmanente, aunque sea un producto de nuestra cultura actual¹⁴. La alternativa a esta vivencia religiosa es un “humanismo autosuficiente o exclusivo”, que es el que encontramos en el corazón de la secularidad moderna.¹⁵

En cualquier caso, según el análisis de Taylor, nuestra relación con un Dios trascendente ha quedado desplazada del centro de la vida social (secularidad 1), que lleva a un declive de la creencia y la práctica (secularidad 2)¹⁶. Ahora bien, en el cristianismo “se ofrece una posibilidad de transformación que nos lleva más allá de la perfección meramente humana”¹⁷ porque recibimos el amor que Dios nos tiene. En nuestra secularidad 3 ya no hay “reconocimiento ingenuo de lo trascendente, o de los objetivos o las afirmaciones que van más allá de la bienaventuranza humana”¹⁸. Taylor llega a afirmar de modo concluyente: “La ingenuidad ahora no está disponible para nadie, ni para los creyentes, ni para los no creyentes”¹⁹. De todos modos, no es de la idea que la llegada de la modernidad con la secularidad en sus tres formas conlleva necesariamente la “muerte de Dios” como si fuese el final del camino recorrido por la humanidad.²⁰

12 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 30.

13 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo I), 27-29.

14 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo I), 40-42.

15 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 46.

16 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo I), 47.

17 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 48.

18 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 49.

19 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 49.

20 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo I), 49.

GESTACIÓN Y AUGE DE LA ERA SECULAR

El filósofo canadiense se pregunta por qué en nuestra sociedad occidental era virtualmente imposible no creer en Dios en el año 1500 mientras que en el 2000 es mucho más fácil no ser creyente. ¿Cómo llegaron las alternativas a la fe a convertirse en algo posible? Se detiene en tres características de aquel mundo premoderno (antes del 1500), naturalmente religioso:

1. La creación era obra de Dios.
2. Dios también estaba implicado en la existencia misma de la sociedad. Aparecía en ella por doquier.
3. Las personas vivían en un mundo “encantado”, el mundo de los espíritus, los demonios y las fuerzas morales en el que vivían nuestros antepasados.²¹

Dado que ya no vivimos en un mundo encantado, nuestro yo se encuentra “impermeabilizado”, en contraste con el yo “poroso” de nuestros antepasados. Para el yo poroso “la fuente de sus emociones más poderosas e importantes están fuera de la ‘mente’; [...] la noción misma de que existe una frontera clara que nos permite definir un área básica interna según la cual podemos desconectarnos del resto no tiene sentido”. Por el contrario, el yo delimitado moderno ve claramente que hay una frontera, y se puede convertir en impermeable en vez de poroso.²²

Nuestros antepasados percibían la presencia de Dios y de los espíritus en un mundo encantado; el yo moderno ‘impermeabilizado’, no es capaz de percibir ese influjo. El hombre moderno “se desconecta de todo lo que esté fuera de la mente. Mis objetivos últimos son los que surgen dentro de mí; las significaciones cruciales de las cosas se definen en mis respuestas a ellas”.²³

Taylor observa con agudeza un signo claro de esta transformación: “hoy muchas personas miran con nostalgia el mundo del yo poroso. Como si la creación de una densa frontera emocional entre nosotros y el cosmos se viese ahora como una pérdida. El objetivo es tratar de recuperar algo de ese sentimiento perdido”²⁴. A este respecto, podríamos observar que el regreso a la liturgia tradicional por parte de algunos grupos de católicos actuales no es solo una cuestión de preferencias estéticas, como una cierta nostalgia de la belleza

21 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo I), 55-56.

22 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo I), 74.

23 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 74.

24 TAYLOR, *La era...* (tomo I), 75.

de la liturgia antigua, sino que se podría perfectamente enmarcar en la vuelta a la experiencia de ese yo poroso, que está en contacto y no desvinculado de un cosmos cuyo centro es Dios.

En resumen, la ausencia de fe es difícil en un mundo encantado, donde se está bajo Dios como el espíritu dominante. Ahora bien, la desvinculación del cosmos y de Dios que experimenta el yo impermeabilizado abre el camino hacia un humanismo exclusivo, de cuyo horizonte ha desaparecido Dios.²⁵

Taylor coloca en el final del siglo XVIII la emergencia de dicho humanismo exclusivo como alternativa viable al cristianismo²⁶, sin asociar totalmente la secularización al fenómeno del declive de la religión. Volviendo al tema de qué es la religión, el autor pone de relieve la especificidad que aporta el cristianismo:

[L]a perspectiva de una transformación de los seres humanos que los lleva más allá o al margen de lo que quiera que normalmente se entienda como prosperidad humana [...]. En el caso cristiano, esto supone nuestra participación en el amor de Dios (ágape) hacia los seres humanos, que por definición es un amor que va mucho más allá de cualquier mutualismo posible y es una entrega no delimitada por ningún tipo de medida de la justicia. Sólo comprendemos la especificidad de esta creencia tomándola desde dos vertientes, por así decir, en términos de lo que supone como potencia sobrehumana (Dios) y en términos de lo que esta potencia nos reclama, de la perspectiva de transformación que inaugura.²⁷

Lo opuesto de esta perspectiva de transformación es la de la inmanencia (centrada en la prosperidad), donde está vigente el contexto del mutualismo “en el que cada uno persigue su felicidad sobre la base de que así quedan garantizadas la vida y la libertad en una sociedad del beneficio mutuo”²⁸. El autor puntualiza que muchos han adoptado una posición intermedia entre los extremos, “rehuyendo el materialismo o una concepción estrecha de la moralidad del beneficio mutuo y, sin embargo, no queriendo regresar a las afirmaciones contundentes de la concepción transformadora”.²⁹

25 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo I), 79.

26 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 197-98.

27 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 210-11.

28 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 211.

29 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 212.

De este modo llegamos al punto cero del núcleo de la secularización: “la modernidad ha desembocado en el declive de la perspectiva de transformación”³⁰. Los teóricos ortodoxos de la secularización creen que los nuevos desarrollos modernos socavan la fe por sí solos o la vuelven más ardua, pero no aceptan que las nuevas estructuras (como la urbanización, la industrialización, la migración, la fractura de las comunidades anteriores) también dejan abierta la posibilidad de que puedan florecer nuevas formas de religión, que es lo que sostienen los revisionistas. A lo sumo, los ortodoxos aceptan que los organismos religiosos pueden encontrar otras tareas o funciones no religiosas que pueden apoyar, como la defensa cultural; pero, en realidad, en las nuevas condiciones de la modernidad la religión ya no es una fuerza motivadora independiente.³¹

Esta comprensión de la religión adolece, según Taylor, de una visión reduccionista de la religión; por ejemplo, para las explicaciones “materialistas”, la religión siempre será una “superestructura”, negando así toda eficacia independiente de las aspiraciones religiosas³². Los teóricos ortodoxos de la secularización ven como conclusión de este proceso una indiferencia generalizada en vez de un ateísmo de principios o agnosticismo como actitudes por omisión. Es decir, al esfumarse la religión, desaparecería también su opuesto. Taylor ve dicho resultado como “profundamente improbable” pues no contempla que la “demanda de religión” desaparezca simplemente así.³³

Taylor insiste en esa perspectiva de transformación, propia de la religión, como algo que seguirá atrayendo a la humanidad. La otra atracción es la búsqueda de la prosperidad, como alternativa laica o secular a la propuesta religiosa. Y las pone en contacto de esta manera: “La segunda puede verse modificada por la atracción de una perspectiva de transformación, o de algo que afirme la naturaleza trascendental absoluta de esta perspectiva. La primera es vulnerable a todas las dudas y vacilaciones que surjan de las poderosas imágenes de la prosperidad en nuestra cultura”.³⁴

LAS NUEVAS DIMENSIONES DE LO SAGRADO Y LO AUTÉNTICO

Con estas premisas, Taylor propone la “reubicación de lo sagrado” como alternativa a las teorías ortodoxas de la secularización. En la matriz social del Antiguo Régimen había una conexión, una simbiosis (también con sus

30 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 212.

31 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 214.

32 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 215.

33 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 217-18.

34 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 218.

fricciones entre las elites y el pueblo llano) entre la pertenencia a la Iglesia y el hecho de formar parte de una comunidad nacional y particularmente local. Estas formas de comunidad local se ven alteradas. La Reforma pone un fin abrupto a gran parte de la religión popular sin colocar nada en su lugar para las personas afectadas. Con la Revolución francesa por primera vez los destructores ofrecen una nueva ideología anticristiana para rellenar el vacío, entrando así en una nueva era.³⁵

Con la lucha de clases surge la idea de que no formamos parte de una comunidad orgánica, sino que sufrimos explotación. La urbanización y la industrialización acrecientan el proceso de desintegración de las formas del Antiguo Régimen, sacando a las masas del contexto en el que las formas religiosas tenían sentido. Este vacío lo quieren colmar algunas ideologías laicas, en ocasiones contundentes, pero no fueron los únicos. También la iglesia adoptó nuevas prácticas atractivas para las masas (la moral más compasiva de Alfonso de Liguori, la devoción a la Virgen de Lourdes, el culto al Sagrado Corazón, la movilización y organización de los seglares en la “Acción Católica”, etc.).³⁶

Este nuevo contexto Taylor lo denomina la “Era de la movilización”. El modelo del Antiguo Régimen, con su alianza entre la Iglesia y el Estado, evidenciaba que vivíamos en un orden jerárquico que contaba con el respaldo divino. Con el desencantamiento del mundo antiguo, toma cuerpo la idea del Diseño divino presente en el cosmos y que se debe manifestar en el orden moral de la sociedad. Hoy día (tomando como punto de su análisis Estados Unidos) nos encontramos en un tiempo de continuidad y discontinuidad con los paradigmas últimos aunque persiste alguna forma de la idea moderna de orden moral.³⁷

En las páginas siguientes el autor describe ejemplos concretos de la transformación que operan las nuevas modalidades de una fe que se moviliza en la sociedad moderna de los siglos XIX y XX. Lo resume en estos términos:

[L]as poderosas formas de fe entrelazaron cuatro hebras en esta época: espiritualidad, disciplina, identidad política y una imagen del orden civilizatorio. Estas cuatro hebras habían estado presentes en la religión de las elites en los dos siglos anteriores, pero ahora se habían convertido en fenómenos de masas. Se reforzaron mutuamente, formaron un todo.³⁸

35 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 226-29.

36 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 231-33.

37 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 235-38.

38 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 275.

El horizonte cultural sigue evolucionando. El autor denomina la “Era de la Autenticidad”³⁹, que se perfila después de la Segunda Guerra Mundial. Pone el ejemplo conocido de las revueltas juveniles de los 60 y los 70, que apuntaban contra un “sistema” que asfixiaba la creatividad, la individualidad y la imaginación⁴⁰. Por supuesto, el autor no cae en la trampa de los eslóganes fáciles que se invocan, aludiendo a la libertad, los derechos, el respeto, la no discriminación y demás⁴¹. Para los que simpatizan con el giro que inaugura la Era de la Autenticidad, “resulta tentador contemplarlo sencillamente a la luz de sus ilusiones”. Y en el otro bando estarán los detractores. El autor se propone contemplar el giro de otra forma.⁴²

Taylor ve la subjetivización moderna dentro de la lógica del “yo impermeabilizado”, siendo el mandato actual “que cada cual siga su senda de inspiración espiritual”. Hasta tal punto, que uno no debe apartarse de su senda aunque se le acuse de no encajar dentro de una determinada ortodoxia⁴³. Lo único que tiene que respetar la propia senda espiritual es la de los demás, no perjudicándoles.⁴⁴

Esta “revolución expresivista” (basada en el ideal de lo subjetivamente auténtico) ha debilitado el vínculo entre la fe cristiana y el orden civilizador, entendido sobre todo en el sentido de la disciplina que supone un comportamiento moral. El autor lo denomina la “conexión tripartita” entre la fe cristiana y una ética de la disciplina y el autocontrol; entre esta ética y el orden civilizador⁴⁵. Taylor alude de nuevo al estado intermedio o el punto medio entre los extremos: “Todos deberíamos aproximarnos más a Dios, pero una etapa crucial de este camino tiene que ser una mínima conformidad con el código”⁴⁶. Es decir, el moralismo (sobre todo en materia sexual) no es la medida de la fe, pero el acercamiento a Dios no puede ser solo una cuestión subjetiva, sino que implica una conformidad con los códigos objetivos. De todos modos, no se ha de adoptar una perspectiva que pone todo el énfasis sobre lo que deberíamos hacer y creer, en detrimento del crecimiento espiritual.⁴⁷

39 Es el título del capítulo 13 de la obra, que va de la página 277 a la 328.

40 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 282.

41 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 286. El autor lo sintetiza más adelante como “el relativismo blando que parece acompañar la ética de la autenticidad” (p. 295).

42 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 289.

43 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 302-03.

44 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 305.

45 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 309.

46 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 318.

47 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 318.

En el capítulo 14 dedicado a la religión hoy, se refiere al triángulo formado por la familia (la matriz de los buenos creyentes y ciudadanos), la religión (la fuente de los valores que animaba a la familia y a la sociedad) y el Estado (la realización y el baluarte de los valores fundamentales, tanto para la familia como para las iglesias) en la sociedad estadounidense. Esta alianza estuvo vigente en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Significó el triunfo de la prosperidad y la religión, en oposición al comunismo ateo.⁴⁸

Hoy día predomina la necesidad de la “búsqueda espiritual” en oposición al binomio “religión institucional”. No hay que reducir toda búsqueda espiritual al “New Age” y otros movimientos de las potencialidades humanas. Más bien, se trata de una exploración autónoma que se opone a la mera sumisión a la autoridad y que se diferencia de la cultura general del bienestar subjetivo⁴⁹. ¿Cuáles son los rasgos del nuevo paisaje espiritual? Se abandonan los guetos religiosos, pero más personas abandonan la práctica activa de la religión institucional. Se ensancha la gama de creencias en algo trascendental sin mirar tanto a la ortodoxia. Es lo que Grace Davie ha llamado “creencia sin pertenencia”.⁵⁰

Se da un retroceso de la cristiandad en el sentido de una “civilización en la que la sociedad y la cultura están profundamente informadas por la fe cristiana”; ahora bien, Taylor afirma rotundamente que “nuestras sociedades de Occidente seguirán para siempre informadas históricamente por el cristianismo”⁵¹. Por otro lado, la menor práctica activa en la religión institucional se ve compensada por “diversas formas de práctica espiritual en las que cada uno se inspira en su propia vida espiritual” (la meditación, alguna labor caritativa, un grupo de estudio, una peregrinación y otras prácticas de lo más variadas).⁵²

En este nuevo marco individualista, también muchas personas “se descubrirán uniéndose a comunidades religiosas extremadamente cohesionadas”⁵³. Taylor llega a hablar de una Europa “postsecular” no porque se vaya a invertir la tendencia secularista (en un futuro previsible), sino en el sentido de que “la hegemonía de la narración principal de la secularización será cuestionada cada vez más”. Más aún, eso ya está sucediendo y se están abriendo nuevas posibilidades.⁵⁴

48 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 330.

49 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 333-37.

50 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 341-43.

51 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 344.

52 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 346.

53 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 347.

54 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 377.

ALGUNOS DILEMAS

En el capítulo 17, analiza la polémica entre religión y humanismo secular, señalando a un conjunto de dilemas que ambas perspectivas tienen que afrontar. La cultura moderna afirma la bondad esencial y la inocencia de nuestras aspiraciones espontáneas originales. Supuestamente se acusa al cristianismo de negar o al menos obstaculizar la satisfacción humana. En concreto, Taylor cita a Martha Nussbaum, quien advierte contra las tentativas de trascender la humanidad. Acusa al cristianismo de “haber difamado, contaminado y vuelto impuro el deseo sensual humano ordinario”⁵⁵. Taylor se pregunta si podemos renunciar a la aspiración de trascender para regresar a la vida “inmanente”. De hecho, Nussbaum no renuncia a toda trascendencia, sino que afirma que necesitamos “una trascendencia [...] de naturaleza humana e interna”⁵⁶.

En este ejercicio de discernimiento, se deben calibrar las distinciones, sin arrancar de cuajo todas las aspiraciones. Por ejemplo, el monacato cristiano implica una renuncia sexual, “pero proviene de una idea de que la vida de la sexualidad y la procreación formaba parte de la preocupación por la familia y su descendencia, de una preocupación por el linaje, la propiedad y el poder y que, aun cuando no fuera mala en sí misma, suponía una barrera para una entrega absoluta al amor de Dios”⁵⁷. Entra dentro de la lógica de transformación. Taylor reconoce “lo problemático que son las distinciones, no sólo entre la trascendencia interna y externa, sino incluso entre la propia trascendencia y la inmanencia”, pero deja claro que desea “conservar la noción de trascendencia”⁵⁸.

Taylor se detiene en un aspecto de la acusación que parece innegable: la religión suele comportar sacrificio, de una u otra forma; surge de la idea de la obligación de ofrecer a Dios parte de nuestra sustancia. Sin embargo, también ha habido un contramovimiento que trataba de purificar esta conexión, cuyo caso más emblemático es el sacrificio de Isaac, que Dios manda a Abrahán pero al final frena. Pero está el sacrificio de Jesucristo en la cruz y se ha dado la interpretación jurídico-penal de la expiación.⁵⁹

Ahora bien, no se trata de una interpretación unívoca, como exigencia por parte de la divinidad de un castigo que nos purifica. Se puede entender de otra forma:

55 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 503; 511; 515.

56 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 517.

57 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 522.

58 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 524-25.

59 Cf TAYLOR, *La era...* (tomo II), 545-49.

La concepción antigua consideraba que la destrucción y la violencia eran unos elementos imposibles de erradicar de nuestro mundo y condición. El hecho de que el plan divino les otorgara algún significado y los considerara una senda absoluta más allá de su significado era suficiente fundamento para la gratitud. [...] La vieja posición comprende el mundo desde el interior de nuestra condición limitada y vulnerable.⁶⁰

Taylor es consciente de que no se puede restar importancia a la crucifixión de Jesús diciendo que es “un simple y lamentable subproducto de una valiosa trayectoria de enseñanza”⁶¹. Nos recuerda los dos misterios fundamentales de la fe cristiana: por qué estamos atezados por el mal y somos de algún modo incapaces de superar esta condición por nosotros mismos; y “cómo el sacrificio de Cristo supera esta incapacidad y crea una salida”⁶². Nuestras interpretaciones han ido evolucionando y lo sintetiza así:

Nuestros antepasados hiperagustinianos pertenecían a una cultura religiosa en la que era normal encontrar un significado divino al sufrimiento y la destrucción. Todas las culturas anteriores lo han hecho y parecía casi inconcebible comprender/vivir el mundo en otros términos. La ruptura que supone la modernidad significa que este tipo de interpretación ya no se puede dar por supuesta.⁶³

UNA MIRADA PASTORAL SOBRE LA BÚSQUEDA DE LA FE

Charles Taylor recibió el Premio Templeton en 2007. Tomáš Halík, sacerdote intelectual checo (nacido en 1948), recibió el mismo premio en 2014 por su obra *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*. En este libro, traducido al español el mismo año de su publicación en checo y la recepción del galardón por parte del autor, a menudo toca el tema de la secularidad desde una vertiente pastoral. Ofrece una nueva regla hermenéutica para la comprensión de la Biblia y el mensaje cristiano: “*nuestra profunda solidaridad con la gente en búsqueda religiosa o, en su caso, de aquellos que viven ‘desde el otro lado’ el ocultamiento de Dios y su trascendencia*”.⁶⁴

60 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 551.

61 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 551.

62 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 552.

63 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 554.

64 T. HALÍK, *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*, Herder, Barcelona 2014, 40. El texto aparece en cursiva en el libro.

Para Halík, el ateo o el agnóstico es a menudo un buscador. Así lo ve cifrado en la figura de Zaqueo, que es el hilo conductor de todo el libro. Basándose en Kierkegaard, hace una teología filosófica que no es una “ciencia sobre Dios”, sino más bien una “hermenéutica de la experiencia existencial de la fe, o, dicho de otro modo, de la fe como la experiencia existencial más radical”.⁶⁵

El intelectual checo distingue varios tipos de ateísmo: el frívolo, que vende como Esaú la herencia de la fe por un plato de lentejas; el olvidadizo, que abarrota el espacio liberado de la fe con ídolos sustitutorios de todo género; el soberbio, para el que Dios no puede existir para no ensombrecer la grandeza del ego humano; el liberador, que se ha quitado de encima un supuesto dios (la proyección humana de él) tirano; y, por último, uno apenado o doloroso, al que le gustaría creer pero no es capaz de ello por la amargura que provocan los dolores del mundo. Cerca de este último tipo de ateísmo se encuentra la pérdida de la fe de quien solo experimenta la cruz del Señor, pero no su resurrección.⁶⁶

Halík nos pregunta:

¿Hemos de “espantarnos ante la época de secularidad, de ateísmo, ‘de enfriamiento de la fe de muchos’, o podemos percibirlo como una forma secreta en la que el tiempo histórico participa en el drama pascual, en el silencio divino del Sábado Santo”, cuando en la superficie no ocurre nada [...], mientras que en alguna parte ‘allá abajo’ tiene lugar el importante combate de la vida y la muerte?

De hecho, el autor checo acuñó en el pasado, pensando en sus compatriotas, el concepto de la “devoción tímida”, “como si el católico checo sintiese inconscientemente la mirada irónica del escéptico o el incrédulo”. En el fondo insinúa que tal vez muchas personas agnósticas, de mente secular, son “cristianos anónimos” que se han separado de la fe, pero no necesariamente de Dios.⁶⁷

Halík nos interpela a los creyentes para que avivemos la fe implícita de los Zaqueos, los eternos buscadores. No podemos poner en una misma categoría de “seculares”, tanto a los no creyentes como a los que buscan y todavía no han encontrado. Tenemos que acercarnos a esa fe implícita de los Zaqueos que permanecen aún en su escondite de la higuera y otean solo muy discretamente. Es una fe que tiene el rostro de un deseo sin articular; que hay más de titubeo que de

65 HALÍK, *Paciencia...*, 43.

66 Cf. HALÍK, *Paciencia...*, 64-65.

67 Cf. HALÍK, *Paciencia...*, 86-87.

firmeza, más preguntas que respuestas, más dudas que seguridades. Esa fe cansada está siempre en camino, aunque la meta quede fuera del alcance de la vista.⁶⁸

CONCLUSIONES POSIBLES

¿Es verdad que “la secularización empequeñece el campo de lo sagrado y después de empequeñecerlo tiende a anularlo”?⁶⁹ Martínez Sáez no se lo cuestiona, sino que lo afirma. Sería una consecuencia negativa de la secularización, así como también reconoce aspectos positivos de la misma⁷⁰. La gran pregunta es si la secularización occidental actual tiene un destino fijo y homogéneo de ir comiendo el terreno a lo sagrado.

La experiencia del s. XX nos enseña que ha habido regímenes dictatoriales de distinto signo político que se propusieron borrar de la sociedad todo rastro de la religión (o recluirla al estricto ámbito privado), como si se tratase de un aspecto ya superado, al que la gente se seguía aferrando. El Estado totalitario no podía tolerar esa inercia de sus ciudadanos. Sin embargo, había una cierta confianza entre las personas ilustradas de que la religión tenía los días contados. No hacía falta mano dura contra ella, sino esperar y dejar que la historia siguiese su curso. Podemos ejemplificar esta última convicción con un caso concreto.

El reconocido literato israelí, Amos Oz (1939-2018) relata en el capítulo 37 de su autobiografía una experiencia vital. En su barrio de Jerusalén había dos escuelas primarias, distantes la una de la otra unos cuatrocientos metros. La primera (el Colegio Berl Katznelson) era demasiado socialista, y la otra (la escuela tradicional-nacional Tajkemoní, del movimiento religioso Hamizrají) era demasiado religiosa. Su madre quería que estudiase ya desde primero en el colegio socialista (para los hijos de los trabajadores) porque le parecía más acorde con los tiempos⁷¹. Sin embargo, su padre tenía bastantes dudas, y eso que los dos eran judíos laicos, no observantes. Sopesando el peligro negro y el peligro rojo, el padre de Amos eligió el menor de los males, es decir, el colegio religioso. Como escribe Oz:

[C]reía que no había motivos para temer que ese colegio me convirtiera en un niño religioso, pues el fin de la religión estaba cerca, el progreso la estaba dejando atrás con gran celeridad, y aun suponiendo que pudiera hacer de mí un pequeño clérigo, enseguida saldría al mundo

68 Cf. HALÍK, *Paciencia...*, 231.

69 MARTÍNEZ SÁEZ, *El proceso...*, 33.

70 Cf. MARTÍNEZ SÁEZ, *El proceso...*, 29-32.

71 Cf. A. Oz, *Una historia de amor y oscuridad*, Siruela, Madrid 2015, 374-76.

y me quitaría de encima todo ese polvo arcaico, y la observancia de los preceptos se me pasaría sin dejar rastro, del mismo modo que desaparecerían en pocos años los creyentes y sus sinagogas, y pronto no quedaría de ellos más que un pálido recuerdo folclórico.⁷²

Taylor se fija más en las oportunidades que en las amenazas. No es un optimista ingenuo o superficial, sino un realista esperanzado. Aunque se esté dando un “desaprendizaje” masivo de los grandes lenguajes de la trascendencia, persiste la idea de que hay algo más. Un gran número de personas lo siente en momentos de reflexión sobre su vida, en momentos de relajación en la naturaleza, en momentos de aflicción y pérdida... “Nuestra era dista mucho de instalarse en una no creencia acomodada”. Por eso dice que la era secular está profundamente afectada por presiones contrapuestas. Las personas parecen guardar una distancia de seguridad con la religión, pero se conmueven ante creyentes entregados.⁷³

Concluye especulando sobre el futuro. Uno sería aquel que emana de la teoría dominante de la secularización, en el que la religión menguaría cada vez más sin desaparecer del todo. La mayoría de los ateos racionalistas acepta hoy que habrá cierto grado de una “irracionalidad” residual. La suposición subyacente es que las concepciones religiosas y trascendentes carecen de verdadero fundamento. El otro futuro posible se basa en que todos tenemos alguna idea de la realidad trascendente a la que respondemos cuando la reconocemos bajo algún aspecto de la plenitud: “Las modalidades de plenitud reconocidas por los humanismos exclusivos, y otras que se mantienen en el seno del marco inmanente, están respondiendo, por tanto, a la realidad trascendente, pero sin reconocerla correctamente”.⁷⁴

Es interesante notar que el último capítulo de la obra de Taylor se titule “Conversiones”⁷⁵. Trata de algunas personas que han escapado del marco inmanente, que han experimentado algún tipo de conversión. Estas conversiones (o reconversiones) “a menudo vienen acompañadas de un intenso sentido de que los órdenes inmanentes vigentes de la interpretación psicológica o moral son profundamente defectuosos

72 Oz, *Una historia de amor...*, 377.

73 Cf. TAYLOR, *La era...* (tomo II), 669.

74 TAYLOR, *La era...* (tomo II), 734.

75 Es el capítulo 20, que se extiende de la página 671 a la 741. Le sigue un epílogo de apenas cuatro páginas.

y que una conciencia de un orden superior puede dar más sentido a nuestra vida que si lo hacemos en solitario”.⁷⁶

En realidad, no se trata de elegir como valor único la trascendencia religiosa o la inmanencia secular como si se tratase de paradigmas en competición, sino de reconocer que son como los dos lados de una misma moneda. El profesor estadounidense Robert Alter (nacido en 1935), en el prefacio a la obra del famoso historiador judío Gershom Scholem (1897-1982) sobre la mística judía, ensalza la capacidad de Scholem de apelar a místicos y racionalistas, religiosos y seculares, pues compartimos ciertas preocupaciones humanas, como la conciencia de nuestra mortalidad, del sufrimiento y la alienación tanto individual como histórica, nuestra perplejidad sobre el origen y la naturaleza del mundo que nos rodea. Esto nos hace bosquejar conexiones entre manifestaciones culturales que pueden estar muy lejanas entre sí.⁷⁷

⁷⁶ TAYLOR, *La era...* (tomo II), 695.

⁷⁷ Cf. G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1995, en versión Kindle, Preface.