

LAS REDES DE LA CREACIÓN. LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN SEGÚN MARK C. TAYLOR

«Nunca ha sido más importante que ahora estudiar críticamente la religión, pero nunca ha sido más difícil hacerlo»¹. Así comienza Taylor el segundo epígrafe del primer capítulo de *After God*, que elocuentemente titula «Contra la teoría».

After God es una obra original de 2007 y fue escrita, según apunta el propio Taylor, para tratar de mostrar que 'religión' y 'secularidad' no son conceptos antagónicos. Pocos parecen augurar un feliz destino para la 'religión' en Occidente, dada la vulnerabilidad del metarelativo religioso frente a las corrientes secularizantes cada vez más poderosas y extendidas en el mundo occidental. Pero eso no comporta ningún drama para la religión, sostiene Taylor; es más, no tiene reparos en sostener que la globalización no solamente no es ajena o contraria a la religión, sino que es en su misma médula espiritual, y más concretamente, protestante².

La afirmación es sin duda chocante, sobre todo porque nuestro contexto, en menor o mayor medida hijo de la 'posmodernidad', parece ir en dirección contraria. El enfoque de Taylor no rehúye la realidad de la posmodernidad. Más bien lo contrario. Es consciente de la nueva realidad que emerge con su discurrir, caracterizada por la multifocalidad: la posmodernidad es inseparable de la cultura de redes y consiguiente desreglamentación y descentralización. Por eso es, si cabe, más chocante su afirmación, ya que: ¿qué papel puede tener en semejante contexto un fenómeno que se argue la potestad de desentramar el misterio de la realidad reportándolo en muchas ocasiones a la primacía de un principio «infinito» e «incondicionado»?³.

En este sentido, de hecho, entiende Taylor que uno de los problemas del actual enfoque de la religión radica en la oposición binaria que parecen asumir cuestionamientos de este tipo. Planteamientos como los de Eliade, que contraponen 'lo sagrado y lo profano' en una especie de dialéctica de polos bien delimitados, incurren en uno de esos errores tan comúnmente reconocibles en la historia del pensar: la totalización. Frente a ello Taylor propone vehicular la reflexión sobre el fenómeno religioso a partir del concepto de red. Con ello se entendería que «religión es una red emergente, compleja y adaptativa, de símbolos, mitos y rituales que, por un lado, configura los esquemas de sentir, pensar y actuar de tal manera que otorga a la vida sentido y propósito y, por otro lado, interrumpe, disloca y desconfigura toda estructura estabilizadora»⁴. Es decir, sería el fluir de momentos interrelacionados lo que contribuye, desde su especificidad creativa y destructiva, al emerger de la religión. En semejante esquema descentralizado, Dios ya no aparece más como el fundamento primero de la escala de los seres, sino que lo hace como la figura construida que oculta que abismo originario del que todo procede. Lo importante es el nudo creativo del cual

¹ TAYLOR, M. C., *Después de Dios. La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*, Madrid, Siruela, 2011, p. 24.

² *Ibid.*, p. 23.

³ WENDEL, S., *Religionsphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2010, pp. 49-63.

⁴ TAYLOR, M. C., *Después de Dios, op. cit.*, 2011, p. 33.

todo emerge, incluso la misma figura divina. «Después de Dios, el arte; después del arte, la vida. Tres en uno; uno en tres»⁵.

Nuestra tendencia innata a la estabilidad podría hacernos ver este esquema como excesivamente dinámica. Pero dicha agitación no debe ser considerada siempre como algo negativo. El movimiento de creación constante, que conlleva la destrucción de aquello que ya se ha estabilizado, apunta no ya a una conciencia desdichada, errante entre el fluir de la vida, sino a la condición creativa y preñada de vitalidad que atraviesa el ser. Eso es a lo que apunta la vida eterna, a la «agitación interminable de un proceso creador que es lo Infinito»⁶, afirma Taylor. El verdadero Infinito no es dualista ni monista, sino que es la relación creadora en la cual son codependientes, y en consecuencia mudables, identidad y diferencia, de ahí que lo que emerge sea una red siempre actualizadora y auto-organizadora que se deja ver en todas las áreas de la vida, ya sean naturales o sociales. Taylor tiene especial interés en subrayar esta interconexión de fondo ontológico: el principio generativo que explica la religión es el mismo principio que permite leer la dinámica social y natural; sólo que en la realidad humana el proceso se hace consciente de sí mismo⁷.

El planteamiento de Mark C. Taylor se tiene a sí mismo como una senda que transita entre Hegel y Kierkegaard, tomando como telón de fondo algunas intuiciones fundamentales de Kant en la *Crítica del Juicio*. Todo ello se concreta en una cosmovisión en la que orden y desorden no son contrarios, pues forman, en cuanto particularidad, una estructura de complejas relaciones con su «alteridad» que se nutre del proceso autogenerador⁸. Al igual que Hegel, la subjetividad es en su nudo intersubjetiva, aunque el proceso de reflexión no halla un punto de unidad última en el que detenerse. Siempre hay inquietud, generación, movimiento. Así, entiende Taylor que el simbolismo religioso, cuya paradigmática expresión puede ser el mito, funciona como esquemas adaptativos que no responden a un estadio más o menos consciente del devenir humano, sino que se insertan justamente en ese devenir autogenerador que se trasciende constantemente⁹.

La religión también participa de ello, de ahí que se reconozca en ella las dos caras de la misma moneda: por un lado las narrativas estructuran y estabilizan la experiencia ('figuras', dice Taylor); por el otro, hay un proceso que interrumpe, disloca y desestabiliza todo esquema 'fijador' que da paso a una nueva esquematización ('configuración', apostilla Taylor), que se configura como un proceso sincrónico y diacrónico que arroja como resultado una codependencia y coevolución de las redes simbólicas emergentes¹⁰. Un buen ejemplo de ello lo constituye la tecnología. «Los desarrollos tecnológicos», apunta, «surgen de los sistemas naturales, sociales y culturales y, simultáneamente, actúan sobre ellos»¹¹. La religión debe trasciende los enfoques monista o dualista en virtud del principio vital que la anima: siendo la agitación infinita aquello en lo que se resuelve la naturaleza última de los fenómenos vitales y sociales (científicos, biológicos, económicos)¹², su parámetro no puede ser otro que la creatividad constante. Así, el tercer esquema para pensar la religión no es otro que el «después» de Dios, donde esta posteridad remite a aquello que ya está siempre ante nosotros, aunque manifestado de «otra» forma. Lo real es virtual, porque ser es siempre «estar relacionado»¹³.

Dicha autocorrección interna a la que está convocada la 'forma' de toda religión bien podría entroncarse con la dialéctica (neo)platónica de un Dionisio. A toda pretensión catafática de la proposición religiosa debe acompañarle una corrección, y hasta reducción, de índole apofática, que daría como resultado una afirmación eminente del misterio último de la religión: la Vida. La vía positiva de plasmar el contenido de la religión pone de por sí para Taylor un momento negativo que pone coto a la pretensión de agotar su libre expresión en ese marco, apuntando así a una dialéctica abierta y sin síntesis superadora que vive el momento deconstructivo como un ingrediente natural de sus innumerales despliegues.

⁵ *Ibíd.*, p. 386.

⁶ *Ibíd.*, p. 387.

⁷ *Ídem.*

⁸ *Ibíd.*, pp. 353ss.

⁹ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 41-43.

¹¹ *Ibíd.*, p. 51.

¹² *Ibíd.*, p. 360.

¹³ *Ibíd.*, pp. 60-63.

Ahora bien, ¿no sugiere esto una destrucción misma del sentido de religión? Si toda expresión, esto es, ninguna en particular, puede ser religiosa, ¿de qué puede este enfoque aportar elementos a la teoría actual de la religión? A bote pronto parecería que la idea de fondo que propone Taylor no es nueva. La condición religiosa del hombre apuntaría a un fondo antropológico donde lo esencial ya no es el resultado o concreción de la propuesta, sino la propia energía vital que en ello se pone en marcha. Schleiermacher lo llamó sentimiento de criatura o dependencia. Pero a diferencia de este tipo de propuestas, la sugerencia de Taylor no apunta a un Absoluto unitario del cual pende todo lo relativo. El resultado final del movimiento creativo y recreativo desemboca en una realidad siempre compleja que integra elementos plurales. El concepto de red y la interconexión de elementos que su semántica evoca, se convierte en el punto de partida siempre centrífugo a través del cual resulta imposible hallar un punto central del que penda el sistema.

Con todo, habrá quien pueda decir, y seguramente con razón, que este parámetro ya es en sí mismo un principio referencial. Si el punto de partida es siempre la creación constante de sentido a través de un constante flujo de conexiones y más conexiones, *todo* remite en última instancia a tal principio regulador. Es decir, que precisamente porque este es el principio de todas las cosas, nada escapa a su ley. El mismo Taylor parece quererlo mostrar en la obra: son innumerables los ejemplos económicos, biológicos, sociológicos que aporta al respecto. Dando fe de una envidiable erudición y sabiduría de no pocos saberes, trata de mostrar que su propuesta interpretativa no es solamente un principio heurístico para guiar la evaluación de lo que se da, sino que su alcance es más bien ontológico. De este modo, si es la vida que como tal es así, el modo de cuanto en ella se sucede es precisamente ese y no otro.

Un principio que, por otro lado, estaría preñado de una potencia constitutiva que se expande ilimitadamente por el discurrir temporal, de cierta reminiscencia con el *juicio reflexionante* kantiano. Recordemos que para Kant este tipo de juicio asciende de lo particular en la naturaleza a lo general a través de un principio que no puede provenir de la misma naturaleza¹⁴. Es ahí donde el principio de finalidad, aplicada al objeto en busca de su unidad, cobra su importancia. Se trata ésta de una condición a priori para la posibilidad misma del juicio que se liga sustancialmente a la sensación de placer estético¹⁵. Esta condición, empero, queda remitida al sujeto, y por ello al ámbito trascendental¹⁶; parece ‘como si’ el objeto pudiera ser ordenado indefinidamente de un modo tal que pueda acomodarse a nuestra estructura categorial, pero nada más que esto. Haría falta, pues, dar un paso más, de mayor fuerza constitutiva, para llegar al sentido tayloriano.

Un trato más ontológico del principio de infinitud vital es el que desarrolla, por ejemplo, M. Henry en su obra. Su filosofía se mueve por los cauces de una inmanencia vitalista que desemboca en un despliegue fenomenológico de lo real que asume que el método de la ontología debe ser, precisamente, ‘fenomenológico’¹⁷. Aunque deba reconocerse que el ‘ser’ se encuentra en todas las cosas realizando la esencia de la ‘presencia’¹⁸, y por ello se trate de un acontecimiento que el existente humano no puede reivindicar como suyo¹⁹, el ser es siempre el ‘ser-de’, un ‘concreto’, de modo que es siempre una concreción el foco de la pregunta que busca descifrar su sentido²⁰. De este modo, si la trascendencia debe quedar atada a la inmanencia, la *vida* trascendental que se da por ejemplo en el *ego* —en tanto que concreto— debe ser el último fundamento²¹, por eso a la ‘mismidad’ (*le Soi*) que Descartes llamaba alma la denomina él la ‘Vida misma’²². El epicentro es entonces la Vida misma y la afectividad a la que remite para explicar su continuo darse.

Ahora bien, tanto en su versión trascendental como en la ontológico-fenomenológica, la intuición general de la *generatividad* de la Vida, y por tanto de su potencial novedad y creatividad, debe

¹⁴ KANT, I., *Kritik der Urtheilskraft. Kants Werke*, Bd. 5, Berlin, Walter de Gruyter & Co. Verlag, 1968, p. 179.

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 183ss.

¹⁶ *Ibíd.*, §75 (pp. 397ss.).

¹⁷ HENRY, M., *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 32003, p. 50.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 14.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 28.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 41 y 58.

²¹ «... c'est la vie transcendante de l'ego absolu en tant qu'elle est l'ultime fondement» (*Ibíd.*, p. 53).

²² «Sur l'Ego du Cogito», en *Phénoménologie de la Vie II. De la subjectivité* (Paris, PUF, 2003), p. 81. La obra recopila una serie de trabajos independientes que Henry dedicó al tema de la subjetividad.

contar con la existencia incoativa del resultado final al que se aspira. Es la clásica relación de acto-potencia la que late detrás de esta cuestión. Si la vida es el proceso, el devenir mismo de sus diferentes formas, todas ellas deben estar potencialmente presentes en todo momento. Solamente se actualiza lo potencialmente actualizable, lo ya de algún modo presente en el origen, diría Aristóteles; otra cosa es que en el momento del despliegue de las potencias de la vida, no sepamos cuál sea su número, pues, obviamente, estas no se nos han hecho visibles. De ello resulta que debemos diferenciar entre lo indeterminado y lo infinito. Que la vida sea un tránsito, es decir, que responda a un devenir todavía no vislumbrado y fijado no es lo mismo que la generación formal de concreciones y relaciones sea en sí misma infinita. Podría decirse que el proceso de generación de nuevas formas de vida es sin fin, ya que esas nuevas formas darán pie a nuevas formas no sospechadas de antemano. Pero según la relación acto-potencia parece por lo menos difícil calificar ese proceso de infinito.

Como corolario aparece en el horizonte la cuestión de la *creatio ex nihilo*. Taylor subraya la revolución que supuso la doctrina calvinista de la creación continua por parte de Dios, ante todo por el acortamiento de distancias entre immanencia y trascendencia que comportaba. La absoluta trascendencia e infinitud Dios conllevó asumir, en efecto, una presencia de lo divino en todo lo creado²³, y así una revitalización de la immanencia y la acción divina. Sin embargo ello exige un replanteamiento del momento original del proceso creador, pues si la vida es creación *per se* y su transformación una perpetua creación, ¿de qué modo cabe comprender la *creatio ex nihilo* y el componente de arbitrariedad que tiene, y la presencia absoluta de ser 'antes de la vida' de que supone?

En íntima relación con la cuestión de la *creatio*, lo cierto es que para Taylor la vida puede concebirse como una obra de arte, como la generación de una forma estética canalizadora de su potencia creativa. En efecto, entiende Taylor que el misterio de lo real remite a la realidad autogenerativa de los seres y sus procesos vitales, lo que significa que la vida es autotélica, esto es, que se dota a sí misma de sentido y organización. En este sentido, la vida es como una obra de arte, donde importa tanto el producto final (siempre relativo y sujeto a nuevas modificaciones) como el proceso mismo de creación. La *autopoiesis* por la cual puede definirse la vida misma comporta que los organismos sean siempre entidades abiertas, dispuestas a más y más cambios²⁴. Se comprende así por qué la tríada vida, religión y arte es inseparable para Taylor. La vida debe leerse como una obra de arte constante que se genera a sí misma y se va reconfigurando cada vez más complejamente aunque sin un patrón predefinido²⁵.

Dotar al arte de una relevancia y fuerza metafísicas es algo reconocible en diferentes periodos de la historia del pensar. Probablemente sea en el romanticismo donde ello alcance su cota de expresión más notable, pero nuestro reciente pasado, aun siendo testigo del desmoronamiento de las ilusiones de las que también el romanticismo participaba, no va a la zaga. Tras la posguerra, las críticas posmodernas y deconstructivistas de la metafísica y su forma no cesan en su fondo de ponerse al servicio del descubrimiento de la 'genuina' experiencia vital, como si se el espíritu heroico romántico persistiera transfiguradamente. Ello podría explicar la 'recaída' en algunos conceptos y lugares comunes típicos de la tan denostada metafísica, entre ellos justamente el del valor existencial del arte. Incluso la proclamación de la muerte del arte puede que responda a la intención de purificarlo de excesos ónticos. Si eso fuera así, perviviría la forma, la idea (cuasi-platónica) de lo en sí mismo arte, y con ello de nuevo la jerga de la autenticidad, como diría Adorno. El reclamo de la vida como proceso y de la idea de obra de arte como su hermenéutica que Taylor aquí asume, convoca el debate sobre el estatuto de 'lo' artístico y empujando de nuevo al espíritu receloso de 'lo' metafísico al exigente debate de los principios.

Y de qué modo afecta esto a una fenomenología e historia comparada de las religiones? Si, como dice Schaeffler, es la fenomenología de la religión la que justamente se plantea la unidad de la experiencia trascendental a partir de la diversidad y fecundidad de los diferentes datos que se hallan en la realidad, es exigible que, una vez reconocida su plurimanifestación, la tarea deba completarse con una fase más reconstructiva de su estructura semántica común²⁶. Desde lo expuesto acerca de

²³ TAYLOR, M. C., *Después de Dios*, op. cit., 2011, pp. 95-97.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 357-361.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 384-386.

²⁶ SCHAEFFLER, R., *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau, Alber Verlag, 2010.

Taylor, ésta podría encontrarse en la continua generación de la misma vida, lo cual, sin embargo, no terminaría de explicar por sí mismo algunos lugares comunes de las diferentes simbólicas. Cabría convenir la existencia de una estructura antropológica que guiara los procesos de concreción semántica de cada 'visión del mundo', lo que implicaría la existencia de un mínimo estable en la retina simbolizante. Además, cabría sospechar que el alcance de tal estructura sería, en última instancia, formalmente invariable, pues es precisamente a través de ella que podría reconocerse que el último principio de la vida es su continua movilidad y generación. Asimismo, de tomar este patrón como guía para el estudio de los diferentes fenómenos religiosos, daríamos, a sabiendas o no, con una jerarquización de los diferentes modelos de expresión religiosa, pues aquellos que fueran más conscientes de la dinamicidad que los atraviesa tocarían más directa el núcleo del misterio de lo real. Por eso reiteramos lo dicho antes: lo que a nuestro juicio Taylor propone es un punto de partida inequívoco desde el que plantea una teoría de la religión actual que, a pesar de su nulo deseo sistemático, desemboca en la asunción de un principio último cuyo alcance se deja ver en el ordenamiento de los diferentes materiales que la historiografía recoge y que parece oponerse poco a la búsqueda de la 'piedra filosofal' del fenómeno de la religión.

Quizás esta sea la gran y postrera duda que genera esta concepción de la religión. La indudable frescura y relevancia que muchos podemos reconocer en este enfoque, éstas no tienen por qué ser compartidas por otras culturas, simplemente porque para ellas religión es otra cosa. Conceptos como posmodernidad, emergencia constante de campos semánticos y la ruptura sistémica de sentidos concretos que comporta, teoría de los sistemas y de red, etc., apuntan a marcos semánticos enraizados en nuestra cosmovisión y ontología de-construida que no forzosamente deben ser reconocidos por otros marcos o concepciones del mundo radicados en otros fundamentos y parámetros. A menos que no se convenga que el principio último y válido para todas ellas es este, ¿podemos estar seguros que la experiencia que subyace a todas las religiones es esta? Como dice P. Ricoeur, sin una tipología determinada y concreta, no puede hablarse religión, de modo que la mediación lingüística del fenómeno cultural es insoslayable, por lo que ésta no es más que la proyección del medio histórico-social del que precede, sustrato que determinada capitalmente el ser de *las* religiones²⁷. De este modo llegamos al mismo punto del que partíamos: ¿en qué sentido podemos hablar de 'religión', en singular?

Dr. Miquel Seguró
Universitat Ramon Llull
Grup Recerca ETHOS

²⁷ «Phénoménologie de la religion», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 266.

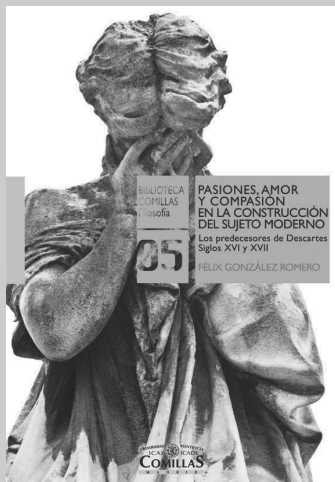
Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno

Los predecesores de Descartes (siglos XVI y XVII)

Félix González Romero

A pesar de la voluntad de ruptura y el deseo por ocultar sus fuentes, Descartes forja su reflexión sobre las pasiones en base al trabajo previo de una serie de pensadores que durante los siglos XVI y XVII fueron los responsables de iniciar la tarea de rehabilitación del denostado mundo de las emociones. El carácter novedoso y transformador de sus reflexiones ha sido injustamente olvidado por la historia de la filosofía. Es nuestra tarea recuperar sus textos y poner de manifiesto sus estrategias para salvaguardar aquellas pasiones-virtudes que habían sido el eje de toda la tradición cristiana, ahora puesta en entredicho ante el nacimiento de un nuevo ideal individualista.

En tiempos de crisis nos instan a mirar a nuestro interior como tabla de salvación ante la imposibilidad de que el mundo que nos rodea nos ofrezca la deseada felicidad. Pero este giro hacia el yo, del que somos herederos, hace patente la complejidad de defender una solidaridad donde la beneficencia y la empatía no sean menoscabadas.



Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno

Félix González Romero

ISBN:978-84-8468-425-1

Universidad P. Comillas

2012, 244 pp.

**SERVICIO DE PUBLICACIONES
INFORMACIÓN**

edit@pub.upcomillas.es · <http://www.upcomillas.es> · Tel.: 917 343 950 · Fax: 917 344 570