

Cristianos en un mundo secularizado.

La propuesta de Charles Taylor

Lluis Oviedo Torró

Charles Taylor es uno de los filósofos vivos más apreciados en los ambientes de lengua inglesa. No esconde su fe católica ni elude los debates más candentes en la modernidad. Es quizás esa combinación de catolicismo y modernidad una de las características más sorprendentes y quizás fecundas de su obra: el ser católico no lo ha aislado de un ambiente dominado por ideas bastante ajenas a la tradición cristiana, sino que lo ha vuelto un protagonista de la gran discusión cultural.

Su talante ha contribuido a recuperar otras matrices de la modernidad que habían sido descuidadas en la cultura dominante, como: la dimensión emocional y comunitaria de la persona, la inextinguible demanda de trascendencia, y la raíz histórica de toda forma de vida. Seguramente su nuevo libro¹ añade una pieza de gran valor al análisis de la condición personal y social moderna.

La secularización se percibe cada vez más como un proceso problemático; de hecho uno de sus efectos es que las cosas ya no están tan claras como antes. Sin embargo, en general, era vista como un desarrollo normal de las sociedades avanzadas. Los teólo-

¹ CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA, London, U.K., 2007, p. 874.

gos no advertían en ella un peligro o amenaza para la fe; la Iglesia tenía en todo caso una oportunidad para madurar y modernizarse. Algo ha cambiado: el análisis y reflexión de los últimos años han puesto en evidencia dilemas, paradojas y peligros latentes de la secularización, no sólo para los creyentes, sino para todos.

Entre otras cosas, las expresiones culturales y el mundo de valores se han visto muy afectados. A pesar de los avances registrados aún estamos lejos de comprender las consecuencias de dicho proceso. A menudo se ofrecen diagnósticos inadecuados respecto de las causas, los desarrollos y las respuestas ante la crisis religiosa que se asocia a la secularización social. Seguimos necesitando estudios amplios capaces de profundizar en el tema, de iluminar sus varios aspectos y de orientar las respuestas.

El nuevo libro de Charles Taylor constituye una aportación imprescindible de cara a comprender mejor la secularización, de describir sus límites y debilidades, y de proveer un diagnóstico ajustado sobre las circunstancias culturales en las que hoy se inscribe la decisión religiosa. Esta magna obra puede ser leída en distintas claves, y da lugar a varias líneas de recepción. En primer lugar, se trata de una buena historia del pensamiento occidental, desde la baja Edad Media hasta nuestros días. Por otro lado, pasa por un intento de reconstrucción de los mar-

cos culturales que configuran las tendencias sociales y las opciones personales, es decir, una especie de historia de la cultura en el sentido de los «imaginarios colectivos». También admite una lectura en clave antropológica y hermenéutica, en el sentido de Clifford Geertz, es decir, una «descripción espesa» de las distintas concepciones sobre la naturaleza y significado del ser humano, y sobre todo, de los valores, códigos y usos que lo definen en cada ambiente histórico.

El libro, en sus últimos capítulos, constituye una profunda revisión de las relaciones entre la fe cristiana y la cultura en las sociedades avanzadas, y una propuesta de comprensión de aquella ajustada al nuevo ambiente. De todos modos, considero que la lectura más pretenciosa es la que identifica una especie de claves universales, casi de arquetipos cognitivos, sociales e históricos, dentro de los cuales se mueve la realidad personal, y que cabe codificar en antinomias elementales, en dilemas de sentido último e ineludibles.

El presente artículo quiere presentar sistemáticamente los capítulos del libro y reconstruir la trama de una narración cuyo desenlace no es en absoluto previsible. Para ello seguiré el orden de los títulos de las cinco partes que comprende la obra, tras la introducción que plantea el programa conjunto. Reservo para el final un comentario y valoración desde el punto

de vista de otros intentos de hacer las cuentas con la secularización.

No es posible abordar el tema de la secularización sin una previa clarificación semántica, sin distinguir los distintos significados del término, y sin discernir los más adecuados. Las primeras páginas del libro recogen tres acepciones. La primera implica la separación del ámbito religioso respecto de otros ámbitos sociales; la segunda expresa la caída de los niveles de creencia y de práctica religiosa; y la tercera, más ideológica, se refiere al carácter libre de la opción creyente e incluso a la creciente dificultad para abrazar la fe en el ambiente occidental. Vienen a la mente otros ejercicios similares de distinción y clasificación de la secularización, como es el caso de Dobbelaere y sus tres niveles: macro, micro y meso. Taylor asume el primero, es decir, el clásico de diferenciación social; identifica el segundo con el nivel empírico de ese proceso, y reduce el tercero al nivel de la conciencia creyente, que se acerca mucho al tipo «micro». De todos modos, lo más importante a tener en cuenta ya desde el inicio del libro es que el énfasis se pone ante todo en la evolución del pensamiento y de su repercusión en los individuos, para proyectarse a otros niveles.

Taylor identifica la secularización como una especie de «horizonte de comprensión» en sentido muy amplio: un nuevo contexto cultural, tra-

diciones, tendencias más o menos explícitas, en las que se inscribe cualquier «experiencia moral, espiritual y religiosa» (3). En cierto sentido, su empresa apunta a reconstruir los «mundos de experiencia» o las «visiones» que presiden las distintas opciones, sean en el sentido de creer, que de no creer, «como condiciones de vida, y no tanto como simples teorías o conjuntos de creencias a los que nos adscribimos» (8). Se trata de «fondos» cambiantes, que sufren una evolución a lo largo de la historia, y que el autor se propone reconstruir, o hacer patentes más allá de su carácter presupuesto o asumido de forma aporosa. Taylor declara que su objetivo es describir la transformación que ha llevado de un estado en el que la fe religiosa era la opción normal para todos, a otro en el que esa opción se vuelve problemática e incluso difícil. Se trata de un cambio radical que condiciona todos los niveles de experiencia, y que debe ser explicado en todas sus consecuencias.

Naturalmente, la cuestión semántica exige una mejor descripción de lo que se entiende por «religión»: es lo que se asocia a la distinción entre trascendencia e inmanencia. De este modo las cosas son más sencillas: la secularización configura y afirma un horizonte de inmanencia, es decir un ámbito en el que la plena realización personal puede alcanzarse dentro de los límites del mundo y de la historia

presente, o, en otras palabras, el ideal de un «humanismo auto-suficiente y exclusivo». Taylor declara desde el inicio, de forma polémica, que dicho horizonte no debe ser interpretado como una «historia de substracción», o de recuperación de aspectos humanos que la fe religiosa había relegado, sino de nuevas propuestas que emergen en un momento singular (22).

La obra de reforma

Taylor inicia su narración histórica con una descripción del horizonte cultural que dominó en Occidente hasta al menos el año 1500, cuando prácticamente todos integraban su vida dentro de una concepción religiosa. Aquel mundo tenía su propia lógica, sus códigos y sus modos de armonizar estructura y anti-estructura, orden y caos. El ejemplo de los carnavales sirve para apuntar una línea de secularización, por cuanto el viejo código requería dicha dinámica de «anti-estructura» para funcionar, y el nuevo implanta un sistema único que no necesita alternativa o dialéctica, pues se plantea como un «código nuevo y perfecto» (53). Otras líneas de análisis de los cambios que marcan aquella transformación epocal son el paso de un cosmos ordenado y jerarquizado a un universo con su propio orden inmanente, sin referencia a un orden eterno. Ahora bien, el cambio más importante se sitúa en el nivel personal: se trata del paso del indivi-

duo «poroso», es decir, permeable y en continuidad con el cosmos y la trascendencia, a un individuo «amortiguado» (*buffered*), en discontinuidad con el resto de la realidad, y capaz de definir su propia identidad. Todo ello se puede describir con el término weberiano de «desencantamiento».

El libro apunta a otro factor histórico en ese tiempo crucial: la voluntad de reforma dentro de la Iglesia, en el sentido de reorganizar el individuo y la sociedad, que se perciben como poco ajustadas a los ideales o la concepción de la fe madurada en el curso de la baja Edad Media. Dicha ansia de reforma no era sólo religiosa, sino que se extendía a toda la realidad. Sin embargo, al final del proceso termina por afirmarse más el aspecto secular, que pone el acento en la realización humana (*human flourishing*) por sí misma, independientemente de la referencia religiosa. El proceso puede ser ahora descrito en términos de «racionalización», como hizo Weber. En todo caso aparece como la lógica continuación de la voluntad de reforma iniciada en el siglo XVI, y que conduce en su máxima expresión al «Estado-policía». Taylor observa dicho proceso en la afirmación de la «sociedad disciplinada», que todavía conecta la fe religiosa y la búsqueda de orden en un mismo paquete, destinado a combatir caos y ansiedad, y que va perfilando un nuevo ideal de «civilización». Ese ideal comprende una visión de dominio de la naturaleza, la superación de

la violencia, y nuevos códigos de conducta centrados en la excelencia personal y el «carácter», guiados por un confiado voluntarismo. El ideal de orden asume al fin un tono marcadamente antropológico, y se prefigura a menudo en términos antagónicos a todo aquello que impide su afirmación. El ser humano se define por su autonomía y capacidad de auto-control, no por su dependencia de un orden superior. Se trata del punto de llegada del «yo amortiguado», es decir desconectado de un orden externo y capaz de definir su propio proyecto. Dicha definición pasa por un largo período de pruebas y propuestas: en primer lugar, tratando de restar influencia a los viejos ideales, y de desmarcarse del previo orden moral y social, del cosmos, y de las imágenes prevalentes sobre el bien humano. En segundo lugar, se ensayan nuevos programas identificados como «imaginarios sociales modernos».

Taylor describe el nuevo orden o «imaginario» alternativo. Ante todo se propone en el campo moral, que surge como resultado de un «contrato social» que anula las jerarquías y promueve una armonía de intereses. De ahí derivan otros imaginarios y prácticas sociales; sus mejores expresiones son la objetivación de la economía; la promoción de la «esfera pública», o de abierto intercambio de información; y la auto-regulación democrática. Las tres esferas configuran una especie de «agencias colectivas» y cons-

tituyen las bases de la sociedad moderna y de un orden autónomo (181). Todo ello contribuye a la erosión de las ideas tradicionales, a la marginación del orden divino o de sus prestaciones fundacionales, pues esos tres ámbitos van afirmándose como capaces de organizar mejor la sociedad, y consuman la tendencia secularizadora.

Hay algo de bastante weberiano en esta narración, pues el impulso parte de ansias claramente enmarcadas en los ideales cristianos de alcanzar un orden prometido. La racionalización parece ser también la clave del proceso, que va alejándose cada vez más de su inspiración religiosa, al notar que para alcanzar los fines deseados, era mejor descargar el fardo de la herencia confesional. Sin embargo, Taylor describe de forma más detallada esa evolución, narra mejor la historia, y acentúa mucho más su carácter consciente, ideológico, no tanto estructural. El individuo y la conciencia juegan un papel mayor en este caso.

El punto de inversión

En la segunda parte, el autor se plantea por qué el humanismo exclusivo acabó por imponerse y se convirtió en una opción accesible a todos, no sólo un asunto de minorías. La primera respuesta apunta al deísmo, y a su intento de configurar una religión natural y que se corresponde mejor con los ideales de orden moderno, de mutuo

respeto y armónica colaboración. De todos modos el elemento central es el giro antropológico, que se percibe en cuatro direcciones: la reducción del proyecto humano a la propia realización personal; el eclipse de la gracia; la pérdida del sentido de trascendencia; y el eclipse del ideal cristiano de divinización. Al fin, la idea de Dios ya no es necesaria para concebir el orden humano y social. Al principio sólo pensaban así algunas élites europeas

*a partir de fines del
siglo XVIII y durante todo el
siglo XIX se siente el
cansancio ante los imperativos
de orden y disciplina
modernos y surgen ideales
alternativos que apuntan a la
autenticidad, la expresión de
los sentimientos, el estetismo
y todos los motivos que
concurren en el movimiento
romántico*

de los siglos XVII y XVIII, pero terminó por convertirse en una percepción mayoritaria. Los ideales de urbanidad, orden moral y socialidad se impusieron a otros de honor y heroísmo. Se desautorizó el fervor religioso por su fanatismo, el pesimismo vinculado al pecado, y se exaltó la tolerancia y la

benevolencia; el ascetismo dio paso a ideales de realización personal; a la moral confesional sucedió una inmanente y racional.

Se estaba fraguando en aquel tiempo la llamada «historia de substracción», es decir, la idea de que la naturaleza humana puede florecer mejor si es liberada de creencias y prácticas tradicionales que ofuscan y bloquean sus fuentes de expresión más genuinas: una vez se «substraen» las tradiciones represoras, el ser humano puede alcanzar espontáneamente su plenitud (253). El ideal de «amor propio» encierra en sí las condiciones de benevolencia y de vida buena, y es capaz de fundar un orden moral autónomo, y prescindir de refuerzos trascendentes. Dicha percepción, junto a la conciencia del progreso cognitivo que promueve la ciencia, determinan una retirada de la religión, en un sentido muy similar al que apuntó Weber. Pero a diferencia del sociólogo alemán, Taylor insiste en el sentido de «potenciamiento» (*empowerment*) individual que propició dicha dinámica, lo que justifica su éxito, junto a la sensación de que las cosas funcionaban mejor que en épocas anteriores, cuando eran guiadas por criterios tradicionales.

Taylor está decidido a deconstruir la «teoría de la substracción», y mostrar más bien la elaboración intencional de los ideales ilustrados apenas descritos. En primer lugar se evidencian los puntos de tensión de la propuesta

cristiana respecto del modelo anterior. El paso sucesivo es mostrar cómo los ideales deístas afectaron negativamente a algunos valores del modelo cristiano, como el de comunión, lo que condujo a un retorno al tono impersonal del orden pagano. Este componente impersonal del nuevo orden refleja una característica central de la modernidad. Taylor propone una genealogía ya bastante extendida que explica dicho proceso de despersonalización, y que habría iniciado con el maestro franciscano Duns Escoto y el nominalismo posterior, y que algunos sitúan en la base de todo el proceso de secularización. La narración muestra en ese caso escenarios que nutren una cierta insatisfacción —a pesar de todo— ante los resultados logrados, y da pie a un desarrollo más complejo.

El efecto «nova»

La tercera parte expone la paulatina expansión del humanismo exclusivo, como una especie de explosión estelar, que se diversifica en varias tendencias, y al fin alcanza a la masa de población. Esta parte aprovecha las tesis ya desarrolladas en su anterior obra *Sources of the Self*. La idea central es que a partir de fines del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX se siente el cansancio ante los imperativos de orden y disciplina modernos y surgen ideales alternativos que apuntan a la autenticidad, la expresión de los sentimientos, el estetismo y todos los motivos que concurren en el movimiento

romántico. En principio se percibe un sentido de «vulnerabilidad», pero también de insatisfacción ante la alternativa entre el viejo orden y el nuevo humanismo exclusivo. Se busca una «tercera vía» en grado de proveer nuevo significado a un mundo desencantado y frágil, superficial y vacío.

Taylor habla del «malestar de la inmanencia» (*malaise*); un sentido de benevolencia pálido y flojo, un moralismo descarnado, que de todos modos no reclama necesariamente un retorno a la trascendencia, sino que proyecta un nuevo horizonte de sentido. Una respuesta apunta al ideal romántico de belleza, aunque teñido a veces de motivos trágicos, y presidido por una fuerte ambigüedad. Otra vía recurre a un cierto sentido sublime que se descubre en las dimensiones de la naturaleza y el estupor que despierta su nueva descripción en clave científica. Una nueva sensación de misterio se abre paso para animar a una antropología demasiado reductiva y a una ética demasiado impersonal, lo que promueve una suerte de «espacio intermedio» y una «espiritualidad indefinida» a medio camino entre ateísmo y teísmo (360). En la nueva concepción el altruismo natural encierra una nota de excelencia respecto de la moral cristiana. La dimensión moral vuelve a jugar un papel central, en un sentido distinto: de grandeza al aceptar nuestra condición dentro de los límites que aporta la ciencia. La vida asume en este contexto un gran signifi-

ficado, a la que deben servir todos los esfuerzos.

La primacía apenas invocada provoca otra reacción, esta vez también desde el interior del humanismo inmanente, una especie de contra-Ilustración que emerge en tonos de protesta y revuelta, y que no disimula su fascinación ante el poder, la violencia y la muerte. De aquí resultan trayectorias un tanto diversificadas a lo largo del siglo XIX e inicios del XX: se retoman, por un lado, formas de humanismo ilustrado (utilitarismo); se celebran por otro las emociones románticas y se rechazan las éticas de la disciplina; y además se registran exaltaciones ambiguas que confluyen en el paroxismo de la Gran Guerra, y tensiones entre orden y desorden que encuentran su expresión en el fascismo.

Narrativas de secularización

La cuarta parte plantea una revisión de algunas teorías de la secularización disponibles. Muestra la insatisfacción ante la poca capacidad explicativa de la mayor parte de ellas, para apuntar a una mejor reconstrucción histórica. Es fundamental para el autor hacer explícitas las dimensiones latentes del proceso (*the unthought*), y deconstruir ciertas asunciones de la teoría clásica, que da por descontados los efectos negativos de la ciencia y la cultura del bienestar y la auto-determinación. En la nueva

forma de narrar los hechos emerge un panorama distinto, en el que una cultura dominante impone ciertos gustos y criterios, con consecuencias dispares. El paisaje histórico y social se vuelve mucho más complejo, aunque no intransitable, y de este modo se evidencian las lógicas vinculadas a las tendencias creyentes y las increyentes, como una tensión irresoluble en la modernidad. En todo caso, no es la «historia de transformación» la mejor versión de los hechos, es decir, el paso de una cultura creyente a otra secular, sino que cabe observar desplazamientos en la visión de lo sagrado y de nuevos horizontes de trascendencia (437). Algunos escenarios a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX testimonian dicha complejidad y una multitud de transacciones.

Otra forma de contar ese período se concentra en la llamada «edad de la movilización»: un impulso generalizado para adaptar masas de población a nuevas condiciones sociales y culturales (445), y que se puede identificar en distintos contextos nacionales y en divesos fenómenos del ámbito religioso: la multiplicación de denominaciones religiosas en USA y las frecuentes conversiones o *revivals*. De todos modos dichos procesos no significan un retorno a las viejas formas religiosas, sino que expresan claras conexiones con las nuevas sensibilidades, y se sitúan en los amplios marcos de tensiones entre las tres

fuerzas ya señaladas: humanista, expresiva y heroica. En este mismo marco hay que considerar las formas «neo-Durkheimianas» de vinculación entre un sentido patriótico y de unidad nacional con un fondo religioso común o que aúna distintas confesiones.

A la era de la «movilización» sucede la era de la «autenticidad», ya dentro del siglo XX. Ahora emergen factores más centrífugos, como el egoísmo y el hedonismo, que asumen una carta de legitimación cultural. La dimensión religiosa debe plegarse a las convicciones y gustos de cada cual. Surge el modelo «post-Durkheimiano», en el que lo religioso ya no está conectado con la sociedad (490), ni tiene un valor civilizador, como en el pasado. La situación actual de la religión configura varios modelos, sobre todo el autoritario, por un lado, con sus fuertes valencias terapéuticas, y el de la libre búsqueda, por otro, con su carácter vago y acomodado. En todo caso los modelos anteriores —étnico-nacional y moral-movilizador— parece que han dejado de funcionar, y se abre un panorama mucho más ambiguo e indefinido. Ahora se imponen la cultura de la autenticidad y de la búsqueda personal, dando origen a nuevas formas religiosas no siempre de carácter institucional. La situación parece favorecer un ulterior declive religioso, pues la nueva cultura choca contra formas religiosas que van en sentido opuesto ¿O no? El autor reconoce un

límite a dicha visión cuando contempla el caso de América del Norte (530). Quizás una pista la da el hecho de que la sed de trascendencia sigue estando presente en muchos, lo que se traduce en formas de «religiosidad mínima» o

la evolución moderna de las formas religiosas es mucho más compleja de lo que afirma la versión estándar de su oposición al progreso y a la realización personal

«vicaria», pero no se extingue. Taylor está convencido de que la narración estándar sobre la secularización moderna está siendo cada vez más contestada, lo que abre nuevos horizontes de búsqueda (535).

Condiciones de la creencia

Esta última parte se abre con una descripción del llamado «marco inmanente», es decir, el fondo u horizonte en el que se inscribe nuestro conocimiento de lo real. Se trata de una condición casi «natural», producto de la evolución moderna, a la que contribuye ciertamente el éxito de la ciencia, y excluye la dimensión trascendente (542). Para Taylor ese marco

permanece abierto y no es algo obvio, cuando se percibe, por ejemplo, la necesidad de escapar de las «estructuras cerradas del mundo». La deconstrucción de dichas estructuras pone en evidencia los valores y las opciones que les subyacen, lejos de un ideal de neutralidad. No es que el viejo orden moral tuvo que «plegarse a los hechos», sino que «una visión moral dio paso a otra» (563). No es más «natural» ni científica la visión inmanente, es sólo una opción posible que las nuevas condiciones históricas y culturales vuelven más normal, pero no la imponen como la única, entre otras cosas porque es relativamente fácil evidenciar sus límites o las insatisfacciones que sigue provocando. La idea de la «muerte de Dios» no es una consecuencia de la evolución de las cosas, sino de nuevas propuestas y elaboraciones que simplemente adquieren cierta «aura» de logro histórico. Por otro lado, la evolución moderna de las formas religiosas es mucho más compleja de lo que afirma la versión estándar de su oposición al progreso y a la realización personal.

El presente se plantea como un escenario en el que se cruzan distintas presiones, dando origen a varios dilemas. El hecho es que en el nuevo contexto no se pueden sostener las viejas formas religiosas, que han sido profundamente desestabilizadas, con el resultado de una fragmentación religiosa e inestabilidad, pero también de una recomposición y de nuevas propuestas (594).

A partir de esos datos se fragua la reflexión más original y provocativa de Taylor, al menos desde un punto de vista teológico. La tesis central puede ser formulada en estos términos: en la situación actual la fe religiosa debe constantemente confrontarse con opciones seculares o inmanentes, sin poder reivindicar soluciones seguras. Las propuestas cristianas resultan a los ojos del autor precarias e incluso ineficientes; a menudo los desarrollos seculares aportan mejores ventajas para todos. La fe cristiana se vive entonces de forma un tanto escindida, en una especie de «conflicto de intereses» o de «ni contigo ni sin ti», algo que afecta también a la cultura secular y a sus pretensiones.

Como puede intuirse, la situación se describe mejor a base de dilemas, que resultan de esas fuerzas entrecruzadas que presiden la conciencia contemporánea. A menudo los habitantes de este mundo en tensión se ven obligados a combinar tendencias que antes parecían contrapuestas, o tenían su ámbito singular. Ahora las posiciones se vuelven más inestables y las combinaciones más probables; la austera visión científica reclama en muchos casos la responsabilidad moral o la expresión artística, y, por qué no, la trascendencia o aspiración a la reconciliación y la totalidad.

El resto de la quinta parte expone los dilemas centrales que derivan de esta situación incómoda, en la que nada

está decidido, ni para los creyentes, ni para los humanistas seculares. Una primera tensión se establece entre la visión terapéutica y la espiritual, y se expresa de muchas formas: entre atender a las necesidades humanas elementales, o abrirse a la trascendencia, que para muchos es algo necesario; entre vitalismo y sentido trágico; entre auto-afirmación y sacrificio. Al volvernos conscientes de estos dilemas, y sobre todo del problema de la violencia y de sus raíces religiosas, se hace inevitable la revisión de las ideas teológicas tradicionales, que a menudo constituyen «claramente versiones erróneas de la fe cristiana» (643). Deriva un estatuto de falibilidad en la tarea teológica, cuya condición es «operar con una cierta proporción de poca claridad y confusión» (643).

Taylor debilita conscientemente a la luz de nuestras ideas más maduras una teología demasiado segura de sí misma. Las propuestas tradicionales dejan en buena parte de conservar la validez que tenían, una vez se evidencia su desfase con las exigencias modernas más plausibles. El mismo problema del sufrimiento y sus explicaciones plantea un flanco débil, que no puede imponerse como la solución mejor, o, en sentido epistemológico, «completa», a la luz de muchas ambivalencias y dilemas ineludibles. Esta situación deja a los cristianos un tanto desprovistos y limitados, sin soluciones definitivas (675), una debilidad que no tendría por qué ser negativa.

Las últimas secciones del libro dan una clara impresión de «deconstrucción» de las ideas cristianas tradicionales, es decir de una crítica que muestra motivos ocultos o desplazados, y que revela aspectos negativos. Del mismo modo que Taylor «deconstruye» las visiones y los programas del «marco inmanente» o secular, así también aplica su ácido crítico a las ideas de matriz cristiana. Todo es ambivalente y deja de tener valor absoluto; varias experiencias históricas en el siglo XX muestran las limitaciones intrínsecas a todo proyecto cristiano de reorganización y transformación social; el sentido del tiempo presenta límites; la experiencia de conversión no siempre apunta en la justa dirección; los proyectos humanistas cristianos, la necesidad de organizar el amor de *agape*... todo presenta inconvenientes y objeciones.

El profundo diálogo que el autor establece con muchos de los protagonistas de ese malestar del creyente moderno aporta casos ejemplares. «Cuanto más se reflexiona, las fáciles certezas de cada propaganda (*spin*), transcendental o inmanentista quedan socavadas» (727). Taylor evoca un futuro en el que ninguna de las dos tendencias predomina, y en el que se abre un espacio también para la trascendencia como aspiración a la totalidad, y una escapada ante las tendencias a la homogenización.

El epílogo sorprende al reivindicar la reconstrucción histórica de Milbank

y su *Radical Orthodoxy*, como complementaria de la propia, e incluso al asumirla desde una «gran simpatía» (772). En mi opinión puede haber alguna convergencia en el análisis histórico; ahora bien, las conclusiones y propuestas de cada uno no pueden ser más dispares y excluyentes, lo que deja un halo de sospecha en torno a esa pretendida afinidad.

Algunas consideraciones al margen

La magna obra de Taylor permite contemplar de forma panorámica la evolución de la increencia en Occi-

no contamos con una «teoría unificada y completa» de la secularización, sino con diferentes narraciones que tratan de iluminar aspectos parciales de la misma

dente, hasta alcanzar un predominio cultural. Se propone una narración siguiendo una trama que apunta a un desenlace incierto. No obstante, este inmenso esfuerzo de erudición y de reconstrucción histórica, los estudiosos de la secularización pueden que-

dar un tanto insatisfechos, a causa del carácter sólo ideológico de esa narración, que no es ni mucho menos la única posible, ni probablemente la mejor, a la hora de establecer las causas y el desarrollo de ese proceso. La otra gran narración, aquí ausente, es la de tipo estructural o sistémico, es decir la que observa la secularización como resultado de procesos sociales, que tienen una lógica interna, y que no siempre puede ser reducida a sus «semánticas culturales», o a las formas más conscientes de la historia del pensamiento y a los casos paradigmáticos.

En los últimos años el estudio de los procesos de crisis religiosa se ha enriquecido además con la aportación de estudios sociológicos, económicos e institucionales. En unos casos aprovechan el axioma de la «decisión racional», que aporta una interesante capacidad explicativa, sobre todo en casos como el americano, que Taylor observa con perplejidad, como «una ficha que no encaja». Los estudios institucionales han relevado dinámicas de secularización interna que no deberían ser ignoradas si se desea tener un cuadro más completo. Ciertamente no contamos con una «teoría unificada y completa» de la secularización, sino con diferentes narraciones que tratan de iluminar aspectos parciales de la misma. De todos modos, el procedimiento de Taylor plantea algunas dudas que no deberían dejar de considerarse, en el mismo ni-

vel en el que opera, es decir, el ideológico e intencional.

Seguramente la historia que se narra tiene un precedente claro en Max Weber y su reconstrucción del proceso de secularización occidental como racionalización diferenciada, y consiguiente desencantamiento, que es un efecto sobre todo de la ciencia. Lo que sin embargo resulta problemático, es la posibilidad de reconstruir una genealogía que remonte a causas muy lejanas procesos que resultan de una gran complejidad de factores. Ya Popper advirtió de los peligros de esas «teorías de la conspiración histórica», como la que ofrece Milbank culpando a Escoto y otros maestros franciscanos de los derroteros más negativos del pensamiento moderno. En ese sentido Taylor debería haber sido más prudente, y dejar más espacio a la contingencia y a un juego de variables no siempre fácilmente vinculables a antecedentes históricos o ideológicos.

De todos modos el reto principal que lanza Taylor en los últimos capítulos tiene que ver con esa pretendida simetría entre los límites del humanismo secular y del modelo cristiano. No parece que sea muy leal dicha maniobra, en especial si se aplican ciertos parámetros. Desde mi punto de vista no se da tal simetría, sino un peso mayor de negatividad en los proyectos meramente humanistas, o en general en las propuestas que par-

ten de un esquema completamente secular; la historia de los desastres del siglo XX es reveladora a ese respecto. De todos modos, el autor debería ser consciente de que la fe consiste precisamente en romper esa simetría o hipotético equilibrio, para conceder más plausibilidad, capacidad heurística, y eficacia antropológica y social a la propuesta cristiana. Eso no implica anular la dimensión de la duda y de la búsqueda.

Ciertamente es saludable revelar los límites de programas cristianos modernos y dar cuenta de la intrínseca debilidad de toda teología, pero no creo que sea justa una crítica que desplaza a menudo el tema religioso a otras dimensiones; sería como juzgar a un médico por su capacidad de tocar el piano o de pronunciar una arenga política. Da la impresión de que no está clara la consecuencia de los procesos de diferenciación: cada subsistema social se especializa en un sector y opera dentro de un código limitado. El de la religión es la comunicación de trascendencia, y no la transformación política o la gestión económica. Tiene razón Taylor al evidenciar los límites del programa cristiano cuando trata de aplicarse a campos ajenos, como el político, o de organizar la vida común y personal. Sin embargo creo que el autor está operando todavía dentro de un esquema mental típico del «catolicismo orgánico», que justamente revela como inadecuado y con fallos insupera-

bles en la modernidad. No creo que ese sea el único modo posible de entender el cristianismo, tampoco católico, y que entre los extremos de un cristianismo liberal y secularizador, por un lado, y los proyectos orgánicos de recuperación global de la relevancia cristiana (Milbank), por otro, se dan alternativas y vías intermedias que apuntan más bien a aprovechar y hacer bien la propia competencia básica: la comunicación de trascendencia y de salvación en sentido definitivo. Seguramente, si las cosas se miran de otro modo, y se narra la historia desde otra perspectiva, podríamos aprender de Escoto y de otros maestros franciscanos, alejados de los ideales tomistas, que existen alternativas para la fe también cuando la razón asume su legítima autonomía y se difumina el ideal de orden.

En el fondo de la obra de Taylor se percibe un difuso hegelianismo, que se expresa en los distintos escenarios de una dialéctica que no acaba de re-

conciliarse entre la tesis cristiana y la antítesis humanista secular; y que se proyecta en una historia de la razón en constante tensión y aún inacabada. Se trata de un modelo posible, que muestra la fecundidad de la herencia del maestro alemán. Pero quizás eso es lo máximo que podemos ofrecer: modelos hipotéticos para organizar una historia que a menudo escapa a las construcciones racionales.

Por lo demás, el libro de Taylor debería constituir una preciosa ocasión para profundizar el tema de la secularización, sus causas y consecuencias, y para plantear estrategias realistas capaces de hacerle frente. En ese sentido sería hora de abandonar diagnósticos simplistas sobre la crisis religiosa actual y sus posibles culpables, y para iniciar una reflexión más serena y eficaz, en grado de proveer a la Iglesia con ideas pertinentes y con la movilización que conviene en un tiempo tan difícil. ■