

Richard Taylor (2014). *La era secular*. Barcelona: Gedisa.

Pablo Arnau^a

Cuando Galileo fue amonestado por primera vez ofreció el telescopio al tribunal como prueba de sus afirmaciones sobre el movimiento de la tierra. Ese gesto no fue entendido. No es que nadie se atreviera a mirar por si la realidad contradecía las Escrituras, como suele interpretarse este pasaje. Es que el concepto de experiencia empírica que estaba utilizando Galileo ya no pertenecía al mundo en que vivía, sino al nuestro. A nosotros nos parece tan obvio que la realidad se muestra como es bajo la figura de la experimentación que la actitud de la Inquisición nos parece intolerable y retrógrada. Nuestra dificultad para entender esta anécdota en su adecuada dimensión tiene que ver con la manera en que permanecemos cautivos en la *Weltanschauung* tanto como le reprochamos a los poderes eclesiales del siglo XVI.

Entre las muchas evidencias que poseemos como occidentales del siglo XXI hay una que permanece incontestable para una inmensa mayoría de la población: la religión ha sido superada por la ciencia en la medida en que el miedo a lo desconocido ha menguado en porcentajes altísimos. De esta forma, se asocia la religión con el miedo provocado por la ignorancia respecto a los peligros del mundo del cual dependen nuestras necesidades. Hay algo de verdad en esta proposición. Aunque lo que tiene de verdad no es lo que tiene como dogma. De la misma manera, se da por sentado que un intelectual tiene que sacrificar su inteligencia si quiere seguir creyendo, como si la secularidad trajera consigo una sola forma de actitud interrogante ante el mundo. Todas esas asunciones no son tan obvias como parecen, tienen

^a Doctor en Filosofía, profesor de la Universidad Internacional de Valencia.
E-mail: pabloarnau@gmail.com



algo de impostura en la medida en que se quieren hacer valer como la visión del mundo moderna (al igual que había una visión del mundo antigua, o medieval: si algo ha iniciado la modernidad es la distinción entre ser obvio y parecer obvio). Lo que es seguro es que tal maridaje entre saber y descreencia no necesita más explicación: se ha generalizado como tal de una forma masiva y en un momento dado dejó de formar parte de la *intelligentsia* de los europeos para extenderse a nuestra forma de ver el mundo. Esto es hasta tal punto así que los creyentes de cualquier signo han de tener una respuesta para este axioma ante cualquiera con argumentos contrarios o por lo menos deben dar cuenta de por qué para ellos no es tan evidente.

Lo que se desconoce es la historia de cómo se ha llegado hasta aquí: si en 1500 lo normal en Europa era la creencia en Dios, en el siglo XXI lo normal es su contrario. Se podría decir que la creencia que une la visión científica del mundo con el ateísmo es un nudo de diferentes complejidades (Estructura del Mundo Cerrado) que forma parte de nuestro imaginario social: aquí me propongo exponer cómo Richard Taylor ha tratado de deshacerlo contando su historia en *A secular Age* (2007), publicado por Gedisa en dos tomos. Es esta historia la que no es ni conocida ni evidente para todos. La dificultad para desenredar una narración que no es lineal ni progresiva puede sorprender a más de uno si tenemos en cuenta que en su itinerario

se encuentran motivos muy alejados de la descreencia directa en Dios, como es el intento de exonerarle de culpa, o el propio Deísmo.

La primera fase de esa historia corresponde al desencantamiento del mundo y al profundo cambio que este provoca en la autoconciencia: el final del mundo paleodurkheimiano o mundo del *Ancien Régim*. [En sentido muy amplio para Durkheim la religión es el mayor cohesionador social: inaugura un tiempo y un espacio que pone en juego lo sagrado y lo profano: el porqué a uno se le cae el alma al suelo al ver el nuevo Mestalla]. Desde el punto de vista de la ciencia se habla de superación de la superstición y el alcance de la verdadera descripción del mundo: una especie de mayoría de edad en la que dejan de creerse en las creencias infantiles que, por fortuna, han sido refutadas por la ciencia. El mundo paleodurkheimiano estaba, por así decir, plagado de magia: significados y simbologías, fetiches y conmemoraciones, provenientes de la memoria ancestral y sometidos a la expurgación de la doctrina de la cristianidad. La iglesia latina sometió tales significados a una judaización en la que o se colonizaba la creencia o costumbre o se abandonaba. La modernidad entra en la historia viéndose a sí misma como la mayoría de edad de la mano de la ciencia. Cuando se encuentran las verdaderas causas de un fenómeno, desaparece el miedo y, junto con él, el tratamiento mágico-religioso.



Esta manera de ver las cosas es bastante simplista. Lo cierto es que el desencantamiento del mundo se inicia dos siglos antes: después de las distinciones escolásticas de mundo natural y mundo sobrenatural; el nominalismo tiende a separar ambos mundos preparando una visión del mundo donde se desestiman los milagros, lo sagrado como concentración de la realidad, y en el orden de lo humano, la providencia, el plan de Dios coprotagonista de la historia, las tradiciones y reliquias, y, sobre todo, la aparición de un tiempo secular autónomo que no necesita las referencias al tiempo mitológico. La desaparición de los *idola*, como dice Bacon, nos permite utilizar el mundo según nuestros propósitos y dominarlo. Se suele tomar estas declaraciones de Bacon como una prueba evidente de esta forma de entender la historia de las ideas; pero somos incapaces de entender que el propio Newton es un experto alquimista y un erudito en la interpretación de las escrituras. Se parece a la interpretación que se hace de la magia de las culturas primitivas en las que se omite que estas utilizaban a la vez la técnica, dando la sensación de que la magia era una pseudotécnica fruto del desconocimiento de nuestros antecesores de las verdaderas causas que mueven el mundo.

Lo cierto es que el proceso epistemológico está mucho más mezclado con la historia de lo que se cuenta. La razón instrumental como verdadera actitud ante el mundo casa perfectamente con

lo que Elías ha llamado proceso de civilización: el yo se disciplina y adquiere intimidad y, por tanto, individualidad, mientras que las organizaciones sociales dejan de estar informadas por la monarquía sagrada: un nuevo orden social aparece en el universo, al que Taylor llama mundo neodurkheimiano. Tal orden social consiste en el vaciamiento de los significados tradicionales y en la aparición de un nuevo concepto de agencia y con él de experiencia. Tal experiencia desentiende cualquier signo orgánico entre el mundo exterior y el ser humano al que se identifica mejor con la mente o con la autoconciencia al modo cartesiano. Taylor ha llamado a este imaginario social *marco inmanentista*: el hombre se encuentra ante el desierto de lo real, parapetado ahora con su razón, que le permite por un lado dominar el mundo y por otro quedar separado y por tanto igualado respecto de sus congéneres: la razón trata también de buscar un nuevo orden social de mutuo beneficio bajo el supuesto de que todos elegimos racionalmente y poseemos una actitud general de benevolencia.

El yo poroso con el mundo comienza a desvincularse hacia un yo impermeabilizado, cuyas posibilidades de elección crecen exponencialmente: del marco inmanente (que encierra al hombre en una campana de cristal) surge una supernova de posibilidades con respecto a la creencia de formas que antes no habría siquiera imaginado. El reino de los fines se perdió para siempre bajo



el nuevo reinado de la individualidad y la interioridad. Aunque Taylor indica la Reforma como causa del cambio del imaginario social —es obvio que, según Marín, los órdenes mendicantes iniciaron este largo proceso—, el punto de inflexión hacia el nuevo orden es la Ilustración y la revolución sangrienta, aunque en sentido estricto tal cambio se produce en la fundación de Estados Unidos en su declaración de independencia.

Hay que señalar que la nueva ciencia no tuvo su influencia masiva hasta las declaraciones de Darwin ante el parásito intraocular. Para entonces la Reforma había forjado en el imaginario social de los europeos la santidad de la vida ordinaria sin excepciones, la disciplina, la austeridad y el autocontrol y con ella la creación de un orden armonioso entre los individuos. El conocimiento de Dios empezó a ser relegado a la fe de un gran diseñador en la distancia (Deísmo). Poco o nada quedaba en el orden público de las manifestaciones de culto, las costumbres religiosas (relegadas al desprestigio de la magia o la superstición). El mundo protestante interiorizó la sacralidad a la conciencia individual.

El mundo neodurkheimiano se define como la fase de secularización intermedia o la era de la Movilización, en el sentido de que los poderes externos se desembarazan de los valores religiosos y estos se hacen valer y obtienen un lugar paralelo al poder político, pero siguen siendo referencias morales. Las prácticas sociales de las religiones son

toleradas en las nuevas democracias, en especial la estadounidense. Estas prácticas religiosas se mueven ahora en un marco inmanente sometidas a la libertad de las conciencias. Esto significa que el marco inmanentista puede estar abierto a poderes superiores pero que también pueden negarlos.

Es el funcionamiento de la sociedad y de sus instituciones la primera deriva que toma la forma secular. Dios está presente en la forma en que debemos organizarnos según sus designios. El orden y la prosperidad de esta sociedad son una finalidad en sí mismas y las fuerzas que los ponen en peligro se aplacan mediante la racionalidad científico-tecnológica. Los desórdenes derivados de la violencia o la agresividad se medicalizan en las nuevas ciencias terapéuticas (se trata de exculpar también a la naturaleza humana). El lugar del encantamiento se instaura en las fuerzas psíquicas, catapultando la expresión artística en una supernova tan extensa como la religiosa. Es esta interioridad la que cataliza lo religioso en forma de búsqueda individual o mediante grupos de acción. El cristianismo sigue teniendo un lugar acotado y sin embargo puede constituirse en religión civil, como en Norteamérica, no en el sentido de su confesionalidad sino en la libertad garantizada por Dios (al que se le da carácter de vínculo último de la sociedad).

Según Taylor, las luchas culturales que ocurren en el seno de una sociedad neodurkheimiana descansan en el fondo



sobre dos tipos de marcos inmanentes, uno de los cuales sigue abierto a compromisos con la religión. Lo que importa aquí es averiguar cómo estos marcos inmanentes parecen trenzarse con una epistemología o un modelo óptico del hombre al que llama *humanismo exclusivo*. Según este no puede admitirse nada que no provenga del materialismo como fuente de validez cognitiva. Cuando el humanismo exclusivo decreta que es irrefutable que Darwin invalidó la Biblia está diciendo, sin saberlo, algo exactamente verdadero según su epistemología. Su humanismo se ha convertido en una figura de Wittgenstein (lo impensado de Foucault) que responde a una forma de ser cautivos de premisas que se toman como autoevidentes.

Sin embargo, hagamos solo un parón en la noción de mundo y de experiencia del mundo que nos ofrece este humanismo exclusivo: el mundo es un páramo de movimientos regidos bajo leyes físico-químicas (respecto a las leyes biomecánicas se suele pasar de puntillas por falta de capacidad holística; aunque se postule el azar como principio último, la razón científica todavía tiene muchas dificultades para tratar con los fines orgánicos; tiene miedo de ser acusada de antropomorfizante). La educación que recibimos oculta este mundo y nos instala en un mundo confortable con significaciones y promesas (a la manera del mundo paleodurkheimiano). Pero ese espacio de tiempo dura hasta la época adulta, cuando tenemos que

enfrentarnos con la realidad. Entonces, con mucho pesar de nuestra parte, abandonamos la cálida luz de la religión o de Papá Noel, abandonamos la pusilanimidad, y nos enfrentamos al mundo de una manera responsable y concedores del beneficio que otorgamos a la sociedad. (Al menos así se detallan todas las conversiones del siglo XIX, como si los contenidos religiosos no estuvieran unidos a prácticas, ritos y costumbres). El ateísmo elegido de estos intelectuales lo refieren biográficamente como un paso de valentía ante lo inhóspito del nuevo mundo, pero necesario si se quiere describir el mundo tal-como-es.

El mundo neodurkheimiano ha hecho irreversible el marco inmanentista, pero no necesariamente con él el humanismo exclusivo. El hecho de que se ponga en duda el vínculo entre cristianismo y civilización, o que la religión civil norteamericana empiece a ser cuestionada, supone un nuevo punto de inflexión hacia lo que Taylor ha denominado mundo posdurkheimiano. Este da por sentado que el individuo impermeabilizado respecto al universo y la sociedad puede delegar sus compromisos éticos en el derecho civil y penal, que la capacidad de agencia se basta con la razón instrumentalizada y que la sociedad posmoderna burocratizada e igualitaria no le pide ninguna respuesta ética o estética: no las necesita. El mundo tal como lo conocemos puede funcionar sin la apelación de un orden trascendente, sin la idea de providencia, por ejemplo.



La sospecha de que tal mundo acabará deshumanizado, que el orden social depende en última instancia de un garante solvente de los derechos humanos, está perfectamente sopesada, si no anulada, con la sospecha de que la religión no puede ofrecer el orden significativo que calme las pretensiones de eternidad. A cualquier tipo de creencia de rango absoluto solo se le pide que no salte al ámbito público. La cuestión radica en el hecho de que lamentablemente esa neutralidad está vigilada, según cree Taylor, por un marco inmanentista cerrado y extrasensible a cualquier señal de apertura. Es más, considera que la religión es un reducto destinado a deshacerse en las conciencias aisladas porque de verdad cree que su tiempo ha pasado. Para ella la creencia es una extravagancia que se puede volver muy peligrosa cuando se comparte porque es alérgica a cualquier comunidad diferente de la burocrático-estatal. La familia, un club de lectura o incluso un club de fútbol son cultivos que el Estado tiene que soportar de mala gana si no puede acceder a ellos. Es en estos ámbitos donde han ido apareciendo también nuevas formas de religiosidad, ocultas y desconfiadas de los poderes públicos ante la amenaza de fanatismo.

El mundo posdurkheimiano es aquel en que la pregunta de Dostoievski se ha hecho plausible: es necesario elegir creer a Jesucristo o a la verdad, y ha dejado de serlo definitivamente la afirmación de Ivan Karamazov: Si Dios no existe, todo está permitido. La forma en

que se han hecho evidentes estas afirmaciones tiene que ver con la no apertura del marco inmanentista en el que se entiende la religión ajena al humanismo. Eso implica, por ejemplo, reducir el término de pecado a patologías terapéuticas, en las cuales solo un psicoanálisis propone un significado para el paciente, como un sucedáneo de la antigua lucha entre el ser humano y el mal. El hombre o mujer exitoso que encuentra un vacío último en sus actos, se interpretará como un desequilibrio subsanable farmacológicamente.

Esto se ve especialmente en la cuestión al sentido de la vida. En el caso de aceptar tal sugerencia de un sentido superior a nuestros bienes y plenitud, el materialismo a menudo se encuentra con los mismos escollos que critica (además de no poder ofrecer a los mártires un reconocimiento). Pero dejado esto de lado (puesto que el sentido solo puede ser motivo para el observador) ni el auge de la secularidad moderna soporta una crítica a la epistemología moderna que sostiene la muerte de Dios, ni las religiones se identifican con las versiones teóricas de la religión que le ofrece la razón desvinculada.

El sentido de la vida es una pregunta particularmente moderna y particularmente maltratada desde el punto de vista del individuo disciplinado e impermeabilizado. La única forma de tiempo que es considerada real es la homogénea y lineal, aun estando en perpetua contradicción con nuestra manera de vivir el



tiempo. Si la fuente del significado válido solo puede venir del tiempo lineal, la vida del hombre moderno se ve abocada al hastío y a la repetición. Pero la repetición era una característica esencial del mundo encantado: la referencia a un tiempo primigenio, a la simultaneidad de múltiples tiempos, solo tiene cabida en el mundo de la expresión artística. El hecho es que necesitamos establecer puntos de inflexión en el tiempo, que no todo tiempo vale lo mismo, que hay conmemoraciones, solapamientos y tiempos de *kairós*, momentos de suerte o de oportunidad. Lo definitivo tiene la forma de ciclo, y a pesar de la negación de trascendencia de la muerte lo cierto es que se convierte en una fuente de significado de primera índole. Ninguna crítica desde el ateísmo a la infantilidad

de la creencia en la vida futura puede desprestigiar la memoria o la conmemoración de los seres queridos.

Taylor quiere apuntar hacia el futuro de la religión. Una vez descubierta la impostura de nuestro imaginario social, ¿no se podría dejar por zanjada la situación contemporánea en términos de desviaciones de los imaginarios sociales? Pero la historia no se puede aislar de la situación que ha producido. Nos conformaríamos con que el marco inmanente dejara de estar sobradamente seguro de su cierre excluyente. Es posible que la descripción de la religión como teoría de las necesidades del hombre pueda entonces tener en cuenta esa nota que caracteriza a la experiencia religiosa en donde los requerimientos de lo divino entran en juego.

