

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI  
Editores

# POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

## Capítulo 5



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ  
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.  
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.  
Incluye bibliografías.  
D.L. 2017-04266  
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

**BNP: 2017-1177**

### *Postsecularización*

#### *Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## POROSIDAD E IMPERMEABILIDAD. LA HERENCIA DE LAS SUBJETIVIDADES EN LA SECULARIZACIÓN Y LA MODERNIDAD. IMPULSOS A PARTIR DE CHARLES TAYLOR

Hardy Neumann Soto, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

### 1. INTRODUCCIÓN

En su monumental obra *La era secular (A secular age)*, el filósofo canadiense Charles Taylor distingue dos tipos de subjetividades, a las que denomina «yo poroso (*porous self*)» y «yo impermeabilizado (*buffered self*)». Las ricas formas que va ganando la descripción de estas subjetividades hacen posible calificar también el esfuerzo tayloriano como pregunta que interroga por el estatuto del yo, en el paso del yo poroso hacia el yo impermeabilizado, incluyendo asimismo la actual forma en que se vive y modula la experiencia de nuestra subjetividad. Es preciso advertir que la noción de *self* con que Taylor opera no se reduce a ser la expresión a la que usualmente se recurre para calificar la modernidad y el espíritu de ese período como época de la subjetividad. La forma de comprensión de las subjetividades múltiples, que desde hace ya un buen tiempo otras generaciones y nosotros mismos experimentamos, afecta y configura la subjetividad de nuestro propio tiempo, la que debe ser comprendida más allá de los límites a los que nos constriñe la expresión.

El tránsito explicativo del yo poroso al yo impermeabilizado se lleva a cabo con un instrumento de investigación y exposición dotado de forma y contenido a la vez, como diría Hegel<sup>1</sup>. Este modo de proceder acompaña permanentemente la reflexión tayloriana y se concreta en algo aparentemente tan sencillo como «contar una historia»<sup>2</sup>. La forma es la narración, el contenido son los acontecimientos. Esta *story* no sigue una sola secuencia, aunque no por ello deja de haber un hilo

---

<sup>1</sup> Taylor, como se sabe, ha escrito una notable monografía sobre este pensador alemán.

<sup>2</sup> «Es un hecho fundamental [explica Taylor] que nuestra situación espiritual actual es histórica, es decir, que nuestra comprensión de nosotros mismos y de dónde nos situamos está definida en parte por nuestra conciencia de haber llegado donde estamos, de haber superado un estado anterior» (Taylor, 2014, p. 60).

conductor al que Taylor pretende ceñirse permanentemente. Ese hilo, aunque a veces escondido, puede ubicarse en el intento por poner al descubierto los rasgos de la secularidad en una nueva determinación de la misma. En efecto, el tipo usual de relato destaca la liberación a la que habrían conducido la modernidad y la secularidad. Esta última superaría tanto «horizontes anteriores que nos confinan» como «ilusiones o limitaciones en el conocimiento (*earlier, confining horizons, or illusions, or limitations of knowledge*)» (Taylor, 2014 p. 50; 2007, p. 22). Una explicación semejante parece extender la conocida tesis socrática del error (ético), por ignorancia, a los procesos sociales y la actualiza al conectarla con la idea de que el éxito en la liberación de las ataduras provenientes de la fe obedecería finalmente a un ejercicio científico, ilustrado de la razón, y cuyo índice puede verse, entre otros, en el *sapere aude* de Kant. A diferencia de la narrativa con que pretende operar Taylor, a estas explicaciones «de la modernidad en general, y de la secularidad en particular» (Taylor, 2014, p. 50), en virtud de ser derechamente reductoras, se las denomina «historias de substracción (*subtraction stories*)» (Taylor, 2014, p. 50; 2007, p. 22). Ellas constituyen narrativas que dan cuenta del declive de la compartimentalización de la religión, pero sin considerar las transformaciones que implica.

## 2. DE TRES FORMAS DE SECULARIZACIÓN A UNA SECULARIZACIÓN EN TRES TIEMPOS

Secularización es un término que no solo tiene mala reputación, *berüchtigt*, como dice Hans Joas (2010, p. 231), sino que es también equívoco, a tal punto que, por la multiplicidad de sus significados, el vocablo casi va a parar en un vacío onomasiológico. Parece preferible, por tanto, siguiendo el impulso hegeliano de Taylor, integrar dos sentidos destacados del término a un tercero. Este último sentido describe una situación en que la dignidad de la creencia ya no se justifica por sí misma, o un estado en que «la fe en Dios ya no es axiomática» (Taylor, 2014, p. 23). La razón es simple: hoy en día hay alternativas a ella (p. 23), vale decir, la fe «es una opción entre otras» (p. 22)<sup>3</sup>. E incluso puede hablarse, al revés, como hace Joas siguiendo a Taylor, de una opción secular, que en nuestros días le parece a muchos ser la opción *default*, por defecto. Pero mientras que el significado usual de secularidad es vaciamiento de Dios o ausencia de referencia a una realidad última en los espacios públicos (Taylor, 2014, p. 21), significado al que se agrega, como otro sentido de la secularidad, «el declive de la creencia y prácticas religiosas» (p. 22), la noción de secularidad que le importa a Taylor recorrer descriptiva y

<sup>3</sup> Cabría preguntar si cuando la religión pasa a ser un alternativa más algo queda fuera o, mejor dicho, si acaso no supone el hecho de entender la religión o la creencia en Dios como una opción más una nivelación entre la religión y las otras opciones, nivelación que, a mi juicio, forma parte también del proceso de secularización.

explicativamente atañe a la pregunta por «las condiciones de la creencia (*conditions of belief*)» (2014, p. 22; 2007, p. 3), pero dichas condiciones no pueden explicarse sino por la evolución de esa situación en que se hacía imposible no creer en Dios hasta aquella en que, en su extremo, la creencia debe competir con formas explicativas exclusivamente racionales e incluso instrumentales en el así llamado humanismo exclusivo (*exclusive humanism*).

Al revés, entre otras reducciones, una historia subtractiva simplifica la explicación de la condición secular al desencantamiento (Taylor, 2014, p. 57) y, asociado a ello, a los efectos de la institución más prestigiosa de nuestra época: la ciencia. Pero Taylor insiste en que es importante observar que el desencantamiento proviene en parte también de la propia cristiandad (p. 57) y cómo los distintos motivos ejercen su efecto en la constitución de la identidad impermeabilizada (*buffered*), expresión ya introducida terminológicamente. Si bien el desencantamiento contribuye a explicar la secularidad, esta misma supuso también haber alcanzado confianza en los «propios poderes para llevar a cabo un ordenamiento moral», motivada por las exigencias de la reforma protestante respecto de la creencia, asunto al que nos referimos un poco más adelante<sup>4</sup>.

Al tercer sentido de secularidad, integrativo, como hemos dicho, se conecta el humanismo exclusivo (Taylor, 2014, p. 46), que, en su virtud, disuelve una práctica naiv de la fe. Pero incluso un ejercicio de ese tipo no es ya opción exclusiva de los creyentes. «La ingenuidad ahora no está disponible [observa Taylor] para nadie, ni para los creyentes, ni para los no creyentes» (2014, p. 49), lo que implica una nueva forma de experimentar la creencia (p. 48), a saber, una tal en que es la experiencia misma de lo trascendente la que deja de ser ingenua<sup>5</sup>. El advenimiento de la

---

<sup>4</sup> Taylor parece moverse en una suerte de pregunta trascendental, que, a diferencia de la de Kant, no excluye una *quaestio facti*, descriptiva del «movimiento (*move*) desde una sociedad donde la creencia en Dios no admite ser desafiada (*unchallenged*) hasta una en que se la entiende como una opción entre otras, y frecuentemente no la más fácil de adoptar» (2014, p. 22; 2007, p. 3). Pero, al mismo tiempo se trata de dar cuenta de su estatuto poniendo al descubierto la facticidad de la secularización, sacando a luz los aspectos cotidianos del contexto en que se desenvuelve la vivencia de «nuestra búsqueda moral, espiritual o religiosa» (2014, p. 23). Aunque Taylor opera con un estilo metódico narrativo, no renuncia a identificar los elementos no explicitados, preontológicos que salen a la luz en esa experiencia de búsqueda. El procedimiento tayloriano podría ser denominado una fenomenología hermenéutica narrativa que aspira a poner al descubierto los elementos de la secularidad, entendida como «una condición en que tiene lugar nuestra experiencia de completud y búsqueda de la misma (*a condition in which our experience of and search for fullness occurs*)» (2014, p. 46; 2007, p. 19). Taylor necesita del relato para sus análisis: «Nuestro pasado está sedimentado en nuestro presente [...]. La narrativa no es un agregado opcional, por eso creo que tengo que narrar una historia» (2014, p. 61).

<sup>5</sup> Esto necesariamente trae aparejado, me parece, un control público del comportamiento de todos los tipos de jerarquías: laicas y eclesiásticas. Ellas son expuestas permanentemente al escrutinio y juicio públicos; un subproducto de la Ilustración moderna, podría decirse.

secularidad moderna (*modern secularity*) en sentido tayloriano ha sido concomitante con el surgimiento de «una sociedad en la que por primera vez en la historia, un humanismo puramente autosuficiente llegó a ser una opción disponible para todos» (2014, p. 45). Este humanismo se resiste a aceptar *final goals*, objetivos definitivos que trasciendan el florecimiento humano. Menos aun podría pedírsele algún tipo de fidelidad o compromiso (*allegiance*), más allá de ese florecimiento (2014, p. 45; 2007, p. 18). Este nuevo espíritu del mundo se caracteriza, entonces, porque pide exclusividad, en el sentido de que se limita a lo exclusivamente humano. Al constituir una «opción disponible para todos», localizamos el humanismo exclusivo en el centro de la secularidad moderna (2014; 2007, p. 19)<sup>6</sup>. En todo caso, un humanismo tal no se agota, en sus acciones, a poner la inscripción en la lápida, proclamando, por ejemplo, «la muerte de Dios» (2014, p. 49), y ello tanto porque una teoría que concluye en una afirmación de ese tipo «es muy poco convincente» (p. 49), como porque «en la naturaleza misma de nuestra era secular existe una ineludible (aunque a menudo negativa) referencia a Dios» (p. 61)<sup>7</sup>. Superar todas estas substracciones implica, por tanto, desplegar la historia que efectivamente se relata, teniendo en cuenta que «una teoría convincente de la secularización» (p. 49) no puede prescindir de las condiciones de la creencia (*conditions of belief*) —que Taylor expone a partir del capítulo 15, parte V de su obra (2014, pp. 381ss.)—.

### 3. CAMBIOS EN LA SECULARIZACIÓN

Entre los cambios que han conducido a la secularidad y que aluden a lo que alguna vez hubo y hoy ya no hay, se encuentra el desencantamiento, un elemento cuyo término es conocido y analizado también por autores como Max Weber. Taylor opera, mas bien, con su contraconcepto, el encantamiento, que alude, ante todo, a un orden de coexistencia en que la significación de las cosas descansa en ellas mismas y no en quienes viven encantados. Hay, por así decirlo, un realismo del significado.

---

<sup>6</sup> Me parece que «exclusivo» puede entenderse en dos sentidos complementarios: el humanismo es exclusivo porque excluye lo no-humano; la referencia a lo trascendente. Pero es exclusivo, en otro sentido, porque incluye solo lo humano y así es un humanismo excluyente, excluyente de lo divino.

<sup>7</sup> Es de observar que la condición fundamental en que nos encontramos es compartida por creyentes y no creyentes. La secularidad, como *terminus ad quem* en el proceso de secularización, no se reduce, pues, a un estado de increencia, falta de creencia o, incluso, de pérdida de creencia, sino que apunta a la situación misma o escenario en que se desenvuelve nuestra búsqueda de plenitud y el modo como experimentamos esa búsqueda. Incluye eventualmente también la vivencia de esa plenitud, pues en una *secular age*, como la nuestra, se dan, al mismo tiempo, tanto experiencias de Dios, de lo espiritual o, en general, de «lo superior», como ausencia de esas experiencias, experiencias de renuncias a eso en principio experimentable o clausuras en su acceso, incluyendo en el extremo el *spleen* baudelaireano, la cólera ante el sentido o el sin sentido, un rabioso rebelarse ante el mismo.

Me atrevo a decir, por eso, adelantando una crítica a Taylor, que en ese contexto no cabe hablar, en propiedad, de *self*, de un sí mismo, como lo hace a propósito del yo poroso (Taylor, 2014, p. 68) —Taylor insiste en dar cuenta de esta realidad que se sitúa antes de las explicaciones netamente filosóficas (teorías) (p. 69)—. En todo caso, dada principalmente la alusión a entender el sentido del encantamiento como significado vital, es decir, para nosotros, no marraríamos el fenómeno si se lo calificase derechamente en términos de significatividad (*Bedeutsamkeit*), en sentido heideggeriano (véase, por ejemplo, Taylor, 2014, p. 64)<sup>8</sup>. En efecto, es propio de la habitación en un mundo encantado el hecho de que absorbamos las significaciones o seamos vulnerables, precisamente porosos, a corrientes de sentido benéficas (como la de los ángeles protectores) o malignas (como la posesión). En todo caso, decisivo para lo que aquí importa es el efecto que tiene un estado de existencia poroso frente a otro impermeabilizado. En el primero, se ofrece un mundo cuya textura es eminentemente remisiva<sup>9</sup>. Dios es el «espíritu dominante» (Taylor, 2014, p. 79), por lo que un mundo vacío de fe resulta allí difícil de pensar (p. 79); se puede, por cierto, volver la cara a Dios, pero ello no es aún ausencia ni exclusión de lo divino, sino simplemente el haberse expuesto con ese gesto a otras fuerzas, contrarias a Dios. Ni esa exposición ni pensar una alternativa a Dios es aún explicación suficiente para el tránsito de un yo poroso a uno impermeabilizado<sup>10</sup>.

Una nueva figura del *self* solo se incoa cuando este tiene la capacidad de considerar las cosas distanciadamente. Si aplicamos tal idea a los análisis taylorianos en este punto, puede entonces afirmarse que considerar distanciadamente algo significa aquí no haber sido penetrado por el agente infiltrante y objetivar los estados en que el yo se encuentra. El yo se impermeabiliza (para ejemplos de esto, véase Taylor, 2014, pp. 73-74), entonces, cuando toma el control o dominio «de las significaciones que las cosas tienen para él» (p. 74). En realidad, es solo cuando surge ese control que brota también la nueva identidad, cuya formalidad es la del yo, ya que este se convierte en una identidad que desvincula la propia subjetividad de

---

<sup>8</sup> «[...] esta forma de entender las cosas [énfatiza Taylor] es anterior a la explicación que dan las diferentes teorías filosóficas» (2014, p. 64), cualesquiera sea su tipo: «materialistas, idealistas, monistas, dualistas» (p. 64). En las explicaciones de este fenómeno se observa la deuda de Taylor con Heidegger, tanto en el uso terminológico como en el tipo de explicaciones. Y no es la única: otra deuda tiene lugar en una hermenéutica fenomenológica, a la que habría que agregar una determinación propiamente tayloriana de la misma: la narrativa.

<sup>9</sup> Esta identificación de la religión con lo trascendente es criticada por Joas, pues lo religioso no necesariamente se conecta con lo trascendente. Esto acontece, por ejemplo, en la época que Jaspers denomina postaxial (Joas, 2010, p. 236).

<sup>10</sup> En un mundo encantado, no solo los individuos se orientan por lo sagrado, también lo hace lo social (Taylor, 2014, p. 109). También el tiempo secular se funda en un tiempo, en el tiempo superior (p. 109).

aquello que lo influye. Dos cuestiones son importantes a este propósito: que tanto en el fenómeno del yo poroso como en el del impermeabilizado se trata de estados existenciales y que ambos estados se diferencian por la sumisión, en el primer caso, a la vivencia o experiencia en cuanto tal y, en el otro caso, por la independencia que se gana respecto de ella.

¿Qué provoca el cambio en ese estado al punto que sus efectos se sigan sintiendo hoy y se sigan desarrollando? Hay, sin duda, una multiplicidad causal para explicar el desencantamiento y el surgimiento del yo impermeabilizado, pero la tesis principal es que la causa fundamental fue el traslado de la renovación y agudización de las exigencias hechas a las personas al ámbito social, provocando asimismo un movimiento y efecto civilatorio. «La madre de las revoluciones», dice Taylor, utilizando una expresión de Saddam Hussein, fue que el mandato del evangelio no podía cumplirse sino a fuer de una transformación de la sociedad europea (2014, p. 110). De este modo, si algunos movimientos medievales, como elevar la práctica y la devoción religiosa, son preanuncios de la Reforma — Taylor llega a hablar de un «furor por el orden» en la cristiandad latina (2007, p. 145)—, será, por su parte, la civilidad renacentista la que se convertirá en antecesora del moderno y contemporáneo concepto de civilidad (2014, p. 165). El núcleo de todo ello para la constitución del nuevo yo es la contribución a la conformación de disciplina y control, individual y colectivo. Que aquí resuenen tesis foucaultianas no es casualidad; Taylor hace expresa referencia a los análisis del autor francés. En todo caso, rasgos comunes a los intentos de reforma y organización son el intervencionismo como medida de reordenamiento social; la tendencia a la uniformidad del modelo a aplicar; y la homogenización de lo social —fenómenos todos sometidos a una racionalización de lo social— (Taylor, 2014, p. 147)<sup>11</sup>.

Con el fin de elevar el nivel de la práctica religiosa y del cumplimiento del mandato bíblico, la disciplina popular se forma en los sermones y catequesis (Taylor, 2014, p. 171). De este modo, se produce una imbricación entre ideales reformistas en lo social y en lo religioso (p. 172). Mientras que hoy veríamos un conflicto en la implementación de objetivos religiosos y objetivos seculares aunados, el ordenamiento y elevación de estándares fueron considerados, en ambos lados, como compatibles, a tal punto que el orden civil y el orden de la piedad llegaron a fundirse y modularse mutuamente (p. 174)<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> La Reforma protestante influye en el proceso de desencantamiento y en la «creación de un humanismo exclusivo» (Taylor, 2007, p. 144). A fines de la Edad Media, hay iniciativas que buscan «reformular la devoción laica y elevarla a un nivel superior» (p. 144).

<sup>12</sup> Asimismo, debe repararse en los programas implementados en el siglo XVI, conectados al disciplinamiento y clasificación de la pobreza; la restricción e incluso condena de ciertas manifestaciones populares (como los carnavales). El efecto que tienen es el puritanismo y refinamiento;



La disciplina y la desvinculación en la significación —de modo que esta se entiende ahora «objetivamente»— pasan a ser momentos conformadores de la identidad moderna y en ella. Así también, la desconexión impone una restricción en las relaciones de intimidad (Taylor, 2014, p. 220; Taylor sigue aquí a Norbert Elias, en *El proceso de la civilización*), impactando en el surgimiento de autonomía en el comportamiento y, con ella, en la constitución de la subjetividad, al punto que la autonomía es signo de la condición de sujeto.

Otro factor del secularismo, asociado también al humanismo exclusivo (*exclusive humanism*), es el llamado «deísmo providencial». Este corresponde a una etapa intermedia co-causal que forma parte del punto de inflexión para el salto al humanismo exclusivo (Taylor, 2014, p. 351). La expresión de este deísmo tiene lugar en el desplazamiento del *locus* de lo trascendente y la reducción del ámbito de este. La reformulación de ese *locus* y el rol que se le atribuye reconocen una prehistoria en la reforma gregoriana en los siglos XI y XIII. La referencia es al Concilio de Letrán (1215). Siguiendo el modelo explicativo de un devenir esencialmente histórico de los acontecimientos, se entiende que esos impulsos van tomando forma más definida en el siglo XVI, a saber, en los intentos de disciplinar a la gente haciéndola metódica, austera y productiva. Estas circunstancias conducen, a su turno, en el siglo XVIII, a un vaciamiento de la condición trascendente de lo divino. Lo divino como tal no abandona la escena, pero el establecimiento e implementación del plan que le era acorde se vuelve, sin más, inmanente. Esto significa que la nueva identidad *in fieri* —la impermeabilizada— percibe que el florecimiento humano es realizable en un escenario terrenal mediante el beneficio interpersonal y social mutuo, atrofiándose la referencia a lo trascendente. Con ello se provoca un desplazamiento en que se pone en cuestión la condición central de Dios en lo que atañe a la significación que Él tiene en la vivencia concreta de las personas. Al desplazarse el objetivo principal que centraba todo en Dios, se alimenta la idea de que lo que una vez era alcanzable solo por la vía trascendente puede ser alcanzado ahora en la inmanencia de la experiencia. Taylor explica que la reducción del objetivo sugiere «que podemos abarcarlo con nuestras propias fuerzas» (2014, p. 386), sin necesidad de la gracia. Aunque esta circunstancia no provoca de suyo la aparición del humanismo exclusivo, vuelve propicio el espacio escénico adecuado para su presentación.

Los contenidos a los que la fe hacía referencia, como bienaventuranza, benevolencia (*benevolence*), preocupación universal por los demás, orden y plenitud

---

inducción de la autodisciplina en virtud de los beneficios que lleva consigo (incorporación de las ideas ilustradas); efectividad social de la estructura gubernamental; en general, «proliferación de formas de disciplina» en sentido foucaultiano (sobre todo esto, véase Taylor, 2007, pp. 178-184).

morales, pueden realizarse ahora sin que el contenido aluda a algo que lo trascienda y lo fundamente. El fundamento puede hallarse también aquí en lo terrenal. La posible transformación del hombre puede darse, asimismo, en un cuadro inmanente. Benevolencia y preocupación universal distinguen al humanismo exclusivo del siglo XVIII (Taylor, 2014, p. 388). Todos estos cambios o desplazamientos en que se conserva el objetivo, pero sin su fundamentación trascendente, precisan de una razón que ha sido reducida a instrumento. En su virtud, ella interviene activamente en la reordenación social (p. 389). La condición universal es la formalidad del humanismo exclusivo, pues la reordenación racional eficaz debe beneficiar a todos. El bien, que toma ahora la forma de benevolencia o altruismo, es exclusivamente humano y la capacidad de su realización es parte de los dispositivos racionales del hombre en cuanto tal.

#### **4. IMPULSOS A PARTIR DE TAYLOR HOY: ADVENIMIENTO DE UN NUEVO YO POROSO EN EL MARCO DE LAS CONDICIONES DE LA CREENCIA**

Importa tener presente el impacto que estas consideraciones pueden tener hoy en las condiciones de la creencia. Taylor arriesga una tesis fuerte a este respecto: «toda no creencia actual sigue marcada por aquel origen». El origen referido es el conjunto de dinámicas que condujeron, como hemos visto, a un yo disciplinado, secular, con poder moral para realizar inmanentemente el bien y estimular la prosperidad y el florecimiento exclusivamente humano, sin referencia necesaria, como en el mundo encantado, a lo trascendente. Tal decurso explicativo no fue siempre unidireccional, no gozó siempre de la misma intensidad, y conoció también procesos regresivos, por ejemplo, en la así llamada «era de la movilización», que tuvo lugar principalmente en Francia y por la que se intentó justamente movilizar a las personas, intentando persuadirlas, impulsándolas, presionándolas o directamente intimidándolas, a fin de que «se incorporen a nuevas formas de sociedad, iglesias o asociación» (Taylor, 2015, p. 234). Es de observar que este esfuerzo pretende mover las masas hacia comunidades no necesariamente religiosas. Por tanto, se trata de un impulso ya en el ámbito de lo secular. Este fenómeno comprende el siglo XIX entero hasta la primera mitad del siglo XX, en la década de los años 50. En la década de los 60 (p. 264) surgirá, además, otra figura, la de la autenticidad. A ella no nos podemos referir aquí.

Pero para poder comprender aquella tesis tayloriana, según la cual toda forma de increencia contemporánea o actual tiene su origen en ese tránsito del yo poroso al disciplinado, pienso que es preciso enfatizar la condición eminentemente histórica de la situación actual. Toda nuestra condición es, por así decirlo,

aconteciera (*sit venia verbo*), *geschichtlich*. El advenimiento de un yo de nuevo cuño (el impermeabilizado) implica haber pasado por un proceso de desencantamiento que, a su turno, exige confiar en los propios poderes o capacidades. Sin embargo, teniendo presente la calidad eminentemente histórica del proceso, ello exige pasar por fases que emergen de formas cristianas anteriores. Esta idea es el preanuncio de una tesis que, con Hegel, podría expresarse diciendo que la verdad del cristianismo es el secularismo, tesis fuerte, ciertamente, pero que permite reconocer a la vez algo que las otras tesis en torno a la secularización no pueden hacer, a saber, llegar a reconocer, así, que muchos «bienes seculares», a los que se ha aludido, están necesariamente marcados por un origen cristiano.

En la misma línea reseñada, un olvido completo de la historicidad de la fe y de la historicidad de la creencia en general tendría que partir por inventar tanto conceptos como un lenguaje nuevo. La cuestión del lenguaje no es de segundo orden, pues este, como lo ha mostrado Gadamer, forma y determina al pensamiento mismo. Pensamiento significa aquí el contenido mismo de este y no solo la calidad funcional que tiene. En otras palabras, a pesar de la «marea secularizadora», resulta imposible —al menos si partimos de supuestos que filosóficamente son contundentes (como la condición dialéctica del espíritu, la historicidad del pensamiento y del lenguaje y, por supuesto, la propia dignidad que para el creyente en una época secular tiene el *depositum fidei*)— una eliminación total de la fe, porque esta es condición del propio movimiento secularizador. Y en ese espacio en que no resulta posible desasirse ni deshacerse del contenido, puede ella también volver a crecer, en el sentido en que clásicamente estamos acostumbrados a referirnos a ella. Al decir «marea secularizadora» nos estamos moviendo justamente en una historia de substracción, pues, como hemos visto, lo secular, en el sentido en que —con Taylor— lo hemos descrito, no alude ya exclusivamente a la retirada de Dios del espacio público o al declive en la creencia. La secularidad como condición de creencia asume también los otros sentidos. Se podrá objetar que por todas partes hay movimientos anuladores; sin embargo, justamente esa misma circunstancia muestra que la anulación solo puede erigirse allí donde hay algo contra lo cual dirigirse, vale decir, contra aquello que se quiere anular, sin mencionar que la creencia no solo es en Dios, en nuestros días. Lo que se muestra en todas esas actitudes hacia lo numinoso es una aspiración a la completud, que lo meramente «inmanente» satisface solo parcialmente.

## 5. RASGOS DEL MALESTAR MODERNO Y LA CUESTIÓN DEL SENTIDO. ALGUNAS PROYECCIONES

También hoy estamos ante subjetividades porosas, pero las subjetividades a las que me refiero no son las que siguen creyendo en Dios o en algo superior en un mundo

secularizado, circunstancia que también sigue dándose y fuertemente, sino que son aquellas propias de una época postsecular. Ya el modo como nos referimos a ella, esto es, como una realidad que sigue a otra, indica que la fijación de sus rasgos no es aún posible. En este sentido, recupero las palabras de Taylor al precisar que una era postsecular es «una época en la que la hegemonía de la narración principal de la secularización será cuestionada cada vez más. Creo [añade Taylor] que esto ya está sucediendo en la actualidad» (2015, p. 377). Martin Jay, por su parte, va más allá y habla de una época postsubjetiva (2008). De allí que a estas alturas se hace difícil aceptar que la categoría de sujeto o de *self* puedan seguir sirviendo para caracterizar una época de este tipo.

En una época postsecular, las subjetividades porosas tienen que ver con un desencantamiento no solo de las antiguas creencias en Dios o entidades superiores, sino con un desencantamiento de las promesas de la ciencia, de la técnica y del bienestar humano, concebido este de forma eminentemente inmanente. La conexión entre lo divino y la ciencia, en este respecto, se explica en la medida en que esta y la técnica parecen ser suficientes para satisfacer el sentido de una existencia que no aspira a proyecciones trascendentes, en sentido usual.

Para muchos, la interconexión instantánea que ofrece el mundo de hoy, incluyendo en primer lugar, por supuesto, internet y el móvil, el *handy*, el *smartphone*, alimenta la inmediatez, la búsqueda de objetivos por la vía fácil y rápida. Pero en este tráfigo incesante tiene lugar, a mi juicio, un agotamiento, producido por el continuo salto de una cosa a otra, en que el supuesto actor de estos pasos siempre se encuentra más allá de sí. Pero este «más allá de sí» no equivale a trascendencia propiamente tal, sino, al revés, en él se asienta la alienación y constante transformación, donde lo único permanente es el cambio mismo. Esto conduce necesariamente a esa forma agudizada de agotamiento que es la extenuación. Podría hablarse, si acaso aún es posible hablar de yo, de un yo extenuado, un nuevo tipo de porosidad subjetiva, un espíritu debilitado, fácil de inocular con la información que se quiera. En estos fenómenos trasluce un espíritu epocal que se va configurando o, mejor, que está expuesto constantemente a desconfigurarse y a reconfigurarse permanentemente, incluyendo al propio yo, cualquiera sea la forma como se lo califique.

Otro aspecto presente en una época postsecular es la imposibilidad de la desconexión y probablemente ello haga que apreciemos significativamente a los escasos reductos privados que nos quedan. Su mención es obvia, pero importa consignarlo, pues la valoración que por esa vía se efectúa puede llegar a adquirir niveles exagerados que deforman los contornos propios de lo privado, ya que estamos obligados, en cierta medida, a convertir estos espacios privados en sagrados (*loci sacri*). Es cierto que también antes se ha hablado de lo privado, pero allí se trataba, en realidad, de una extensión de lo verdaderamente sacro a la esfera privada. No

por nada ante lo sagrado hay un sentimiento de recogimiento y de retracción. Ahora, en cambio, en virtud de este arrinconamiento, es lo privado mismo aquello que se convierte en sagrado, con lo que la trascendencia se ejercita en esta esfera. La trascendencia, aunque resulte curioso decirlo, se ha privatizado. Y esa, en algún sentido falsa, trascendencia de lo privado devenido sagrado se halla tensionada por la amenaza de la exposición total en lo público, estimulada por las redes sociales. El sujeto o yo parece ser más fuerte al sumarse a esta nueva forma de colectividad, pero, por ello mismo, queda mucho más expuesto y nunca se está seguro de quién está detrás de aquello que en definitiva circula y se impone. La tesis heideggeriana del «uno» o del «se» (*das Man*) no ha sido desechada; este, mas bien, ha encontrado nuevos escenarios donde expresarse.

Lo grave es que las propias personas ceden sus espacios de privacidad al ventilarlos ellas mismas. Taylor es plenamente consciente de que nuestro imaginario social está fuertemente ligado a «los medios de comunicación electrónicos en todas partes» (2015, p. 199). Cabe preguntarse por qué ocurre esto. Quizás porque se tiene la impresión de que el mundo privado podría importar a todos, pero me parece que lo que se busca más bien es una suerte de reconocimiento dialéctico con las demás conciencias mediatamente socializadas. Sin embargo, con ello, no se repara en el hecho de que la exposición de lo que de suyo se encuentra vuelto «hacia adentro» implica haber perdido la confianza en la propia autonomía y el control (ético). De este modo, se cede lo que una vez era una conquista que la propia modernidad ilustrada reclamó para sí y cuyos exponentes más palmarios y máximos son las éticas autónomas. Hemos pasado de la tentadora invisibilidad proporcionada por el anillo de Gíges al ideal de la total exposición y, por ese medio, a la supuesta transparencia en todo y en todos.

Frente al deseo total de transparencia en diversos órdenes del actuar humano, en especial en la política —pero también en el ejercicio de la fe—, ya se levantan voces que advierten de los efectos secundarios de este ideal de transparencia total. «El alma humana necesita esferas en las que pueda estar en sí misma sin la mirada de otro» (Byung-Chul Han, 2013, p. 14). Para el yo moderno, estar en sí mismo era haber entrado en sí poseyéndose a sí mismo en esa entrada y, así, todo lo demás en él (Descartes). Ahora se trata de otra cosa: únicamente se está en-sí-mismo si se está más allá de sí. La estancia en sí mismo es un reducto que debiera ser impenetrable (un yo impermeabilizado), pero esta impermeabilidad es antes deseo que realidad; estar en sí mismo no es lo que efectivamente se es, sino la condición en la que se aspira a estar.

Teniendo en cuenta que la esfera pública es un rasgo central de la sociedad moderna, el presunto ideal del Estado neutral puede también ser considerado como un sucedáneo del reclamo absoluto de transparencia. Un Estado neutral sería un

Estado que, no poniéndose ni de un lado ni de otro, es «suficientemente equilibrado» hasta convertirse en ficción transparente. La denomino ficción transparente porque es de las que más se notan, traicionándose así la esencia a la que el término apunta. En los países hay ahora políticas públicas, esto es publicitadas, hasta el paroxismo, y que se denominan «Gobierno transparente». Como si la sola publicidad garantizara la transparencia. Allí se publica lo que más le importa a la gente saber: el sueldo de los funcionarios del Estado o los pagos efectuados por servicios al Estado. Aun así, nunca antes hemos estado tan expuestos a fraudes públicos, porque los mecanismos que permiten volver transparente una actividad hacen al mismo tiempo posible la burla de esos mismos mecanismos. Quizás no se trata de que hoy haya más corrupción en este ámbito, pero en virtud de la ubicuidad e instantaneidad medial nos enteramos más, y ello aumenta la sensación de vivir en un estado en que se es inerme, ingenuo. Esta es una ingenuidad que, a diferencia del yo poroso de antaño, es provocada por la exageración de la disciplina que asume la forma del control máximo bajo el signo de la transparencia. Es una suerte de autoengaño casi cartesiano y merece la pena preguntarse si hay un salvavidas al que, como el *cogito*, podemos recurrir para desenmascarar la propia transparencia. ¿No llevará de suyo la transparencia la propia trampa del ocultamiento? Bien vio Heidegger que la verdad, la *aletheia*, es el arrebato a una situación original de ocultamiento. Pensemos que ni siquiera el lenguaje y menos él puede ser del todo transparente. Las equivocidades que nos torturan son también fuente de apertura a cada vez nuevas dimensiones de la lengua y de lo expresable. Las metáforas, que incluyen equivocidad, pueden ser absurdas pero calculadas.

Por otra parte, el mismo Byung-Chul Han observa que al alma humana le es «inherente una impermeabilidad» (2013, p. 14). Pero esta condición de impermeabilidad no es más que la respuesta profiláctica que cuida la salud del alma ante la sobreexposición del yo. No se trata más, pues, de la impermeabilidad o protección que alguna vez alcanzó y llegó a estar disponible para el llamado yo disciplinado al que alude Taylor. Nuestra tesis es que este yo, como lo planteábamos al inicio de este texto, también se fisura y descompensa. La subjetividad de este yo se ve desplazada hacia ámbitos que necesariamente lo exceden y que le arrebatan la capa protectora. Es una ilusión la idea de un yo disciplinado que incluya en su disciplina la completa transparencia. El hombre no es transparente ni siquiera para sí mismo (Byung-Chul Han, 2013, p. 15), pues, como lo ha mostrado Freud, el «ello» permanece en gran medida oculto al yo. Hay una excedencia en que el yo disciplinado es penosamente anticipado, penosamente, porque se autoengaña.

Pero del autoengaño se puede pasar a algo más grave: el malestar moderno. Como habíamos ya señalado, es signo de la impermeabilización cuando «al vivir en un mundo desencantado, el yo impermeabilizado ya no está expuesto ni es

vulnerable al mundo de espíritus y fuerzas que atraviesan la frontera de la mente y que, en realidad, niegan la idea misma de que exista una frontera infranqueable. Los miedos, las angustias e, incluso, los terrores propios de ese yo más poroso quedan atrás» (Taylor, 2015, p. 15). Esta nueva situación del yo se expresa en el orgullo, poder e independencia de la existencia. Estos rasgos son índice de la «distancia impermeabilizada» alcanzada por el yo y que se traslada a la civilidad renacentista y luego a la idea de civilización del siglo XVIII. Pero estas «ganancias» tienen una contracara, ellas se agrupan en el concepto de «malestares de inmanencia». Ellos se hacen presentes al eclipsarse la trascendencia. Este malestar se conecta en especial con uno de ellos, que está fuerte y activamente presente en nuestra propia contemporaneidad. Se trata de la cuestión del sentido. Caracteriza a esta situación una sensación de vacío, cierta condición chata de la existencia, que parece ser indicio de una aspiración inquisitiva que apunta a compensar «el sentido de la trascendencia perdida» (Taylor, 2015, p. 18). El propio Taylor recuerda los cuestionamientos a este propósito hechos por Luc Ferry. Es importante entender que, en el fondo, se trata de malestares que atacan al propio yo impermeabilizado y que afectan a creyentes y no creyentes.

La cuestión concierne al encuentro de fuentes de significado profundo para nuestra vida (Taylor, 2014, p. 645). Fue, según Taylor, el romanticismo quien intensificó aun más el valor de los ingredientes cotidianos de la vida, que la Ilustración ya había integrado, y que se reflejan en «las satisfacciones del amor, del trabajo, gozo del mundo natural, la música, la literatura, el arte» (p. 646).

El valor aludido va de la mano de la pregunta por el sentido de nuestras acciones y producciones humanas. La fragmentación del todo como un todo de sentido es un *proprium* (en sentido aristotélico) del movimiento secularizador; y uno de sus índices puede verse en la pérdida de sentido originario que el tiempo alguna vez tuvo. A propósito del marco inmanente<sup>13</sup>, Taylor efectúa una síntesis, que no se ha de entender como resumen, sino como reunión de «algunas piezas de la respuesta» (2015, p. 381). Entre ellas se halla precisamente el énfasis en la conversión del tiempo en propiamente secular. El tiempo se torna un recurso que, si queremos controlar, debemos disponer de él. Disponer de él es racionalizarlo, reducirlo de lo que puede llamarse «tiempo pleno» a «tiempo plano». Pero, con ello, el tiempo

---

<sup>13</sup> *Immanent frame*, marco inmanente, es un recurso expresivo para el hecho de que en nuestros Estados constitucionales modernos nuestra experiencia del mundo no requiere en el nivel explicativo referencias a lo trascendente o supranatural. El espacio de referencia categorial fue inducido por la Reforma, apoyado por la ciencia y acolchado por las nuevas concepciones del *ethos* humano. Según Hent de Vries queda pendiente en Taylor la pregunta, para efectos de una «fundamentación definitiva o de una transformación espiritual o de un esclarecimiento definitivo del sentido» (de Vries, 2009, p. 291), si acaso sigue siendo clave o no la referencia a algo trascendente.

mismo se seculariza y le da a nuestro tiempo su nombre, sea en la versión de época secular o de postsecular. Con todo, y cito a Taylor, «estamos tan solo al principio de una nueva era de búsqueda religiosa, cuyo resultado nadie puede prever» (p. 378).

La idea de un despliegue de un yo poroso, lábil, expuesto en virtud de su autenticidad, me parece haber sido reconocida ya, en muchos aspectos, por los finos análisis que Romano Guardini hacía en *Das Ende der Neuzeit*. El término correspondiente en Guardini es simplemente el del «hombre». Guardini hablaba del hombre moderno y del hombre antiguo. Me parece que este dato no deja de ser interesante, como quiera que el papa Francisco en *Laudato si'* ha reconocido la vigencia de los análisis de Guardini. No puedo aquí reproducir las citas, pero todas atañen a la cuestión de la modernidad y la técnica. En el específico sentido en que Taylor habla de secularidad, bien se puede afirmar que la carta apostólica «es muy secular». Entiéndase bien: quiero decir que la carta se hace efectivamente cargo de las diversas cuestiones que el *saeculum* plantea (y no solo de la ecología, como ha sido recurrente hasta ahora afirmar) e incluso podría arriesgarse la tesis de que no le habrían sido ajenos al Papa los análisis taylorianos, pues, como he sugerido, muchos de ellos coinciden con los finísimos análisis de Guardini, un autor que ya no se lee, pero, quién sabe, podría ser rescatado luego de la referencia que a él ha hecho Francisco.

## BIBLIOGRAFÍA

- Byung Chul-Hahn (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- De Vries, Hent (2009). Tiefdimension von Säkularität. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57(2), 301-318.
- Jay, Martin (2008). *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Joas, Hans (2010). Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen. En Michael Kühnlein (ed.), *Kommunitarismus und Religion* (pp. 231-241). Berlín: Akademie.
- Taylor, Charles (2007). *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2014). *La era secular*. Tomo I. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, Charles (2015). *La era secular*. Tomo II. Barcelona: Gedisa.