

ENTRE LOS NO CREYENTES¹

Para Karl Marx, la crítica de la religión, «premisa» de *toda* crítica social, ya estaba «concluida en lo esencial» en 1844. Ciento sesenta años más tarde, Edward Said respaldó este criterio en *Humanism and Democratic Criticism*, si bien con más anhelo que certeza, dada la persistente pujanza del «entusiasmo religioso». «En todo caso –suplica Said– una parte importante de la vocación humanística debe consistir en desarrollar una perspectiva laica completa.» No obstante, es dudoso que hoy en día la crítica laica pueda ofrecer una perspectiva «completa» sobre la compleja situación contemporánea: o se incluye cierta religiosidad intrínseca en un humanismo más espiritualmente expansivo, o, de lo contrario, los materialistas tendrán que aceptar que su trabajo nunca será completo.

Podría entenderse el poslaicismo como el último «post». Así como posmodernos y posfeministas defienden que el progreso es una ficción y que el sujeto racional es el «varón», o los poscolonialistas apuntan que en todo caso ambos son eurocéntricos; y así como los pospositivistas afirman que la explicación cognitiva y el valor son inseparables, los multiculturalistas nos urgen a tomarnos en serio la identidad etnorreligiosa y los teóricos de la globalización teorizan sobre las múltiples modernidades, lo cual introduce una consideración adicional: el mayor problema de la teoría social crítica ha sido su presunción de la verdad e inevitabilidad del humanismo secular, especialmente de aquel que sobrevalora la ciencia. Así, queda supuestamente expuesto el terreno inestable bajo el que se apoyan todos los «post».

Como consecuencia de ello, se ha hecho difícil tanto adelantar hipótesis que puedan «ofender» a las diversas identidades basadas en la fe, como insistir en recordar la distinción entre los asuntos mundanos y cualesquiera otros elementos de alto rango a los que se carga de trascendencia. Aquellos que se oponen a vincular la religión con la política o que separan la religión de la educación, la asistencia social o la ley, están perdiendo terreno. El «giro espiritual» emerge, tal vez no tan inesperadamente, como el resultado radi-

¹ Charles Taylor, *A Secular Age*, Londres y Cambridge, Belknap Press, 2007, 874 pp.

cal del «giro cultural»; la premisa de Marx parece descomponerse. La condición poslaica toma muchas formas tanto en la teoría como en la política: mientras que antaño los realistas críticos ideaban suprav verdades «aléticas», otros producían elucubraciones sobre la luminosidad, la liminalidad y la talidad, el misticismo de lo cotidiano, los asombrosos impulsos de la performatividad y el afecto, la percepción vital de las cosas y el acceso a la absoluta alteridad. Está por ver que dichas disquisiciones hablen a o acerca de la «religión sin religión», en palabras de Derrida, o únicamente sobre la «secularización de lo secular». Mientras tanto, gana terreno una corriente de reflexiones más accesibles, una versión de la cual podría ser la de Jürgen Habermas y el nuevo diálogo *Between Naturalism and Religion*. A pesar de ser «religiosamente antimusical», Habermas apunta que «está ganando adeptos la tesis de que por sí misma una orientación religiosa de la realidad trascendental puede sacar a la modernidad de su callejón sin salida».

Con *A Secular Age*, Charles Taylor da un paso adelante como discípulo aventajado. Se trata de una obra voluminosa, cuya sobrecubierta proclama al autor como vencedor del premio Templeton en 2007, galardón concedido por una fundación dedicada al «progreso de la religión», en su interrelación con la ciencia, que premia al ganador con 800.000 libras esterlinas. En 1992, Taylor intervino en la formulación de las llamadas «políticas de reconocimiento» y a partir de entonces pasó a ser el abanderado del multiculturalismo y, como tal, sigue siendo una destacada pieza de los foros políticos de alto nivel en Canadá. Su temperamento especulativo no ha dificultado su influencia institucional; de hecho, su último ejercicio en el ámbito de la filosofía de la historia supone también una suerte de contundente intervención. Uno de los principales objetivos de Taylor es desafiar la hegemonía del ateísmo, o la osadía de la no creencia, como él prefiere denominarla, que en su opinión se ha convertido en dominante en ciertos ámbitos cruciales, incluida la vida académica e intelectual, «desde donde puede fácilmente extenderse a otros».

La estrategia de Taylor puede adivinarse a través del eco negativo (y no confesado) de Kant en el título del libro. En «¿Qué es la Ilustración?», Kant anunció que vivía en la era de las luces, aunque no en una era iluminada. Para Taylor, vivimos en una era laica, pero no necesariamente en la era del laicismo. Ciertamente, se han sucedido cambios «titánicos»: en aproximadamente cinco siglos, hemos viajado desde un mundo en el que todos creían en Dios y en el que no hacerlo resultaba completamente inconcebible, a uno en el que el hecho de buscar la verdadera transformación espiritual no es más que una posibilidad entre otras. El autor define tres modelos de «laicismo». El sentido del primero, al que Taylor denomina Laicismo I, es que Dios ha sido «expulsado» de la vida pública y oficial, situación compatible con la fe de la mayoría. El Laicismo II se refiere al declive actual de la fe y la práctica devocional, al menos en Europa occidental. Pero es el tercer tipo de Laicismo el que más interesa a Taylor, pues es el que se refiere a las «condiciones de creencia» subyacentes o al modo en que las cuestiones morales y ontológicas son aprehendidas y negociadas. El Laicismo III se refiere a una era en la que, a diferencia de lo que ocurre en los órdenes socia-

les premodernos, «la fe, incluso para el creyente más incondicional, es una posibilidad humana entre otras». En este tercer sentido, el «laicismo» no tiene nada que ver con el declive de la religión; por el contrario, lo «laico» se expande e incluye «todo el contexto de comprensión en el que tiene lugar nuestra experiencia y búsqueda moral, espiritual o religiosa». La creencia o la «no creencia» no son consideradas como «teorías rivales», sino como «maneras alternativas de vivir nuestra vida moral/espiritual».

Una vez establecida esta clasificación inicial, Taylor avanza desde la cristiandad medieval con ocasionales referencias a los sistemas «preaxiales», y construye un esquema para explicar cómo «hemos» llegado desde un sentido del ser en el mundo compacto y sagrado a la fracturada *mentalité* de la era laica. Se trata de una historia en la que los «baluartes de la creencia» no han cesado de venirse abajo. Nos movemos de un mundo encantado (con objetos «cargados», acontecimientos proféticos, espíritus activamente vinculados con las actividades mundanas) a un mundo desencantado; de un ser poroso (con «poseídos» que «reciben» influencias sobrenaturales) que busca activamente el amor y la intervención de Dios, a un ser fuerte y autosuficiente, que mantiene al mundo y a sus corrientes más profundas a una prudente distancia. El cosmos funcional y majestuoso de Dios se convierte en un universo impersonal y causal. Una vida salpicada de revelaciones y vuelcos simbólicos se regulariza y se convierte en disciplinada y purificada conducta. Los tiempos múltiples, simultáneos y «kairóticos» se reducen a una temporalidad lineal singular; las normas éticas y las relaciones sociales «verticales», en «horizontales». Una sociabilidad colectiva orientada a lo divino se ha convertido en una sociedad de individuos gobernada por la mano invisible del beneficio mutuo, mientras que la «encarnación» del misterio y la inspiración ha sido reemplazada por la «excarnación» intelectual.

Las tres secciones centrales de *A secular age* son, en esencia, una historia de las ideas en el curso de la cual Taylor traza una serie de esbozos de determinadas secuencias de pensamiento así como el daguerrotipo de ciertos autores. Fue san Agustín quien en primer lugar presentó la lógica compuesta de la distinción entre la ciudad terrenal y la ciudad del cielo, sin la cual el laicismo no tiene sentido histórico. El neoestoicismo de Lipsius contrasta las virtudes de la objetividad y la constancia con la compasión reflexiva del amor de Dios. Descartes teorizó sobre un universo mecánico y una ética de la caridad disciplinada y racional. Los filósofos del Derecho natural confirmaron que los hombres son racionales y sociales, y, por consiguiente, merecedores de derechos. El deísmo, en el que un dios creador pero no intervencionista preside un orden impersonal, supuso el «gran desanclaje» del Espíritu de su antiguo marco terrenal. La llegada del antropocentrismo ilustrado supone un «punto de inflexión» con la emergencia del «humanismo exclusivo», despojado de toda parafernalia teológica. Se consolida un imaginario social moderno, gobernado por los característicos espacios y agentes «metatópicos» (sociedad civil, esfera pública) y, sobre todo, por el pueblo. El mundo de la mediación pastoral desaparece; el infierno se «eclipsa» y después lo hace la propia divinidad. El laicismo se convirtió no sólo en una «op-

ción vital», sino en la «opción por defecto», en la que las acciones y significados sociales no conllevan nada fuera de las relaciones intrahumanas.

Planteado este escenario, Taylor acepta la idea de que existe «algo» que merece el nombre de laicismo, aunque se opone con vehemencia a la habitual «versión de la sustracción», según la cual el supernaturalismo ilusorio es apartado por la feroz luz de la ciencia, bajo la que sólo permanece lo que de hecho siempre había estado allí: la naturaleza racional humana, única fuente del bien. Para Taylor, las ideologías o verdades de nuevo cuño pueden ser producciones y realizaciones pero no descubrimientos como tales. Por lo tanto, el paso a la inmanencia representa un traslado ontológico más que una evacuación de la base supraempírica. Antes de la Edad Contemporánea, argumenta, prácticamente todo movimiento tendente al laicismo estaba motivado por una profunda preocupación religiosa. La Reforma, por ejemplo, fue un movimiento en una larga serie de «revueltas por el orden», que se iniciaron en la cristiandad medieval y mediante las cuales la Iglesia trató de purificar la cultura laica. La idea de la paulatina huida de Dios ha parasitado la necesidad de que Dios estuviese más presente en la vida cotidiana.

Taylor insiste en que el laicismo ha dibujado un modelo más de «zig-zag» que lineal, de modo que a cada ola de fervor reformista le ha seguido una resistencia social y reestructuración doctrinal; del pietismo a Pusey, bajo esta luz se narran complejos episodios de reinención religiosa. La mejor metáfora del periodo victoriano es la de la «falta de fe como universo en expansión» enmarcado en un más amplio «efecto nova» desencadenado por la polaridad entre el humanismo excluyente y la respuesta religiosa. Pero el «conjunto de la modernidad» no logra batir al «conjunto religioso», en la medida en que la conciencia moral moderna se vive como generadora de un profundo «malestar», un terrible «abatimiento» que reclama alivio. Las narrativas laicas más estrictas no pueden conciliarse, según Taylor, con nuestra insaciable «ansia de plenitud».

La idea de plenitud representa un papel central en *A Secular Age*. Así por ejemplo:

Vemos nuestras vidas, y/o el espacio en el que las vivimos, como conformadas según un cierto modelo moral/espiritual. En algún lugar, en alguna actividad o condición, descansa una plenitud, una riqueza: en ese lugar, la vida es más completa, más rica, más profunda, vale más la pena, es más admirable, más como debería ser. Quizás éste sea un lugar para el poder: a menudo lo experimentamos como algo que nos remueve, nos inspira. Quizás sólo podamos captar destellos lejanos; tenemos la poderosa intuición de lo que sería la plenitud, si estuviéramos en una situación, por ejemplo, de paz o integridad...

La respuesta cultural a esta falta ha sido toda una variedad de discursos, románticos o trágicos: la ética del arte y el juego, los heroicos indicios de lo sublime, la búsqueda del significado de nuestros «orígenes oscuros», las visiones de la naturaleza domada o indómita, todos ellos sustitutos laicos de la salva-

ción. Todos los pensadores y movimientos que podríamos esperar, desde 1800 hasta Heidegger y el existencialismo, aparecen en la obra, aunque también se dedican muchas páginas a los creadores de «lenguajes sutiles» (Hopkins, Messiaen, Eliot, Beckett), a través de los cuales se vislumbra lo inefable. La visión resultante es un espacio moral contemporáneo sujeto a presiones contrapuestas: la fuerza de la «transformación» y la resistencia a la misma. Estas cosmovisiones en liza se fragilizan mutuamente, en mayor medida en la presente «supernova», una vertiginosa «era de la autenticidad» nacida en la década de 1960 y que se caracteriza por el «pluralismo galopante en el plano espiritual». El laicismo total ha sido puesto en práctica por el jacobinismo, el socialismo de Estado o el marxismo, y, debido a su fracaso, lo sagrado continúa arreciando, sea en formas «neodurkheimianas» (Una Nación bajo Dios) o de efervescencias posdurkheimianas (delirios, peregrinajes, dolor por la muerte de Lady Di...). La insaciable urgencia se expresa indirectamente a través de convenciones sexuales cada vez más explícitas, cuidado de la propia salud, terapias o carnavales. No hay vuelta atrás; sin embargo, las oportunidades de trascender continúan aumentando, sea mediante el ejemplo piadoso o la paciente educación en la «pedagogía de Dios». Taylor explora las soluciones propuestas por los pensadores humanistas laicos a nuestros dilemas comunes –la persistencia de la violencia, la mutilación de la sensualidad común, el significado de la vida–, pero las considera «muy poco convincentes». El autor concluye que, aunque puede permitirse el cierre inmanente, éste no se «demanda», pues no es posible deshacerse de lo trascendente como si tal cosa. Al menos para nosotros, o al menos para el «nosotros» occidental: Taylor restringe deliberadamente su atención a la «cristiandad latina», situada en las «turbulentas fronteras de la modernidad», inquieta ante los muros de la esfera puramente humana.

Sin duda, el proyecto de Taylor se basa en una profunda reflexión, y la erudición en la que se basan sus argumentos es innegable. Resulta alentador que una persona de la talla de Taylor recupere sus antiguos compromisos intelectuales y los oriente a una culminación personal apropiada. Aun cuando no sigamos su senda («para mí, el Dios de Abraham»), encontraremos en su obra hallazgos teóricos: el concepto de imaginario social moderno, la demostración de que las simplificaciones teóricas son logros productivos, la necesidad de historia filosófica. Y por último, y no por ello menos importante, la propuesta de Taylor según la cual la «era laica» es, en realidad, una controvertida era poslaica que requiere un estudio particular. Por ejemplo, la posición articulada por Dawkins sobre la no existencia de Dios puede ser correcta en cuanto a los hechos, pero su falta de cualquier base sociológica teórica merece de Taylor el recurrente epíteto de «pobre». No se obtiene nada del gratuito desdén por los no laicos como pueblo; el repertorio del ateísmo y del humanismo debe tener más que ofrecer. La hipótesis de trabajo de Taylor (que el «humanismo exclusivo» ha sido hegemónico en la cultura liberal occidental durante los últimos doscientos años) es cuestionable, pues puede argumentarse que la era del humanismo exclusivo aún no ha dado comienzo. Pero aun así, conceptual y éticamente, el libro de Taylor debe inducir a una «izquierda no creyente» a abordar un nuevo tratamiento

conceptual y a prestar una atención urgente al asunto de qué tipo de laicismo, humanismo, materialismo o ateísmo debe defenderse en este debate. La cuestión del «laicismo» o del «poslaicismo» no debe ser un mero eufemismo para el renovado interés por la religión en la esfera de la teoría.

Dicho esto, hay que reconocer que los elementos más interesantes que pueden extraerse de la lectura de *A Secular Age* son muy generales, y en su mayoría pueden encontrarse en otras fuentes. El propio Taylor se ha ocupado del mismo tema en otros lugares; de hecho, muchos de sus argumentos, como la mutilación de la sensualidad, el malestar del pensamiento moral moderno o los lenguajes más sutiles de la trascendencia, ya aparecen en *Hegel and Modern Society* y en su obra de más éxito, publicada en 1988, *Sources of the Self*, donde se enumeran todos los argumentos clave sin este rimbombante lenguaje de predicador. *A Secular Age* ha sido descrita por un admirador religioso como el «avance decisivo» de Taylor. Ciertamente, su catolicismo es más explícito en esta ocasión, pues osa incluso sugerir que nos atrevamos a penetrar en aquello que tan desesperadamente nos falta. Pero esta valoración no puede, por desgracia, aplicarse a este trabajo en su calidad de investigación filosófica.

El insistente recurso al moralismo más que a la oportuna argumentación implica que las perspectivas contrapuestas sólo se enfrenten en apariencia. Tan pronto como se introduce un contraargumento sustantivo, se despacha como «poco convincente». Así, por ejemplo, ante la idea de Feuerbach según la cual, por un lado, las concepciones de Dios no son más que la proyección alienada de nuestro propio potencial humano y, por otro, las fuentes de nuestra moralidad residen en aquélla, Taylor simplemente afirma, cayendo en un puro bucle, que esto no resulta convincente, pues la «perspectiva de Feuerbach no da cuenta del malestar que experimentamos en torno al humanismo puramente inmanente». La hipótesis de Steve Bruce, según la cual en las condiciones modernas la religión sólo puede persistir en un largo plazo donde «encuentre algo que hacer al margen de la relación de los individuos con lo sobrenatural», se califica como «profundamente inverosímil», pues Taylor no ve cómo «la “demanda de religión” puede desaparecer así de simplemente». Del mismo modo, la influyente tesis de Martha Nussbaum sobre el enfoque de las «capacidades» sobre el florecimiento humano se explica (suscintamente) suponiendo que la autora establece una distinción entre la trascendencia interna y externa para después optar por la primera. No obstante, Taylor decide que esto no es válido, puesto que la verdadera trascendencia es aquella que nos «arranca del patrón humano». El argumento no sólo procede por decreto, sino que cae en contradicción al aceptar Taylor en otra parte del libro el hecho de que, para los modernos, la trascendencia es una opción en el marco de lo inmanente que de ningún modo se sitúa fuera de éste.

El tendencioso proceso de engranaje conceptual continúa a través de más asimetrías teóricas. Una vez descartada la «versión de la sustracción» de la derrota de la religión por parte de la ciencia, Taylor pasa a desgranar una historia inversa de su propia cosecha. En dicho relato, el racionalismo cien-

tífico parece existir para poco más que para «mantener la carencia a raya», absorbiendo la verdadera vida y la riqueza de las cosas, mientras, al tiempo, se «niega la trascendencia». Del mismo modo, el debate sobre la secularización está «plagado» de sociólogos dedicados a detectar y descartar el «no pensamiento» que gobierna su falta de receptividad, en definitiva, la asunción de que «esto es lo que hay»; pero el «no pensamiento» subyacente que conduce a esta caracterización (el hecho de que debería haber algo más) se salva de todo comentario escéptico. Taylor ofrece dos opiniones sobre el orden inmanente: una que tiende al «cierre» y otra a la «apertura» y, por lo tanto, a la trascendencia. Sin embargo, sólo la primera está en relación con la circularidad y representa un «problema», un «aura falsa», algo «turbio», «angosto». Las «estructuras cerradas del mundo» de la epistemología evidencialista moderna son meras «fotografías que nos convierten en cautivos», aunque estos estentóreos recordatorios de lo inalcanzable no sean en sí mismos una imagen o un cautiverio. El compromiso personal e ideológico desempeña, por supuesto, un papel legítimo en un proyecto de este tipo, y hasta cierto punto lo que Taylor denomina «inclinación hacia el creyente» resulta comprensible. Pero la inclinación produce en esta ocasión un desequilibrio conceptual bajo el cual parece subyacer una muy cuestionable asunción de la equivalencia entre «creyente» y «no creyente» como identidades personales.

El tratamiento de la «plenitud» también es parcial. En principio, se describe como un estado de la experiencia al que cualquiera puede acceder y desarrollarlo si así lo desea. Los no creyentes podrían, por lo tanto, alegar con razón que su exaltación y sentido de unidad con el cosmos no puede despreciarse tras, por ejemplo, escalar una montaña, ejecutar una obra musical de modo brillante o ver como su hija lleva a cabo una acción de inusual integridad moral. Esta riqueza de corazón y mente ni depende de Dios ni indica religiosidad, ni siquiera de modo tácito. Pero aunque Taylor parece aceptar (a su manera) esta premisa como válida, rebaja la búsqueda de plenitud que se inspira «en la Naturaleza, o en nuestro más íntimo interior, o en ambos». Lo que revela es la incapacidad de los no creyentes para «conquistar la nostalgia por lo trascendente». La menor plenitud que obtiene es la consecuencia de un fracaso epistémico para penetrar en la naturaleza más profunda de las cosas:

Los modos de acceso a la plenitud reconocidos por los humanismos exclusivos, o por otros que permanecen en el marco de lo inmanente, responden a una realidad trascendente que, sin embargo, no es debidamente explorada, dejando de lado aspectos cruciales de ésta.

Una exploración correcta— y, por lo tanto, un acceso total a la plenitud—, requiere «receptividad» hacia el poder y el amor que están «más allá de toda naturaleza y vida humana». También hay creyentes que, equivocadamente, pueden «quedarse al margen», puesto que la «barrera de la revelación no se plantea sólo para los ateos. Numerosos creyentes (los fanáticos, pero también otros) tienen la falsa certeza de que han llegado a Dios correctamente...». No obstante, podríamos plantear la cuestión de si la experiencia que se presume al tipo correcto de creyentes otorga, como Taylor

parece creer, alguna distinción moral; el tipo de *pathos* que caracteriza a la personalidad receptora tal como la describe el autor deja lugar a la duda.

En el capítulo titulado «El fantasma del idealismo», Taylor niega que su perspectiva sea idealista en sentido negativo. Todas las prácticas humanas son simultáneamente materiales e ideales: siempre implican concepciones de uno mismo, por lo que no se tolera ningún materialismo demasiado riguroso. A pesar de citar la «magistral» obra de G. A. Cohen como exponente de la única vía para rescatar el materialismo histórico, concluye que, en último lugar, esto resulta «poco plausible», puesto que la Reforma no puede explicarse por motivos económicos. En realidad, esta lectura supone una interpretación errónea de Cohen, cuya reformulación de la lógica de la explicación funcional trata precisamente de ofrecer una alternativa a interpretaciones «motivacionales». En todo caso, aunque la interpretación de Taylor fuera certera, apenas puede justificar el mínimo énfasis concedido a la causalidad social. Así, Taylor tan sólo dedica unas pocas páginas a la importancia de la historia social, evidente por ejemplo en el caso de la transformación de los señores de la guerra feudales en nobles servidores de la corona, que requirió una educación «humanística» en las habilidades de la persuasión diplomática y el asesoramiento. Por lo demás, no encontraremos en el libro ninguna otra dimensión sociológica. En una obra de ochocientas páginas, se resumen en un solo párrafo los importantísimos procesos sociales que sellaron las visiones religiosas contestadas del siglo XIX: industrialización, urbanización, separación institucional, conquista imperial. Tal como demuestra Randall Collins en su *Sociology of Philosophies*, el aspecto crucial de la secularización en el siglo XIX fue la eliminación institucional-estructural del «control de la producción intelectual por parte de la Iglesia». De nuevo, este punto de vista es ignorado por Taylor. Asimismo, sus comentarios sobre las sociedades «postaxiales» ignoran en gran medida el hecho de que uno de sus aspectos fundamentales fue la emergencia de la escritura, que permitió que la doctrina religiosa formulaica existiese con independencia de los rituales presenciales, y que se constituyese una nueva clase de guardianes sacerdotales de la doctrina. Sólo en esta configuración social, tal como señaló Gellner hace tiempo, puede existir un concepto como el de «trascendencia».

La predilección de Taylor por la dialéctica hegeliana no queda, sin embargo, explicitada en su discusión metodológica. No obstante, toda la presentación mana de dicha fuente. ¿Cómo si no, sin razón aparente, podría la tesis del laicismo aceptarse tanto como negarse, o la remota posibilidad empírica de la trascendencia colectiva convertirse en un estado más elevado de comprensión? Indudablemente, Taylor no lamenta la sensualidad terrenal y el encanto de los mundos perdidos; sabe muy bien que llegaron vinculados a la brutalidad, la violencia social y las duras condiciones de trabajo, circunstancias de las que podríamos prescindir. Pero las contradicciones se resuelven por sí mismas con el tiempo y surgen las so-

luciones dialécticas, pues el espíritu-razón funciona mediante formas «externalizadas» y «alienadas». Éste es el papel «negativo» pero necesario que ha de desempeñar, de forma inadvertida, el orden moral moderno, mediante el cual la posibilidad de otra fase final de la subsunción y superación aparece en la conciencia. Con esa comprensión más elevada como vehículo, el cuerpo herido vuelve, en forma de zig-zag, sumido en un enaltecido amor.

¿Cómo decidir los méritos de esta dialéctica idealista? En términos de evidencia, la metanarrativa de Taylor no parece falsable en sentido popperiano. ¿Cómo comprobamos algo tan generalmente asumido como el malestar de la modernidad o el dolor en la búsqueda de la plenitud? ¿Pueden utilizarse sus indicadores y producciones intelectuales para investigar, digamos, el bajo rendimiento escolar, la falta de autoestima, la violencia juvenil, las percepciones de la injusticia social? ¿Y qué hay de la afirmación de que «todo el mundo» entiende que lo que falta en la cultura moderna es «cohesión»? ¿Es «todo el mundo» de 1892 igual que «todo el mundo» en 1982? Tampoco la enérgica certeza que fluye de la afirmación de que «sabemos que Dios desea la felicidad humana» consigue mucho respaldo del amplio catálogo de aflicciones humanas.

Un tercer aspecto del idealismo es el antinaturalismo residual de *A Secular Age*. Taylor rebaja con empeño los logros científicos, su poder imaginativo y el desafiante y transformador atractivo de su ética del descubrimiento. Niega que la difusión de la actitud científica a través de los sistemas educativos modernos haya erosionado nuestro sentido de lo religioso y lo espiritual. El laicismo victoriano, por consiguiente, se reduce al imperativo psicológico de verse a uno mismo creciendo para llegar a ser un adulto maduro y viril. Se acusa a la epistemología orientada a la ciencia, una de las «estructuras mundanas cerradas» primarias, de ignorar la influencia previa determinante de «*pragmata*» más generales, lo cual podría implicar una influencia divina de fondo. Taylor incluso tiene dificultades para admitir que la «contundencia» de los argumentos de Darwin haya socavado la fe en Dios.

Estos veredictos resultan cercanos al oscurantismo. En la época patriarcal victoriana, todas las opiniones y aspiraciones «respetables», especialmente las cristinas, estaban firmemente vinculadas con el ideal varonil. Y si la epistemología estuviera tan devaluada como sugiere Taylor, ¿deberíamos abandonar la necesaria premisa según la cual toda visión del mundo debe enfrentarse con el fuego del escepticismo empírico y teórico? (De hecho, a menudo buena parte de la epistemología moderna *hace* concesiones al funcionamiento de los modelos subyacentes.) En cuanto al evolucionismo, parece incontestable el hecho de que el pensamiento de Darwin ha sacado a la religión de ciertos nichos de saber que históricamente había considerado como propios, tal como demuestra el propio Taylor. Su inclinación por el irracionalismo se resume en el llamamiento por un nuevo «cambio de paradigma», que nos convierta del racionalismo de la sociología y la psicología al redescubrimiento del misterio original que

artistas y conversos cristianos tan bien conocen. Estamos ante una ironía inconsciente: la descripción de Kuhn de la lógica de las revoluciones científicas sitúa el cambio de paradigma en paralelo a la experiencia de la conversión religiosa. Pero el enfoque de Taylor es falaz. Algunos, pero no todos, conversos, santos, sabios e incluso científicos pueden sin duda alguna expandir nuestra capacidad moral y nuestra perspectiva. Pero también tienen dicho poder los intentos más lúcidos de adecuación explicativa, cuya justificación independiente no es reducible.

Taylor insiste en que el laicismo emerge de diversas maneras, entrelazadas con el apasionado lenguaje de la fe. No obstante, todos los complejos de ideas de importancia proceden de sus opuestos. Siguiendo una trayectoria similar a la de Taylor, Ernest Gellner se expresa de modo parecido con respecto al papel de los filósofos fundamentales que dejan moralmente expuestos a los modernos, aunque en este caso ofrece dos potentes propuestas: que el establecimiento de los cánones de la racionalidad empírica representase un progreso cognitivo y que aquellos que busquen consuelo en el cristianismo sean conscientes de que fue la llegada del monoteísmo religioso la que desencadenó todo el proceso de simplificación, parcialización y racionalización del que se lamenta *A Secular Age*.

Pero si podemos criticar el libro de Taylor por los valores y posiciones que agrupa como «laicos» o «propios de los no creyentes», encontramos una falta equivalente de criterio con respecto a la religión, la religiosidad, el ritual, la fe y la espiritualidad en «el otro lado». Habermas, por su parte, hubiera dicho que la mayor torpeza reside en continuar enfrentando dos «lados» completamente diferentes el uno contra el otro. Por su parte, argumentó que lo que se requiere es un proceso de aprendizaje mutuo en el que los ciudadanos religiosos y laicos lleguen, mediante la reflexión, a considerar la validez epistémica de las construcciones del mundo del otro. Las intenciones de Habermas pueden ser buenas en este caso, pero, al menos epistemológicamente, hay pocas oportunidades (o interés intelectual) en hacer que la gente de fe e inclinaciones naturalistas comparta el botín de la verdad cognitiva. Más prometedora es la preocupación por desarrollar una simpatía moral común o una acción política colectiva. En *The Self Awakened*, Roberto Unger lleva adelante esta perspectiva humanista y aporta una postura que, aunque «laica», reconoce y se congratula de la energía que emana de la religión, especialmente su intenso sentido del encuentro personal y de la responsabilidad de tipo superior. Según una de las frases más brillantes de Unger, si tenemos que negar a Dios, que sea porque hagamos más «divina» a la gente. El progresismo espiritual de Unger arroja casi tantos problemas retóricos y conceptuales como el trascendentalismo inmanente de Taylor, pero nos indica cuán activo se está volviendo el espectro poslaico.

Taylor concluye que, aunque la evolución de los últimos quinientos años ha supuesto ciertas desventajas para la fe, el «malestar de la modernidad» ofrece cierta esperanza a la religión: a la larga, «esta gran concentración

de inmanencia intensificará un sentido de la vida como “tierra baldía” para las generaciones futuras, y muchos jóvenes empezarán a explorar más allá de los límites». Sin embargo, ¿no será precipitado otorgar esta responsabilidad a los «jóvenes» de generaciones futuras? ¿No puede ser que se inclinen más que Taylor a preguntarse si la religión es la única respuesta válida al valle de lágrimas del mundo moderno, y decidan, en su lugar, que la clave está en cambiarlo?