

# UN ABORDAJE A LA SECULARIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE CHARLES TAYLOR. DESGLOSANDO LAS IDEAS CLAVES DE ERA SECULAR. TOMO I

*An approach to secularism from the perspective of Charles Taylor.  
Breaking down the key ideas of A Secular Age, volume I*

Jesús Eleazar Sánchez Berrios

Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Programa de Estudios Generales-

Lima – Perú

<https://orcid.org/0000-0002-0183-3456>

Fecha de recepción: 06/10/2022

Fecha de aceptación: 06/11/2022

Fecha de publicación: 28/11/2022

## Resumen

A pesar de que la mayoría de intelectuales están de acuerdo de que vivimos en sociedades seculares, no todos coinciden en interpretar y definir este concepto de la misma manera. Puesto que Charles Taylor es un filósofo que ha investigado el tema de la secularidad, en el presente artículo comentaré las ideas fundamentales del primer tomo de su libro *La era secular* (2014). He detectado tres ideas fundamentales que respectivamente estudiaré en los tres apartados que conforman este artículo: 1) los cuatro sentidos de secularidad, 2) el cambio titánico de la sociedad Occidental y 3) el itinerario histórico –de este cambio titánico- de lo trascendente a lo inmanente.

## Palabras clave:

Secularidad, trascendente, inmanente, antropocentrismo exclusivo, deísmo, Reforma protestante, Charles Taylor.

## Abstract

Although most thinkers agree that we live in secular societies, they do not always share the same understanding of this concept. Since the philosopher Charles Taylor has exemplarily investigated the subject of secularity in his writings, I will comment on the fundamental ideas of the first volume of his book *A Secular Age* (2007). The three central ideas recognized in this book are studied in the three respective sections of this paper: 1) the four meanings of secularity, 2) the titanic change in Western society and 3) the historical itinerary of such titanic change from the transcendent to the immanent.

## Keywords:

Secularity, transcendent, immanent, exclusive anthropocentrism, deism, Protestant Reformation, Charles Taylor.



## I. Cuatro sentidos de secularidad

Aun cuando la mayoría de los científicos sociales y filósofos concuerdan en advertir que vivimos en sociedades seculares, no queda claro a que se refieren exactamente con este término. De este modo, por un lado, la categoría es reiterativamente usada en la pluma de una cantidad ingente de estudiosos y, por otro, existen diversas acepciones que impiden una claridad conceptual sobre dicha palabra. Teniendo en cuenta este escenario, Charles Taylor se propone investigarlo en su monumental libro *La era secular*. En específico, en el primer tomo de esta obra (2014), el filósofo canadiense identifica cuatro significados de este concepto.

El primero usa el término de secularidad para referirse fundamentalmente a las instituciones y prácticas de los Estados. En esta acepción, lo que se quiere remarcar es que mientras en las sociedades premodernas se daba una forma de conexión con Dios, que se traducía en muchas prácticas sociales a tal punto que Dios estaba en todas partes, en los Estados occidentales modernos se ha perdido tal conexión y se ha vaciado toda referencia a él.

O, desde otra perspectiva, puesto que nos movemos dentro de varias esferas de actividad –económica, política, cultural, educativa, profesional, recreativa- las normas y principios que seguimos, las deliberaciones en las que participamos, por lo general no nos remiten a Dios ni a ninguna creencia religiosa: las consideraciones de acuerdo a las cuales actuamos son inherentes a la «racionalidad» de cada esfera –la máxima ganancia dentro de la economía, el mayor beneficio para el mayor número

en el ámbito político, y demás-. Esto contrasta con los periodos anteriores en los que la fe cristiana establecía, a menudo por boca del clero, prescripciones perentorias, que no podían ser ignoradas fácilmente en ninguno de esos ámbitos, como la prohibición de usura o la obligatoriedad de aplicar la ortodoxia (Taylor, 2014, p. 21).

Por consiguiente, este significado de secularidad debe ser comprendido en referencia a los espacios públicos y por ello dos de sus medidas habituales son la separación entre Iglesia y Estados, y la neutralidad del Estado frente a la diversidad religiosa y el confinamiento de la religión al ámbito privado. De este modo, cuando se afirma que el Estado francés (Taylor, 2011) es secular se entiende que suscribe las dos medidas antes señaladas como lo muestra la polémica Ley Stasi del 2004 que prohibió, amparada fundamentalmente en la neutralidad del espacio público, que las niñas musulmanas lleven el “*hiyab*” a las escuelas públicas.

Considero pertinente puntualizar que el vaciamiento de la religión en muchas esferas sociales, es decir, que la religión se haya retirado de la estructura política, resulta compatible con una gran cantidad de gente que sigue practicando su religión con entusiasmo. A este respecto, el caso de los Estados Unidos es ilustrativo, ya que si bien fue uno de los primeros países que separó la Iglesia del Estado, no se debe olvidar que es uno de los territorios que registra uno de los más altos índices de creyentes. Justamente por ello Hardy Neumann señala:

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 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 es un 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 (2017, p. 92).

La segunda acepción de secularidad se refiere al declive de creencias y prácticas religiosas y describe que las personas se alejan de Dios. Esta definición resulta reveladora pues muestra que el fenómeno religioso no solo es una cuestión teórica de creencias, sino, fundamentalmente, un conjunto de prácticas de parte del creyente. Para Taylor, muchas sociedades de Europa occidental se han vuelto seculares en este sentido, cuestión que se constata con la poca afluencia que se aprecia en las iglesias.

El tercer sentido de secularidad se emplea fundamentalmente para retratar el estado de la fe. Desde el abordaje de Taylor, se ha transitado de sociedades en que la creencia en Dios era incuestionable a sociedades en que la fe en él es una opción posible entre muchas. De esta manera, hemos pasado «de una aceptación ingenua de su realidad a la certeza de que afirmarlo o negarlo es entrar en terreno controvertido» (Taylor, 2014, p. 63). A la luz de este significado, se puede observar una diferencia clave entre la sociedad estadounidense, en la que la creencia en Dios es una alternativa, y las sociedades

musulmanas, en la que generalmente su fe aún no es controvertida.

La fe en Dios ya no es axiomática. Hay alternativas. Y probablemente esto también signifique que al menos en ciertos medios sociales, puede ser difícil sostener la propia fe. Habrá gente que se siente obligada a abandonarla, aunque lamenta su pérdida. Esta ha sido una experiencia reconocible en nuestras sociedades, por lo menos desde mediados del siglo XIX. Habrá muchos otros a quienes la fe nunca les parezca una posibilidad viable, algo que indudablemente es válido para millones de personas (Taylor, 2014, p. 23).

Resumiendo, sobre estas tres primeras acepciones de secularidad se podría decir que el sentido 1 informa de que la religión se retira del espacio público, el sentido 2 indica que la creencia y práctica religiosa están en retirada de las sociedades actuales y el sentido 3 expresa que la religión está bajo examen. Taylor declara abiertamente en su *Era Secular* (2014) que estudiará la sociedad occidental como secular en el tercer significado señalado.

Finalmente, en la parte intermedia de su estudio Taylor apunta una cuarta forma de interpretar la secularidad basándose en la acepción original de este concepto. El vocablo latino *saeculum* era empleado para aludir a un gran lapso, una era o la cantidad concreta de cien años. Más adelante, en la cristiandad latina *saeculum* y el adjetivo *secular* fueron usados para realizar una comparación entre el tiempo ordinario (secular) y el tiempo superior (el relativo a Dios y a la eternidad). Cada tiempo, asimismo, se relacionaba con determinadas formas de vida: la forma de vida secular se concentraba en los

asuntos temporales, como dedicarse al trabajo y a la familia; y la forma de vida en relación con la eternidad se enfocaba en cuestiones espirituales, como la vida del clero. Para Taylor, por lo tanto, una característica clave de las personas en nuestros días es que: «tendemos a ver nuestras vidas exclusivamente dentro del flujo horizontal del tiempo secular [...] Pero la imbricación del tiempo secular en el tiempo superior ha dejado de ser para muchos hoy una cuestión de experiencia común, "ingenua"» (Taylor, 2014, p. 106).

## 2. Un cambio titánico en la civilización occidental

En vista a que el concepto de religión aparece en tres de los cuatro sentidos, resulta pertinente y atinado responder a la pregunta: ¿Qué es la religión? Cabe recordar que no se necesita ofrecer una definición que abarque toda práctica religiosa ya que lo que pretende Taylor es comprender este fenómeno en Occidente. De este modo, toda tentativa de elucidación de dicha categoría debe tener en cuenta el cambio titánico que han experimentado las personas de esta civilización y que consiste en el tránsito de una era anterior, en la que la plenitud provenía de un poder trascendente y que estaba más allá, a un mundo en la que se considera que la plenitud es immanente, es decir, que se ubica dentro de la vida humana o en ciertas facultades que ostentamos. Precisamente, por este motivo Taylor propone una lectura de la religión, y del desplazamiento que he anotado, en clave de la distinción trascendente e immanente.

Con todo, en aras de ser más preciso debo anotar que para el filósofo canadiense la religión se asocia fundamentalmente con la trascendencia y lo sobrenatural, en el sentido que postula la existencia

de un ser o agente que está más allá del mundo y de lo natural. La religión, desde este punto de vista, se vincula con un más allá en tres dimensiones:

[La primera es] la sensación de que hay un bien superior a la bienaventuranza humana y que se sitúa más allá de esta. En el caso del cristianismo, podría ser el ágape, el amor que Dios nos tiene, y del que podemos participar a través de su poder. En otras palabras, se ofrece una posibilidad de transformación que nos lleva más allá de la perfección meramente humana. Pero, desde luego, [la segunda] está noción de un bien superior que podemos alcanzar solo podría tener sentido en el contexto de que la creencia en un poder superior, el Dios trascendente de la fe que aparece en la mayoría de definiciones que se da de religión. Pero, entonces, en tercer lugar, la historia cristiana de nuestra transformación potencial por obra del ágape requiere que consideremos que nuestra vida trasciende las fronteras de su ámbito «natural» entre el nacimiento y la muerte; nuestras vidas se extienden más allá de «esta vida» (Taylor, 2014, p. 48).

Ahora bien, si se tiene en cuenta que las concepciones de lo que es la bienaventuranza, una vida realizada y plena son cuestiones ineludibles que se formulan los seres humanos en el transcurso de su existencia, resulta plausible la siguiente pregunta: «¿la mejor vida, la más plena, implica que busquemos, reconozcamos o nos pongamos al servicio de un bien que está más allá, que sea independiente de la bienaventuranza humana?» (Taylor, 2014,

p. 42). Queda claro que la respuesta que ofrece el cristianismo a esta interrogante es afirmativa y por ello el amor a Dios es el objetivo último de la vida. Este amor, naturalmente, se traduce en que se haga la voluntad de Dios, con lo cual se renuncia a la bienaventuranza humana. Por este motivo, el ejemplo de Jesús es paradigmático ya que acepta su muerte para cumplir con la voluntad de su padre.

En este contexto, Taylor advierte que un rasgo distintivo de nuestra era secular es el eclipse paulatino de la religión y con ella de todas las metas que se encuentren más allá de nuestra ventura: «Una forma de presentar nuestra situación es afirmar que muchas personas son felices viviendo en pos de objetivos que son puramente inmanentes, que viven sin tener en cuenta lo trascendente» (2014, p. 229). Asimismo, Taylor desliza la tesis clave de que la secularidad, en el tercer sentido que se ha comentado, va de la mano con la posibilidad del humanismo exclusivo. Con este último concepto el filósofo canadiense se refiere: «a un humanismo que no acepta objetivos finales más allá de la bienaventuranza humana ni fidelidad que esté más allá de esta bienaventuranza» (2014, p. 45). Por esto, justamente, 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, excluye lo divino» (2017, p. 92).

Ciertamente, como lo he tratado de indicar en este punto, el humanismo exclusivo es algo que adquiere protagonismo a partir de la modernidad, pues en épocas anteriores la plenitud estaba relacionada con Dios y un más allá. Por el contrario, en las sociedades modernas la plenitud se relaciona con facultades, como la motivación para la

justicia universal y la beneficencia, que en rigor se encuentran dentro de las capacidades humanas. De esta manera, el humanismo moderno constituye todo un logro: «Poner a nuestra disposición estas nuevas fuentes supuso, por tanto, un paso con una orientación sin precedentes, algo que no se puede pasar por alto a la ligera» (Taylor, 2014, 403).

### 3. El itinerario histórico de lo trascendente a lo inmanente

Este punto trata de comprender: «Cómo acabó siendo posible experimentar plenitud moral, identificar el *locus* de nuestra más elevada capacidad e inspiración morales sin hacer referencia a Dios, sino en el marco de capacidades estrictamente infrahumanas» (Taylor, 2014, p. 387). La explicación usual de este desplazamiento de lo trascendente a lo inmanente plantea que los cambios de la modernidad, especialmente el desarrollo de la ciencia, trajeron consigo la secularidad: «En una época en la que la ciencia avanza, las afirmaciones del cristianismo fueron siendo cada vez menos creíbles» (2014, p. 422). De acuerdo con lo dicho, frente al avance de la ciencia ciertas teorías suscritas por la religión, como el método escolástico, el sistema ptolemaico, la existencia de seres espirituales y los milagros, fueron retrocediendo. Por citar un caso, la concepción científica universal de "ley natural" que no admitía excepciones, propició un conjunto de dudas sobre la posibilidad de los milagros. No es casualidad, por tal motivo, que en este nuevo contexto Hume se haya preguntado de manera válida: «¿qué tipo de hipótesis es más susceptible de ponerse en duda: que alguna Ley natural se ha visto afectada por una excepción, o que algunos seres humanos de la cadena de trasmisión distan mucho de hablar con

toda precisión, ya fuera por confusión mental, credulidad o fraude piadoso?» (Taylor, 2014, p. 454).

En suma, para esta perspectiva que fue promovida a partir de la Ilustración y que Taylor denomina historia de sustracción, el imperioso avance de la razón y de la ciencia es inversamente proporcional a los índices de gente creyente que práctica la religión y la superstición. Desde esta perspectiva, mucha gente atea interpreta su postura como un logro de la racionalidad.

Taylor juzga poco convincente esta explicación: «pero para mostrar por qué, tengo que lanzarme a desplegar mi propia historia, algo que haré en los capítulos que siguen» (2014, p. 49). El itinerario histórico del filósofo canadiense estima que una etapa intermedia entre las sociedades en que la gente creía en Dios y en lo trascendente, y las sociedades donde impera el humanismo exclusivo es el deísmo providencialista.

### 3.1. Deísmo providencialista

Las tres ideas claves de lo que Taylor entiende por deísmo son: 1) el mundo fue diseñado por Dios, 2) nos relacionamos con Dios a través de conocer el orden de su diseño, y 3) la concepción de una religión natural que ha sido eclipsada por la religión tradicional. Una vez comprendida estas tres tesis es más asequible captar la crítica de los deístas a los entusiastas, aquellas personas que dicen actuar inspiradas por Dios, y a la concepción de Dios como un agente que actúa en la historia humana.

Acaba por percibirse que la relación de Dios con nosotros viene mediada por un orden impersonal e inmanente. En tanto

orden inmanente, está contenido en sí mismo; es decir, a parte de la cuestión de cómo surgió, su funcionamiento se puede entender en sus propios términos. En un plano tenemos el orden natural, el universo, limpio de encantamientos y liberado de intervenciones milagrosas y providencias especiales de Dios, funcionando mediante leyes causales universales e insensibles. En otro plano tenemos un orden social, diseñado por nosotros, para cuyo discernimiento debemos acudir a la razón y que tenemos que establecer mediante la actividad constructiva y la disciplina. Por último, la Ley que define el orden, ya sea entendida como política o constitucional o como norma ética, se puede expresar en códigos racionales que se pueden comprender de forma bastante independiente de cualquier relación especial que pudiéramos establecer con Dios. Las relaciones humanas que importan son aquéllas prescritas en los códigos [...] estos códigos se centran en el florecimiento netamente humano (Taylor, 2014, p. 459).

A decir de Taylor, el deísmo es fundamental porque en su seno se dan cuatro desplazamientos antropológicos. El primero, que está sugerido en la cita, refiere que los objetivos que Dios tiene para los seres humanos quedan constreñidos exclusivamente a su florecimiento. Por tal motivo, se atrofió la concepción de que el hombre tenga propósitos adicionales a su propio bien. Esto, indudablemente, resulta ser una transformación notable si se recuerda que en la tradición judeocristiana el orden de

Dios busca no solo el bien de los seres humanos, sino también la veneración y el amor hacia él.

El segundo cambio fue el desvanecimiento de la gracia y el declive del infierno. Durante la Edad Media se pensaba que la condición humana pecaminosa solo podía ser superada por la gracia y que Dios era una especie de juez que según la forma de vida que se haya llevado recompensará o castigará a sus criaturas. Para comprobar esto, se recomienda la lectura de la primera parte de la Divina comedia (2000), titulada «Infierno». En esta sección se encontrarán duros y eternos castigos a las personas de acuerdo con sus pecados en el mundo terrenal. Incluso en el tercer recinto del séptimo círculo, Dante establece, por un lado, una relación entre la justicia y la venganza; y por otro, reconoce que el fin de leer esta sección de la novela es infundir temor en el lector: «Desde allí nos dirigimos al punto en que se divide el segundo recinto del tercero y donde se ve el terrible poder de la Justicia Divina. Para explicar mejor las cosas nuevas que allí vi, diré que llegamos a un arenal que rechaza la vida de cualquier tipo de planta[...]. ¡Oh venganza Divina! Cuanto debe temer todo aquel que lea lo que se presentó a mis ojos» (Dante, 2000. p. 59). Sin embargo, a comienzos de la Edad Moderna, muchos intelectuales comenzaron a sospechar de estas ideas tradicionales que la Iglesia enseñaba y suscribía.

Estas dos variaciones aunadas gestaron el tercer desplazamiento antropológico que refiere a que el misterio paulatinamente se desvaneció. Se debe tener presente, en relación con esto, que en tiempos anteriores al siglo XVII, la gente juzgaba que habitaban un mundo poblado de espíritus: «Tomemos el ejemplo de Jerónimo Bosch, sus

escenarios dantescos de posesión, de espíritus malignos, de cautiverios en forma de animales monstruosos. Podemos imaginar que en la experiencia vivida de muchas personas de aquella época esas no eran "teorías" en ningún sentido, sino objetos de un verdadero temor» (Taylor, 2014, p. 34). El mismo Lutero, incluso, vivió en este mundo habitado por demonios y por ello interpretaba muchos fenómenos como efecto de este maligno poder que: «provoca todos los males, accidentes climáticos y corporales, la demencia, el suicidio, desencadena pestes y epidemias» (Egido, 2001, p.57). Aunque, desde esta perspectiva una sequía o una lluvia torrencial también podían ser interpretadas como el castigo de Dios a un pueblo que había desobedecido los mandamientos. Con el decurso de los siglos, sin embargo, y el advenimiento del deísmo la gente reemplazó la concepción de un Dios que interviene en la historia por la de un Dios creador de un universo regido por leyes y que, además, ha brindado la facultad humana de la razón a fin de poder descifrar el diseño. Por ende, a medida que el mundo se podía comprender cada vez mejor, el misterio sobre el mismo se disipaba.

El cuarto y último cambio llegó con: «el eclipse de que Dios planeaba una transformación de los seres humanos que los llevaría más allá de las limitaciones inherentes a su condición actual» (Taylor, 2014, p. 355). La transformación que nos conducirá más allá de las limitaciones humanas propias de esta vida será concretada en lo que usualmente se denominaba "vida después de la muerte". Si se recuerda que la bienaventuranza en este mundo se tornó una idea clave en la modernidad, se percibirá que la idea de la felicidad en otro mundo progresivamente se tornó problemática.

### 3.2. La Reforma protestante

Con todo, la historia que narra Taylor también considera que la Reforma protestante impulsó los cuatro desplazamientos antropocéntricos que he explicado en el punto anterior. La tesis fundamental de la Reforma, a su juicio, fue desaparecer la distinción entre sacro y profano, entre vida secular y vida eclesial. Se cuestionó, así, que las vocaciones espirituales de los monjes sean superiores a la de los laicos. Desde esta óptica, los curas eran vistos como ambiciosos y soberbios, en el sentido que su actitud parece decirnos que podrían prescindir de aquello que las personas ordinarias necesitan. Con esto, pierden de vista que: «Dios nos dio cosas Temporales de las que gozar [...]. Por lo tanto, deberíamos sorber su dulce y así con ellas saciar nuestra sed, y dejar de ansiar Insaciablemente más» (citado en Taylor, 2014, p. 366). De lo anterior se infiere que un cristiano verdadero no se podía salir del *saeculum*. O dicho de forma positiva: «acaba pareciendo aún más obvio que la vida cristiana solo puede consistir en una determinada manera de vivir en el "mundo"» (Taylor, 2014, p. 420).

Sin lugar a duda está tesis de Taylor ostenta una clara influencia weberiana ya que según el afamado sociólogo alemán la valoración ética de la vida profesional constituye el gran aporte de la Reforma protestante. Para llevarla a cabo, Lutero en su traducción de la Biblia al alemán tuvo que atribuir una centralidad al concepto de vocación:

Lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo.

Tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la eticidad intramundana por medio de la ascesis monástica, sino precisamente el cumplimiento en el mundo de los deberes intramundanos que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en profesión (Weber, 2019, pp. 119-121).

Si se toma en serio la idea sugerida en la cita, se comprenderá mejor la crítica de Lutero al modo de vida monástica que trata, en cierta forma, de alejarse de las obligaciones que se tienen que cumplir en la tierra. Para los protestantes, por el contrario: 1) la mejor forma de contentar a Dios consistía en cumplir con las labores terrenales, 2) toda profesión ostenta el mismo valor ante Él.

Justamente, esta importancia de cumplir con los deberes y trabajos en este mundo permitió que los reformadores se interesaran profundamente por tratar de que todos los cristianos tuvieran una vida disciplinada, ordenada y laboriosa. Para lograr tal fin, codificaron y expresaron en un conjunto de normas de lo que juzgaban una vida realmente cristiana. De esta manera, conforme avanzaba la realización de los objetivos de la Reforma era más discutible defender la existencia de una esfera de lo "espiritual" independiente del *saeculum*. En consecuencia, solo quedaba un orden de acción y pensamiento correcto que debía regir el espacio personal y social:



¿Cómo se produce entonces la ruptura? Porque la propia tentativa de expresar lo que la vida cristiana significa en términos de código de acción en el *saeculum* abre la posibilidad de diseñar un código cuyo principal objetivo sean englobar los bienes fundamentales de la vida en el *saeculum*: vida, prosperidad, paz, beneficio mutuo. En otras palabras, hace posible lo que he denominado el desplazamiento antropocéntrico. Cuando esto sucede, todo está preparado para que se produzca la ruptura. Solo hace falta dar el paso de sostener que estos bienes "seculares" son lo fundamental del conjunto del código (Taylor, 2014, p. 421).

Por otro lado, como es bien conocido los reformadores se indignaron frente a la palmaria laxitud moral de los altos cargos eclesiásticos que se expresó en la venta de indulgencias. Las indulgencias colisionaban clamorosamente con el dogma de los calvinistas de la predestinación que indicaba lo siguiente:

Capítulo 3. (Del eterno decreto de Dios). Número 3: Para revelar su majestad, Dios por su decreto ha destinado a unos hombres a la vida eterna y a otros a la eterna muerte. Aquellos hombres que están destinados a la vida han sido elegidos en Cristo para la gloria eterna de Dios, antes de la creación, por su designio eterno e inmutable y ello por libre amor y gracia; no porque la previsión de la fe o de las buenas obras [...] Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará. Suponer que el mérito o culpa colaboran

en este destino significaría tanto como pensar que los decretos eternos absolutamente libres de Dios podrían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo (Weber, 2019, pp. 145-147).

De la cita se puede colegir que una diferencia clave entre católicos y los protestantes radica en que para Lutero y Calvino, puesto que el hombre estaba predestinado, ni los sacerdotes ni sus sacramentos podían intermediar para la salvación de los seres humanos: «Ni medios mágicos ni de alguna otra especie eran capaces de otorgar la gracia a quien Dios había resuelto negársela» (Weber, 2019, p. 149). Es más, el simple hecho que los católicos apelen a la intermediación del sacerdote en la absolución de los pecados, como sucedía con el sacramento de la penitencia, permite que Weber propugne la tesis de que: «El "desencantamiento" del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación no fuera realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la religiosidad puritana» (2019, p. 166).

Ahora bien, la relajación de las costumbres que se reflejaban en las indulgencias suscitó que los reformadores, en específico los calvinistas, trataran de transformar la sociedad en su conjunto, vale decir, intentaron modificar los hábitos y conductas de personas religiosas y civiles. Los mismos reformadores, entonces, juzgaban que una señal innegable de la creencia y devoción por Dios consistía en contar con una vida disciplinada. En palabras de Weber: «A la pregunta de qué frutos del reformado atestiguarán la rectitud de su fe, se contesta: aquel modo de conducción de vida del cristiano que sirva para aumentar la gloria de Dios» (2019, p. 163). O en

términos de Manuel Marzal: «La señal de ser los "elegidos" se halla en una vida personal ascética, y en la eficacia social de su "vocación"» (2002, p. 190).

Parece que, por aquellas terribles ironías de la historia, los reformadores al enfocarse en la meta de conseguir una vida ordenada para los fieles contribuyeron a que la bienaventuranza humana figure en primer plano y por este motivo se eclipsó la meta fundamental del cristianismo ortodoxo de centrarse en Dios. Esto es, específicamente, lo que en páginas anteriores se denominó primer desplazamiento antropocéntrico:

El *locus* de la más alta capacidad moral tenía que ser una fuente de benevolencia y de la aspiración a la justicia universal. Ahora, la benevolencia y preocupación universal son precisamente el sello distintivo del humanismo exclusivo del siglo XVIII, o quizá podríamos decir del humanismo que se volvió exclusivo; del utilitarismo o de la teoría de Kant, o de los nuevos ilustrados defensores de los derechos del hombre y de una nueva bendición basada en la felicidad y el bienestar humanos generales (Taylor, 2014, p. 388).

El humanismo moderno, por tanto, representa un cambio crucial respecto a las éticas antiguas o a la perspectiva de los reformadores, debido a que su visión de bienaventuranza no refiere a nada superior que los sujetos tengan que reconocer o amar. En relación con esto, como advierte el segundo cambio antropocéntrico, los seres humanos: «ya no buscan en Dios, ni en la gracia, la fuerza para construir el orden para nuestra vida individual y colectiva» (Taylor, 2014, 390). Por el contrario, en la época moderna las fuerzas

para evidenciar una vida disciplinada provienen de capacidades morales que están inscritas en la naturaleza humana. De este modo, se puede defender que el humanismo exclusivo pretendió inmanentizar la benevolencia, en el sentido que se atribuye que la facultad por la que los sujetos actúan bien con lo demás anida dentro de nosotros.

Por todo lo anterior, se puede aseverar que el humanismo moderno se inspiró en ciertos ideales de la tradición cristiana, especialmente de la Reforma, como la reordenación activa de la sociedad a la luz de razón, la benevolencia y el universalismo, es decir, que la transformación de la sociedad debe considerar a todos los individuos de la sociedad. Con todo, desde otro punto de vista, el humanismo también rechazó fundamentalmente la creencia cristiana de otorgar trascendencia a la bienaventuranza y ciertas prácticas extravagantes como el ascetismo, el monacato y las profecías. Por tal razón, Taylor sugiere que en el mundo moderno el sucesor del ágape fue la benevolencia, aunque desde la interpretación del humanismo tal concepto se debía definir dentro de unos límites razonables y circunscribirse a la prosperidad mundana.

#### 4. Conclusión

De manera general se puede decir que el libro de Taylor que se ha comentado es una invitación a tomar conciencia de lo importante del cristianismo, especialmente el reformado, para la configuración de ideales que animaron la organización de las sociedades para que sean disciplinadas, productivas y se orienten al beneficio mutuo. Asimismo, aun cuando muchos de los países actuales intentan contener el impacto del cristianismo en la esfera

pública y se declaran abiertamente seculares, debe recordarse que fue el mismo cristianismo el que ha contribuido a configurarlas y definirlas. Por tal motivo, de alguna forma u otra sigue presente dentro de ellas y probablemente no desaparezca. Es más, en el escenario poco plausible de que el cristianismo sucumba, aún quedarán muchos ideales que surgieron en sus fuentes y luego fueron secularizados. Como anota de manera atinada Hardy Neumann algo clave de las sociedades actuales es que se conservan muchos objetivos religiosos, pero sin su fundamento trascendente: «Los contenidos a los que la fe hacía referencia, como bienaventuranza, benevolencia, preocupación universal por los demás, orden y plenitud morales, pueden realizarse ahora sin que el contenido aluda a algo que lo trascienda y fundamente. El fundamento puede hallarse también aquí en los terrenal» (2017, pp. 95-96).

## REFERENCIAS

- Dante, A. (2000). *La divina comedia*. Editorial El Comerio.
- Egido, T. (2001). Introducción. En Egido, T. (Ed.) *Lutero. Obras*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Godfrey, R. (1998). Martín Lutero. En J. Woodbridge (Ed.), *Grandes líderes de la iglesia*. Editorial Vida.
- Lutero, M. (2001). Controversia sobre el valor de las indulgencias. Las 95 tesis. En Egido, T. (Ed.) *Lutero. Obras. Salamanca*: Ediciones Sígueme.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Editorial Trotta.
- Neumann, H. (2017). Porosidad e impermeabilidad. La herencia de las subjetividades en la secularización y la modernidad. Impulsos a partir de Charles Taylor. En S. Lernes y M. Guisti (Ed.), *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas* (pp. 89-102). Fondo Editorial de la PUCP.
- Rodríguez, S. (2015). «Educar en laicidad. Revisando conceptos con Charles Taylor», *ÉNDOXA: Series Filosóficas*,
- Taylor, Ch. (2014). *La era secular. Tomo 1*. Editorial Gedisa.
- Taylor, Ch. (2014). ¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo? En E. Mendieta y J. VanAntwerpen (Ed.), *El poder de la religión en la esfera pública* (pp. 39-60). Editorial Trotta.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.