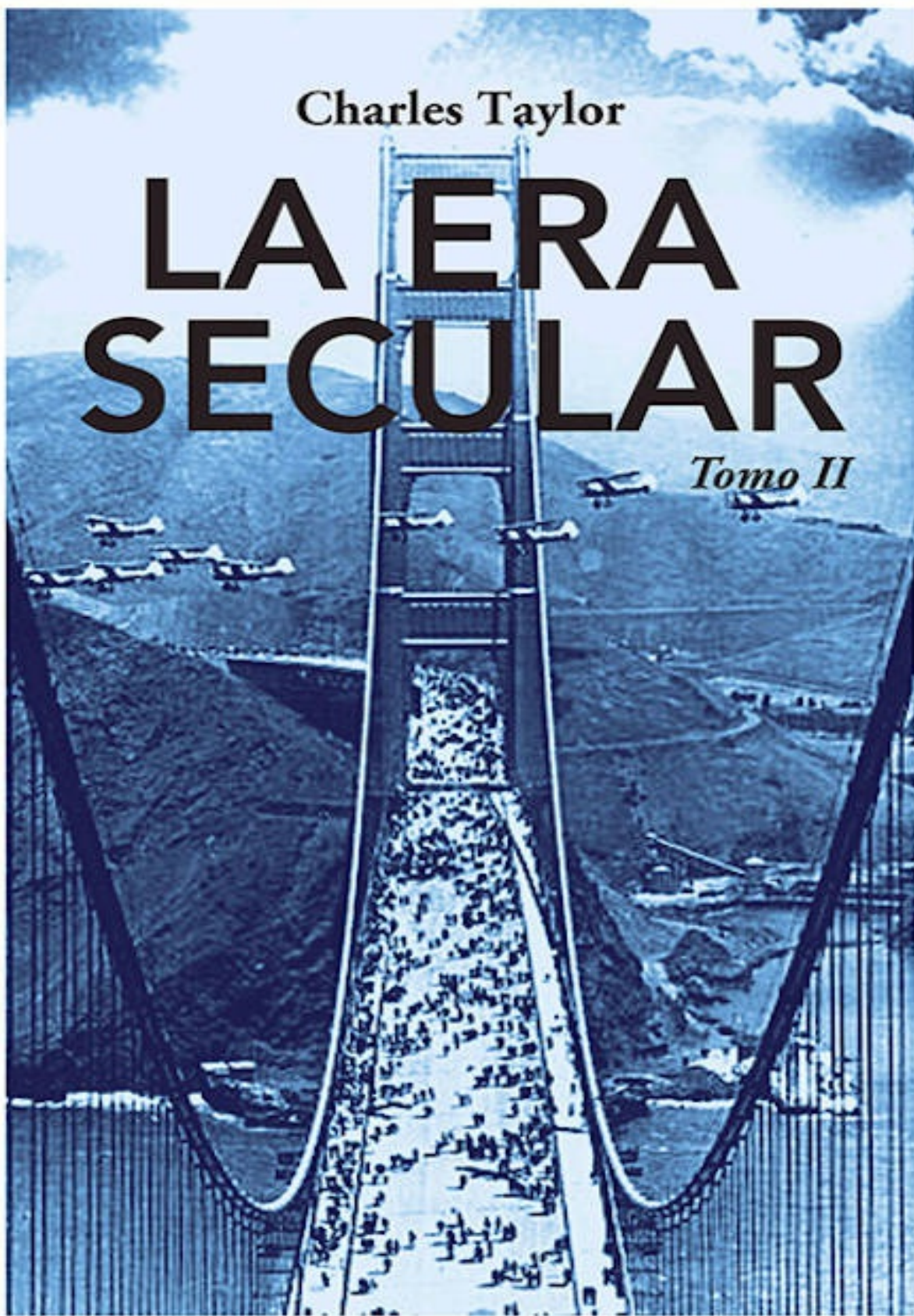


Filosofía

Charles Taylor

LA ERA SECULAR

Tomo II



gedisa
editorial

Charles Taylor

LA ERA SECULAR

Tomo II

Serie CLA•DE•MA

Filosofía

LA ERA SECULAR
Tomo II

Charles Taylor

gedisa
editorial

Título original del inglés: *A Secular Age*
© 2007 by Charles Taylor

© De la traducción: Ricardo García Pérez, 2015
Corrección: Marta Beltrán Bahón

Cubierta: Carla Ledermannova

Primera edición: abril de 2015, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Avda. del Tibidabo, 12, 3.º
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

Preimpresión:
Editor Service, S.L.
Diagonal 299, entlo. 1ª
08013 Barcelona
www.editorservice.net

ISBN: 978-84-9784-892-3
Depósito legal: B.6595-2015

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

Contenido

Nota del editor

Parte III El efecto nova

8 Los malestares de la modernidad

9 El oscuro abismo del tiempo

10 La expansión del universo de la no creencia

11 Trayectorias del siglo XIX

Parte IV Narraciones de la secularización

12 La Era de la Movilización

13 La Era de la Autenticidad

14 La religión, hoy

Parte V Las condiciones de la creencia

15 El marco inmanente

16 Presiones contrapuestas

17 Dilemas 1

18 Dilemas 2

19 Las agitadas fronteras de la modernidad

20 Conversiones

Epílogo Las múltiples historias

Nota del editor

La obra que el lector tiene en sus manos recoge los capítulos tercero, cuarto y quinto del ensayo original del gran pensador canadiense: *A Secular Age*, una obra que nos invita a entablar una rica conversación con nuestro tiempo y con uno de sus procesos más trascendentales.

El primer volumen (*La era secular*, Gedisa, 2014) hunde su análisis en la raíces medievales de la secularización en Occidente, la cual se afianza en el Renacimiento y en los siglos posteriores, tal como el autor pone de relieve con el estudio de los imaginarios humanistas que se irán imponiendo, en detrimento de la lectura teocéntrica que precedía a la modernidad.

En este segundo volumen, Taylor cierra este monumental ensayo discutiendo las tesis sobre la secularidad al uso, y contribuye al esclarecimiento de los cambios fundamentales que acontecen durante la Ilustración y la edad contemporánea; época donde, singularmente, la hegemonía del marco inmanente no impide que la religión siga ejerciendo una gran atracción en las personas.

Parte III

El efecto nova

8

Los malestares de la modernidad

Podemos hacernos una idea de esto, al menos desde una perspectiva panorámica, siguiendo las corrientes y contracorrientes de las polémicas en torno a la creencia y la no creencia en los dos últimos siglos. Ésta es una parte de la historia que ahora me propongo relatar. Intentaré ofrecer una explicación de la evolución de la secularidad contemporánea 3, que se puede presentar en tres fases.

La primera acabo de completarla: una explicación de cómo llegó a crearse un humanismo exclusivo alternativo a la fe cristiana. La segunda fase comprende una diversificación mayor. Las múltiples críticas dirigidas contra la religión ortodoxa, el deísmo y el nuevo humanismo, así como las polémicas transversales a que dieron lugar, acabaron engendrando una serie de posiciones nuevas entre las que se encontraban algunas modalidades de no creencia nacidas del estallido del humanismo de la libertad y el beneficio mutuo (por ejemplo, Nietzsche y sus seguidores); y muchísimas más. De manera que nuestro actual dilema brinda toda una gama de posiciones posibles que se extienden mucho más allá de las opciones disponibles a finales del siglo XVIII. Es como si la dualidad original, el planteamiento de una alternativa humanista viable, pusiera en marcha una dinámica, algo así como el efecto de una nova, que generara un amplio abanico de opciones morales/espirituales en expansión incesante, que recorriera todo el ámbito de lo concebible y, tal vez, más allá incluso. Esta fase se prolonga hasta la actualidad.

La tercera fase, que se solapa con la segunda, es relativamente reciente. La cultura fracturada de la nova, que originalmente era sólo de las elites, acaba generalizándose a las sociedades en su conjunto. Alcanza su momento culminante en la segunda mitad del siglo XX. Y acompañándola y formando parte intrínseca de ella surge en las sociedades occidentales una cultura generalizada de la «autenticidad» o individualismo expresivo, según la cual se anima a las personas a seguir su propio camino, a descubrir su forma de realizarse personalmente, a «hacer lo que mejor considere». La ética de la autenticidad

nace en la época romántica, pero sólo en las últimas décadas ha penetrado enteramente la cultura popular, en el periodo transcurrido a partir de la Segunda Guerra Mundial, cuando no en algún momento aún más próximo a la actualidad.

Este giro ha alterado de lleno la forma de la secularidad ³, principalmente, desplazando el lugar que ocupa la espiritualidad en la vida humana, al menos tal como la viven muchas personas. La relación entre seguir una senda moral o espiritual y pertenecer a grupos de mayor envergadura —el Estado, la Iglesia, incluso una denominación cristiana concreta— se ha relajado mucho más y, como consecuencia, el efecto nova se ha intensificado. Ahora vivimos en una supernova espiritual, una especie de pluralismo galopante a lomos del avión espiritual.

1

Comenzaré por el efecto nova. ¿Es posible describir el dilema producido por el desplazamiento hacia el deísmo y, posteriormente, hacia el humanismo exclusivo? Me refiero al dilema tal como lo vivieron principalmente los miembros de la elite, que en el siglo XVIII eran los únicos afectados por estos cambios.

La ética de la libertad y el orden ha surgido en una cultura que sitúa en su centro un yo impermeabilizado. Tal como lo he venido utilizando, este término tiene en realidad un significado complejo. El fenómeno presenta, por así decirlo, vertientes objetivas y subjetivas. Ser un sujeto impermeabilizado, haber clausurado la porosa frontera entre el interior (el pensamiento) y el exterior (la naturaleza, lo físico) depende en parte de vivir en un mundo sin encantamiento. Nace en virtud de un buen número de los cambios expuestos más arriba: la sustitución de un cosmos habitado por espíritus y fuerzas en un universo mecanicista, el desvanecimiento de un tiempo superior o el retroceso de la idea de complementariedad que encontraba expresión, por ejemplo, en el carnaval.

Pero estos cambios se agudizaron e intensificaron, a su vez, por otros cambios subjetivos y transformaciones de la identidad, como la aparición de la razón desvinculada o las transformaciones obradas por una remodelación del yo disciplinada, como el estrechamiento y la intensificación de la intimidad o el «proceso civilizador» de Elias.

Para las elites, estas dos facetas fueron, en términos generales, de la mano, pero los estratos populares padecieron el primero sin sentirse inducidos a incurrir en el segundo. Es decir, su mundo pudo haberse visto desencantado por una Reforma hecha desde arriba que establecía prohibiciones y alteraba las costumbres y los rituales portadores de su percepción del tiempo sacro y superior, de la complementariedad. Regresaré más adelante sobre este dilema corriente de la población ordinaria. Por el momento, quisiera describir la cultura o las condiciones de la creencia en aquellos estratos portadores de las

transformaciones deístas-humanistas.

¿Qué obtuvo (y obtiene) esta identidad antropocéntrica impermeabilizada encaminándose hacia allí? Sus atractivos son bastante evidentes, al menos para nosotros. Cierta sensación de poder, de control, de capacidad para ordenar el mundo y a nosotros mismos. En la medida en que este poder estaba vinculado a la razón y la ciencia, una sensación de haber obtenido grandes triunfos en el conocimiento y la comprensión.

Pero, más allá del poder y de la razón hay otro factor muy poderoso para orientar este antropocentrismo: una sensación de invulnerabilidad. 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. Esta sensación de posesión de uno mismo, de existencia de un ámbito mental interior y seguro, es más fuerte aún si, además de un mundo desencantado, hemos realizado también el giro antropocéntrico y ya no podemos recurrir siquiera al poder de Dios.

Poder, razón, invulnerabilidad, un distanciamiento definitivo de temores ancestrales de los que todavía tenemos alguna percepción, no sólo por la historia, y no sólo entre las masas todavía no ilustradas, sino porque de algún modo resonaban en nuestra infancia; todo esto es propio de la percepción del yo de aquellos que han realizado el giro antropocéntrico. Y todo ello viene asistido por poderosas satisfacciones.

Sobre todo, hay cierto orgullo, un sentido de la propia valía que se vuelve más contundente cuanto más intensamente se es consciente del logro que esto representa, de los miedos irracionales de los que uno se ha liberado. Parte de la conciencia de sí mismo que tiene el antropocentrismo moderno es esta sensación de logro, de haber alcanzado esta invulnerabilidad partiendo de un estado de cautividad anterior en un mundo habitado por el encantamiento. En este sentido, la conciencia moderna tiene una dimensión histórica, incluso para quienes no saben casi nada de historia (que, por desgracia, son muchos en la actualidad). Saben que determinadas cosas son «modernas», que otras prácticas están «atrasadas», que tal idea es fehacientemente «medieval» y que aquella otra es «progresista». La sensación de ubicación histórica puede encajarse en un mínimo y desnudo esqueleto de hechos.

La posición que esta conciencia adopta hacia el pasado es la de la «enorme prepotencia de la posteridad» de la que hablaba Edward Thompson.¹ Podemos apreciar su expresión clásica en la gran era en la que esta conciencia antropocéntrica toma posesión de lo que le es propio, la Ilustración del siglo XVIII. Gibbon constituye un ejemplo excelente. La sensación de invulnerabilidad y el distanciamiento de la sinrazón del pasado encuentran expresión en el dominio impasible de uno mismo, en el tono «imperturbable» con el que

se relatan las payasadas alocadas y perturbadoras de los monjes y obispos de Bizancio. La invulnerabilidad se pone en escena en el estilo con el que los actos violentos, extremos y poseídos por Dios de nuestros antepasados se mantienen a una distancia meticulosa a través de la imperturbable voz de un ingenio cortante e irónico. Ese tono nos lo indica: ya no pertenecemos a este mundo, lo hemos trascendido.

Esta distancia impermeabilizada pasa a formar parte del complejo concepto europeo moderno de «civilización», que se desarrolla a partir de la idea renacentista de «civilidad» y acaba siendo un elemento esencial de nuestra conciencia historizada, mediante la cual nos distanciamos de nuestro pasado «bárbaro» y del de otros pueblos menos afortunados. Entretejido con otros elementos (la alfabetización, la educación, la disciplina personal, el desarrollo de las artes productivas, cierto sentido del decoro y el gobierno y el respeto a la ley)² que conforman esta idea de civilidad en evolución (o lo que es vivir en un *état policé*), este nuevo tipo de invulnerabilidad y de distanciamiento ocupa su puesto conjugando los ideales de la disciplina, la educación, el decoro y el correcto orden político.³

Hasta aquí la vertiente positiva. Pero también hay una vertiente negativa. La identidad impermeabilizada está anclada profundamente en nuestro orden social, en nuestra inserción en el tiempo secular, en las disciplinas desvinculadas que hemos asumido. Este anclaje garantiza nuestra invulnerabilidad. Pero también se puede experimentar como un límite o, incluso, como una cárcel que nos ciega o nos insensibiliza ante todo aquello que queda más allá de este mundo humano ordenado y sus proyectos racionales-instrumentales. Puede quedarnos la sensación de que estamos perdiendo algo, que estamos aislados de algo, que vivimos tras una mampara protectora.

No me refiero únicamente a la reacción de muchas personas contra el deísmo, y menos aún contra el humanismo, porque tenían una idea fuerte de Dios, o de lo trascendente; a la reacción que observamos entre los discípulos de Wesley, los pietistas y, posteriormente, entre los cristianos evangélicos. Estoy pensando más bien en una sensación generalizada de malestar ante del desencantamiento del mundo, cierta sensación de que el mundo es plano, de que está vacío, una sensación de búsqueda multiforme en pos de algo que pudiera llevar en su interior, o más allá de él, y compensara el sentido de la trascendencia perdida. Y entendido no sólo como un rasgo de esa época, sino como un rasgo que también se extiende hasta la nuestra.

Lo que quiero decir no es que todo el mundo lo sienta, sino más bien que, en primer lugar, lo sienten muchas personas y no sólo entre las filas de los teístas convencidos. En realidad, lo que resulta llamativo desde el primer momento es la constitución de una incipiente categoría de personas que, al tiempo que son incapaces de aceptar el cristianismo ortodoxo, buscan algún tipo de fuentes espirituales alternativas. Shaftesbury

fue uno de los primeros miembros de esta categoría, se podría decir un proto-miembro, a la que pertenecen muchos autores románticos importantes. (La relación de algunos de ellos con la ortodoxia era compleja, puesto que también hubo quien evolucionó hacia ella, como Wordsworth o Friedrich Schlegel, y quienes evolucionaron abandonándola, como Lamartine o Victor Hugo). Y además estaba el entorno de Madame de Staël en la Restauración, Carlyle, Arnold y otros.

Lo que refleja esto es que ante la oposición entre la ortodoxia y la no creencia, muchos, entre ellos las mentalidades más sensibles y más elevadas, sentían las presiones contradictorias y buscaban una tercera vía. Estas presiones contrapuestas, desde luego, forman parte de la dinámica que genera el efecto nova, pues cada vez se crean más terceras vías.

Creo que este detalle dice algo acerca del propio dilema de tener un yo impermeabilizado, en el seno de la ética de la libertad y el beneficio mutuo, con todos los argumentos que esto proporcionaba para rechazar los rostros inaceptables de la ortodoxia: el autoritarismo, la conformidad acomodada antes que el bienestar, el sentido de la culpa y el mal humanos, la condenación, etcétera. Nos indica que este dilema era espiritualmente inestable, pues por una parte ofrecía motivos para no regresar a la anterior fe consolidada y, por otra (entre otras cosas), una sensación de malestar, de vacuidad, una necesidad de sentido.

Una vez más, esto no quiere decir que todo el mundo siguiera sintiéndose arrastrado en ambas direcciones. Muchos, tal vez la mayoría, acabarían optando por una u otra solución, incluidas las extremas de la ortodoxia autoritaria y el ateísmo materialista. Pero la situación en su conjunto sigue siendo inestable, en el sentido de que no hay ningún movimiento a largo plazo hacia algún tipo de resolución. Las sucesivas generaciones siguen reabriendo las cuestiones de formas nuevas; los niños abandonan las soluciones de sus padres, una generación reacciona ante la alta cultura gibboniana del siglo XVIII convirtiéndose al cristianismo evangélico; no mucho después sus descendientes han dejado de creer, y así sucesivamente. Tanto quienes esperan que la no creencia encuentre sus propias limitaciones y sufra su esterilidad y se agote con un retorno masivo a la ortodoxia, como quienes piensan que todo esto representa un avance histórico hacia la razón y la ciencia, parecen condenados a la decepción. Con el paso del tiempo, no parece que sea ninguna solución estable.

En segundo lugar, podemos entender las presiones contrapuestas en el seno de la identidad impermeabilizada si nos apartamos de los vaivenes de la batalla y examinamos determinados rasgos de la cultura en su conjunto. Aunque respondamos a ella de manera muy diferente, todo el mundo comprende la queja de que nuestro mundo desencantado carece de sentido, de que en este mundo, sobre todo la juventud, padece la falta de

finalidades sólidas en su vida y demás. Después de todo, es un hecho llamativo. Este problema ni siquiera se podría haber expuesto a las personas en la época de Lutero. Lo que les preocupaba entonces, si acaso, era el exceso de «sentido», la sensación de que se trataba de un asunto abrumador (¿soy salvo o estoy condenado?) que no les dejaría tranquilos. A lo largo de la historia se pueden oír toda clase de quejas acerca de «la época actual»: que es veleidosa, que está atestada de corrupción y desórdenes, que carece de grandeza o de grandes hazañas, que rebosa blasfemia y degeneración. Pero lo que no se oír en otras épocas y lugares es uno de los tópicos de nuestros días (acertado o erróneo, eso queda al margen de mi argumentación), que nuestra época padece de la amenazante pérdida de sentido. Este malestar es específico de la identidad impermeabilizada, cuya vulnerabilidad misma se abre al peligro de que no sólo los espíritus malignos, las fuerzas cósmicas o los dioses no «lo afecten», sino de que nada importante luche por él.

En realidad, había una situación precedente que guardaba ciertas analogías con esta y era la de la «melancolía» o «acedia». Pero, como es natural, se enmarcaba de un modo muy distinto. Era una situación específica, se diría, una patología espiritual del agente concreto; no decía nada acerca de la naturaleza de las cosas. No arrojaba la menor duda sobre el fundamento óntico del sentido. Pero esta duda óntica sobre el sentido mismo es intrínseca al malestar moderno. En todo caso, comprendemos por qué la melancolía (o el *ennui*, o el *spleen*) ocupa un lugar importante en el arte que ha conformado la conciencia de nuestra época, como en el caso de Baudelaire. Más adelante regresaré sobre esta cuestión del lugar que ocupa el arte.

Mientras tanto, este malestar y otros similares hablan de la condición de la identidad impermeabilizada. Esta condición se define mediante una especie de presiones contrapuestas: un anclaje profundo en esta identidad y en su relativa invulnerabilidad hacia cualquier cosa que trascienda el mundo humano, al tiempo que un sentido de que algo puede estar ocluido en la clausura misma que proporciona esta seguridad. Como señalé más arriba, esta es una de las fuentes del efecto nova que nos impulsa a explorar y probar nuevas soluciones, nuevas fórmulas.

Pero también contribuye a explicar la fragilidad de cualquier fórmula o solución particular, ya sea en la creencia o en la no creencia. Este debilitamiento mutuo de todas las distintas perspectivas existentes, la descorazonadora idea de que los demás piensan de otra forma, es sin duda uno de los principales rasgos del mundo de los años 2000 en comparación con el de los años 1500.

El pluralismo es a todas luces una parte importante de la respuesta, de lo diferentes que son las cosas hoy en día. Cuando todo el mundo cree, las preguntas no surgen fácilmente. Pero debemos decir que el pluralismo en el sentido aquí expresado no significa únicamente la coexistencia de diversos credos en una misma sociedad, o en una

misma ciudad. Porque lo hemos visto con frecuencia en contextos premodernos, o en otras partes del mundo, con efectos relativamente poco debilitadores.

Lo cierto es que este tipo de multiplicidad de credos tiene pocas consecuencias mientras quede neutralizado por la sensación de que ser como ellos no es realmente una opción para mí. Siempre que la alternativa sea extraña y ajena, tal vez incluso despreciada, pero quizá demasiado distinta, demasiado misteriosa, demasiado incomprensible, de tal manera que convertirme en *eso* no me resulte verdaderamente concebible, su diferencia no debilitará mi inserción en mi propia fe.

Cuando estos cambios se producen mediante un contacto o un incremento de los intercambios, quizá incluso mediante un matrimonio mixto, el otro se va pareciendo cada vez más a mí en todo menos en la fe: idénticas actividades, profesiones, opiniones, gustos, etcétera. Después, la cuestión planteada por la diferencia se vuelve más insistente: ¿por qué mis costumbres y no las de ella? No queda ninguna otra diferencia que vuelva el cambio absurdo o inimaginable.

Ahora la condición de la sociedad moderna, en el seno de la idea moderna de orden moral y de la sociedad democrática y de la inmediatez que lo ha consolidado, es de la máxima homogeneidad. Cada vez nos parecemos más los unos a los otros. Las distancias que mantienen apartado el tema entre nosotros se reducen cada vez más. El debilitamiento mutuo alcanza el grado máximo.⁴

Pero este efecto se intensifica aún más mediante lo que he venido denominando la inestabilidad de la identidad impermeabilizada. Sometidos a presiones contradictorias, somos propensos al cambio, e incluso a múltiples cambios en el curso de varias generaciones. Esto significa que el otro sendero al que me opongo puede ser el de mi hermano, mi padre, mi primo o mi tía. Las distancias han desaparecido. Si hubiera al menos una mayor estabilidad con el paso de las generaciones, y pocos matrimonios mixtos, al menos las X y las Y se irían diferenciando cada vez más, añadirían cada vez más distancia a la divergencia de fe original. Pero esto es imposible en la sociedad moderna. La homogeneidad y la inestabilidad operan conjuntamente para elevar al máximo el efecto debilitador del pluralismo.

2

He estado explorando cómo el efecto nova nace de las presiones contrapuestas recibidas por la identidad impermeabilizada. Pero también se genera mediante otros muchos aspectos, que emergen cuando observamos la dinámica de esta inestabilidad con mayor detalle. El paquete completo: la identidad impermeabilizada, con su subjetividad desvinculada y sus disciplinas de apoyo, todas las cuales sustentan un orden de libertad y

beneficio mutuo, han dado lugar a una amplia gama de reacciones negativas, unas veces dirigidas contra el paquete de cambios, otras contra una u otra parte de él, otras más contra soluciones concretas que nacen de él. Quisiera detenerme al menos en algunas de estas reacciones y seguir someramente el rastro de la polémica.

Esto nos permitirá hacernos una idea de la amplitud del efecto nova, puesto que en el seno de la ambigüedad de la identidad impermeabilizada una reacción u objeción determinada puede a menudo dar pie a más de una respuesta. Lo que puede parecer apelar a un retorno a la fe puede generar también nuevas formas de no creencia, y viceversa.

Porque es preciso tener en mente que no es sólo la moderna identidad impermeabilizada lo que está desencadenando reacciones negativas. Desde el siglo XVIII también operan en la cultura objeciones contundentes al cristianismo. Antes de enumerar los ejes del ataque contra el paquete de cambios modernos en su totalidad, señalemos una vez más cuáles son las acusaciones formuladas contra la religión ortodoxa.

Lisamente expuestas, las principales son las siguientes:

1. Atenta contra la razón (al reservar un papel para el misterio y proponer conceptos paradójicos, como el de Dios-hombre).
2. Es autoritaria (es decir, atenta tanto contra la libertad *como* contra la razón).
3. Plantea problemas de teodicea imposibles. O trata de evitarlos; porque a menudo se muestra pusilánime al proponer compensar los acontecimientos más terribles de la historia en una vida futura; o mediante purgas para ocultar lo terribles que son estos acontecimientos.
4. Pone en peligro el orden del beneficio mutuo:
 - (i) mortificando el yo: arremete contra el cuerpo, el placer sensual, etcétera.
 - (ii) mortificando a los demás: de ordinario, además, mediante la condena del cuerpo y el placer sensual; pero llevándola al extremo de la auténtica persecución (el caso Calas).
 - (iii) amenazando a la autoridad legítima de las sociedades dedicadas a promover y ahondar en el orden del beneficio mutuo.

Podemos apreciar la vinculación de todas ellas con la interpretación de que el orden inmanente, impersonal y racionalmente comprensible en el que vivimos pretende garantizar nuestra libertad y relaciones de beneficio mutuo. Las vinculaciones de (1), (2) y (4) son evidentes. Pero quizá se pueda añadir algo acerca de la teodicea.

En cierto sentido, parece plantear un conjunto de argumentos aislados bastante independientes de las nociones del orden inmanente. Pero, en realidad, los problemas de la teodicea se vuelven de inmediato más sobresalientes y más difíciles de responder en el

contexto del deísmo y de la nueva interpretación del dilema epistémico humano.

Es obvio que la teodicea, aunque siempre es una posibilidad en el seno de las modalidades teístas de la fe, está menos marcada si consideramos que vivimos en un mundo inescrutable, amenazado, pero que cuenta con Dios como benefactor. Una vez que afirmamos comprender el universo y su funcionamiento, una vez que tratamos incluso de explicar cómo funciona invocando al hecho de que fue creado para nuestro beneficio, entonces la explicación queda expuesta a un obstáculo evidente: sabemos cómo son las cosas y por qué se crearon y podemos juzgar si lo primero cumple con la finalidad establecida con la segunda. En la Lisboa de 1755 parece claramente no haberlos cumplido. De manera que el orden inmanente eleva la apuesta.

Pero hay otra conexión. El fracaso de la teodicea puede ahora conducir más rápidamente a la rebelión debido a la sensación reforzada de que nosotros mismos somos agentes libres. La conexión existente aquí no es tanto la que se desprende de un argumento lógico como la que se deriva de una actitud existencial. Tratemos de explorarlo más:

Alguien cercano a nosotros fallece. Quizá queramos aferrarnos al amor a Dios, a la fe de que tanto él como nosotros seguimos con Dios, de que el amor vencerá a la muerte, aun cuando no comprendamos cómo. ¿Cómo respondemos al desafío de la teodicea? Una respuesta podría ser la siguiente: que en cierto sentido, Dios es impotente, es decir, que no puede invertir sin más este proceso sin abolir nuestra condición, y de ahí que acudamos a él desde fuera, o a través de esta condición corporal; aunque de vez en cuando esta chispa por la que llegamos a él se enciende y pueda haber curaciones asombrosas.

Por otra parte, puede resultar demasiado doloroso, exasperante y mortificante sentir que Dios podría haber ayudado pero que no lo hizo; o que Dios, de algún modo, no pudo evitarlo, ya que se supone que es padre amantísimo. Hay un combate por permanecer en el amor de Dios. Darse media vuelta y dar rienda suelta a la ira representa un alivio. Se puede decir: no quiero perdonar a Dios. Pero, en otro sentido, se podría decir: Creo que todo es cosa de la ciega naturaleza y puedo permitirme odiarla, o considerarla mi enemiga, ya no tengo que soportar la carga de tener que considerarla benigna. Puedo limitarme a dejarla marchar, tomarla como mi adversaria implacable y encontrar cierto alivio en ello.

Hay una especie de sosiego al limitarse a ser (humano) uno mismo, en solidaridad contra el universo ciego que produjo este espanto. Nos replegamos en esta posición. Esta posibilidad la ha abierto el sentido moderno del orden inmanente.

Como este último aspecto sugiere, la dirección en la que uno va puede tener mucho que ver con los grupos solidarios preexistentes. Si uno se desenvuelve en un estilo de

vida profundamente creyente y practicante, entonces aferrarse a lo que haga falta para confiar en Dios puede parecer lo obvio y resulta aún más fácil por el hecho de que todo el mundo nos acompaña en la tarea. Y lo mismo se puede decir para la rebelión contra Dios.

Pero un elemento importante es que, una vez más, como sucedía con las pruebas «científicas» del ateísmo, no es un razonamiento intelectual irrefutable lo que convence, sino el hecho de que amortigua la rebelión. Si se quiere o no buscar refugio en la religión dependerá, en primer lugar, de la fuerza interior con la que se haya sentido que, en todo caso, vivimos en el amor de Dios, que Dios sufrió con nosotros.. Es más fácil si uno no lo tiene, y aún más fácil si el sentido del amor de Dios que uno tiene era el de un padre protector capaz de impedirlo fácilmente (una sensación reforzada por el desplazamiento antropocéntrico). Entonces, la dolorosa paradoja se agudiza al máximo y puede volverse insoportable seguir aferrándose a ella... hasta que renunciamos. Lo que significa que, paralelamente al caso de volverse ateo mediante la «ciencia», cuanto más infantil la fe que uno profesa, más fácil renunciar a ella.

Lo cual no quiere decir que la muerte no sea una prueba terrible para cualquiera.

Teniendo en mente este conjunto de acusaciones, volvamos ahora a ver las que se dirigen contra la identidad impermeabilizada desde dentro del orden inmanente e impersonal. Se disponen en torno a varios ejes.

Hay un eje central con el que estamos familiarizados. En nuestra cultura existe la idea generalizada de que con el eclipse de lo trascendente podría haberse perdido algo. Lo formulo en tono dubitativo porque las personas reaccionan de muy diferente modo ante ello; algunos suscriben la idea de pérdida y se esfuerzan por definir en qué consiste. Otros prefieren restarle importancia y la dibujan como una reacción opcional, algo que nos sucede sólo en la medida en que nos permitamos regodearnos en la nostalgia. Y aún otros, mientras se afianzan en el lado del desencantamiento con tanta firmeza como los críticos de la nostalgia, aceptan no obstante que esta sensación de pérdida es inevitable, que es el precio que pagamos por la modernidad y la racionalidad, pero que debemos aceptar con valentía esta operación y optar con lucidez por aquello en lo que inevitablemente nos hemos convertido. Uno de los defensores más influyentes de esta última posición fue Max Weber.⁵ Pero cuando las personas se detienen sobre este asunto, todo el mundo comprende, o siente que comprende, de qué estamos hablando. Es una sensación que, al menos en su modalidad optativa, parece accesible para todo el mundo, con independencia de la interpretación que acaben vertiendo sobre ella.

Llevándolo aún más lejos y extrayendo más de lo que contiene, tenemos que atrevernos a hacer un poco de fenomenología, lo cual resulta siempre arriesgado. ¿Cómo

describir esta sensación? Tal vez en unos términos parecidos a estos: nuestros actos, objetivos, logros y demás tienen cierta falta de peso, de gravedad, de espesor, de sustancia. Existe un eco más profundo del que carecen y que sentimos que debería estar presente.

Es el tipo de ausencia que puede aparecer con la adolescencia y ser el origen de una crisis de identidad. Pero también puede aparecer posteriormente y ser fundamento de una «crisis de madurez», según la cual, lo que antes nos satisfacía y nos confería cierta sensación de solidez, parece no concordar realmente, no merecer lo que habíamos depositado allí. Las cosas que hasta ahora importaban fallan de repente.

Esto no es más que una tentativa de dar cierta forma a un malestar general, de manera que reconozco lo cuestionable que puede ser y cuántas otras muchas descripciones se podrían haber presentado aquí. Pero el malestar también adopta una serie de formas más concretas en términos de desenlaces definidos o carencias sentidas.

Una manera de enmarcar esta cuestión consiste en hacerlo en términos de «el sentido de la vida», *le sens du sens* de Luc Ferry, el aspecto fundamental que confiere significación auténtica a nuestras vidas.⁶ Casi todos nuestros actos tienen un sentido; intentamos conseguir trabajo o encontrar un sitio donde comprar una botella de leche a altas horas de la madrugada. Pero podemos detenernos y preguntarnos por qué hacemos esas cosas, lo que nos lleva más allá, hasta el significado de todos estos significados. La cuestión puede plantearse en medio de una crisis, en la que sentimos que lo que hasta ese momento ha venido orientando nuestra vida carece de valor real, carece de peso. Así, un médico de prestigio puede abandonar un puesto muy bien remunerado y técnicamente muy exigente para marcharse con Médicos Sin Fronteras rumbo a África teniendo la sensación de que *esto sí* es verdaderamente importante. Un rasgo fundamental del malestar de la inmanencia es la sensación de que todas estas respuestas son frágiles o inciertas, de que puede llegar un momento en el que ya no sintamos que la senda que hemos escogido resulta convincente, o no podamos justificarla ante nosotros mismos o ante los demás. Hay una fragilidad del sentido, análoga a la fragilidad existencial con la que siempre vivimos: que, de repente, un accidente, un terremoto, una inundación, una enfermedad fatal, alguna traición espantosa puede hacernos descarrilar de nuestra senda en la vida, de manera definitiva y sin retorno. Sólo la fragilidad de la que hablo afecta al significado de todo. La senda sigue estando abierta, es posible, hay circunstancias que la sustentan: la duda afecta a su valía.

Una vez más, las posiciones que adoptamos ante esto pueden variar enormemente. Algunos permanecen impertérritos, igual que otros ante los peligros en la vida. Consideran que la posibilidad es «sólo teórica». Pero todo el mundo comprende este tipo de cuestiones, como las comprenden las personas que plantean preguntas sobre «el

significado de la vida». No era así en épocas anteriores. Existía ciertamente el peligro de la «acedia», la pérdida inexplicable de toda motivación, o del gozo por la actividad que uno desarrolla. Pero se trata de una experiencia muy diferente, pues no comporta duda y cuestionamiento del valor de la actividad de que se trate. Si un monje sufría acedia en su vocación era pecado, no una forma de poner en cuestión a Dios.

Esta forma de enmarcar la cuestión participa de la perspectiva postaxial, que inauguró la idea de que hay «una cosa necesaria», algún objetivo superior que trasciende o da sentido a todos los demás objetivos, de índole inferior. Pero la sensación de vacuidad, de no resonancia, puede surgir de una forma muy distinta. Puede aparecer con el sentimiento de que lo cotidiano está vacío de una resonancia mayor, de que está seco, o es plano; las cosas que nos rodean están muertas, son feas, están huecas, y la forma en que las organizamos, las moldeamos o las disponemos para vivir carecen de todo significado, belleza, profundidad o sentido. Se puede sentir una especie de *nausée* ante este mundo carente de sentido.⁷

Ciertamente, algunos quieren rechazar la primera forma de enmarcar la cuestión, la de «una cosa necesaria», la forma en que lo hace la cultura postaxial. No deberíamos tratar de forzar la vida para que encaje en una única finalidad preponderante; debemos desconfiar de las preguntas acerca de *el* sentido de la vida. Esas personas quieren adoptar una posición antiaxial, quieren rehabilitar el «paganismo» o el «politeísmo». Pero con independencia de cuál sea la postura que adoptemos ante la polémica, el malestar se deja sentir en ambos planos y todos podemos reconocer lo que sucede cuando se presenta.

Sentimos esta vacuidad en lo cotidiano, pero también aflora con particular energía en lo que serían momentos cruciales de la vida: un nacimiento, un matrimonio, la muerte. Son puntos de inflexión importantes en nuestra vida y queremos señalarlos como tales, queremos sentir que son un momento particular, algo solemne. De manera que hablamos de «solemnizar» un matrimonio. La forma en que lo hemos hecho siempre ha sido vinculando estos momentos con lo trascendente, lo superior, lo santo, lo sagrado. Así lo hacían las religiones preaxiales. Pero la clausura en lo inmanente deja aquí un agujero. Muchas personas que no tienen ninguna otra relación ni sienten afinidad por la religión continúan utilizando el ritual eclesiástico para estos ritos de paso.

Pero también podemos percibir la ausencia en lo cotidiano. Aquí puede ser donde más duela. Parece dejarse sentir particularmente en las personas con cierto tiempo libre y cultura. Por ejemplo, algunos sienten una monotonía espantosa en lo cotidiano y esta experiencia se ha identificado especialmente con la sociedad comercial, industrial o de consumo. Sienten la vacuidad de lo repetitivo, lo que acelera el ciclo de deseo y satisfacción en la cultura de consumo; el aire acartonado de los flamantes supermercados, o las pulcras hileras de chalés adosados de unos barrios residenciales

impolutos; la fealdad de los vertederos o de un paisaje urbano industrial avejentado. Quizá respondamos negativamente ante la posición elitista de un forastero, o ante la valoración sin conocimiento real de la vida de la gente corriente que estos sentimientos parecen reflejar. Pero, por mezclados que puedan venir con una distancia social y una superioridad inaceptables, esos sentimientos son fáciles de comprender y resulta difícil desprenderse de ellos. Y si pensamos en la inmensa popularidad que tiene en nuestra civilización la huida de determinados entornos urbanos hacia el campo, las afueras o, incluso, a la naturaleza más agreste, tenemos que reconocer la práctica universalidad de algunas reacciones de este espectro. La ironía de las zonas residenciales, o las ciudades-jardín, reside en que provocan en los otros más afortunados parte de los mismos sentimientos, a saber, de vacuidad y monotonía en un entorno urbano, que fueron responsables de su existencia en primera instancia.⁸

He diferenciado tres formas que puede adoptar el malestar de la inmanencia: (1) la sensación de fragilidad del sentido, la búsqueda de una significación preponderante; (2) la monotonía sentida en nuestras tentativas de solemnizar los momentos de paso cruciales de nuestra vida; y (3) la manifiesta planicie y vacuidad de lo ordinario.

Ahora he venido llamándolas «malestares de la inmanencia», porque todo el mundo reconoce que aparecen sobre nuestro horizonte, o en nuestro calendario, con el eclipse de la trascendencia. Pero de ello no se desprende que la única cura para ellos sea el retorno a la trascendencia. La insatisfacción que producen puede devolver a algunas personas a la búsqueda de alguna relación con lo trascendente, pero también la sienten aquellos que por una u otra razón no pueden tolerar semejante retorno, o únicamente en formas que distan mucho de ser la religión tradicional establecida. Ellos también buscan soluciones, o formas de llenar la ausencia, pero en el seno de la inmanencia. Y, por tanto, el abanico de posiciones nuevas se multiplica. No sólo está la fe tradicional y el desplazamiento antropocéntrico moderno hacia un orden inmanente; la insatisfacción sentida ante este orden inmanente motiva no sólo nuevas formas de religión, sino también diferentes interpretaciones de la inmanencia. Este abanico en expansión es lo que trato de señalar con el término «nova».

Así, la necesidad de sentido se puede satisfacer mediante una recuperación de la trascendencia, pero también podemos tratar de definir esa «cosa necesaria» en términos netamente inmanentes, por ejemplo, en el proyecto de crear un mundo de justicia y prosperidad. Y, de manera similar, sin recurrir a la religión, podemos tratar de dar resonancia a lo cotidiano, a la naturaleza y a todo lo que nos rodea, apelando a nuestro sentimiento profundo. En una de estas tentativas, que ha causado un gran impacto en nuestra historia, la «Naturaleza» pasa a ser no sólo el conjunto de la realidad natural, sino una fuente profunda en nuestro interior. En consonancia con la profundidad del

instinto que hay en nosotros y en otros animales, en consonancia con el anclaje de determinados patrones de la naturaleza viva en general, debe haber un sentido de su significación profunda en nosotros. Así, el afán por alimentar a nuestras familias, por amar y tener hijos, por escuchar la sabiduría de los ancianos, por proteger a los más pequeños, etcétera, debe tener una resonancia más profunda en nosotros. Si no logramos sentirlo es porque estamos aislados, escindidos; tenemos que educarnos para regresar a lo «natural». Uno de los pioneros de este concepto de des-distanciamiento como recuperación del contacto con nuestras metas más profundas fue Jean-Jacques Rousseau. Y esta idea de las alegrías y de la resonancia profunda de nuestra forma de vida natural, que constituye la fuente de la virtud si regresamos a ella abandonando las formas alienadas de la sociedad aristocrática, fue uno de los temas fundamentales de la Revolución Francesa. Podemos apreciarlo en los ritos y en los festivales mediante los cuales trataron de dar sustancia y fuerza a sus nuevas instituciones. Los nombres de los meses reflejaban el ciclo natural del año; los festivales agrupaban a las personas por las categorías naturales de su vida normal, edad, tipo de trabajo, sexo y demás.⁹

Mi propósito aquí no será tanto hacer campaña en favor de alguna de las distintas soluciones presentadas, muchas de las cuales son ya suficientemente conocidas, sino más bien expresar las insatisfacciones y ausencias sentidas a las que responden. De este modo seremos más capaces de apreciar la dinámica que impulsa a la *nova*. Esto comportará afirmar con más detalle lo que algunas personas encontraron objetable o deficitario en la identidad impermeabilizada, desvinculada y disciplinada que sustenta el orden moral moderno (a partir de aquí la calificaré sólo de «identidad impermeabilizada»), o en una u otra de sus formas más vigorosas y más difundidas.

Ya he comenzado a hacerlo más arriba al desglosar el malestar general de la inmanencia en tres grandes áreas generales definiendo diferentes cuestiones o carencias sentidas. Pero podemos llevarlo más lejos y definir los diferentes ejes de crítica u objeción. En ocasiones puede resultar arduo desentrañar estos ejes. En las batallas reales ha habido con frecuencia más de una cuestión en juego. Voy a tener que establecer una serie de distinciones analíticas, condenadas a resultar bastante artificiales cuando contemplemos un movimiento o autor en particular. Pero la decisión está justificada porque, si bien las hebras están siempre conectadas, se combinan de formas muy diferentes.

Los ejes se agrupan de forma natural, por afinidad de las distintas cuestiones planteadas.

I. El grupo principal, que he venido analizando más arriba, podríamos considerarlo como ejes de resonancia para otorgarles un título manejable. (No obstante, en cierto sentido podríamos sintetizar el malestar de la inmanencia con las palabras de una célebre canción de Peggy Lee: *Is that all there is?* [¿Es esto todo lo que hay?]). Quizá podríamos hablar

incluso de un eje «Peggy Lee» en honor de la cantante. Pero tal vez no sonara muy riguroso).

El problema de si hemos identificado un propósito satisfactorio en nuestras vidas puede plantearse también de forma más especializada, enfrentándose a aspectos concretos de la identidad impermeabilizada, etcétera. Así, (1) a partir de finales del siglo XVIII topamos con frecuencia con la sensación de que la interpretación de la benevolencia y de la caridad es demasiado burda e insulsa en la corriente principal del deísmo/humanismo. Apreciamos que el movimiento hacia el deísmo comportaba cierta exclusión de prácticas que anteriormente se consideraban centrales en el amor/devoción a Dios y que se las condena porque eran excesivas, extravagantes, nocivas o «entusiastas». La piedad más exigente se rebela contra estas restricciones. Y así, los cristianos evangélicos sintieron la llamada para entregarse a causas que la mayoría de los clérigos de la corriente dominante estaban dispuestos a abandonar, la más llamativa de ellas, la abolición de la esclavitud. Para los menos estrictos, la noción dominante de orden, más amable con el *establishment*, parecía excesiva como para echar por tierra hasta cierto punto por esa razón los derechos de propiedad, la producción y costumbres bien asentadas desde hacía mucho tiempo.

Pero la apelación a una forma más exigente de justicia/benevolencia también dio pie a nuevas modalidades de humanismo más radicales. Como he señalado más arriba, Rousseau es una figura clave en este aspecto. Con mucha elocuencia y dotes de persuasión hablaba a favor de un criterio de justicia y benevolencia más exigente y sirvió de inspiración para toda una tradición de concepciones humanistas radicales, empezando por las de los revolucionarios franceses que tenían fe ciega en él.

(2) Y entre los herederos de Rousseau también hay que incluir a Kant. Aquí, una vez más, alguien, en cierto sentido, al borde del deísmo; pero también alguien que definía muy nítidamente la fuente interior de la ley moral y equiparaba la moralidad a la autonomía. Vemos aquí una inclinación ligeramente distinta con respecto a este eje: la acusación no es que la noción de benevolencia sea demasiado insulsa; más bien hay cierta repugnancia ante la monotonía de la motivación humana que es inseparable de la filosofía utilitarista. Muchos sienten un malestar profundo ante la idea de que las fuentes de la benevolencia deberían ser simplemente el interés ilustrado o, sencillamente, los sentimientos de simpatía. Esto parecía rechazar de plano la potencia humana de la autotranscendencia, la capacidad de ir más allá del deseo propio y buscar aspiraciones más elevadas. Este sentido de que la noción moderna de orden supone un eclipse del potencial humano para el ascenso moral, ya sea en la teoría o en la práctica de la sociedad comercial, ha sido una fuerza motriz importante en la cultura moderna, como veremos más adelante.

Pudo generar y generó formas de creencia por reacción, donde el ascenso que se está cerrando aquí se identifica como el del ágape. Pero también adoptó formas humanistas y generó además infinidad de variantes intermedias, fronterizas con la religión, por así decirlo. Kant es un recurso importante para todo un abanico de ellas. A pesar del persistente lugar que ocupan Dios y la inmortalidad en este esquema, es una figura central también en el desarrollo del humanismo exclusivo precisamente porque expresa con contundencia el poder de las fuentes interiores de la moral.

Y, sin embargo, no podemos sorprendernos al enterarnos de que Kant tenía antecedentes pietistas. Su filosofía es en este sentido la expresión de las demandas estrictas de Dios y del bien, aun cuando sitúe su fe pietista a través de un giro antropocéntrico. Vemos aquí un campo de fuerzas en movimiento en el que más de una constelación es posible y, aún más, en el que las constelaciones mutan con frecuencia.

(3) Otra línea de ataque contra la identidad impermeabilizada y su modelo de orden estrechamente relacionada con la anterior los acusó de moralismo. En cierto sentido, esto se remonta hasta muy atrás. Ya he señalado que la religión «razonable» que emerge de la Guerra Civil inglesa y sus secuelas tendía hacia el moralismo. Nuestro deber con Dios consistía en establecer el orden moral que había concebido para nosotros y amoldarnos a él. Las pruebas de su existencia y su bondad apuntaban a su concepción de un mundo en el que este orden era adecuado, y a su respaldo del mismo a través de las recompensas y castigos que nos ofrece. Y he mostrado cómo el orden inmanente impersonal tendía a concentrar su *ethos* en un código. Lo que se había perdido era la sensación de que la devoción a Dios, por sí misma, era el centro de la vida religiosa.

Podemos apreciar que esta objeción discurre paralela a la anterior; ambas ponen en cuestión la opinión de que lo que se nos ofrece como más alta meta puede realmente conservar este lugar. La protesta aquí es contra una vida absolutamente absorta en conformarse a determinadas normas. La sensación es de que falta algo fundamental, alguna gran finalidad, alguna energía, alguna satisfacción, sin la cual la vida ha perdido su sentido.

Visto desde una perspectiva cristiana, este eje ausente es el amor a Dios, lo que podría darnos una forma alternativa de describir la rebelión de Wesley contra la devoción establecida de su tiempo. Pero esa misma acusación puede ser entendida desde una perspectiva distinta, en nombre de una naturaleza humana integral, plena, como por ejemplo la vemos en Schiller. Imponer sin más reglas morales nos deja en una especie de ausencia de libertad, en un ámbito de la necesidad. Si nos las imponemos, eso quiere decir que hemos creado una especie de «amo interior».¹⁰ La verdadera libertad requiere que vayamos más allá de la moral hasta llegar al descubrimiento armonioso de la totalidad de nuestra naturaleza, que alcanzamos en «juego».

Este llamamiento contra la moral y en favor de la auténtica realización personal puede interpretarse después de infinitas formas, tanto espirituales como naturalistas, como vemos con Nietzsche, entre otros y, por supuesto, con Lawrence. En realidad, como el moralismo es una de las formas recurrentes generadas por el orden moderno de la libertad y el beneficio, incluidas sus modalidades de no creencia utilitaristas y poskantianas contemporáneas, esta repuesta se está generando todavía y en infinitas direcciones distintas. El efecto nova prosigue.

II. La referencia a Schiller nos lleva a otra constelación de ejes que denominaré «romántica», aunque dado el papel que en su definición desempeñó Schiller, y también Goethe, podría parecer un nombre inadecuado. Pero la constelación aparece en el periodo romántico y define preocupaciones centrales de los miembros de este, hay que reconocerlo, grupo amplio de autores y pensadores.

He señalado más arriba la tentativa de encontrar a la vida un sentido lo bastante importante en términos humanistas, dentro del agente y dentro de la naturaleza. (1) Una forma en la que esto acabó por definirse, siguiendo una vez más a Rousseau, fue mediante un ideal de unidad armoniosa. Sería al mismo tiempo como el de Platón y distinto del de Platón: la diferencia fundamental reside en que no comportaría elevarse más allá de los deseos naturales, no sublimarlos. Pero operando plenamente en sus formas ordinarias, como el amor sexual o el disfrute de los parajes hermosos, se transfigurarían por esta idea de su superior significación. El ideal es por tanto de fusión del deseo ordinario con la idea de una meta más elevada, en lugar de una oposición en la que la armonía se alcanza relegando o subordinando al deseo.

En el periodo romántico, este ideal acaba identificándose con la belleza. Schiller asume la noción que recoge de Shaftesbury y Kant, según la cual nuestra respuesta a la belleza es diferente de la del deseo. Sería, por utilizar el término habitual en la época, «desinteresada», del mismo modo que, como asimismo decía Kant, es también diferente del imperativo moral que hay en nosotros. Pero después Schiller sostiene que la más alta modalidad del ser llega donde lo moral y lo apetecible están absolutamente alineados en nuestro ser, donde nuestra acción en aras del bien está enteramente determinada; y la respuesta que expresa esta alineación es simplemente la respuesta adecuada a la belleza, lo que Schiller llama «juego» (*Spiel*). Podríamos decir incluso que es la belleza la que nos alinea.¹¹

La doctrina causó un impacto tremendo sobre los autores de la época; sobre Goethe (que, en cierto sentido, fue uno de sus coproductores, en intercambio intensivo con Schiller), y sobre aquellos que consideramos «románticos» en el sentido generalmente aceptado del término. La belleza como la más plena forma de unidad, que también era la

más elevada forma del ser, ofrece la definición del verdadero fin de la vida; es esto lo que nos insta a ir, por una parte, más allá del moralismo o, por otra, a la mera búsqueda del interés ilustrado. Regresa el Platón de *El banquete*, pero sin el dualismo y la sublimación. Hölderlin llamará a su ideal compañía femenina, al principio en teoría y, después, en la realidad de Suzette Gontard, «Diotima». Pero este nombre no regresa como el de una maestra más antigua y más sabia, sino en forma de una compañía (anhelada). (Por supuesto, acabó trágicamente, pero eso es porque la realidad no puede estar a la altura de semejante ideal.)

Desde el punto de vista de esta antropología de la fusión y la belleza, podemos comprender una de las críticas principales que la era romántica elevó ante el yo desvinculado, disciplinado e impermeabilizado, y el mundo que éste había erigido. La belleza requería la fusión armoniosa de la aspiración moral y del deseo y, por tanto, de la razón y el apetito. La acusación contra las concepciones dominantes del yo disciplinado y el orden racional era que habían escindido ambas, que habían exigido que la razón reprimiera y negara los sentimientos. O, alternativamente, que nos habían escindido a nosotros confinándonos en una razón reseca que nos había apartado de nuestras emociones más profundas.

Ahora bien, esta crítica en realidad se remontaba un trecho considerable. Shaftesbury había reaccionado ante el hedonismo calculador de Locke y había rehabilitado el «afecto generoso» del cual el alma es capaz.¹² La suya se inspiraba en parte en la escuela del sentido moral. Más adelante, Rousseau, a su elocuente modo, protestó contra las estrechas razones del propio interés, que nos separa a los unos de los otros y ahoga las razones del corazón. La gran importancia depositada en los sentimientos profundos como faceta de la excelencia humana, sobre los sentimientos, sobre la sensibilidad, reflejaba en parte una reacción ante las excesivas demandas de la razón ordenadora. Todos estos constituyen los antecedentes de las afirmaciones clásicas del periodo romántico, entre ellas, la formulación que hace Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, que acabamos de esbozar.

Ahora, en un aspecto, esta protesta contra la división podría formar parte de un retroceso desde el deísmo racionalista hacia la fe ortodoxa. Esto es lo que fue para el movimiento pietista. La verdadera religión no podía consistir en esta fascinación intelectual por la doctrina; tenía que comprometer al corazón en su conjunto o, de lo contrario, no era nada. El conde Zinzendorf formuló un juicio lacónico y definitivo sobre las obsesiones apologéticas de los teólogos dominantes: «Quien desea abrazar a Dios con el intelecto se convierte en un ateo».¹³ Esta religión del corazón fue transmitida a Wesley y el metodismo, donde adoptó formas extáticas, a menudo espectaculares, profundamente perturbadoras para quienes temían sobre todo al «entusiasmo».

Pero esa misma reacción podía llevar en una dirección absolutamente distinta. La tiranía de la razón sobre el sentimiento en el contexto de una moral muy tradicional comportaba una condena del deseo abyecto. La rehabilitación del sentimiento ordinario, por tanto, podía adoptar la forma de un rechazo de esta tradición moral y del cristianismo que parecía subyacer a ella, con su imagen de la naturaleza humana como algo deteriorado y depravado. De manera que el deísmo de Rousseau se deshizo de la doctrina del pecado original. Y otros seguirían este rastro hasta llegar a un humanismo en el que el deseo natural y espontáneo era la fuente de la curación.

La misma respuesta podía llevar en dos direcciones diametralmente opuestas: nos trajo a John Wesley (y los movimientos pentecostales actuales) y a D. H. Lawrence (y los diversos cultos del siglo XX a la liberación de la sexualidad). Por no hablar de todos los vínculos mediadores entre estos dos ingleses que vivieron con un siglo y medio de diferencia.

En cuanto a los autores del periodo romántico, algunos acabaron tomando una dirección y otros, finalmente, la otra. Tal vez no resulte difícil de entender. Aun cuando hubiera abiertamente un enérgico llamamiento humanista-inmanente al ideal de belleza original, también incorporaba una concepción muy exacerbada de lo más elevado que hay en nosotros, que se suponía que se funde con el deseo. Esto se expresaba a menudo en términos platónicos (Shelley), cristianos (Novalis), o en ambos (Hölderlin).

(2) Pero la protesta romántica no sólo se dirigía contra nuestra escisión interior. Se podía apreciar que, como agentes morales razonadores, nos separaba de nuestra naturaleza, de nuestra naturaleza interior; pero esto también se consideraba frecuentemente una división de la gran unidad de la naturaleza exterior a nosotros. Y, en otro sentido, el mismo énfasis sobre la razón calculadora nos aísla de la unión afectiva con los demás. Lo que las formas modernas de la razón y el orden disciplinado habían partido en dos se consideraba, por tanto, algo compuesto de tres elementos: la mente razonadora estaba apartada de su naturaleza deseante, de la comunidad, que así corría el riesgo de desintegrarse, y de la gran corriente de la vida en la naturaleza.

Schiller y la Carta VI de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* nos brindan una explicación brillante y enormemente influyente de cómo las divisiones del individuo interaccionan con las de la comunidad y las refuerzan y cómo, de manera similar, la curación de ambas puede favorecer la de la otra.¹⁴ La explicación sigue haciéndose eco en la cultura moderna, como se puede apreciar en algo tan reciente como las protestas estudiantiles de mayo de 1968 en París.

Pero esta sensación de pérdida no sólo alimenta un programa humanista de recuperación, por ejemplo en una futura sociedad socialista; también ha alimentado la creencia retrógrada de que el paradigma se encuentra a nuestras espaldas, unas veces en

una polis griega ideal, otras en lo que se consideraba una sociedad medieval auténticamente integrada, como en el caso de Novalis con su *La cristiandad o Europa*, o incluso, bajo otra forma, como Carlyle en *Pasado y presente*. Además, para complicar aún más las cosas, tanto los modelos adelantados como los retrógrados se podían combinar, como sucedió de nuevo en el periodo romántico, donde algunos confiaban en recuperar la hermosa unidad de los griegos que el progreso de la sociedad cristiana había interrumpido, pero que se podía recuperar en el marco de una síntesis superior (Hölderlin, el joven Hegel).

En realidad, estas narraciones maestras en forma de espiral estaban muy extendidas durante este periodo.¹⁵ Veían una unidad original, seguida por una división que contraponía sus dos términos: la razón contra el sentimiento, los seres humanos contra la naturaleza, etcétera. Esto, a su vez, auspició el restablecimiento de una unidad más compleja y más rica que resolvía la oposición al tiempo que preservaba los términos. Con Hegel, esta forma narrativa se transmitió a Marx y ha ejercido una influencia inmensa en la historia moderna.

(3) Si nos centramos en una faceta de esta triple división, podemos distinguir una protesta contra el yo impermeabilizado como tal. La sensación aquí es que al clausurarnos al mundo encantado, hemos quedado aislados de una gran fuente de vida y de sentido, disponible para nosotros en la naturaleza. No es que se considerara necesariamente una invitación a regresar al pasado. Al contrario, los románticos más bien exploraron nuevas formas de recuperar el vínculo con la naturaleza, con la mediación de nuestras capacidades expresivas.

Una vez más, el modelo de unidad con la naturaleza en el periodo romántico se encontraba a menudo en los griegos. Está bien expresado en un poema muy influyente de Schiller, «Los dioses de Grecia». En la antigüedad, la unidad del yo y la comunión con la naturaleza en los sentimientos eran un don de la vida:

*Da der Dichtung zauberische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand,
Durch die Schöpfung floss da Lebensfülle,
Und was nie empfinden wird, empfand.
An der Liebe Busen sie zu drücken,
Gab man höhern Adel der Natur;
Alles wies den eingeweihten Blicken,
Alles eines Gottes Spur.*

(Cuando el velo encantado de la poesía
aún envolvía graciosamente a la verdad,
por medio de la creación se desbordaba la plenitud de la vida
y sentía lo que nunca había sentido.

Se concedió a la naturaleza una nobleza sublime
para estrecharla en el corazón del amor,
todo ofrecía a la mirada iniciada,
todo, la huella de un dios.)

Pero esta comunión había sido eliminada; nos enfrentamos a una «naturaleza desdivinizada»:

*Unbewusst der Freuden die sie schenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,
Sel'ger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.*

(Ignorante de las alegrías que ella le regala,
nunca entusiasmada ante su majestad,
sin darse cuenta del espíritu que ella dirige,
nunca dichosa, por mi felicidad,
indiferente incluso ante la gloria de sus artistas,
igual que la maquinaria muerta del reloj,
obedece servilmente a la ley de los graves
la desdivinizada naturaleza.)¹⁶

A pesar del pesimismo de estas estrofas, la división podía formar parte de una narración en espiral sobre la recuperación de la unidad.

(4) Entonces hay una forma particular de enmarcar esta cuestión de la separación de la naturaleza que es particularmente digna de mención. Es el malestar ante la adopción de una posición netamente instrumental, «racional», hacia el mundo de la vida humana. El estrecho vínculo con (3) viene dado por el hecho de que normalmente es la posición acusada de ser la que en realidad nos ha apartado de la naturaleza y de la corriente de vida que hay dentro y fuera de nosotros. Pero, aun así, el ataque contra la posición instrumental adopta otra cara de esta clausura autoimpuesta que ha tenido sus propias consecuencias devastadoras. En el afán por controlar nuestra vida, o por controlar la naturaleza, hemos destruido buena parte de lo que hay de profundo y valioso en ellas. Hemos cerrado los ojos a la importancia de un equilibrio que puede ser alterado, pero que no se puede crear mediante la racionalidad instrumental. El más importante de estos en los debates contemporáneos es obviamente el referente al equilibrio ecológico de la biosfera en su conjunto. La línea de protestas a la que me refiero aquí ha sido absolutamente crucial para los movimientos ecologistas de nuestro tiempo. Parte de ellos se fundan, como es natural, en consideraciones racionales instrumentales; pero una parte

importante del movimiento ecologista en su conjunto recurre a la idea de que hay algo esencialmente erróneo, ciego, orgulloso e, incluso, impío, al adoptar ante el mundo esta posición en la que el medio natural se tiene en cuenta exclusivamente en relación con los propósitos humanos a los que se puede asignar.

No es preciso decir que esta reacción también puede adoptar tanto formas no creyentes como formas cristianas.

III. Frente a este grupo de ejes «románticos» hay otro que se opone a él en muchos aspectos. Donde la crítica romántica parece sugerir un remedio sanador, las críticas que me propongo exponer ahora tienden a considerar demasiado fácil y optimista esta perspectiva moderna. Con frecuencia apuntan a una división irremediable e introducen una nota trágica.

(1) Algo que también puede acompañar a una devoción firme, pero también puede no hacerlo, es el rechazo de la noción deísta de la providencia por considerarla demasiado absurda y autocomplacientemente optimista. Todo encaja a las mil maravillas. Todo es demasiado fácil y parece negar la tragedia, el dolor, el sufrimiento no resuelto que todos sabemos que existe. La ocasión más célebre para esta objeción fue el terremoto de Lisboa de 1755. Y la expresión más célebre de la misma tal vez se encuentre en el *Cándido* de Voltaire, que muestra de inmediato cómo esta respuesta no tiene que alimentar una sensación de piedad. Al contrario, se puede utilizar para someter a juicio a la propia idea de providencia y, más allá de ello, a la fe en Dios como tal. Ésta ha sido tal vez su consecuencia más importante en los dos últimos siglos. Una objeción muy común al cristianismo formulada por la no creencia ha sido que presenta una visión de la vida humana puerilmente benigna, donde todo llegará exactamente al final, una idea que una persona auténticamente madura no puede creer y está dispuesta a arreglárselas sin ella teniendo la valentía de enfrentarse a la realidad tal cual es. Éste fue de hecho uno de los principales motores que impulsaron a aquellos que se apartaron del deísmo hacia el humanismo exclusivo del siglo XVIII.

En parte, esto denota una definición parcial del cristianismo en términos de deísmo providencial, particularmente en el contexto de la apologética, como ha mostrado Buckley.¹⁷ Muestra la importancia del orden de los acontecimientos históricos y del fundamental papel desempeñado por el deísmo en el desarrollo del debate moderno. Pero también está un tanto justificado por la persistencia de un cristianismo liberal y aséptico que no sabe muy bien qué hacer con el sufrimiento.

Hay algo profundo en esta objeción. El deísmo o la cristiandad está gravado con la falta de realismo; pero también hay aquí una objeción moral. El irrealismo no siempre tiene que ser un defecto moral. Algunos pueden admirar incluso a los cristianos o a los

anarquistas por alimentar esas esperanzas utópicas y por su buena disposición para luchar por cosas que otros reconocen como imposibles de alcanzar. Pero en el caso del optimismo panglossiano, de la falta de realismo se afirma que indica inmadurez, falta de valentía e incapacidad para afrontar los hechos.

Además, se afirma en cierto modo que degrada la vida, que la ahueca. Reconocer la tragedia en la vida no es sólo tener el aplomo para hacerle frente, sino que también supone reconocer parte de su hondura y de su grandeza. Hay hondura porque el sufrimiento puede revelarnos parte del sentido de la vida que no podíamos apreciar antes, cuando todo parecía maravillosamente benigno; después de todo, esto es lo que la tragedia como forma artística explora. Hay grandeza debido a la forma en que el sufrimiento se soporta, a veces, o se combate. De modo que, de una curiosa forma, una imagen de la vida como una dicha potencialmente sin fricciones nos roba algo.

Esto es sin duda lo que Nietzsche acaba concluyendo en *La genealogía de la moral*, donde dice que lo que los seres humanos no pueden soportar no es el sufrimiento, sino el sufrimiento sin sentido. Necesitan darle un significado. Y menciona expresamente lo que yo denomino el modelo penal-judicial, la idea de que padecemos porque hemos pecado, como ejemplo de una fe que acaba reconociéndose en parte porque da sentido a lo que de otra forma es insoportable.¹⁸

Nietzsche descubre algo aquí, aunque tengo reservas acerca de la idea de que haya una exigencia de significado como tal, por así decirlo, de cualquier tipo de significado, frente a algo más específico. Como hemos visto ya y volveremos a ver, esto es bastante endémico de nuestra conciencia humanista moderna de la religión y da un giro particular (y yo creo que discutible) al ansia de religión en los seres humanos. A Nietzsche le siguen en esto, entre otros, Weber y también Gauchet.¹⁹

Pero, en todo caso, hay algo importante aquí. Una imagen demasiado benigna de la condición humana deja fuera algo crucial, algo que nos concierne. Hay un lado oscuro de la creación, por utilizar esta expresión (barthiana). Junto con el gozo, hay padecimiento masivo de inocentes y, además, por si fuera poco, se niega el sufrimiento, se distorsiona la historia de las víctimas, finalmente olvidadas, y nunca se rectifica ni se las compensa. Junto con la comunión, hay división, distanciamiento, maldad, olvido mutuo, nunca reconciliados y reunidos de nuevo.

Aun cuando una voz de fe quiera negar que esta sea la última palabra, como sucede con el cristianismo, no podemos dejar a un lado el hecho de que esto es lo que vivimos, que ordinariamente lo experimentamos como algo definitivo. Todas las grandes religiones reconocen esto y depositan sus esperanzas en un más allá que se limita a negarlo, que se toma su realidad muy en serio.

Son reflejo de ello una imagen como la danza de Shiva, cuya estela trae tanto creación

como destrucción además de creación en su estela, o como la de una diosa como Kali. Y así, pese a todos sus defectos, era el modelo jurídico-penal. Ofrecía una expresión del lado oscuro de la creación. Negarlo sencillamente, como muchos de nosotros, los cristianos modernos, tenemos tentación de hacer, deja un vacío. O deja más bien una imagen increíblemente benigna que no puede sino provocar en la gente que no crea, o que regrese a esta modalidad de fe hiperagustinista, a menos que desemboque en la recuperación del misterio de la crucifixión, de la sanación del mundo mediante el sufrimiento del Dios-hombre. Sin duda, este misterio central de la fe cristiana se vuelve invisible si uno trata de dibujar las tinieblas a partir de la Creación.

(2) Hay otra reacción que ha surgido precisamente contra los modelos de benevolencia y universalismo del deísmo y el humanismo. Es un ataque que entiende que igualan al nivel más bajo. Todo el mundo debe ser igual y las antiguas virtudes de la aristocracia ya no se valoran: las virtudes del heroísmo, por ejemplo, las virtudes guerreras.

Según esta objeción, la inclinación del humanismo moderno y la «civilización» hacia la igualdad se equipara con la valoración de la paz frente a la guerra, con la afirmación de las virtudes «burguesas» de la producción y con el alivio del sufrimiento; todo esto se coloca en el contexto del rechazo de la «extravagancia» y el «exceso» y se condena al conjunto por igualar a la baja, por pusilanimidad, por negar casi cualquier ideal elevado y exigente, por negar todo heroísmo.

Podemos verlo en los autores reaccionarios, como De Maistre, pero también en Tocqueville; en Baudelaire, pero también en Nietzsche; en Maurras, pero también en Sorel. No sólo se sitúa en la izquierda y la derecha (si bien en el siglo XX tal vez haya sido más evidente en la derecha). También puede adoptar formas piadosas (¿dónde están las grandes vocaciones del ascetismo y la entrega?) y formas ferozmente anticristianas (Nietzsche, quien entiende que todo este igualitarismo liberal moderno no es más que la prolongación del cristianismo por otros medios).

No es preciso decir que (2) se combina fácilmente con (1), pero la objeción se sitúa en un eje diferente y, por tanto, los diferencio.

(3) Estrechamente relacionado con ambas hay una crítica de la interpretación de la felicidad implícita en las ideas modernas de orden. Esto, sobre todo en sus formas más simplistas, realistas o sensuales, al igual que sucede con ciertas clases de utilitarismo, suele ser atacado por considerarse demasiado plano, hueco e, incluso, degradante. Es más, se sostiene no sólo que refleja un error intelectual, una teoría errónea de la felicidad, sino también que puede ser la aprobación de una práctica envilecedora que amenaza con propagarse en el mundo moderno y degradar la vida humana. Los seres humanos así reducidos acabarán encontrando el sentido de su existencia en *les petits et vulgaires plaisirs* [los placeres personales] que Tocqueville entendía que eran la única

preocupación que quedaba de los súbditos del despotismo blando,²⁰ o, según la concepción aún más espantosa de Nietzsche, estos seres disminuidos acabarían siendo los «últimos hombres».²¹

En el espacio curvo de la controversia moderna, este eje se entrelaza claramente con los dos anteriores. En cierto sentido, se encuentra sin duda cerca de (2), por cuanto esta idea de felicidad se está calificando de innoble, indigna de humanidad; en otro sentido se puede conectar con (1) y denunciarse como algo profundamente ilusorio, irreal. Por mucho que lo intenten, los seres humanos no pueden ser felices así realmente. Su tentativa de serlo se verá frustrada, ya sea por la aparición natural e inevitable del sufrimiento y la muerte, o por el sentido que hay ahogado en ellos de que nacieron para algo más elevado. Esta última crítica ha sido formulada a menudo por los autores cristianos, pero también se puede considerar implícita en la imagen desdeñosa que Nietzsche tiene del último hombre.

Estos tres últimos ejemplos definen tipos de controversia, más que identificación de posiciones fijas. Es decir, una posición crítica dada puede ser atacada desde un punto de vista más exigente por estar abierta a la misma crítica. Por tanto, tomando (3) como ejemplo, la definición hedonista de más baja intensidad de un Helvecio puede ser rechazada por envilecedora por un Rousseau, quien en su imagen de la felicidad humana introducirá un abanico de sentimientos superiores, así como un amor intrínseco a la virtud. Pero desde un punto de vista más trágico, esta satisfacción armoniosa en una república virtuosa puede parecer absolutamente utópica y, a la luz de una exigencia más rigurosa de superación de uno mismo, puede resultar demasiado indulgente, insuficientemente heroica, demasiado humana.

Estos desplazamientos potenciales en una dirección más o menos radical surgen en la mayor parte de los ejes que defino aquí. La Ilustración utilitarista era insuficientemente espiritual para Madame de Staël y Benjamin Constant, pero a su vez parecía burdamente humanista para un Chateaubriand. Y así sucesivamente.

(4) Otra línea de ataque conexas tiene que ver con la muerte. El humanismo moderno tiende a desarrollar una noción de prosperidad humana que no deja espacio para la muerte. La muerte es sencillamente la negación, la negación última de la prosperidad; se debe combatir y se debe demorar hasta el último momento. Contra esto se ha desarrollado en el mundo posterior a la Ilustración todo un abanico de opiniones acerca de la trascendencia, que aunque siguen siendo ateas o, al menos, ambiguas y poco claras, han visto en la muerte, siquiera en el momento de la muerte, o en el punto de vista de la muerte, una posición privilegiada, una posición ante la que el sentido, el sentido de la vida queda claro o puede alcanzarse más de cerca que en la plenitud de la vida.

Mallarmé, Heidegger, Camus, Celan, Beckett: lo importante es que ellos no han sido

figuras marginales y olvidadas, sino que su obra ha cautivado la imaginación de su tiempo. No lo comprendemos en su totalidad, pero hemos de tenerlo en cuenta en cualquier tentativa de comprender la confrontación entre el humanismo y la fe. Curiosamente, en estos y otros autores aparecen muchas reminiscencias de la tradición religiosa, aunque en algunos casos también está claro que pretenden rechazar la religión, al menos tal como ha sido entendida.

Notas:

1. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth, Penguin Books, 1968), pág. 13 [trad. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Trad. de Elena Grau, revisión de Jorge Cano. (Madrid, Capitán Swing Libros, 2012), pág. 30.]

2. John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (Nueva York, Atheneum, 1994), pág. 360.

3. Hasta tal extremo que este sentido antropocentrizado de civilización genera el relato de su propio génesis, en el que se resta relevancia a sus antecedentes religiosos. La aparición de esta conciencia se considera un fruto del Renacimiento, nacido de un proceso de maduración normal a partir del humanismo de finales del periodo medieval. La Reforma o bien se ignora, o bien aparece como una fase del proceso mediante un retrato muy parcial según el cual su ataque liberador e individualizador lanzado contra la autoridad católica medieval y contra lo sagrado se presenta anacrónicamente como poco más que una especie de proto-Ilustración, y donde retrospectivamente se leen los rasgos del posterior protestantismo antropocéntrico «liberal» y se introducen en la época fundacional.

Se puede referir una historia semejante, según la cual la libertad y la razón se van ampliando de antecedente en antecedente, una especie de historia *whig* del yo impermeabilizado. Hay algo de cierto en ella, porque el impulso piadoso hacia el orden sí mutó en última instancia hasta convertirse en la versión antropocéntrica. Y como sucede siempre en estas cuestiones, la cronología no está clara. En la tradición hubo figuras importantes que, incluso desde el principio, parecen estar desarrollando una ética del orden construida a cierta distancia de las fuentes teológicas. Pienso, por ejemplo, en Justo Lipsio y en lo que denominamos «neo-estoicismo», donde se reconocen explícitamente las fuentes de la filosofía antigua (un aspecto analizado en el capítulo 2). Típicamente, Lipsio consiguió oscilar entre los entornos católicos y protestantes, de manera que su lealtad última sigue estando en cierta duda, lo que seguramente significa que esta cuestión no significaba tanto para él. En este sentido, anticipa a Leibniz, pero con todo un siglo de antelación.

Pero esta historia *whigh* deja fuera algo esencial. En primer lugar, que el motor principal del impulso hacia el orden y el desencantamiento fue el motor religioso. Si hubiera estado en manos de figuras excepcionales como la de Lipsio, capaces de encontrar inspiración en buena medida en la tradición filosófica de la antigüedad, la transformación habría tardado mucho más en producirse, o quizá ni siquiera se hubiera producido. Los movimientos capaces de atraer a grandes masas de personas, cultas o no, tras la estela del desencantamiento eran los religiosos, católicos y protestantes.

En segundo lugar, como consecuencia de ello, el humanismo lleva la marca de sus orígenes, como he señalado más arriba; no sólo por estar comprometido con los objetivos de la ordenación activa e instrumental del yo y del mundo, sino porque también lo estaba con el lugar central que ocupa en su seno el universalismo y la benevolencia.

Con independencia de todo esto, y a pesar de sus deficiencias fundamentales, es posible confeccionar una historia del lento, paulatino y lineal avance del desencantamiento y el antropocentrismo.

4. Véase el análisis en Peter Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (Nueva York, The Free Press, 1992), págs. 37 y siguientes [trad. cast.: *Una gloria lejana: la búsqueda de la fe en época de credulidad*. Trad. de Juan Andrés Iglesias. (Barcelona, Herder, 1994)]. Por supuesto, «debilitamiento» aquí sólo significa que el asunto de un posible cambio de fe sigue vivo para nosotros en un sentido que tiene pocos

precedentes en épocas anteriores; y, como consecuencia, hay más «conversiones» en ambas direcciones en la vida de los individuos, y entre generaciones. Pero esto no dice nada acerca de la firmeza o la profundidad de la fe (o de la creencia atea) una vez suscrita. Al contrario, la fe que confronta alternativas puede ser más profunda y más sólida. Véase el capítulo 15, nota 19, donde me ocupo de una objeción que Hans Joas hace a Berger en este sentido.

5. Max Weber, «Science as a Vocation», en H. H. Gerth y C. Wright Mills, eds., *From Max Weber* (Nueva York, Oxford University Press, 1946), pág. 155 [trad. cast.: *Ensayos de sociología contemporánea*. Weber. Trad. de Mireia Bofill (Barcelona, Martínez Roca, 1972)].

6. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie* (París, Grasset, 1996), pág. 19. Analizo este aspecto con mayor extensión en el capítulo 18.

7. Jean-Paul Sartre, *La nausée* (París, Gallimard, 1938) [trad. cast.: *La náusea*. Trad. de Aurora Bernárdez (Madrid, Alianza Editorial, 2011)].

8. Véase César Graña, *Modernity and Its Discontents* (Nueva York, Harper Torchbooks, 1964).

9. Véase Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (París, Gallimard, 1976).

10. *Letters on the Aesthetic Education of Man*, edición y traducción de Elizabeth Wilkinson y L. A. Willoughby (Oxford, Clarendon Press, 1967), Carta VI. [trad. cast.: *Kallias: Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. de Jaime Feijóo y Jorge Seca (Barcelona, Anthropos, 2005)].

11. *Ibid.*, Carta XV.

12. *Philosophical Regimen, in Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, edición de Benjamin Rand (Londres, S. Sonnenschein, 1900), pág. 54.

13. Nicholas Ludwig von Zinzendorf, en *M. Aug. Gottlieb Spangenberg's Apologetische Schluss-Schrift...* (Leipzig y Görlitz, 1752); reimpresión fotográfica en Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Ergänzungsbände zu den Hauptschriften*, edición de Erich Beyreuther y Gerhard Meyer, vol. 3 (Hildesheim, 1964), pág. 181.

14. F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, edición y traducción de Elizabeth Wilkinson y L. A. Willoughby (Oxford, Clarendon Press, 1967) [trad. cast.: *Kallias: Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. de Jaime Feijóo y Jorge Seca (Barcelona, Anthropos, 2005)].

15. En su destacable análisis de este periodo, M. H. Abrams señala lo extendidas que estuvieron y lo importantes que fueron estas narraciones en espiral; véase *Natural Supernaturalism* (Nueva York, Norton, 1971), en especial los capítulos 3 y 4. También señala lo mucho que se inspiraron en modelos anteriores, entre ellos las interpretaciones cristianas de la *Heilsgeschichte* [«historia de salvación»].

16. Trad. de Daniel Innerarity, extraída de *Poesía filosófica*, Hiperión, Madrid, 1991, págs. 15 y 21.

17. Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, Yale University Press, 1987).

18. *Zur Genealogie der Moral*, III, 28: «Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag» (Munich, Goldmann, Gelbe Taschenbücher), volumen 991, pág. 135. [«La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad». Trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual. *La genealogía de la moral* (Madrid, Alianza, 1987), pág. 185.]

19. Véase el interesante análisis de Max Weber en el perspicaz estudio de Eyal Chowers, *The Modern Self in the Labyrinth* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2004), capítulo 3. Véase también Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (París, Gallimard, 1985) [trad. cast.: *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Trad. de Esteban Molina (Granada, Universidad; Madrid, Trotta, 2005)].

20. Alexis de Tocqueville, *La démocratie en Amérique* (París, Garnier Flammarion, 1985), volumen II, parte IV, capítulo 6, págs. 383-388 [trad. cast.: *La democracia en América*. Trad. de Dolores Sánchez de Aleu (Madrid, Alianza, 2002), págs. 402-408].

21. Véase *Also Sprach Zarathustra*, Zarathustra Vorrede, sección 5 (Munich: Goldmann, Gelbe Taschenbücher), volumen 403, pág. 16 [trad. cast.: *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual (Madrid, Alianza, 1985)].

9

El oscuro abismo del tiempo

Estos ejes de discusión que he esbozado en el capítulo anterior definen buena parte del debate actual en el que la creencia y la no creencia están implicadas. Pero, como he sostenido, no se trata simplemente de un debate entre la creencia y la no creencia, la fe en Dios frente al humanismo exclusivo. Las corrientes se arremolinan y toman diferentes direcciones.

Así, el siglo XIX fue testigo de un fabuloso avance de la no creencia. Con esto quiero decir, no sólo que muchas personas perdieron la fe y abandonaron las iglesias y las sinagogas, sino también que se concibieron nuevas posiciones, nuevos nichos o espacios para la no creencia. Si el relato fundamental del auge de la secularidad a lo largo de los siglos es la creación de una alternativa humanista exclusiva a la fe, este es un periodo en el que la gama de alternativas de este abanico se enriquece y se amplía.

En cierto sentido, podemos entender este periodo como una especie de repetición del deslizamiento del siglo XVIII hacia el antropocentrismo, en lugar de una simple continuación del mismo. Ello se debe a que entre los dos hay una fuerte oleada de piedad. El movimiento comienza en Inglaterra aproximadamente en la época de las guerras revolucionarias francesas (y en parte como reacción a esa exhibición de no creencia militante), y marca poderosamente a la sociedad británica hasta las últimas décadas del reinado victoriano. Primero el cristianismo evangélico y, después, también la devoción de las iglesias más centradas en la liturgia y el ritual discurre paralelamente a una oleada de afiliación a iglesias disidentes. En Francia comienza, claro está, con la Restauración. La Iglesia trata de recuperar el terreno perdido y de incrementar el nivel de práctica religiosa, y entre todos consiguen ampliarla poco a poco, hasta el tercer cuarto del siglo. Estados Unidos se encuentra desde aproximadamente 1800 sumido en el «Segundo Despertar» y la creación de un consenso evangélico, que de algún modo margina la perspectiva deísta de tantos de los padres fundadores de la república. La afiliación a iglesias inicia un aumento continuo, que se prolonga hasta entrado el siglo XX.

De modo que el giro hacia la no creencia a mediados o finales del siglo XIX es en cierto modo algo nuevo. No se trata sólo de que el movimiento sea más amplio que su predecesor del siglo XVIII; se mantiene en el seno de la elite de estas sociedades avanzadas, pero en todo caso está más extendido. Sucede también que el giro es cualitativamente diferente. Es, en cierto sentido, más profundo. No quiero decir únicamente que las formulaciones intelectuales de un Comte, un Mill, un Renan o un Feuerbach fueran más profundas que las de Bentham, Helvecio o Holbach, aunque también creo que es así. Pero esta profundidad es un reflejo de algo más, a saber: que las perspectivas no creyentes estaban ancladas más profundamente en el universo vital y el trasfondo de la realidad de las gentes del siglo XIX que las perspectivas análogas de sus predecesores del siglo XVIII.

Se aprecia en varios aspectos, pero quisiera señalar aquí dos. El primero consiste en el hecho de que el desplazamiento del cosmos hacia el universo, al que aludí más arriba, había progresado mucho más.

De cosmos a universo: la forma de imaginar el mundo cambió. Por «imaginar» me refiero aquí a dos cosas, una de las cuales es una especificación de la otra.

La primera es análoga a lo que se describió más arriba como el «imaginario social». De hecho, podría considerarse una especificación de este. El imaginario social consiste en el telón de fondo de interpretaciones de la sociedad, compartidas de manera general, que hacen posible que la sociedad funcione como lo hace. Es «social» en dos sentidos: en que es compartido de forma general y en que es sobre la propia sociedad. Pero también hay interpretaciones generalmente compartidas acerca de otras cosas, y estas son «sociales» únicamente en el primer sentido. Entre ellas se encuentra el conjunto de formas en que imaginamos el mundo en que vivimos.

Y del mismo modo que el imaginario social se compone de las interpretaciones que dan sentido a nuestras prácticas sociales, así el «imaginario cósmico» da sentido a las formas en que el mundo que nos rodea aparece en nuestra vida: por ejemplo, la forma en que aparece en nuestras imágenes y prácticas religiosas, incluidas las doctrinas cosmológicas explícitas; o en las historias que referimos acerca de otras tierras y otras épocas; o en nuestra forma de señalar las estaciones y el paso del tiempo; o en el lugar que ocupa la «naturaleza» en nuestra sensibilidad moral y/o estética; o en nuestras tentativas de elaborar una cosmología «científica», si las hubiere.

El segundo sentido, más específico, en el que nuestra forma de imaginar el mundo ha cambiado afecta al penúltimo elemento de esta lista, la forma en que la naturaleza aparece en nuestra imaginación moral y estética. Ésta es sólo una de las muchas maneras en las que nuestro sentido del mundo viene a conformarse, pero ha sido particularmente importante en el cambio que estoy tratando de esbozar aquí y quisiera singularizarlo

prestándole una atención especial.

Ahora, este cambio, que en nuestra civilización ha tenido lugar a lo largo del último medio milenio, ha sido inmenso. Pasamos de un mundo encantado, habitado por fuerzas y espíritus, a otro desencantado. Pero lo que quizá sea más importante es que hemos pasado de un mundo que está comprendido dentro de ciertos límites y es estático a otro que es inmenso, parece infinito y se encuentra en mitad de una evolución que se extiende a lo largo de muchísimos siglos.

El mundo anterior estaba limitado y comprendido por determinadas nociones del cosmos, unos órdenes mundiales que imponían una frontera atribuyendo una forma a las cosas. El concepto de cosmos derivado del platonismo y entendido como una cadena del ser es uno de ellos: el cosmos en virtud de lo que Lovejoy llamó el «principio de plenitud» exhibe todas las posibles formas del ser, es todo lo rico que puede ser. Pero el número de formas que contiene es finito y se pueden generar a partir de un único conjunto de principios básicos. Por vasto y variado que pueda parecer el mundo ante el ojo inexperto, sabemos que está contenido en el plan que estos principios nos definen. Con independencia de lo profundo e inconmensurable que pueda parecer, sabemos que en este orden racional llegamos a tocar el fondo, alcanzamos hasta el límite exterior.

Aquí estoy hablando de una especie de teoría. Pero en el plano de lo que denomino el imaginario, estas teorías se basan en una especie de interpretación general, una interpretación que entiende que el mundo sensual y material está contenido así por las Ideas, porque las cosas que nos rodean se entienden como encarnaciones o expresiones de estas ideas, o como signos de una realidad superior que no se puede ver directamente. En un universo encantado, este tipo de entendimiento no reviste problemas. Las cosas aparecen como *loci* de espíritus o fuerzas y lo hacen de forma inopinada, como si fuera un dato de la «experiencia» inmediata, porque se entiende generalmente que lo hacen así. Una reliquia cargada de poderes, de la que espero la curación de una enfermedad extenuante, no aparece ante mí como un simple hueso acerca del cual se pudieran formular las hipótesis de que tocarlo pudiera tener un poder curativo. Está fenomenalmente rebosante de este poder.²²

Lo que ha sucedido ahora es que para muchos, incluso para la mayoría de las personas de nuestra civilización, esa forma de entender las cosas se ha desvanecido. Para ellos el mundo aparece como algo desencantado. No se trata sólo de que ya no se crea en las teorías del cosmos, ni siquiera son ya del todo inteligibles. Ver las realidades físicas como encarnaciones o expresiones no tiene sentido en absoluto.

Los límites se fijaron en el tiempo. Antes incluso de que el espíritu científico moderno llevara a los teólogos a calcular exactamente cuando había tenido lugar la Creación (a las 6 de la tarde del 22 de octubre del año 4004 a. C., según el arzobispo James Ussher), ya

se había dado forma a las profundidades del pasado mediante el drama divino-humano desarrollado en él. Pero esto significaba también que los límites estaban fijados con la variedad: el mundo que vemos es el que creó Dios, con las mismas especies de animales terrestres, aves y peces. El mundo siempre ha estado habitado por estas criaturas animadas, aun cuando siempre haya sido también hogar de los seres humanos.

El marco bíblico acabó por entrelazarse con el cósmico. Había tensiones, claro está: Aristóteles sostuvo que el mundo era eterno, cosa que fue difícil cuadrar con la *creación ex nihilo*. Pero Aristóteles también había vuelto la espalda a la evolución y optó por una jerarquía fija de las especies.

Al mismo tiempo, la interpretación de que las cosas eran signos o expresiones de una realidad superior podía ser convertida fácilmente en una visión del mundo como creación. Lo que Dios creó tenía también un significado, incluso como las palabras que emitimos. Inspirada en el platonismo y dotada de una expresión paradigmática anterior en la obra de «Dionisio el Areopagita», una visión del mundo se convierte en una de las ideas principales de la teología medieval.

Ahora este marco de origen bíblico también sustentaba un determinado tipo de interpretación del mundo, entrelazada con las subyacentes a las ideas de cosmos. La interpretación de las cosas como signos, y como signos que nos dirige Dios, afianza a corto plazo la fijeza del cosmos a su escala. El mundo que nos rodea es un acto de habla de Dios y en el contexto del relato bíblico esto parecía no dejar espacio a ningún otro relato más que el normalizado: que el mundo tal como lo vemos surgió en primera instancia de la mano de Dios. Más allá de los índices de cambio, de las desconcertantes diferencias, deben encontrarse los límites establecidos en la creación original.

Pero esta interpretación en su conjunto, definida por este sentido de los límites, ha sido arrasada. Nuestra idea del universo está ahora definida con precisión por la inmensidad y lo insondable: la inmensidad del espacio y, sobre todo, del tiempo; la inconmensurabilidad de la larga secuencia de cambios a partir de los cuales evolucionan las formas actuales. Pero lo que no tiene precedentes en la historia de la humanidad es que ya no hay una idea clara y evidente de que esta inmensidad esté moldeada y limitada por un plan previo. Las anteriores imágenes del universo como algo que discurre a lo largo de los siglos (por ejemplo, en el pensamiento estoico o hindú) estaban en todo caso limitadas por la noción de ciclos recurrentes, como los Grandes Años de los estoicos. Nuestra actual idea de las cosas no consigue tocar fondo en ninguna parte.

Quisiera subrayar que estoy hablando de nuestra *idea* de las cosas. No me refiero a lo que la gente cree. Muchos siguen sosteniendo que el universo ha sido creado por Dios, que de algún modo está gobernado por su Providencia. A lo que me refiero es a la forma en que el universo se imagina y, por tanto, se experimenta, de manera espontánea. Ya no

es habitual percibir el universo de manera inmediata y aproblemática como algo ordenado deliberadamente, aunque la reflexión, la meditación y el desarrollo espiritual puedan llevar a alguien a percibirlo así.

Ahora, la historia de este cambio (al menos, parte de ella) es la referida a menudo acerca de cómo la cosmología bíblica fue sustituida por el avance de la ciencia, en forma de teoría de la evolución. Se trata de un elemento importante. El descubrimiento científico desempeña ciertamente un papel sobresaliente, decisivo incluso en la transformación. Mi problema con este relato es que explica que una *teoría* desplazó a otra, mientras que lo que a mí me interesa es cómo se ha transformado nuestra idea de las cosas, nuestro imaginario cósmico; en otras palabras, la totalidad de nuestro trasfondo de interpretación y nuestra forma de sentir el mundo.

No es en absoluto lo mismo. Un cambio teórico puede dejar nuestra imaginación inalterada; así sucede con buena parte de los desarrollos más elaborados y esotéricos de la ciencia contemporánea. En ocasiones, el cambio científico puede contribuir a socavar o destruir un imaginario anterior, y así sucedió sin duda con los descubrimientos cosmológicos y biológicos que desembocaron en Darwin. Pero, aun en esos casos, la ciencia no determina simplemente qué imaginario se construye en lugar del anterior. Para ello debemos examinar la historia más rica y más completa que engloba la transformación tanto de la ciencia como del imaginario.

Para nuestros fines aquí, tenemos que asumir la explicación más rica. Sólo si aceptamos el relato de «secularización» más simple, que la «ciencia» por sí sola determina la no creencia actual, somos capaces de imaginar incluso que podemos rechazar la historia más completa. Pero espero que en lo que sigue quede patente cuánto distaría esto de ser una explicación satisfactoria.

Resulta difícil entender incluso el curso real de la historia científica si rechazamos el contexto más amplio.

La transformación en el plano de la teoría es bastante fácil de reconstruir. Se puede establecer en dos categorías. En primer lugar, el inmenso incremento de las dimensiones del viejo cosmos, centrado en la Tierra, alrededor de la cual giraban los planetas y las estrellas fijas. Por vasto que fuera para la imaginación anterior, llegaba a su límite en las esferas celestes exteriores y el relato bíblico marcaba su límite anterior en el tiempo. Pero ahora prospera la idea de que nuestro sistema solar es sólo el entorno más inmediato de una única estrella de una galaxia y, luego, que esta galaxia también es sólo una entre otras muchas incontables. Ya a finales del siglo XVI, Giordano Bruno postuló este universo infinito de innumerables mundos.

Pero la extensión en el espacio no sólo huye alejándose hacia la inmensidad, también abre una frontera interior hacia lo microscópico. Las cosas de las que somos conscientes

en nuestra vida cotidiana no sólo están afectadas y determinadas por un inmenso universo circundante, sino que también la naturaleza de cada una está moldeada por una constitución microscópica cuya configuración detallada reside en el inexplorado territorio de lo infinitesimal. La realidad en todas direcciones hunde sus raíces en lo desconocido y todavía imposible de cartografiar. Es esta idea la que define la comprensión del mundo como «universo» y no como «cosmos». Y a esto es a lo que me refiero cuando digo que la perspectiva del universo era «profunda» en un sentido en el que la imagen del cosmos no lo era.

Por abrumados que pueda hacernos sentir esta apertura hacia el espacio inabarcable, quizá la extensión en el tiempo tuviera un impacto aún más profundo. Desde un cosmos reducido a tan sólo cinco o seis mil años, pasamos a vernos a nosotros mismos surgidos de lo que Buffon llamó *le sombre abîme du temps* [el oscuro abismo del tiempo].²³ Esta imagen deslumbrante obtiene su fuerza del hecho de que la inmensa extensión de tiempo que queda a nuestras espaldas, a diferencia de las extensiones de espacio que nos rodean, ocultan el proceso de nuestra génesis, de nuestro llegar a ser. El inmenso universo de galaxias puede, ciertamente, pensarse como algo oscuro, en la medida en que la mayoría del mismo está vacío; pero también se puede considerar que está iluminado por las innumerables estrellas. Los innumerables siglos de tiempo que quedan tras de nosotros están en la oscuridad en otro sentido; al tratar de explorarlos encontramos la penumbra de nuestro propio amanecer y, luego, más allá, la noche de la que emergimos nosotros, los animales conscientes, portadores de luz.

La narración bíblica ininterrumpida era como un rayo de luz proyectado directamente sobre el fondo de un pozo (visto retrospectivamente, de aspecto bastante poco profundo). Una vez abandonada esta, o siendo ya imposible entenderla como una crónica presencial, el pasado remoto se oscurece. Es oscuro por insondable; éste es sin duda parte del sentido de la expresión de Buffon. Pero también está oscuro porque precede a la aparición de la luz que conocemos: la atención consciente de las cosas. Y esta emergencia misma es «oscura» en el sentido de que resulta difícil de comprender, o siquiera imaginar.

Los seres humanos han dejado de ser miembros titulares del cosmos, sino que ocupan simplemente una estrecha franja del tiempo reciente. En palabras de Diderot:

*Qu'est-ce que notre durée en comparaison de l'éternité des temps? [...] Suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui fermente, même suite indéfinie dans l'autre atome qu'on appelle la Terre. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés? qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres?*²⁴

(Pero, ¿qué es nuestra duración comparada con la eternidad del tiempo? [...] Secuencia indefinida de animalillos en el otro átomo que se llama tierra. ¿Quién conoce las razas de animales que nos han precedido? ¿quién, las de los que sucederán a los nuestros?)²⁵

Este fragmento, escrito casi un siglo antes de Darwin, nos lleva hasta nuestra segunda categoría de cambio. Las ideas anteriores del cosmos consideraban que el mundo era fijo, invariable. Pero nuestra conciencia del universo está dominada por la idea de que las cosas evolucionan. El proceso evolutivo es tan vasto y tan arduo de sondear como el abismo del tiempo en el que se desplegó. Podemos dividir esta categoría en dos subclases: llegar a ver el mundo en que vivimos como algo evolucionado a partir de un estado anterior y llegar a ver las formas de vida que hay en él, y en particular la vida humana, como algo evolutivo y cambiante.

La transformación de la perspectiva desde un cosmos limitado y fijo hacia un universo vasto y en evolución arranca a principios del siglo XVIII y se completa esencialmente a principios del siglo XIX, aunque el punto final definitivo podría establecerse con la publicación en 1859 de *El origen de las especies* de Darwin.

Podemos contemplar esto como la clásica historia de éxito en la que el intento responsable de explicar los hechos triunfa en última instancia sobre la fe tradicional y autorizada. Hay algo de cierto en ello, por cuanto ciertos descubrimientos eran difíciles de asimilar al relato tradicional. Los fósiles de las rocas eran uno de estos ejemplos. Pero también la perspectiva temporal de otros pueblos, como los egipcios, los caldeos o los chinos, aludían a un margen de tiempo pasado muy superior a los cinco o seis mil años que la narración mosaica se pensaba que recogía. Y, después, el descubrimiento del Nuevo Mundo, de nuevos pueblos y también de especies animales desconocidas fue difícil de conjugar con la historia del Diluvio. Si todos los seres humanos y animales actuales descienden de los que sobrevivieron en el arca, ¿cómo llegaron a América? Tal vez los seres humanos pudieran hacerlo navegando, pero ¿y los alces?

Pero la filosofía de la ciencia de las últimas décadas nos ha enseñado que sin un marco de explicación alternativo adecuado, los hechos más obstinados no nos apearán de nuestras creencias consolidadas, que de hecho pueden ser recuperadas a menudo mediante estas viejas creencias.

Así, se pensaba que los fósiles eran formaciones geológicas que afloraban de las propias rocas. Los relatos de los caldeos se podían desechar calificándolos de especulaciones vanas y ociosas inventadas por pueblos que habían perdido el contacto con la verdadera religión y trataban de darse importancia atribuyéndose un pedigrí remoto.²⁶

Lo que hacía falta para que estos «hechos» pudieran ser portadores de frutos científicos eran dos cosas: la disponibilidad de marcos alternativos y el declive de la vigencia de las ideas del antiguo cosmos en la imaginación.

Lo primero era una idea que ya existía. En el mundo antiguo, Lucrecio presentó una imagen «evolutiva» compuesta de animales y seres humanos que surgían de la tierra por

generación espontánea. Y los albores de la física mecanicista moderna, que en cierto sentido era un retorno a determinadas ideas de Epicuro y Lucrecio, abrieron una vía para una teoría del cambio físico. Descartes ofreció una explicación mediante la cual se podía comprender cómo podría haberse producido el orden mundial actual siguiendo el funcionamiento de leyes físicas constantes, con independencia de la distribución original de la materia.

En cuanto al segundo, es fácil comprender cómo se debilitó la vigencia de las ideas anteriores del cosmos, al menos entre las élites cultas que presentaban y debatían estas teorías científicas. Las ideas del cosmos estaban estrechamente vinculadas a dos fenómenos: una percepción de que el mundo está encantado, de que las cosas son expresión-encarnación de espíritus y fuerzas, como expuse más arriba, y una interpretación compleja del tiempo, según la cual la cadena secular de acontecimientos estaba entrelazada con un tiempo de orden superior, ya fuera la eternidad platónica o la eternidad de Dios. El desencantamiento del mundo, la relegación de un tiempo de orden superior, no podía sino debilitar la perspectiva tradicional.

Un breve lapso de seis mil años, inscrito en la matriz de la eternidad de Dios, de la que emerge como creación deliberada: esta era una creencia a la que resultaba difícil poner objeciones mientras esa eternidad fuera una presencia sentida, cuyo poder concentrado pudiera percibirse en determinados lugares, épocas y actos. Pero una vez que las personas empezaron a vivir cada vez más en un tiempo netamente secular, cuando la eternidad de Dios y el consiguiente lapso de la creación se convierten en una mera *creencia*, por muy respaldada que esté por argumentos, la imaginación puede ser empujada fácilmente hacia otras formas de explicar los hechos delicados.

Éste era el telón de fondo del asombroso hecho señalado por Michael Buckley²⁷ y que expuse con anterioridad: el interés aparentemente desproporcionado en estos siglos de los apologistas cristianos por las pruebas de la existencia de Dios y de la benevolencia de Dios a través del diseño del universo. Para un creyente moderno, que seguramente se habrá educado en la fe en buena medida a través de las reflexiones sobre el sentido de la vida y la idea del amor de Dios, este enfoque sobre los elementos externos del diseño cósmico resulta, como poco, estrambótico; lo más probable es que lo considerara árido e irrelevante.

Y sin embargo vemos a Robert Boyle dejando un legado de una renta anual de 50 libras para que un «teólogo erudito» pronunciara «ocho sermones anuales demostrando la *religión cristiana* ante los infieles, a saber, los ateos, teístas [es decir, deístas], paganos, judíos y mahometanos».²⁸ Algunos de los grandes pensadores de la época fueron profesores invitados de las conferencias Boyle y se desvivieron en el intento de demostrar la existencia de Dios, su bondad y el relato bíblico mediante el diseño de las

cosas.

¿Significa esto que esas personas carecían de las honduras del sentimiento religioso? En absoluto. No era casualidad que este legado fuera creado por Boyle, el gran teórico del mecanicismo atomista, la «filosofía corpuscular». El desplazamiento hacia un universo desencantado en un tiempo netamente secular no podía por menos que debilitar una fe que había estado estrechamente vinculada a una idea del cosmos que era casi una experiencia.

En realidad, la teoría mecanicista refutaba una faceta de la anterior idea del cosmos, la que se inspiraba en la concepción platónica de que las cosas estaban ordenadas según las Ideas. Pero podía perfectamente acomodar la otra faceta, a saber, que este mundo fue creado por un Dios benévolo, en parte para socorrer a sus criaturas humanas. Esta afirmación de un propósito se podía reconquistar ahora en una modalidad mecanicista, a través de la idea de que las cosas están diseñadas para producir resultados beneficiosos para nosotros. Ésta es una de las ideas subyacentes al orden moral moderno, que describí con anterioridad.

Pero la teoría mecanicista debilitaba la fe no principalmente refutando a Platón y Aristóteles. En realidad, la debilitaba porque el mecanicismo socava el encantamiento, la expresión-encarnación de una realidad superior en las cosas que nos rodean y, por tanto, hizo de la presencia de Dios en el cosmos algo que ya no era casi una experiencia o, al menos, no lo era en modo alguno de la misma manera. El poder de Dios había dejado de ser algo que se pudiera sentir o ver a la vieja usanza; ahora debía ser discernido en el diseño de las cosas, del mismo modo que vemos el propósito de un fabricante o un usuario del algún aparato artificial, una máquina. Esta imagen reaparece una y otra vez en el discurso sobre el tiempo, sobre todo en el símil que asemeja al universo con un reloj.

Lo que contribuyó a que los apologistas cristianos se concentraran tan intensamente en el diseño no fue sólo que hubiera aquí un problema intelectual: se puede dudar y requerir que se nos muestre que el diseño tiene un propósito y es benévolo. Lo que contribuye al acaloramiento en este punto neurálgico es que existe una poderosa sensación de déficit en un mundo en el que las personas solían sentir una presencia y estaban acostumbradas a este apoyo; a menudo no podían evitar sentir que la falta de este apoyo socavaba la fe en su conjunto y necesitaban mucho que se les asegurara que no debía ser así.

Y, por supuesto, no me refiero únicamente a una necesidad entre los asistentes a las Conferencias Boyle, sino muy probablemente de los conferenciantes y del propio Boyle. Hace falta que pase una larga época en la que todo el mundo se haya acostumbrado a vivir en un universo desencantado y que los creyentes tengan ahora en mente un escenario que deposita un énfasis mayor en otras formas de sentir la presencia de Dios

para que esta obsesión por el diseño resulte tan extraña como nos lo resulta a nosotros.

Estos inquietantes efectos de la súbita retirada de los apoyos tradicionales se ha repetido en infinidad de contextos durante los últimos siglos, por ejemplo en las Reformas hechas desde arriba, donde las autoridades públicas dejan de repente de mantener un espacio sagrado (la Reforma Inglesa, la Revolución Francesa, etc.), o en la decadencia de la sociedad de las aldeas y parroquias rurales, como veremos más adelante al analizar nuestro siglo. Es este contexto de necesidades sentidas lo que determina cómo responden las personas, más que el sempiterno asunto entre la Creencia y la No Creencia. Los apologistas del siglo XVII no constituyen una excepción a esta regla.

Una vez abandonada la faceta platónica de la idea de cosmos, muchos creyentes sintieron que tenían que aferrarse aún más rígidamente a la faceta bíblica, con todos sus detalles. Pero esta rigidez también nace del propio contexto científico. La vieja idea de cosmos utilizaba mucho los signos y las correspondencias. La nueva ciencia quería eliminar estos, como tantos otros Ídolos, en términos baconianos, y proponer una explicación literal de la realidad física, entendida como dominio de las cosas asemióticas. Esto, junto con el énfasis protestante en la Biblia como autoridad última, desembocó en la supresión del viejo comentario bíblico en múltiples planos, con sus analogías, correspondencias y relaciones de tipicidad. De ahí la idea de centrarse en la Biblia principalmente como crónica de acontecimientos y de tratar de extraer la máxima exactitud de los relatos que allí se encuentran: un proyecto habitual de la era posgalileana y que acaba en la absurda precisión de los cálculos del arzobispo Ussher.

Vista desde el interior de este marco, la fe cristiana en su conjunto se sostiene o se desmorona con la historicidad exacta de los relatos detallados del Libro del Génesis. Por ejemplo, tiene que haber un diluvio universal 1.656 años después de la Creación, o cerca de esa época pues, de lo contrario, la Biblia queda «refutada».

Lo llamativo de esta perspectiva en relación con la que le precedió es la eliminación del misterio. Más exactamente, el misterio se tolera en los designios de Dios; no podemos esperar comprenderlo, pero está proscrito de Su creación. En este sentido, la nueva perspectiva opera de manera análoga y va aún más lejos que la Reforma Protestante, que tenía tendencia a expulsar lo sagrado de las cosas creadas sobre la base de que situarlo en ellas es una forma de idolatría.

Desde este punto de vista, los propios acontecimientos reales que conforman nuestra historia son absolutamente comprensibles. Donde no podremos comprender es allá donde interviene Dios, y hasta eso se comprenderá en parte en la medida en que Dios revela sus propósitos. Newton distingue entre explicar el curso ordinario de las cosas, que se puede hacer según las leyes naturales que podemos descubrir, y tratar de explicar el origen de este mundo, que proviene de un acto de creación que queda más allá de nuestra

comprensión. El misterio, que las cosas fueron creadas para formar la unidad coherente que forman, se sitúa firmemente en las intenciones de Dios y, de hecho, se comprenden parcialmente en la medida en que sus propósitos se han revelado. Comprender cómo funcionan las cosas está al alcance de nuestras capacidades y no debe quedar ningún misterio; comprender su origen queda mucho más allá de nuestras capacidades sin ayuda y no deberíamos acometer la empresa; la respuesta está más allá de este mundo. No existe ningún misterio intracósmico.²⁹

Esta hostilidad hacia el misterio que sienten los defensores de la religión es bastante curiosa y tiene consecuencias muy paradójicas, que exploraremos con más amplitud enseguida. Pero una de las inmediatas es que esos defensores de la fe comparten carácter con sus enemigos más implacables. La existencia de esos defensores ha sido una constante del debate moderno, a través de todas sus transformaciones, hasta el día de hoy.

La batalla entre darwinistas ideológicos y ciertos fundamentalistas bíblicos en la escena estadounidense es un ejemplo. Por darwinistas ideológicos entiendo aquellos que no sólo aceptan los hechos bien fundados de la evolución, por ejemplo, la descendencia de una especie de otras, incluido el ser humano, sino que formulan la afirmación dogmática negativa de que la explicación última de cómo opera la evolución, si es que la alcanzamos alguna vez, no hará ninguna referencia al diseño de ninguna configuración o forma. El diseño debe figurar exclusivamente en el *explanandum* de la teoría evolutiva, nunca en la *explanantia*. Se enfrentan a los «creacionistas», quienes desean negar de plano la evolución de las especies, al menos en lo referente a los seres humanos. Aquí el *locus* del misterio intracósmico, que percibe la mayoría de la gente que no es presa de ninguna ideología —por ejemplo, cómo es que emerge el diseño en un universo de contingencia— está rigurosamente prohibido por ambos bandos. Los creacionistas siguen en este aspecto a Newton: el misterio se sitúa por entero en la voluntad divina, que irrumpe plenamente constituido en la historia en forma de creación especial. La hostilidad posgalileana hacia el misterio no podía encontrar expresión más contundente. Lo mismo se puede decir para las predicciones apocalípticas de determinadas sectas protestantes, que son como de ciencia ficción al combinar detalles realistas con la asombrosa improbabilidad del desenlace global.³⁰

De manera que entonces, igual que ahora, en la Europa posgalileana y en los Estados Unidos posteriores al juicio de Scopes, el debilitamiento de la fe debido en parte al desencantamiento y unido a la interiorización de ese mismo desencantamiento produce un enfrentamiento entre la «religión» y la «ciencia» de unas cualidades curiosamente intramuros. Éste es el enfrentamiento que aparece de forma tan destacada en el relato *ex parte* de la «muerte de Dios», tan popular entre los no creyentes. Un bando, movido

puramente por los intereses de la «ciencia», es decir, encontrando una explicación adecuada para hechos innegables, se enfrenta a otro movido principalmente por un programa extracientífico, el de mantener creencias muy apreciadas y/o la autoridad tradicional.

Pero la historia real no encaja en esta escena dramática. Si observamos el periodo que estamos examinando, vemos que la capa de científicos sensatos solía ser presa de los defensores de la ortodoxia. La distinción newtoniana entre explicar el origen del mundo y describir su funcionamiento continuo estaba pensada para subrayar la imposibilidad de la primera intención. Esto iba dirigido contra el modelo epicúreo, recuperado posteriormente por Descartes, que explicaría el actual estado de cosas como una evolución a partir de una situación anterior. La ortodoxia temía que se tratara de una regresión al recurso epicúreo al azar y la necesidad, que negaría el designio, o incluso de un paso hacia la rehabilitación de la idea aristotélica de la eternidad del universo. La causa del diseño parecía estar mejor defendida con una imagen del universo que exhibiera este diseño desde el principio.

Pero esa, afirmaban muchos, era la causa de la ciencia. Las leyes de la mecánica de Newton se podían establecer con claridad, mientras que cualquier explicación de los orígenes parecía condenada a ser alocadamente especulativa. Todo aquel que se comprometiera con ella estaba intentando «deducir el mundo», «construir hipótesis», erigir sistemas, todo lo que los científicos sensatos con espíritu newtoniano evitaban. Turgot pregunta a Buffon por qué quiere siquiera tratar de explicar el origen del sistema solar. ¿Por qué «deseas despojar a la ciencia newtoniana de esa simplicidad y sabia compostura que la caracteriza? ¿Pretendes justificar a los cartesianos, con sus tres elementos y su formación del mundo, sumiéndonos de nuevo en la oscuridad de las hipótesis?». Condillac exponía así el argumento:

Si un filósofo, encerrado en lo más profundo de su gabinete, tratara de mover la materia, podría hacer con ella lo que deseara: nada se le resiste. Se debe a que la imaginación ve lo que desea, y no ve más. Pero esta hipótesis tan arbitraria no arroja luz sobre ninguna verdad; al contrario, retarda el progreso de la ciencia y acaba siendo más peligrosa por los errores que nos incita a adoptar.³¹

Estas tentativas eran calificadas despectivamente como «aventuras», todo lo contrario de la ciencia responsable. ¿Pero significa esto que Newton, Turgot, Condillat y demás eran los únicos puramente movidos por los intereses de la ciencia, mientras que sus adversarios tenían otro programa adicional? Ciertamente no. Significa más bien que los motivos de todo el mundo estaban mezclados; o, mejor dicho, que el puro amor a la verdad, sin tinte de ninguna creencia esgrimida apasionadamente, es una realidad de otro universo, no del nuestro.

El enfrentamiento puro entre «religión» y «ciencia» es una quimera o, más bien, un

constructo ideológico. En realidad, hay una batalla entre pensadores con programas complejos y de múltiples capas, que es la razón por la que la historia real parece tan confusa y caótica a la luz de la confrontación ideal, como muy bien muestra Rossi.

Pensemos en Thomas Burnet, el autor de *The Sacred Theory of the Earth* [La teoría sagrada de la Tierra], de finales del siglo XVII. En muchos aspectos era un deísta dispuesto a enmendar el relato bíblico. Pero sí creía que podía recoger en una explicación científica las principales líneas de esta historia: la Creación, el Diluvio y la venida del Apocalipsis. Pero esto significaba que presentaba nuestro mundo, no como algo surgido de la mano de Dios en la Creación, sino más bien como una versión frustrada del original, devastado por el Diluvio. En otras palabras: en el curso del establecimiento de las principales líneas de la historia judeocristiana, Burnet rompió con la imagen de un mundo fijo e invariable y dio un gran salto en dirección a una historia evolutiva, a partir de la cual nuestro mundo actual debió de haber emergido.³² Él no se sitúa sin más en uno u otro bando de la confrontación.

En otro sentido, se puede decir lo mismo de Vico. Él estaba movido *in absentia* por la preocupación ortodoxa por desacreditar las cronologías de los chinos, los caldeos, etcétera, que arrojaban dudas sobre el relato bíblico, más escueto. Pero su solución fue sostener que sólo los hebreos, es decir, los descendientes de Sem, se habían ceñido a la cronología original. Los demás hijos de Noé habían sufrido una regresión catastrófica, habían retrocedido a un estadio animal, a partir de la cual reconstruyeron la civilización pero, inevitablemente, depositando mucha confianza en el mito, incluidas sus fabulosas cronologías.

Una vez más, Vico no puede ser catalogado en ninguno de los dos bandos. Sus intenciones son ortodoxas, pero es uno de los pioneros del desarrollo de una teoría de los orígenes de la cultura humana a partir de un estadio animal, prácticamente prehumano. Esto significa que contribuyó a sepultar la imagen de que la humanidad fue algo fijo desde el principio. Es una importante figura creadora de nuestro moderno sentido de la historia, cuyas raíces se hunden en la oscuridad.³³

¿Qué sucede entonces con Burnet y Vico? Podríamos entender que sencillamente sufrían presiones contradictorias. Ellos realmente quieren defender (cierta parte de) la perspectiva ortodoxa, pero tienen que afrontar hechos obstinados, de manera que hacen ajustes y esto es lo que los convierte a ambos en figuras fundadoras de lo que consideramos el punto de vista «científico» que triunfó sobre la «religión». Pero este resumen no recoge ni siquiera remotamente las opiniones de ninguno de ellos. Burnet no necesitaba la hipótesis de que mundo fuera un proyecto frustrado para demostrar el Diluvio, ni Vico la hipótesis de un periodo salvaje para desacreditar las cronologías antiguas.

En realidad, no podemos comprender qué está sucediendo hasta que ampliamos nuestro abanico de consideraciones. Ni la «ciencia», como deseo de ofrecer una explicación creíble de hechos innegables, ni la «religión», como tentativa de sostener a toda costa la ortodoxia recibida, se aproximan siquiera a dar sentido a estos dos pensadores. Debemos tener en cuenta cómo aparecían el universo y la historia en su imaginación estética. Sin duda, ellos creían en (cierta parte de) la ortodoxia. Pero sus creencias religiosas no eran independientes de su imaginación moral, sino que más bien su propia idea de la ortodoxia estaba modulada por esta imaginación.

Si los entendemos desde este plano, podemos considerarlos figuras claves de la transformación del imaginario cósmico. Podemos ver, en otras palabras, cómo lo que ahora consideramos imaginario cósmico moderno está empezando a moldear su punto de vista y su sensibilidad religiosa.

Las montañas de la Tierra son, para Burnet, «las ruinas de un mundo destrozado». Muestran «cierta magnificencia de la naturaleza, del mismo modo que de los viejos templos y anfiteatros en ruinas de los *romanos* reflejan la grandeza de ese pueblo». Las ruinas son una de nuestras vías de acceso a las profundidades del tiempo, nos conectan con un pasado irrecuperable, con un mundo parcialmente perdido, existente en una especie de penumbra. Sentirse conmovido por las ruinas en sentir la idea de pérdida, saborear lo que era grande, pero también su fugacidad. Es quedar sumido en el tiempo con una idea clara de nuestra incompletud en su seno. Estas son emociones que el Renacimiento empezó a sentir precisamente en torno a los «templos y anfiteatros de los romanos». Que esta idea pueda ahora ser despertada por el mundo natural es una señal de que está operando un nuevo sentido de la profundidad de los tiempos, de que hay una verdad profunda y conmovedora en la explicación de que el mundo no es algo fijo, sino en evolución. En la obra de Burnet esta verdad se articula como una especie de Caída, una reducción catastrófica de nuestro mundo entendida como un castigo por nuestros errores. Hay un nuevo imaginario cósmico en construcción, aun cuando esta articulación sufrirá un cambio trascendental.

Pero esta ruina nos asombra también en otro sentido. Su grandeza nos intimida. En sus montañas, desiertos y océanos sentimos una inmensidad que es ajena y extraña, que nos empequeñece, supera nuestro entendimiento y no parece siquiera reparar en nosotros. Ahora los argumentos del diseño de los apologistas contemporáneos se concentraban en la forma en que el mundo estaba hecho a nuestra conveniencia. Solían retratar la naturaleza como algo ordenado, comprensible y amistoso, como un jardín más que como una jungla.

La imagen del mundo de Burnet se enfrenta a esta forma centrada en el ser humano de descubrir la presencia de Dios en la naturaleza. Pero revela a Dios de otro modo:

Los objetos más magníficos de la Naturaleza son, a mi entender, los más placenteros de contemplar; y junto a la gran Bóveda Celeste y esas regiones infinitas donde habitan las estrellas, no hay nada que contemple con más deleite que el ancho mar y las montañas de la Tierra. Hay algo augusto y majestuoso en el aire de estas cosas, que inspira en la mente grandes pensamientos y pasiones; en esas ocasiones, sí pensamos de forma natural en Dios y su magnificencia; y cualesquiera que sean las cosas que presenten tan sólo una sombra o apariencia de lo INFINITO, como todo aquello que resulta excesivo a nuestra comprensión, inundará y rebosará la mente con su exceso y la sumirá en un placentero estupor y admiración.³⁴

Burnet está volviéndose hacia lo que en el siglo XVIII se llamará lo «sublime».

Como hemos visto, Vico abre un espacio para una explicación del ascenso de los seres humanos desde lo animal hasta lo humano. Pero no se trata de una concesión que se vea obligado a hacer para salvaguardar la verdad de la imagen bíblica. Es más bien el terreno para una nueva interpretación de la Providencia, capaz de guiar a estas criaturas ciegas a través de sus limitadas pasiones hasta devolverlos a la senda de la humanidad y la civilización. El mundo de las naciones gentiles recuperó su orden porque «algunos hombres bestiales fueron educados mediante un determinado sentido o instinto humano».³⁵

Vico está intentando reconstruir el génesis de la humanidad desde nuestra inferior naturaleza, algo que tal vez no puede ser comprendido plenamente jamás, y sin duda no puede ser siquiera captado si insistimos en buscar una explicación racionalista de la acción humana. Por eso es sobre todo por lo que actualmente se conoce a Vico como uno de los líderes de la reacción contra la explicación racionalista hueca de la acción humana. En el centro de su teoría hay una especie de misterio intracósmico, el de cómo la razón, la conciencia y el orden civilizado llegan a emanar de su ausencia. Introduce otra clase de profundidad de los tiempos distinta de la de unas ruinas que se nos muestran, un tiempo que nos remonta hasta las tinieblas, el *sombre abîme* anterior a la luz.

En estos dos autores hemos encontrado tres temas: el de las ruinas y la profundidad de los tiempos, el de lo «sublime» y el del oscuro génesis de la humanidad; frente al rayo de luz sobre el fondo mismo del pozo que parecía ofrecernos Génesis 1. Estos temas han pasado a ser hoy en día parte de nuestro imaginario cósmico. Todos entran en conflicto con un rasgo fundamental del imaginario anterior. Y, sin embargo, no podemos pensar que surgieron simplemente como meros subproductos del descubrimiento científico.

Para empezar, si pensamos cómo se produjo el progreso científico, es como si no pudiera volver a ser cierto que un desplazamiento de nuestro imaginario nos permitiera pergeñar las teorías científicas que ahora aceptamos. El desplazamiento de la imaginación es uno de los principales motores aquí. Pero lo que tal vez sea más importante: no podemos ver sólo estas nuevas formas de imaginación moral como una simple consecuencia del cambio científico. Es verdad que las nuevas teorías científicas alteran la

vieja imaginación moral centrada en torno a las ideas del cosmos y a la cronología derivada de la Biblia. Pero este hecho por sí solo no impone las nuevas respuestas ante la inmensidad y la profundidad de los tiempos. Quizá los viejos significados queden destruidos, pero esto no genera por sí solo los nuevos. Todavía tenemos que comprender qué son y por qué aparecieron.

Tratemos de explorar este aspecto en relación con la aparición de lo «sublime». La experiencia de lo que Burnet denominó «exceso» vino desencadenada por la infinitud de los cielos, o por las altas montañas, vastos océanos y desiertos inexplorados. En términos terrestres, se vincula a la jungla.

Entonces, la idea del cosmos procedía de las antiguas tierras más idóneas para el cultivo. Esto cumplía perfectamente con las normas de orden incorporadas etimológicamente en el propio término. La jungla y las regiones desérticas se podían ver en cierto sentido como inacabadas, es decir, todavía no plenamente sometidas a la conformidad con las Ideas moldeadoras. En la antigua Babilonia, «“todas estas regiones salvajes, incultas, etc., son asimiladas al caos; continúan participando en lo indiferenciado, la modalidad informe de la precreación. Por eso, cuando se toma posesión de un territorio —es decir, cuando comienza su explotación— se ejecutan ritos que repiten simbólicamente el acto de la creación. La zona no cultivada se ‘cosmifica’ primero y, luego se habita”. Así, “el establecimiento en un país nuevo, desconocido, equivale a un acto de Creación”».³⁶

Vemos reaparecer parte de esta idea en la Edad Media europea, cuando las órdenes religiosas se trasladaron a bosques o eriales y los convirtieron en tierras de cultivo. De esos monasterios de la época carolingia se decía que lo que conseguían era *Horridae quondam solitudines ferarum nunc amoenissima diversiora hominum*. Y esta labor se representaba a veces como la creación, una participación del ser humano en la obra de Dios.³⁷

Esta idea de que los seres humanos fueran colaboradores de Dios en la ordenación del mundo también era poderosa, comprensiblemente, en el Renacimiento. Sir Matthew Hale habla del Hombre como «el virrey del gran Dios del Cielo y la Tierra en este Mundo inferior; su administrador, su *villicus*, custodio y agricultor de esta importante granja del Mundo inferior», cuya tarea consiste en cultivarlo e impedir que vuelva a ser una jungla. John Ray también considera que el hombre está allí para garantizar que las cosas no vuelvan a ser «una especie de Vida bárbara y sórdida», sin casas, sin plantaciones, sin maizales o viñedos, de la que serían una clara demostración «los *Indios* de la Parte Norte de América».³⁸

La referencia a una etapa previa a «los otrora espantosos desiertos de bestias salvajes»

revela otro aspecto de la jungla en la perspectiva anterior. No sólo estaba inacabada, sino que también era morada de fuerzas peligrosas; de bestias, por supuesto, pero también de la bestialidad que encarnan y, por tanto, sede de demonios y espíritus malignos. La jungla reflejaba no sólo incompletud, sino el pecado original; no sólo un proyecto adicional en el plan de Dios, sino una oposición a él. Desde esta perspectiva, el poder del santo monje en el desierto aparece, no en el hecho de que la transforma, sino en que doma a las bestias salvajes. Las vidas de santos están llenas de relatos semejantes de anacoretas trabando amistad con animales peligrosos, incluidos San Antonio, San Jerónimo y, por supuesto, San Francisco.³⁹

Pero la idea de que los desiertos son morada de demonios no es simplemente una idea cristiana. Los antiguos situaban al dios Pan, a los sátiros y los centauros en lugares desérticos. El folclore de muchos pueblos los considera habitados por espíritus malignos, gnomos y seres semejantes.⁴⁰ Pero para los cristianos el desierto tiene un doble significado: el desierto, es decir, situado a cierta distancia del terreno cultivado y la sociedad que allí reina, es el lugar donde se puede encontrar a Dios. El pueblo de Israel fue expulsado de Egipto para que pudiera adorar a Dios en el desierto. Después de ser bautizado, Cristo pasó cuarenta días en el desierto.

Este último acontecimiento muestra la doble significación, porque Cristo en su retiro fue tentado por el diablo. Escapar de los confines del orden absolutamente humano puede ser una buena situación para encontrar a Dios, pero el propio acto nos expone a toda clase de fuerzas destructivas que ese orden encierra. La lucha con demonios en lugares solitarios se repite una y otra vez en las vidas de los santos.

Informe y demoníaco, estos son los significados del desierto y la jungla en este marco de las ideas del cosmos de la cristiandad. Por tanto, no debe sorprendernos que las primeras reacciones ante la apertura del cosmos hacia un universo infinito incluyeran espanto y temor. Kepler expresó su «espanto secreto y oculto» ante el espacio infinito de Bruno, donde «nos sentimos perdidos». He aquí el *cri de coeur* de Pascal, bien conocido: *le silence éternel des espaces infinis m'effraye* [el silencio eterno de los espacios infinitos me amedrenta].⁴¹

¿Cómo cambiaron las cosas? ¿Cómo pasó lo «sublime» a ser una de las categorías centrales de la estética del siglo XVIII?

El desplazamiento no se produjo directamente. Al principio, el horror fue neutralizado por el desencantamiento del mundo y el desarrollo de un yo impermeabilizado. El agente de la razón desvinculada dejó de estar «atrapado» por los silencios eternos de la inmensidad ignota. Los lugares desérticos se exorcizaban y las leyendas aterradoras vinculadas a ellos fueron desenmascaradas por pensadores humanistas. Montañas y

llanuras fueron armonizadas y se reunieron en el espacio único y ordenado de los mapas y la teoría científica.⁴²

Pero el horror regresa, si bien en un registro distinto. Schama muestra cómo a finales del siglo XVII reaparecen estilos pictóricos en los que la inmensidad ignota y amenazadora de las montañas vuelve a ser empujada hacia nosotros. «La concepción humanista que el siglo XVI tenía de que, visto desde las alturas, el universo era inteligible y armónico, ha sido superada, una vez más, por otra concepción más histriónica del valle, donde un ser humano prescindible se ve atrapado entre los peñascos horrendos y la roca inamovible de la fe».⁴³

Pero el horror es ahora en cierto modo agradable. Schama cita las palabras de un viajero inglés que visitaba los Alpes de finales del siglo XVII: él pensaba que había caminado «sobre el borde mismo de la destrucción, en sentido literal [...] La sensación que todo esto producía en mí [...] un espanto placentero, un gozo terrible y, al mismo tiempo que estaba infinitamente complacido, temblaba». Joseph Addison comenta posteriormente que «los Alpes están despedazados en tantas pendientes y precipicios que inundan la mente con una variedad de horror placentero y conforman uno de los escenarios más irregulares y contrahechos del mundo».⁴⁴

¿Cómo entender esto? En parte desde el éxito mismo de la identidad impermeabilizada. La moda de películas como *Titanic* muestra el placer que podemos extraer al contemplar peligros terribles, siempre que nosotros mismos estemos a salvo. En relación con los horrores de las imperturbables y escarpadas montañas, la distancia ganada mediante la desvinculación cumple la misma función que estar a salvo en una acogedora sala de cine para quienes disfrutaban del espectáculo del *Titanic* arrastrando a centenares de personas a su sepultura de agua.

Ésta es sin duda parte de la historia. En sus escritos sobre lo sublime, tanto Burke como Kant entienden que este elemento de la seguridad personal es una condición necesaria para sentirse conmovido por ello.⁴⁵ Pero esta dista mucho de ser la historia completa. Lo sublime puede proporcionarnos una escalofrío agradable; y es un rasgo de la identidad impermeabilizada que a menudo experimentemos este tipo de escalofrío donde nuestros antepasados estaban auténticamente aterrorizados, como en las películas de terror sobre brujas y posesiones. Pero esto no puede explicar adecuadamente el lugar de la jungla y el desierto en nuestra imaginación moral. ¿Cómo entenderlo?

Creo que se puede interpretar que se trata de una respuesta a la identidad impermeabilizada moderna. En el capítulo anterior mencioné las reacciones que surgieron contra esta identidad y la interpretación antropocéntrica del orden del deísmo providencial y el humanismo exclusivo. Para muchos, esto parecía ceñir demasiado el

compás de la vida humana. En un mundo concebido especialmente para favorecer estos fines, perseguir los bienes de la vida y la prosperidad al tiempo que se evita el «entusiasmo» parecía convertir la vida en algo vacío, desprovisto de resonancias y significados profundos; parecía excluir los éxtasis de la devoción, de la entrega, negar una dimensión heroica a nuestra existencia; nos reduce encerrándonos en una imagen demasiado halagüeña de la condición humana, atravesada de tragedias, pérdidas irreparables, padecimientos absurdos, crueldad y horror.

Estos son algunos de los «ejes» en torno a los cuales se veían inducidas las personas a atacar la opinión dominante de la agencia y el orden humanos, el orden sobre el que, en cierto sentido, la civilización política y económica europea moderna se estaba en buena medida construyendo. No todos los críticos atacaban en todos los ejes, claro está, pero lo que tenían en común era la idea de que el peligro que nos espera en nuestra cultura adopta determinada forma. Tenemos la tentación de trazar los límites de nuestra vida demasiado estrechamente, de preocuparnos en exclusiva por un angosto abanico de objetivos generados internamente. Al hacerlo, estamos cerrándonos a otros objetivos más importantes. Podría considerarse que estos se originan en el exterior de nosotros, que provienen de Dios, o de la naturaleza en su conjunto, o de la humanidad. O se podría considerar que son objetivos que surgen ciertamente del interior, pero que nos impulsan hacia la grandeza, el heroísmo, la entrega o la devoción a nuestros congéneres y que ahora se eliminan y se niegan.⁴⁶

Como consecuencia, una imagen habitual de un remedio para este mal era la irrupción en este angosto ensimismamiento de algún propósito de mayor envergadura. Es preciso que mantengamos nuestro pequeño entorno de vida abierto. La membrana del ensimismamiento tiene que romperse desde el exterior, aun cuando lo que libere sea interno, de nuestro yo más auténtico.

El sentido moral de lo sublime reside aquí. Particularmente para quienes atacan los ejes con un heroísmo exaltado y les repele una concepción expurgada de la vida que ha eliminado de la vista el lado oscuro de la creación, el verdadero pánico a la jungla o las vastas distancias y fuerzas inconmensurables nos despierta de las nimiedades de nuestro interior y pone en funcionamiento nuestras aspiraciones a lo superior. Para Burke, el miedo y el dolor (siempre que estén por debajo de un umbral necesario) producen deleite porque suministran el adecuado ejercicio para nuestros órganos más sensibles. Kant, que se basa en Burke al tiempo que huye del sesgo un tanto reduccionista de la teoría del irlandés desde el punto de vista psicológico, afirma que la visión de una fuerza abrumadora en la Naturaleza, a la que nunca pudiéramos resistirnos, como la de los volcanes o las cataratas, despierta una conciencia de nosotros mismos como seres nouménicos que se elevan muy por encima de toda esta realidad meramente sensible, del

mismo modo que en el seno del dominio sensible los fenómenos amenazadores se elevan por encima de nuestro yo fenoménico raquítrico.⁴⁷

El sentido moral de lo sublime puede variar con las diferentes opiniones acerca de cuál es nuestro propósito superior, pero en su forma general se ajusta a la percepción de sí mismo que tiene el yo impermeabilizado y ocupado con los bienes meramente humanos que se encuentran en peligro de sufrir ensimismamiento. La visión del «exceso», inmenso, extraño, inabarcable, aterrador, capaz incluso de provocar espanto, irrumpe en el ensimismamiento y despierta nuestro sentido de lo realmente importante, ya sea la infinitud de Dios, como en el caso de Burnet, o nuestra vocación moral supersensible, como en el de Kant. O, como en autores posteriores, nuestra capacidad de heroica afirmación de sentido ante un mundo sin *telos*; la verdad de la eterna recurrencia.

Lo veremos si nos fijamos en otra evolución que refleja el nuevo lugar ocupado por lo salvaje. Schama ha escrito unas interesantes páginas⁴⁸ sobre la evolución de la idea de Arcadia, que siempre se ha encontrado en el límite de lo salvaje y lo cultivado, avanzando y retrocediendo entre la jungla y el jardín. Tal vez comience en la jungla con Pan y Sileno, donde lo salvaje incluye el deseo animal, así como la naturaleza indómita. Pero también hay una versión más dócil del mundo preagrícola en el que la tierra produce frutos y granos en abundancia sin el esfuerzo humano, y donde las bestias salvajes no son una amenaza; una especie de Era de Saturno idílica, como la que Virgilio dibuja en sus *Églogas*. Cuando llega el Renacimiento, Arcadia se ha aproximado aún más al jardín. Pero en el siglo XVIII la reacción se consolida y la «rudeza» y la «confusión» acaban siendo términos para valorar los huertos y jardines. La «limpiez y la elegancia» pasan a ser menos valoradas que una «mezcla de jardín y bosque».

Lo relevante para nuestra argumentación no es sólo el valor renovado que adquiere lo salvaje, que se podría haber predicho en la era de lo sublime. Pero ver este interés en la tradición arcádica revela una diferencia importante. El interés por Arcadia a finales del mundo antiguo forma parte del anhelo por regresar a la naturaleza que empieza a surgir en el mundo helénico, presumiblemente porque en ese estadio la vida ciudadana/política se vuelve lo bastante compleja, extenuante y erizada de intrigas para que las gentes sueñen con una huida. Pero esta huida, tal como la vemos, por ejemplo, en Virgilio, tanto en *Geórgicas* como en *Églogas*, subraya la fuga de la corrupción de la ciudad y el retorno a una forma de vida más sencilla y más saludable.

Pero la importancia de la naturaleza salvaje a partir de 1700 no es que nos ofrezca una forma de vida alternativa. Tal vez haya llegado a hacerlo en el caso de un sector relativamente reducido de quienes protestaban por los males de la civilización en épocas recientes, pero el avasallador empuje del interés por la naturaleza salvaje está en todas partes. La idea es que estar en contacto con ella y abierto a ella despierta o fortalece en

nosotros algo que nos permite llevar una vida adecuada, que forzosamente desembocará casi por entero en la «civilización». La naturaleza salvaje no es el *locus* de una vida alternativa a la «ciudad», aunque al estilo de Virgilio a menudo seguimos creyendo que la tierra (cultivada) puede proporcionarlo. Más bien nos comunica o transmite algo que despierta en nosotros una fuerza para vivir mejor donde estamos.

Por tanto, el nuevo sentir por la naturaleza va más allá del jardín ordenado, que siempre se ha entendido como una especie de microcosmos, más allá incluso del jardín inglés, más allá también de los valles de Suiza donde la naturaleza salvaje roza las poblaciones humanas y que Rousseau hizo célebres y alcanza finalmente a las cumbres inhóspitas, donde encuentra atemorizado una inmensidad que parece manifiestamente indiferente a la vida humana. Ramond viajó por estas regiones y sus libros son expresión de esta exaltación ante la inmensidad de las cumbres indómitas. Nos colocan ante la inexplorable inmensidad del tiempo.

*Tout concourt à rendre les méditations plus profondes, à leur donner cette teinte sombre, ce caractère sublime qu'elles acquièrent, quand l'âme, prenant cet essor qui la rend contemporaine de tous les siècles, et coexistante avec tous les êtres, plane sur l'abîme des temps.*⁴⁹

(Todo se confabula para que nuestra meditación sea más profunda, para imprimirle el tono sombrío, el carácter sublime que adopta, cuando el alma, dando un salto que la vuelve contemporánea de todos los siglos y coexistente con todos los seres, se eleva sobre el abismo del tiempo.)

Y a partir del siglo XIX, los europeos se sintieron profundamente impresionados por la naturaleza salvaje de Estados Unidos. Cuando habla de sus viajes por el norte de Nueva York, Chateaubriand dice: «en vano la imaginación intenta deambular a sus anchas en medio de las llanuras labradas [de Europa] [...] pero en esta región desértica el alma se deleita enterrándose y perdiéndose entre bosques infinitos [...] mezclándose y confundiéndose [...] con las sublimidades salvajes de la Naturaleza». Refiriéndose a su viaje de 1803 por el Valle de Ohio, el estadounidense Thaddeus Mason Harris afirma: «hay en las sombras y el silencio de estos bosques inmensos algo que impresiona la mente de sobrecogimiento. En la soledad más profunda, solos con la naturaleza, conversamos con DIOS». «[L]os majestuosos rasgos de la tierra sin cultivar» producía «una expansión de la imaginación y una elevación del pensamiento más noble y digna». «LO SUBLIME DE LA NATURALEZA cautiva al tiempo que sobrecoge, y deleita a la vez que eleva y ensancha el alma». Como escribió otro estadounidense: «¡Cuán magníficas son las ventajas de la soledad! ¡Cuán sublime es el silencio de las energías incesantes de la naturaleza! En el propio nombre de la naturaleza salvaje hay algo que deleita el oído y sosiega el espíritu del hombre. Hay religión en ella».⁵⁰

Nash señala lo que él denomina la «ambigüedad» de muchos de estos amantes de lo

salvaje. Así, al reverendo Harris, que sentía que conversaba con Dios en el Valle de Ohio, también le resultaron a veces depresivos y severos los «solitarios bosques». «Hay algo muy estimulante para los sentimientos cuando un viajero, después de atravesar una región inculta, emerge de las profundidades de la soledad y llega a una terreno abierto, agradable y cultivado». Harris se sentía reconfortado por la imagen de un asentamiento alzándose en mitad de «campos desiertos»; «cuando contemplamos la capacidad y la abundancia floreciendo del seno de los bosques sombríos, ¡qué gran lección recibimos de las benévolas intenciones de la Providencia!»

Pero esta ambigüedad no debería percibirse como una contradicción. Puede apreciarse también entre nosotros, a día de hoy, cuando la expansión de la civilización humana pone en peligro la existencia misma de espacios naturales. Pero en el contexto de Harris no había ningún conflicto. El elogio de la naturaleza salvaje no suponía que ésta ofreciera una sede alternativa para una vida mejor. Su importancia residía en que nos ponía en contacto con algo superior, que podíamos perder de vista con facilidad. Que los espacios naturales fueran «desérticos» y «solitarios», aterradores y severos, era esencial para que surtieran su efecto. Como escribió otro estadounidense, las montañas de Adirondack manifestaban «imprecisión, terror, sublimidad, fuerza y belleza» y esa era la razón por la que nos hablaban de Dios, porque eran «un símbolo de Su omnipotencia».⁵¹

Parte de la sublimidad de la naturaleza salvaje consistía en su extrañeza, su carácter inhóspito para el ser humano, en el hecho de que en realidad no se pudiera vivir allí. Pero abrirse a ella nos permite vivir adecuadamente fuera de ella.

Éste es el sentido de la sentencia de Thoreau: «La conservación del mundo radica en la Naturaleza Salvaje». Oelschlaeger refiere el encuentro de Thoreau con el monte Katahdin, en Maine. Una experiencia bastante impresionante para Thoreau, que tal vez no había previsto el puro riesgo que entrañaba.

Tal vez en lo que más reparé mientras descendía es que aquello era naturaleza primigenia, indómita [...] Y sin embargo no hemos visto la Naturaleza en estado puro a menos que la hayamos contemplado así de inmensa, monótona e inhumana [...] La Naturaleza era aquí algo salvaje y atroz, aunque hermosa [...] No era ningún jardín, sino el planeta virgen [...] No se iba a asociar al hombre con ella. Era Materia, vasta, terrorífica; no esa Madre Tierra suya de la que hemos oído hablar; no esa tierra que pisar o donde recibir sepultura; no, sería mostrar demasiada confianza siquiera que dejara aquí yacer sus huesos; hogar, éste, de la Necesidad y el Destino. Era un lugar para el paganismo y los ritos supersticiosos, para ser habitado por hombres más próximos al parentesco con las rocas y los animales salvajes que nosotros.⁵²

A lo que se refiere la célebre sentencia de Thoreau es que, a pesar de su hostilidad hacia el hombre, o precisamente por ella, debemos vivir en contacto con esta fuerza inhumana si queremos vivir bien, «vivir con toda la profundidad y extraer de la vida hasta el tuétano», en contraposición a «la masa de los hombres [que] vive en la desesperación

apagada». La naturaleza, a la que no podemos volver la espalda, es la fuente perenne de nuestra vida. «¿No seré inteligente con la tierra? ¿Acaso no soy yo mismo en parte hojas y verdor?». ⁵³

He venido situando la sublimidad y el significado moral de la naturaleza salvaje en el contexto de las inadecuaciones sentidas por el antropocentrismo moderno y la necesidad de recuperar el contacto con una fuerza superior. En el contexto del análisis anterior acerca de si la naturaleza salvaje es inhumana, podemos ver lo sublime con un enfoque más reducido y concentrado: muy a menudo se opone a un sentido de la vida que es demasiado hueco y se centra en el ser humano; hueco porque está centrado en el ser humano.

El antropocentrismo fue creación de lo que anteriormente he denominado «deísmo providencial» (una faceta crucial de lo que habitualmente se conoce como deísmo). Uno de los *loci* donde se elaboró esta actitud fue precisamente en los apologistas que analicé más arriba, que se concentraron en los argumentos del diseño.

Ahora bien, apologistas existen desde antes del cristianismo. Platón inauguró esta forma de argumentación para replicar a quienes pensaban que el mundo es fruto de «el azar y la necesidad» (*Leyes*). Y prácticamente nunca han sostenido que la finalidad del diseño fuera puramente el bien de los seres humanos. Agustín, por ejemplo, dice: «Así pues, no es con respecto a nuestra conveniencia o incomodidad, sino con respecto a su naturaleza propia, como las criaturas glorifican a su Artífice». ⁵⁴

Ahora los apologistas modernos también elevan idéntica protesta. Pero, de hecho, se concentran enormemente en las ventajas del universo para los seres humanos. Y, en cierto sentido, era inevitable. Una vez que el cosmos deja de vivirse y experimentarse como el *locus* de fuerzas espirituales, una vez que hay que demostrar que es divino mediante su diseño, entonces el detalle del argumento va a centrarse inevitablemente en las implicaciones para los seres humanos. Burnet rompe el molde presentando las montañas como ruinas de la tierra original. Se encuentran donde están no para ayudarnos, sino como lugares inhóspitos y amenazadores para la vida humana. Para responderle necesitamos argumentos que muestren por qué Dios tuvo que hacer las montañas. Se pueden confeccionar. El ciclo hidrológico en su conjunto requiere tierras altas y bajas, pues de lo contrario ¿cómo podría el agua fluir por los ríos y regar la tierra? ¿Y qué pasa con la inclinación de la tierra? También se puede contar una buena historia para esto. ¿Y los insectos, las arañas, etcétera?

La historia continúa, acumulando cada vez más detalles, y se vuelve paulatinamente ridícula. Dios aparece como un padre exigente, moldeando con ansia todos y cada uno de los detalles de la creación para nuestro bienestar y comodidad. La rebelión no puede sino desatarse, pero a menudo la hacen personas que todavía creen en el diseño en general,

como Voltaire, pero no pueden digerir los detalles absurdos y, sobre todo, la ausencia en el relato de algún lugar para las tragedias que la vida misma produce, como el célebre terremoto de Lisboa.⁵⁵

Antes, la interpretación anterior del mundo como un cosmos generado por Dios no estaba abierta a estos ataques. La concepción anterior entretejía la historia de los acontecimientos mundiales del tiempo secular en el marco de un tiempo superior. Las cosas y sucesos de nuestro mundo tenían en la eternidad de Dios una profundidad que perdieron cuando la idea se desvaneció. Al mismo tiempo, se entendía que Dios tenía otros propósitos diferentes de nuestro bienestar; de hecho, algunos de los propósitos que tenía para nosotros incluían el escarmiento, como retribución y como enseñanza. Lo que estaba abundantemente claro era que no podíamos esperar razonar todo esto por nuestra cuenta. Buena parte de este argumento moderno del diseño habría sido inimaginable antes. Surgió en el contexto de la ciencia posgalileana o newtoniana, que esperaba comprender la providencia de Dios en sus propios términos.

El sentido moral de lo sublime y buena parte del imaginario cósmico posterior al siglo XVIII se pueden considerar una reacción ante la vacuidad y el antropocentrismo. Pero no puede reaccionar simplemente retrocediendo. El sentido de la profundidad no se puede encontrar en una eternidad que ya no se percibe como real. Ahora se encuentra en la inmensidad del espacio y en el abismo del tiempo. Ya no carece de problemas encontrar lo que es más que humano en Dios, sino que aparece en la escalofriante extrañeza de las inmensas montañas y los torrentes furiosos. Estos últimos, a su vez, pueden entenderse en términos de Dios y de la creación, pero la experiencia también puede orientarse en otras direcciones.

El hilo conductor de mi análisis anterior ha sido la idea de lo sublime. Pero podemos ver cómo el oscuro génesis de la humanidad de Vico inaugura un tipo de profundidad análoga y una relación con la realidad no humana de la cual emergemos. Y, en realidad, el siglo XVIII sigue a Vico, aunque no necesariamente bajo su influencia, al investigar en los misterios de la evolución humana. Así, mientras que las teorías del lenguaje del siglo XVII —de Locke y Hobbes, por ejemplo— tratan de despejar lo que el lenguaje hace y qué papel desempeña en la vida humana, el siglo XVIII intenta inscribir estas intuiciones en una explicación de cómo los seres humanos acabaron siendo realmente seres lingüísticos y qué estadios atravesaron en el proceso. Lo vemos en Condillac, Warburton, Herder, Rousseau, Hamann y otros. Como señala Paolo Rossi, no podemos comprender estas historias de génesis como estrechamente lingüísticas; forman siempre parte de una teoría general de cómo hemos llegado a ser plenamente humanos.⁵⁶

Vemos cómo este desarrollo también podría narrarse en una historia de avance científico, alimentado por la confrontación con nuevos datos antropológicos en los recién

descubiertos continentes. Pero debería ser evidente que aquí, además, el relato científico estaba entrelazado con una transformación del imaginario moral.

Así, las batallas antropológicas acerca de los orígenes del lenguaje entre, pongamos por caso, Condillac, por una parte, y Herder y Rousseau por otra, estaban abiertamente relacionadas con diferentes interpretaciones morales de la condición humana. En Condillac, la génesis humana viene apoyada por las disciplinas lockeanas de la razón. Avanzamos a medida que adoptamos y ponemos en funcionamiento un control racional lockeano de los signos que empleamos. El oscuro génesis se deja atrás.

Por otra parte, tanto para Herder como para Rousseau hay algo al principio, una capacidad expresivo-comunicativa que se puede perder, o debilitar, o sepultar con el subsiguiente desarrollo de la civilización. La génesis no se deja atrás, sino que se ensombrece progresivamente mediante el «progreso» racionalista. Aquí la teoría del génesis es también indisolublemente una teoría de las profundidades humanas, que además se ven amenazadas por una negación u olvido que la correcta explicación del génesis puede ayudarnos a combatir. Imaginarnos a nosotros mismos en la profundidad de los tiempos con una naturaleza profunda y, por tanto, contribuir a rescatar esa naturaleza.

Podemos apreciar cómo este tipo de teorías abre otros ejes de ataque contra el ensimismamiento de un antropocentrismo demasiado angosto. Las mayores preocupaciones que se están negando con este enfoque estrecho son las de nuestra naturaleza más profunda. Estas son las que tienen que aflorar. La voz de la naturaleza está siendo ahogada en nuestro interior. Éste es uno de los temas ordinarios de las corrientes del romanticismo que se vieron influidas por Rousseau.

Estos dos tipos de teoría, representados aquí respectivamente por Condillac y por Herder/Rousseau, están claramente alineados con los dos principales relatos que he expuesto más arriba acerca de que nuestras fuentes morales son interiores: en uno de ellos la benevolencia proviene del disciplinamiento de la razón desvinculada, que nos aparta de la particularidad, mientras que para el otro los manantiales de la simpatía deben ser recuperados desde lo más profundo de nosotros.

En lo sublime, algo mayor atraviesa nuestro ensimismamiento con una modalidad de gratificación demasiado estrecha. Aparece como si procediera del exterior. En la recuperación de nuestras profundidades interiores, la ruptura viene de dentro. Pero está claro que éstas no son simples alternativas excluyentes. Para muchos autores del periodo romántico y posteriores, el movimiento es en ambas direcciones al mismo tiempo. El redescubrimiento de lo que yo soy realmente en mi interior se hace posible mediante los ecos que siento con la gran corriente de la naturaleza en mi exterior.

Y esta idea de resonancia también recibe su sentido mediante la oscuridad de la

génesis. Como las criaturas que acabamos siendo a partir de nuestra naturaleza animal, que a su vez nace de lo no animado, no podemos sino sentir cierto parentesco con todos los seres vivos y, más allá de ellos, con la naturaleza en su conjunto. Herder representa la naturaleza como una gran corriente de simpatía que recorre todas las cosas. *Siehe die ganze Natur, betrachte die grosse Analogie der Schöpfung. Alles fühlt sich und seines Gleichen, Leben wallet zu Leben.*⁵⁷ (Contempla la naturaleza entera, observa la inmensa analogía de la creación. Todas las cosas se sienten a sí mismas y a sus semejantes, la vida reverbera en la vida.) Coleridge, que estaba muy influido por el pensamiento alemán, expresó una idea similar: «Todo tiene una vida propia... y nosotros somos todos la Vida Única».⁵⁸ Wordsworth habla de «un movimiento y un espíritu que alienta / a los seres que piensan, a aquello en que pensamos / y que está en todas las cosas».⁵⁹ Hölderlin habla de un anhelo *Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seiner Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur*⁶⁰ (Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza.)

Ahora bien, este sentido de la conexión con la corriente de vida universal ciertamente hunde sus raíces en parte de las viejas ideas del cosmos. Podemos pensar, por ejemplo, en la noción neoplatónica de que toda la realidad emana de lo Uno. Pero la idea de parentesco o afinidad se vio enormemente reforzada por lo que he venido llamando nuestro oscuro génesis, la idea de que nuestra humanidad emergió de una vida animal que compartimos con otros seres vivos, a lo que se confiere una resonancia aún mayor si consideramos que hemos evolucionado a partir de esas otras formas de vida. Ésta es la razón por la que esta sensibilidad del parentesco ha adquirido si acaso mayor fuerza aún en nuestros días, aun cuando hayan remitido parte de las ideas del diseño y la Providencia a las que, por ejemplo, Herder todavía recurría. Ha pasado a ser uno de los puntales esenciales de buena parte de la conciencia y la preocupación ecológicas contemporáneas.⁶¹

Así, Thoreau, que fue un fundador y sigue siendo un protagonista paradigmático de esta conciencia, se veía ante el lago Walden junto «a la perenne fuente de nuestra vida». «Tuve una conciencia tan clara de la presencia de algo análogo a mí, incluso en escenas a las que estamos acostumbrados a calificar de salvajes y terribles, y también de que la sangre más próxima a mí y a lo más humano no era una persona, ni un aldeano, que pensé que ningún lugar podría volver a serme extraño jamás». Ésta es la razón por la que Thoreau pregunta, en la frase que he citado más arriba: «¿No seré inteligente con la tierra? ¿Acaso no soy yo mismo en parte hojas y verdor?».⁶²

Se aprecia una complejidad, una tensión, a veces casi una contradicción en la imaginación moral de la naturaleza que he venido describiendo. Tenemos parentesco con

esta naturaleza, es la fuente de nuestra vida, de ahí la «proximidad de la sangre», más cerca de lo que a veces pensamos que estamos de las «personas o los aldeanos» con quienes convivimos. Pero, al mismo tiempo, esta Naturaleza puede ser «vasta y terrorífica e inhumana», ajena, hostil, indiferente.

El conflicto parece emerger aquí de nuestro parentesco con una naturaleza que también es, en otros aspectos, ajena a nosotros. Pero también puede aflorar con otra forma en los escritos de Thoreau. Aquí somos afines a toda la naturaleza, incluso la parte salvaje y extraña. En su descripción de lo inhumano en monte Katahdin, Thoreau dice que *it was a place for heathenism and superstitious rites-to be inhabited by men nearer of kin to the rocks and wild animals than we*. Aquí se dibuja a la NATURALEZA como algo que podría ser, incluso en anteriores épocas *heathen*, parte de nosotros. Y en otros lugares Thoreau parece estar diciendo que esta posibilidad no sólo reside en nuestro pasado. En *Walden* habla de lo «salvaje» que hay en sí mismo y del «animal que hay en nosotros y que despierta a medida que nuestra naturaleza superior se adormece. Es reptil y sensual y tal vez no pueda ser extirpado, como los gusanos que, incluso en vida y con salud, ocupan nuestro cuerpo».⁶³

Es un hecho preocupante para Thoreau, pero se trata de algo a lo que no podemos volver la espalda del todo. De hecho, el intento de negar lo «salvaje», tanto exterior como interior, es lo que degrada nuestra vida. Sólo puede desembocar en estancamiento.

Mi espíritu infaliblemente se levanta en proporción con el absoluto externo. ¡Dadme el océano, el desierto o la salvajez! [...] Cuando quisiera recrearme busco el bosque más oscuro, el más denso y más interminable, y, para el ciudadano, el pantano más horroroso. Entro en el pantano como en lugar sagrado, un *sanctum sanctorum*. Allí está el vigor, la médula de la Naturaleza. La maleza cubre el mantillo virgen, y el mismo suelo es bueno para árboles y para hombres [...] Las naciones civilizadas —Grecia, Roma, Inglaterra— fueron sostenidas por las primitivas florestas que antiguamente se pudrieron donde están. Subsisten mientras no se agote el suelo. ¡Pobre cultura humana! Poco puede esperarse de una nación que agota el humus vegetal y se ve obligada a hacer abono con los huesos de sus padres.⁶⁴

La idea aquí es que nuestra existencia, o vitalidad, o creatividad, depende no sólo de lo inhumano exterior a nosotros —por ejemplo, de la energía abrumadora de la naturaleza virgen que despierta el heroísmo en nosotros— sino de lo salvaje y lo prehumano que hay en nosotros y resuena con esa energía exterior y ajena. Hemos ido más allá de Kant, donde lo sublime despierta nuestra agencia moral suprasensible y donde los «el cielo estrellado sobre mí» puede vincularse con «la ley moral en mí», como dos realidades que nos llenan por igual de «admiración y respeto».⁶⁵ Ahora nos encontramos más bien en los dominios de Schopenhauer, donde nuestra energía vital proviene de una Voluntad que es salvaje, carente de principios, amoral. Esta fe en nuestra confianza en las fuerzas de la irracionalidad, la oscuridad, la agresividad y el sacrificio se ha extendido por nuestra

cultura; en parte siguiendo la estela de Schopenhauer —digamos con Nietzsche o Thomas Mann—, pero también más allá, con Conrad, D. H. Lawrence o Robinson Jeffers... los autores y contextos en los que esta sensibilidad aflora son demasiado numerosos para contabilizarlos todos. Épocas enteras parecen saturadas de ella, como Europa inmediatamente posterior a la Primera Guerra Mundial. Y en la actualidad sigue siendo poderosa.

Ahora este abanico de ideas y las modalidades de sensibilidad que inspira se pueden entender en parte en términos de rebelión contra el antropocentrismo moderno, sobre todo en los ejes «trágicos» que reaccionan ante las imágenes de la vida ya purgada en las que el mal, el sufrimiento y la violencia han sido excluidos. Pero también hay que relacionarlas con el imaginario cósmico moderno. En el contexto de las viejas ideas del cosmos, el remedio para la perspectiva achatada y panglossiana habría sido volvernos de nuevo hacia las profundidades de la eternidad y la ira de Dios. Hoy en día no hay disponibles variantes renovadas de este remedio, pero el hecho de que la (llamémosla así) variante post-schopenhaueriana esté también disponible es en realidad una fuente importante de recursos rivales para las variantes creyentes tradicionales; el hecho de que podamos concebir dar este tipo de significado moral a la naturaleza salvaje de nuestro interior es comprensible únicamente en el seno del mundo animado por el imaginario cósmico moderno. Éste es un imaginario que remite a un universo que no está necesariamente estructurado y limitado por un plan racional y benigno donde no podamos tocar el fondo, sino que es en todo caso el *locus* de nuestra oscura génesis.

He venido exponiendo aquí que para comprender la transformación de nuestra perspectiva desde el cosmos hacia el universo no podemos circunscribirnos únicamente a los cambios de nuestras creencias teóricas. Éstas nos han llevado desde las imágenes de un cosmos limitado, ordenado y estático a un universo que es inconmensurablemente vasto y que está en constante evolución. No se trata sólo de que nuestras teorías hayan cambiado, sino que la interpretación espontánea e irreflexiva que proporciona el contexto a estas creencias también se ha alterado. Donde nuestros antepasados veían su mundo como el *locus* de espíritus y fuerzas y lo interpretaban como un cosmos fijo y ordenado, independientemente de si comprendían y aceptaban alguna imagen en particular de ese cosmos, nosotros ahora experimentamos el universo como algo ilimitado, es decir, inabarcable por la imaginación, y sólo en el mejor de los casos mediante una teoría enormemente abstracta que queda lejos del alcance de la mayoría de nosotros. Y sentimos que está cambiando, evolucionando. Donde nuestros antepasados podían ignorar sin dificultad los signos que nos señalan esos dos rasgos —la inmensidad y la evolución—, para nosotros destacan. No es sólo una cuestión de que haya *teorías* dominantes que afirmen esas características, si bien eso obviamente forma parte de las

razones del cambio. También se trata de la forma en que vemos y experimentamos las cosas. Los glaciares ahora nos hablan de miles de años y de lentos movimientos «glaciares». Vemos surgir esta nueva sensibilidad ya a finales del siglo XVIII, por ejemplo en las descripciones que de los Alpes y los Pirineos hace Ramond y que cité más arriba. Esto confirió, por así decirlo, visibilidad inmediata a las descripciones de las diferentes capas de roca y hieno, a las épocas enormemente remotas de su génesis.

Pero lo que también es importante es la forma en que nuestro mundo natural aparece en nuestra imaginación moral, y es el cambio en este aspecto lo que principalmente he estado tratando de describir en las páginas precedentes. Vivimos en una naturaleza de tiempo profundo y espacios insondables, de la que hemos emergido. Es un universo que en muchos aspectos es extraño y ajeno y, ciertamente, insondable. Esto alimenta, por una parte, una sensación de parentesco y filiación. Pertenecemos a la tierra, es nuestro hogar. Esta sensibilidad es una vigorosa fuente de conciencia ecológica. También significa que nos vemos empujados a pensar en nosotros mismos como si tuviéramos una naturaleza profunda, que debemos recuperar, o tal vez superar, algo que podemos averiguar cómo hacer analizando nuestra oscura génesis.

Por otra parte, las facetas insondables y extrañas de este universo nos sitúan frente a lo gigantesco, lo inconmensurable, lo inhumano, lo que nos conmueve de diferentes maneras. Bajo la forma de lo sublime puede sobrecogernos y, al tiempo que nos recuerda lo poca cosa que somos, nos hace paradójicamente conscientes de nuestra grandeza. La expresión paradigmática de esta doble conciencia es la imagen de Pascal del junco: el ser humano en el universo tiene la fragilidad de un simple junco, pero su grandeza reside en el hecho de que es un junco pensante. Y, al mismo tiempo, podemos sentir parentesco también con lo inhumano, lo violento, lo desordenado del universo, lo cual puede perturbarnos y/o transformar abiertamente nuestra interpretación de nuestra naturaleza profunda desacreditando las imágenes benignas de la tradición rousseauniana y relacionándonos con las fuerzas salvajes, amorales y violentas proyectadas por las visiones post-schopenhauerianas.

Este complejo de teorías, interpretación irreflexiva e imaginación moral es lo dominante en la civilización occidental en nuestros días. Empapa nuestro mundo. Lo vemos por todas partes. Es evidente, por ejemplo, en la psicología posfreudiana. Muchas personas quizá rechacen las teorías de Freud, pero el contexto circundante de interpretación que da sentido a estas teorías está muy profundamente arraigado. La idea de naturaleza profunda que hemos perdido de vista y puede resultarnos difícil recuperar, la idea de que ésta tiene que ser recuperada e interpretada, principalmente a través de la narración de nuestra historia a otro, la idea de que esta naturaleza profunda puede ser en parte salvaje y amoral... todas estas ideas son marcos evidentes para entendernos a nosotros mismos,

e intuitivamente comprensibles para casi todo el mundo, con independencia de lo que piense de las teorías en particular. O, incluso, aunque se pretenda combatir el marco teórico general con fundamentos filosóficos.

En una obra muy sugerente,⁶⁶ Marcel Gauchet ha mostrado cómo esta idea clave del inconsciente tiene múltiples fuentes. Se inspira no sólo en los bien documentados orígenes románticos: la idea de que hay en nosotros profundidades aún no expresadas, así como la poderosa idea de la continuidad de todas las formas vivas. También se basa en la idea de un «inconsciente cerebral». Esto nace en el siglo XIX con la interpretación de que nuestras más altas funciones, el pensamiento o la voluntad, son en cierto sentido el producto de funciones neuropsicológicas que se desarrollan en nosotros.

El desarrollo de esta idea muestra en un sólo movimiento el efecto combinado de una serie de los cambios que he venido tratando de esbozar aquí. En primer lugar, se basa en un desplazamiento profundo del modo de localizar la naturaleza de las cosas. Con las nociones del viejo cosmos, sobre todo el cosmos «platónico» definido por las ideas, la naturaleza de la cosa no se encontraba en cierto sentido en su interior, sino que pertenecía a la estructura del cosmos. Así, una Forma, incluso para Aristóteles, no era desde el punto de vista óntico absolutamente dependiente de los particulares a los que informaba. Aun cuando no existieran semejantes ejemplificaciones en el exterior, contaba con su propia integridad, independiente de ellos; era la Forma la que impartía su forma común a todas estas realizaciones particulares de ella. Por el contrario, en el universo desencantado la «naturaleza», como conjunto de potencias causales que producen el comportamiento característico de esta o aquella clase de cosas, no se puede separar de los objetos en cuestión. Ya no tiene un nicho óntico exterior a ellas.⁶⁷

Este, por supuesto, era el mismo cambio que expulsó del mundo a los espíritus y las influencias y fuerzas causales significativas. Separó de forma muy marcada la mente de la realidad no mental. Esta división era la base de una concepción del pensamiento y la voluntad entendidos como algo contenidos en sí mismos, en principio bastante claros y presentes para ellos mismos, y capaces de establecer su independencia del mundo de la materia; la interpretación que asociamos con Descartes.

Ahora, el desplazamiento del imaginario cósmico socavó profundamente esta opinión. El sujeto cartesiano había perdido ese tipo de profundidad perteneciente a una «naturaleza» que formaba parte de un orden cósmico, donde el descubrimiento de lo que yo realmente soy requiere que me disponga a comprender esta naturaleza estudiando los órdenes de la vida social humana y el cosmos. Ahora supuestamente puedo realizar este descubrimiento mediante un esclarecimiento netamente inmanente, mediante una conciencia clara y distinta.

Pero en el contexto de una génesis oscura, el sujeto adquiere un nuevo tipo de

profundidad en el tiempo evolutivo, en el tiempo personal y en su relación con su encarnación material. La imagen cartesiana de dominio absoluto de uno mismo sólo fue posible tal vez durante la transición entre las dos grandes perspectivas cósmicas, la estructurada por el orden de las ideas y el vasto universo de abismos en el que habitamos. O, dicho de otro modo, pertenecía a la idea del cosmos relativamente hueco que dominó el periodo comprendido entre estas dos: un universo mecanicista, ordenado por la providencia para el bien de las almas, cuyo destino estaba en otra parte.

Gauchet muestra cómo en el siglo XIX se desarrolla una faceta de esta nueva profundidad, a saber: el sentido de que nuestro pensamiento y nuestra voluntad emergen de funciones cerebrales/nerviosas a través de los conceptos de arco reflejo y patrón sensoriomotor. La segunda mitad del siglo llega a estar dominada por una perspectiva psico-fisiológica que trata de depositar la conciencia, el pensamiento y la voluntad en el seno de su realización corporal.

Pero, como señala Gauchet, esto es más que un simple cambio de teoría. Es un desplazamiento de la totalidad del marco en el que se proponen las teorías, unos marcos que definen lo pensable y qué preguntas hay que formular.⁶⁸ De ser, para Descartes, un asunto de relaciones externas, la relación del pensamiento con su sustrato material se ha convertido ahora en la cuestión clave acerca de su propia naturaleza. Según la nueva interpretación, la voluntad consciente nace del arco reflejo y es de la misma naturaleza que él.⁶⁹ Más que una teoría, la perspectiva define un conjunto de problemas difíciles y en conflicto con los que todavía hoy lidiamos. Los descubrimientos científicos y los cambios culturales profundos interaccionaron y se afectaron mutuamente para generar esta nueva interpretación del inconsciente cerebral.

Esto, junto con la idea derivada de la evolución de que la ontogénesis reproduce la filogénesis, maridado a su vez con el poder del legado romántico, ha contribuido a producir nuestra idea de la profundidad del sujeto, opaco para sí mismo, *locus* de procesos inconscientes y en parte impersonales, que debe tratar de encontrarse en la incommensurable época de una oscura génesis y nacido de lo pre-humano, dentro y fuera.

Al mismo tiempo, el significado moral de la naturaleza que he venido describiendo se deja sentir también con claridad y de forma generalizada: el sobrecogimiento ante la naturaleza salvaje, la idea de parentesco o afinidad y la preocupación ecológica por la naturaleza, el deseo de renovarse abandonando la ciudad y visitando la naturaleza o viviendo en el campo... todos ellos son rasgos de nuestro mundo. Todavía sentimos los anhelos por lo bucólico que Virgilio celebraba, pero hemos añadido el sobrecogimiento ante lo salvaje.

Lo cierto es que esta sensibilidad, que antes era la de una minoría del siglo XVIII, se ha

generalizado. No todo el mundo la comparte, claro está; siempre hay opositores, como los había entre las elites del siglo XVIII. Pero todo el mundo lo comprende. Una divertida historia de la narración hecha por Tocqueville de su visita a América en 1831 lo dice todo. Tocqueville, un joven francés de la época romántica que había leído a Chateaubriand, estando en territorio de Michigan quiso ver, parece ser, la naturaleza salvaje. Pero cuando trató de explicar su proyecto a los guardias de fronteras locales para recabar su ayuda no encontró más que incompreensión. Alguien quería entrar en el bosque primigenio simplemente para *contemplarlo*: era absurdo. Debía de tener alguna intención oculta, como recoger leña o especular con el terreno.⁷⁰ Análoga brecha de la sensibilidad existe en nuestros días entre, pongamos por caso, los leñadores de la Columbia Británica y los «abrazasauces»⁷¹ preocupados por la ecología. Pero los leñadores actuales están absolutamente familiarizados con los militantes ecologistas y no necesitan que se les haya explicado que esa gente existe.

Podríamos seguir. Viajar a la hermosa campiña, o a playas, o a espacios naturales se ha vuelto casi universal en nuestra cultura. No hay clases o grupos donde montones de personas no vayan o no quieran ir. En América del Norte hay millones de personas con segundas residencias en el campo. Y lo más elocuente de todo: la necesidad de huir de la ciudad abarrotada y de regresar al contacto con la naturaleza ha dado lugar a la creación de los barrios residenciales, a los cuales fugarse se ha convertido en un movimiento de masas. Randy Connolly ha mostrado cómo la idea de afueras proviene en Estados Unidos del intento de disponer de ambas cosas, de aunar las ventajas de la ciudad y del campo.⁷²

Ahora vemos cómo el imaginario cósmico alimenta la propagación del materialismo. En realidad, los materialistas suelen tener problemas para imaginar cómo no va a hacerlo. Este límite de la imaginación materialista es algo que quisiera explicar más adelante. Pero, provisionalmente, diré aquí que, a partir de lo anterior, debe ser obvio que este imaginario también puede actuar en dirección contraria.

El vínculo con el materialismo está suficientemente claro. El imaginario ha vuelto casi incomprensibles las viejas ideas del cosmos. Ciertamente, ha desacreditado la idea del cosmos limitada a escala bíblica. Un universo inmenso e insondable, a partir del cual hemos construido una génesis oscura, es compatible obviamente con el materialismo. En realidad, el desarrollo de este imaginario le debe algo a antiguas ideas epicúreas que eran protomaterialistas.

Lo que explica lo contrario son precisamente los significados morales del universo: la idea que tenemos de la profundidad de nuestra naturaleza, de que hay una corriente que discurre a través de todas las cosas y también resuena en nosotros; la experiencia de

abrirnos a algo más profundo y más pleno mediante el contacto con la Naturaleza; la idea de misterio intracósmico, que no estaba en absoluto en el deísmo providencial, ni en los apologistas de la era de Newton y las Conferencias Boyle ni siquiera como lo está hoy en la perspectiva científica y en la de buena parte del fundamentalismo cristiano. Pero todos estos pueden descomponerse en una serie de aspectos diferentes.

Algunas personas pueden incluso querer afirmar que no podemos darles sentido en el seno de una perspectiva absolutamente materialista; y algunos materialistas están de acuerdo arguyendo que peor para los significados morales. Pero algunas personas sí tratan de darles sentido en el interior de este marco, señálemoslo aquí provisionalmente. Sin embargo, también está claro que muchos tratan de elaborarlo de otra forma. Algunos interpretarán nuestra experiencia de estos significados en un marco teísta, incluso cristiano ortodoxo, igual que Bede Griffiths interpretó su experiencia de epifanía que cité en la introducción.

Pero lo asombroso del imaginario cósmico moderno es que es imposible de recoger en un abanico de concepciones. Ha movilizado a las personas en un gran espectro de direcciones, desde (casi) el materialismo más duro hasta la ortodoxia cristiana, pasando por toda una gama de posiciones intermedias. Algunas de ellas, como la de Goethe, por ejemplo o, en otro sentido, la de Emerson, son en un sentido evidente espirituales, sin ser cristianas, ni siquiera teístas. Pero otras formas de relacionarse con una naturaleza profunda, o con una corriente que discurre por toda la naturaleza, han sido auténticamente inclasificables. Dentro de un instante veremos cómo el desarrollo de la poética moderna y, en general, de los lenguajes del arte, ha permitido que las personas exploren estos significados con sus compromisos ontológicos como si estuvieran en suspenso.

Así, el rasgo sobresaliente del imaginario cósmico moderno no es que haya promovido el materialismo, o permitido que las personas recuperen una perspectiva espiritual más allá del materialismo para regresar, por así decirlo, a la religión, pese a que haya conseguido ambas cosas. Pero el hecho más importante acerca de él y que es relevante para nuestra indagación aquí es que ha abierto un espacio en el cual las personas pueden deambular entre todas esas opciones y sus inmediaciones sin tener que aterrizar clara y definitivamente en ninguna. En las guerras entre la creencia y la no creencia esto se puede considerar una especie de tierra de nadie, salvo que ha alcanzado una anchura suficiente para asumir el carácter de ser, más bien, una zona neutral en la que se puede uno refugiar de la guerra por completo. De hecho, esta es parte de la razón por la que, pese a los esfuerzos de algunas minorías fervorosas, la guerra está perdiendo fuelle constantemente en la civilización moderna.

Trataré de explicar parte de esto de forma más completa.

Notas:

[22](#). La teoría de inspiración platónica de que las cosas son manifestaciones de las ideas confraterniza fácilmente con las creencias populares acerca del encantamiento. Ambas pueden dar sentido a la noción de que hay fuerzas causales significativas inherentes a los objetos que nos rodean. Las opiniones de inspiración platónica acerca del cosmos ejercían de alta cultura, teorizada en paralelo al encantamiento popular.

[23](#). Véase Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time*, traducción al inglés de Lydia Cochrane (Chicago, University of Chicago Press, 1984), págs. 108-109. ¿Tomó Buffon prestada esta idea de Shakespeare? Piénsese en el discurso de *La tempestad* en el que Próspero pregunta a Miranda lo que recuerda: «Qué más ves / en el oscuro fondo y abismo del tiempo?» (Acto I, Escena II) [trad. cast. de Angel Luis Pujante]. Estoy en deuda con Lindsay Waters por esta referencia.

[24](#). Denis Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, en *Oeuvres*, pág. 299. [trad. cast.: *El sueño de D'Alembert y Suplemento al viaje de Bougainville*. Trad. de Manuel Ballesteros (Madrid, Debate, 1992)].

[25](#). Traducción inglesa ligeramente modificada a partir de la de *D'Alembert's Dream*, versión de Jacques Barzun y Ralph H. Bowen, en *Rameau's Nephew and Other Works* (Indianápolis y Londres, Hackett, 2001), pág. 117 [reproducimos la traducción de Manuel Ballesteros de la edición española citada, pág. 13 (*N. del T.*)].

[26](#). *Ibid.*, capítulo 22.

[27](#). Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, Yale University Press, 1987).

[28](#). Rossi, *The Dark Abyss*, pág. 69.

[29](#). *Ibid.*, págs. 42-44.

[30](#). Véanse, por ejemplo, las novelas «arrebataadoras» de Tim LaHaye y Jerry Jenkins. La primera de la serie fue *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days* (Wheaton, Illinois, Tyndale House, 1995).

[31](#). Condillac, citado en Rossi, *The Dark Abyss*, págs. 44-45.

[32](#). Véase Rossi, *The Dark Abyss*, capítulo 7, y Stephen Jay Gould, *Time's Arrow. Time's Cycle* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1987), capítulo 2 [trad. cast.: *La Flecha del tiempo: mitos y metáforas en el descubrimiento del tiempo geológico*. Trad. de Carlos Acero Sanz (Madrid, Alianza Editorial, 1992)].

[33](#). Rossi, *The Dark Abyss*, capítulo 26.

[34](#). *Ibid.*, págs. 36-37.

[35](#). *Ibid.*, págs. 185.

[36](#). Clarence Glacken, *Traces on the Rhodian Shore* (Berkeley, University of California Press, 1967), pág. 117. Glacken toma esta cita de Mircea Eliade, *Cosmos and History* (Nueva York, Harper, 1959) [trad. cast.: *Huellas en la playa de Rodas: Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Trad. de Juan Carlos García Borrón (Madrid, Ediciones del Serbal, 1996), pág. 136].

[37](#). Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, págs. 312-313 (pág. 300 de la edición española citada).

[38](#). *Ibid.*, págs. 481 y 483 (pág. 376 y 387 de la edición española citada).

[39](#). *Ibid.*, pág. 310.

[40](#). Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind* (New Haven, Yale University Press, 1973), págs. 11-13.

[41](#). Rossi, *The Dark Abyss*, pág. 112.

[42](#). Simon Schama, *Landscape and Memory* (Nueva York, Knopf, 1995), págs. 424-433.

[43](#). *Ibid.*, pág. 433.

[44](#). *Ibid.*, págs. 449 y 453.

[45](#). Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (Londres, R. and J. Dodsley, 1757), libro IV, capítulo vii [trad. cast.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Trad. de Menene Gras Balaguer. (Madrid, Alianza Editorial, 2014)]; Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Edición de la Academia de Berlín (Berlín, Gruyter, 1968), volumen V, pág. 262 [trad. cast.: *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel García Morente (Madrid, Espasa-Calpe, 2007)].

[46](#). Esto guarda una relación muy estrecha con lo que he identificado como eje II.3 en el esbozo del capítulo anterior.

47. Burke, *Philosophical Enquiry* [trad. cast.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Trad. de Menene Gras Balaguer. (Madrid, Alianza Editorial, 2014)]; Kant, *Kritik*, págs. 261-262 [trad. cast.: *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel García Morente (Madrid, Espasa-Calpe, 2007)].
48. Schama, *Landscape and Memory*, capítulo 9.
49. Charles Rosen, «Now, Voyager», en *The New York Review of Books*, 4 de noviembre de 1986, pág. 58.
50. Extraído de Nash, *Wilderness and the American Mind*, capítulo 3.
51. *Ibid.*, págs. 61-62.
52. Extraído de Max Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness* (New Haven, Yale University Press, 1991), pág. 148.
53. *Ibid.*, págs. 152-153 y 158.
54. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, págs. 198-199 [trad. cast.: *Huellas en la playa de Rodas: Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Trad. de Juan Carlos García Borrón (Madrid, Ediciones del Serbal, 1996) pág. 206].
55. Esto guarda relación con el eje III.1 de mi esquema anterior.
56. Rossi, *The Dark Abyss*, capítulo 17.
57. Johann Gottfried Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in *Herders Sämtliche Werke*, edición de Bernard Suphan, 15 vol. (Berlín, Weidmann, 1877-1913), VIII, 200.
58. Citado en M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (Oxford, Oxford University Press, 1953), pág. 65 [trad. cast.: *El espejo y la lámpara: teoría romántica y tradición crítica*. Trad. de Melitón Bustamante (Barcelona, Barral, 1975), pág. 121].
59. Tintern Abbey, ll. 100-102 [trad. cast.: «Versos escritos pocas millas más allá de la Abadía de Tintern, al visitar de nuevo, durante una excursión, las riberas de Wye. 13 de julio de 1798», en *Lírica inglesa del siglo XIX*. Edición, prólogo y traducción de Ángel Rupérez (Trieste, s.a., 1987)].
60. Friedrich Hölderlin, *Hyperion* (Frankfurt del Meno: Fischer, 1962), libro I, segunda carta, pág. 9 [trad. cast.: *Hiperión*. Trad. de Jesús Munárriz (Madrid, Hiperión, 1995), pág. 25].
61. Como señala A. N. Wilson en una obra reciente, «Si quisiéramos aislar una única idea que se haya apoderado de la raza humana hasta la extenuación en la era pospolítica en la que vivimos, sería la interrelación de las formas naturales; el hecho de que todos vivamos juntos en este planeta —seres humanos, mamíferos, peces, insectos, árboles— dependiendo los unos de los otros, todos con muy pocas probabilidades de tener una segunda oportunidad en la vida una vez enterrados o mediante la reencarnación y, por tanto, conscientes de las responsabilidades que incumben a los custodios de la Tierra»; en *The Victorians* (Londres, Hutchinson, 2002), pág. 230.
62. Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, pág. 158.
63. Henry David Thoreau, *Walden* (Princeton, Princeton University Press, 1973), págs. 210 y 219 [trad. cast.: *Walden*. Trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra (Madrid, Cátedra, 2005), pág. 254]; citado en Schama, *Landscape and Memory*, pág. 571.
64. «Walking», págs. 228-229 [trad. cast.: «Caminando», en *Escritos selectos sobre Naturaleza y Libertad*. Trad. de Mario A. Marino (Buenos Aires, Ágora, 1960), pág. 143-144]; citado en Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, págs. 165-166.
65. *Kritik der praktischen Vernunft*, Edición de la Academia de Berlín (Berlín, Walter Gruyter, 1968), pág. 161: *Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir* [Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellos la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí]. [Trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*. Edición y traducción de Roberto R. Aramayo (Madrid, Alianza Editorial, 2000)].
66. Marcel Gauchet, *L'inconscient cérébral* (París, Seuil, 1992) [trad. cast.: *El inconsciente cerebral* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1994)].
67. He tratado de explicar este cambio en *Sources of the Self* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989), capítulo 11, págs. 189-190 [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*.

Trad. de Ana Lizón (Barcelona, Paidós, 2003)].

[68.](#) *Ibid.*, págs. 19-22 y 37-38.

[69.](#) *Ibid.*, pág. 72.

[70.](#) Véase el análisis en Nash, *Wilderness and the American Mind*, pág. 23. Nash cita a Alexis de Tocqueville, *Journey to America*, edición de J. P. Mayer, traducción al inglés de George Lawrence (New Haven Yale University Press, 1960), pág. 335; y *Democracy in America*, edición de Phillips Bradley (Nueva York, Knopf, 1945), volumen 2, pág. 74 [trad. cast.: *La democracia en América*. Trad. de Dolores Sánchez de Aleu (Madrid, Alianza, 1996)].

[71.](#) Versión libre del inglés *tree hugger*, que literalmente significa «abrazo árboles». Proviene del movimiento indio Chipko, de tradición gandhiana, en el que los ecologistas rodeaban literalmente los árboles con su cuerpo para evitar las talas. (*N. del T.*).

[72.](#) El capítulo 4 de la tesis doctoral inédita de Randy Connolly apunta este detalle Pero también está disponible en Randy Connolly, «The Rise and Persistence of the Technological Community Ideal», en *Online Communities: Commerce, Community Action, and the Virtual University*, edición de Chris Werry y Miranda Mowbray (Upper Saddle River, Nueva Jersey, Prentice Hall, 2001).

10

La expansión del universo de la no creencia

1

La creación de este espacio se ha hecho posible en buena medida gracias al desplazamiento del lugar y la interpretación del arte que apareció en el periodo romántico. Esto guarda relación con el paso de una interpretación del arte como mimesis a otra que subraya el aspecto de la creación. Involucra a lo que podríamos denominar los lenguajes del arte, es decir, los puntos de referencia disponibles públicamente en los que, por así decir, poetas y pintores se inspiran. Igual que Shakespeare podía recurrir a las correspondencias para hacernos sentir todo el horror de un acto de regicidio, por volver a utilizar el ejemplo que cité anteriormente. Nos muestra a un criado que informa de los sucesos «contra natura» que se han evocado por compasión por este terrible hecho la noche en la que Duncan es asesinado es una noche agitada y oscura, en la que «se oían lamentos, insólitos gritos de muerte», y sigue siendo oscura aun cuando el día haya comenzado. El jueves anterior, una lechuza había matado a un halcón y los caballos de Duncan se volvieron salvajes y escaparon de las cuadras, «coceando y negando su obediencia, cual queriendo guerrear contra los hombres».⁷³ De manera similar, la pintura recurría a objetos de conocimiento público de la historia divina y secular, a acontecimientos y personajes que, digámoslo así, habían acentuado el significado incorporado en ellos, como la Madona y el Niño o el juramento de los Horacios.

Pero desde hace ahora un par de siglos vivimos en un mundo en el que ya no consideramos vigentes estos puntos de referencia. Pocos creen hoy en día en la doctrina de las correspondencias tal como se aceptaba en el Renacimiento, y tampoco la historia divina, ni la secular tienen un significado generalmente aceptado. No es que no se pueda escribir un poema sobre las correspondencias. Precisamente, Baudelaire lo hizo.⁷⁴ Se trata más bien de que ahora ya no puede recurrir a la simple aceptación de las anteriores doctrinas públicas. El poeta no las suscribía en su forma canónica. Pretende recoger algo

distinto, cierta visión personal que está tratando de relacionar a través de esta referencia histórica, los «bosques de símbolos» que ve en el mundo que le rodea. Pero para comprender este bosque nos hace falta comprender no tanto la antigua doctrina pública (acerca de la cual nadie recuerda ningún detalle, en todo caso) sino, como podríamos decir, la forma en que resuena en la sensibilidad del poeta.

Por poner otro ejemplo, Rilke habla de los ángeles. Pero sus ángeles no se deben entender por el lugar que ocupan en el orden tradicionalmente definido. Más bien, tenemos que relacionar el sentido del término con todo el abanico de imágenes con las que Rilke expresa su idea de las cosas. *Wer, wenn Ich schrie, hörte mich, aus der Engel Ordnungen?* [¿Quién, si yo gritara, me oiría desde las jerarquías / de los ángeles], comienza *Elegías de Duino*.⁷⁵ El hecho de que no lleguen a ellos estos gritos define en parte a estos ángeles. No podemos hacernos una idea de lo que son a través de un tratado medieval sobre las categorías de querubines y serafines, sino que debemos entender la expresión a través de la sensibilidad de Rilke.

Podríamos describir el cambio del siguiente modo: donde antes el lenguaje poético podía recurrir a determinados órdenes de significado públicamente disponibles, ahora tiene que constar de un lenguaje de la expresión de la sensibilidad. Earl Wasserman ha mostrado cómo el declive del viejo orden, con su telón de fondo de significados establecidos, hizo necesario el desarrollo de nuevos lenguajes poéticos en el periodo romántico. En *La selva de Windsor*, por ejemplo, Pope utilizaba concepciones antiquísimas del orden de la naturaleza como fuente de imágenes poéticas disponible para el común. Para Shelley, este recurso ha desaparecido; el poeta debe articular su propio mundo de referencias y hacerlas creíbles. Como expone Wasserman, «Hasta finales del siglo XVIII había la suficiente homogeneidad intelectual para que los hombres compartieran ciertas presuposiciones [...] En diferente medida, [...] los hombres aceptaban [...] la interpretación cristiana de la historia, el carácter sacramental de la naturaleza, la Gran Cadena del Ser, la analogía de los diferentes planos de la creación, la concepción del ser humano como un microcosmos. [...] Se trataba de una sintaxis cósmica de dominio público; y el poeta podía permitirse pensar que su arte imitaba la “naturaleza”, dado que estas pautas eran lo que él entendía por “naturaleza”».

«Llegado el siglo XIX, estas imágenes del mundo han abandonado la conciencia. El paso de una concepción mimética de la poesía a otra creadora no es un mero fenómeno filosófico crítico [...] Ahora [...] se requería del poeta un actor de formulación adicional [...] Intrínsecamente, el poema moderno debe al mismo tiempo formular su sintaxis cósmica y moldear la realidad poética autónoma que la sintaxis cósmica permita; la “naturaleza”, que otrora fuera anterior al poema y estuviera disponible para imitarla, comparte ahora con el poema un origen común en la creatividad del poeta».⁷⁶

Los poetas románticos y sus sucesores tienen que expresar una visión del cosmos original. Cuando Wordsworth y Hölderlin describen el mundo natural que nos rodea, en *El preludio*, «El Rin» o en *Homecoming*, ya no interpretan una gama de referencias establecidas, como Pope todavía podía hacer en *La selva de Windsor*. Nos hacen conscientes de algo de la naturaleza para lo que todavía no hay palabras establecidas.⁷⁷ Los poemas buscan palabras para nosotros. En este «lenguaje más sutil» —la expresión es un préstamo de Shelley— algo se define y se crea, además de manifestarse. Una línea divisoria se ha marcado en la historia de la literatura.

Algo semejante sucede en la pintura a principios del siglo XIX. Caspar David Friedrich, por ejemplo, se distancia de la iconografía tradicional. Está buscando un simbolismo en la naturaleza que no se base en las convenciones aceptadas. La aspiración es dejar «hablar directamente a las formas de la naturaleza, una vez liberado su poder merced a su ordenación en el seno de la obra de arte».⁷⁸ Friedrich también está buscando un lenguaje más sutil; trata de decir algo para lo que no existen términos adecuado y cuyo significado debe ser explorado en sus obras y no en un vocabulario de referencias ya existente.⁷⁹ Se basa en la idea de finales del siglo XVIII de afinidad entre nuestros sentimientos y los escenarios naturales, pero en una tentativa de expresar algo más que una reacción subjetiva. «El sentimiento no puede nunca ser contrario a la naturaleza, es siempre congruente con la naturaleza».⁸⁰

Y, por supuesto, también sucede la música. Pero aquí podemos apreciar otra faceta del desarrollo de lenguajes más sutiles. Esto procede en parte, como hemos expuesto, del desvanecimiento de las creencias metafísicas acerca de la Gran Cadena del Ser, el orden de las cosas y demás y, en parte, también del fin del consenso sobre la metafísica y la religión. Pero, primero en el ámbito de la música y, después, también en otros ámbitos, podemos ver un desplazamiento hacia formas más «absolutas». Éstas surgen en una especie de desarrollo posterior a partir del proceso mediante el cual la poesía y la música se convierten en primera instancia en «arte».

Cuando pensamos en las plegarias cantadas en un entorno litúrgico, o en la recitación de los bardos ensalzando a los héroes en un banquete, pensamos en la poesía y la música como en una categoría del «arte». Pero, como es bien sabido, en las sociedades donde se originaron tal vez no existía semejante categoría o, si existía, quizás esas actividades no se inscribieran en ella. Pensamos en ellas como «arte» no sólo por su semejanza (y, en ocasiones, su relación ancestral) con nuestra poesía y nuestra música, sino también porque pensamos que el arte está rodeado de una aura y estas actividades también tenían su aura.

Pero eso no quiere decir que podamos explicar su aura en los términos en que lo

hacemos con nuestro arte, es decir, en lo que hemos dado en llamar categorías «estéticas». La liturgia es ciertamente algo especial, es un canto en un registro especial. Pero es porque se trata de una forma privilegiada de hablar con Dios, o de estar en comunión con él. El canto de un bardo es una forma singularmente solemne de recordar y honrar a nuestros héroes.

En otras palabras, lo que hay de especial aquí no se debe interpretar estéticamente, en términos de la forma en que el oyente se conmueve (o debe conmoverse), sino ónticamente: se está realizando un tipo de acción especialmente importante (adorar a Dios, elogiar los héroes).

En su contexto original, hasta narrar una historia en el marco de determinadas formas canónicas o cantar una canción de amor se puede interpretar de esta forma «óntica» anterior. Eleva los acontecimientos a un plano superior; ahora, en este amor, o esta narración, hay algo arquetípico, algo cercano a la hechura humana universal. La sitúa en un registro superior.

Luego, con la canción y la narración, antes o después realizamos un desplazamiento. En el canto y la recitación de los bardos hemos entendido bien una acción social. Todavía no tenemos «arte» en el sentido moderno, como una actividad diferente de la religión, de alabar a los héroes, etcétera. La actividad independiente surge cuando valoramos las creaciones porque nos permiten contemplar, es decir, mantener algo ante nosotros para poder apreciar lo que quiera que sea (la grandeza de Dios o de la idea de lo divino, la grandeza de los héroes o su admiración, los arquetipos del amor y el sufrimiento, etcétera) sin participar en las acciones en las que estaban originalmente inscritas como, por ejemplo, la plegaria o la loa pública a nuestros héroes en un banquete.

De modo que se produce una primera desinserción. Esto se teoriza, por ejemplo, en la *Poética* de Aristóteles. El arte, al permitir este tipo de contemplación presentando las cosas ante nosotros se puede describir como mimético. Así es como Aristóteles entiende la tragedia, más que como una especie de liturgia, como sucedía antes. Ahora ingresamos en el dominio de (lo que posteriormente se clasificará como) «arte», como en siglos más recientes con la ópera, la práctica de la celebración de misas en conciertos, las interpretaciones musicales del siglo XIX y similares.

Pero hay una segunda desinserción que surge con los lenguajes más sutiles. Lo vemos con la máxima claridad en el caso de la música. La música lleva a cabo en la historia de su utilización en el realce de las acciones y, posteriormente, en la mimesis (canción de amor, oración, ópera, etcétera) una especie de «semantización». Esto tiene su razón de ser, en parte; claramente, los tonos escogidos para la canción de amor y el canto se percibían como adecuados. Pero no eran las únicas posibilidades y hay aquí grandes

dosis de asociación histórica y de adición.

La primera, la desinserción contemplativa dejó a la música con un contexto claro de acción humana: oración, declaraciones de amor, danza, la trama de la ópera, etcétera. Estas acciones no se hacían, si no que se contemplaban, pero seguían formando el contexto. La segunda desinserción es el paso hacia la música «absoluta». Esto se aproxima en el caso de la música instrumental del los periodos barroco y neoclásico antes de que se teorizara en la época romántica.

Hay una especie de desementización y reementización. El Quinteto en Sol Menor de Mozart nos transmite una idea contundente de conmoción por algo profundo y arquetípico, no trivial y pasajero, que es al mismo tiempo enormemente triste, pero también hermoso, conmovedor y fascinante. Podríamos imaginarnos conmovidos de algún modo análogo por una narración hermosa de un amor desventurado, o de pérdida, o de separación. Pero aquí no hay historia. Tenemos algo parecido a la esencia de la reacción, pero sin la historia.

Digámoslo de otro modo: Una canción de amor evoca nuestro ser profundamente conmovido por alguna historia de amor que parece expresar un arquetipo humano como, por ejemplo, Romeo y Julieta. La canción de amor, la obra teatral, la ópera nos dan tanto la respuesta expresada como el objeto intencional de la respuesta. Ahora, con la nueva música absoluta, tenemos la respuesta en cierto modo congelada, hecha real, desplegándose ante nosotros; pero el objeto no está. La música nos conmueve mucho porque, por así decirlo, está conmovida; refleja, expresa y encarna el ser profundamente conmovido. (Pensemos en los cuartetos de Beethoven). ¿Pero ante qué? ¿Cuál es el objeto? ¿Hay algún objeto?

O para llegar a esta reementización desde otra dirección, podríamos pensar en las tentativas de describir los primeros compases de la Quinta Sinfonía de Beethoven como la llamada del destino. Aquí la música no está reflejando nuestra conmoción, sino más bien el significado del propio objeto intencional. Lo que la gente está diciendo es que este es el tipo de música que uno querría componer para una ópera para el momento en el que el destino llama a la puerta. Sólo esto es música «absoluta», no programa; a diferencia de lo que sucede en la ópera, el objeto se deja sin retratar.

En todo caso, sentimos que debe de haber un objeto, un objeto adecuado; pues de lo contrario sería un engaño, una pantomima. Pero no necesariamente tenemos ningún (otro) lenguaje para ello. Ciertamente, no es un lenguaje asertórico. Esto abre el camino para la teoría de la música de Schopenhauer. Y, después, para la práctica de Wagner, que devuelve la música «absoluta» al contexto de una narración en una ópera, pero ahora enriquecido.

La semantización actúa, por tanto, al menos en parte, recogiendo y reflejando modos

de ser conmovido. Pero también, quizá, intentando expresar lo que es mitológico, cósmico. Aquí explotan resonancias de lo cósmico que hay en nosotros.

Éste es un nuevo tipo de libertad de exploración semántica. Otras artes la imitan. Mallarmé es un ejemplo paradigmático en el caso de la poesía. La pintura no figurativa ingresa en un nuevo espacio.

Los lenguajes más sutiles que han adoptado este giro «absoluto», desengarzados de los objetos intencionales (música), los asertóricos (poesía) o del objeto representado (pintura), se desplazan a un nuevo territorio. Los compromisos ónticos están muy poco claros. Esto significa que este tipo de arte puede servir para revelar verdades muy profundas que en la naturaleza de las cosas jamás pueden ser obvias, ni accesibles para todo el mundo, con independencia de cuál sea su estado espiritual. Así Beethoven; y ciertamente Hopkins. Pero también puede combinarse con una negación de realidades ónticas profundas en el exterior. Sólo existe *le Néant* [la Nada]. Esto deja un misterio residual: ¿por qué nos conmovemos tanto? Pero este misterio es sustituido ahora en nuestro interior. Es el misterio de la profundidad antropológica. Esto es lo que tenemos en Mallarmé. Pero aquí las exploraciones pueden entonces ser reutilizadas por aquellos que ven una realidad exterior, como Eliot; y por quienes quieren señalar a una: ¿Celan?

Por tanto, podemos ver cómo los lenguajes más sutiles operando en el modo «absoluto» pueden ofrecer a la no creencia moderna un lugar al que ir. Concretamente, a aquellos que se conmueven por las críticas vertidas contra los ejes «románticos»: la identidad y la perspectiva moderna aplanan el mundo, no dejan espacio para lo espiritual, lo superior, el misterio. No es preciso que esto nos devuelva a la fe religiosa. Hay otra dirección.

La idea es la siguiente: el misterio, la profundidad, lo profundamente conmovedor, puede ser, por lo que sabemos, enteramente antropológico. Los humanistas ateos se aferran a esto cuando asisten a conciertos, óperas o leen gran literatura. Entonces podemos complementar una ética y una antropología científica que siguen siendo muy reduccionistas y planas.

Todo esto muestra cómo el nuevo recurso a los «lenguajes más sutiles» refleja el dilema de la identidad impermeabilizada. En primer lugar, en un sentido negativo evidente: la creciente falta de disponibilidad de los lenguajes anteriores de la referencia objetiva, conectados a la historia sagrada, las correspondencias y la Gran Cadena del Ser, es la consecuencia ineluctable del desencantamiento, del repliegue del cosmos ante un universo que se debe entender en términos mecanicistas. Pero la aspiración de crear nuevos lenguajes muestra la poca disposición para dejar las cosas ahí. Refleja, en parte, la fuerza del nuevo imaginario cósmico, la batalla por articular los nuevos significados

morales en la naturaleza. Esto queda claro en la obra de Friedrich que acabamos de mencionar, así como en los poemas de Wordsworth y Hölderlin y en otros muchos lugares. En términos más generales, la batalla consiste en recuperar una especie de visión de algo más profundo, más pleno, reconociendo que no puede ser fácil, que requiere intuición y fuerza creadora.

La interpretación que lo enmarca es que nuestro dilema epistémico es distinto. Donde antes los lenguajes de la teología y la metafísica cartografiaban con convicción el dominio de lo más profundo, de lo «invisible», la idea ahora es que estos dominios sólo se pueden hacer accesibles indirectamente mediante un lenguaje de «símbolos». Esta palabra polisémica adquirió para la generación de los románticos alemanes de la década de 1790 un sentido especial, que posteriormente se reflejó en los escritos de Goethe. El «símbolo» en este sentido revela algo a lo que no se puede acceder de otra forma; a diferencia de la «alegoría», cuyas imágenes nos remiten a un dominio que también podríamos describir directamente, en lenguaje literal.

El símbolo es en realidad constitutivo de lo que Wasserman llama un «lenguaje más sutil». Primera y únicamente da acceso a aquello a lo que se refiere. No se puede recurrir sin más a los lenguajes establecidos. Y esa es la razón por la que es tan difícil crear/encontrar un símbolo; por la que se necesita fuerza creadora, incluso genio. Pero esto también significa que lo que se ha revelado está además parcialmente oculto; no se puede separar sin más del símbolo y quedar al libre escrutinio, como los referentes ordinarios de nuestro mundo cotidiano.

Ahora hay una relación estrecha entre el imaginario cósmico moderno y los lenguajes más sutiles de los dos últimos siglos, sobre todo en la poesía. El imaginario anterior fue articulado y moldeado por las ideas del cosmos que lo animaban. No existe nada análogo para el nuevo imaginario, salvo la ciencia; y por importante que sea, no puede bastar para articular los significados morales de las cosas. En el momento en que empieza a titubear la hermenéutica de la naturaleza entendida como encarnación de las formas de la Gran Cadena del Ser, investigar sus significados semiocultos se convierte en uno de los temas principales de los lenguajes más sutiles, como en este fragmento de «Versos escritos pocas millas más allá de la Abadía de Tintern, al visitar de nuevo, durante una excursión, las riberas de Wye. 13 de julio de 1798», donde Wordsworth habla de:

una presencia que perturba con la alegría
de elevados pensamientos; un sentido sublime
entreverado de algo mucho más profundo
cuya morada es la luz del sol, al atardecer,
el redondo océano, el aire vivo,
el cielo azul, la mente del hombre:
un movimiento y un espíritu que alienta

a los seres que piensan, a aquello en que pensamos
y que está en todas las cosas. (II, 94-102)⁸¹

La idea de que la naturaleza tiene algo que decirnos ronda en nuestra cultura, lo bastante alejada para que la identidad impermeabilizada se sienta incómoda con ella, pero con la suficiente fuerza para que se la evoque de infinitas maneras indirectas: en el arte, en nuestros sentimientos vivificantes cuando ingresamos en el campo o en el bosque o en algunas de nuestras reacciones de alarma ante su destrucción.

Como he expuesto anteriormente, esta sensación de necesidad de abrirse a la naturaleza es un equivalente del sentimiento de que hay algo inadecuado en nuestra forma de vida, de que vivimos bajo un orden que reprime lo realmente importante. Uno de los lugares paradigmáticos donde esta sensación de inadaptación se expresó fue en *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Schiller.⁸² Se trataba de una crítica de la forma dominante de antropocentrismo ilustrado, principalmente del segundo eje expuesto en el capítulo 8, sección 2. Era una crítica de esta perspectiva por moralista. La imposición de la moralidad por parte de la voluntad sobre nuestros deseos más contumaces (Schiller sencillamente piensa aquí en Kant) separa la razón y la sensibilidad y, en efecto, esclaviza a una parte de nuestra naturaleza a la otra. Pero la simple afirmación del deseo frente a la moralidad nos escinde no menos y, sencillamente, invierte la relación de amo y esclavo. Lo que debemos buscar es una unidad espontánea, una armonía de todas nuestras facultades, cosa que encontraremos en la belleza. En la belleza, forma y contenido, voluntad y deseo se dan la mano, de hecho se fusionan inseparablemente.

Al principio, parece que Schiller está hablando de que la belleza es una ayuda para ser moral; permite más efectivamente estar a la altura de la ley moral, porque uno la acepta voluntariamente, por así decir. Pero a medida que avanza la obra, se va viendo cada vez más que Schiller entiende el estadio de unidad estética como un estadio superior, más allá del moralismo. Es una satisfacción integral en la que todas las facetas de nuestra naturaleza se encuentran en armonía, en la que alcanzamos la libertad plena, puesto que ya una parte de nosotros no se ve obligada a someterse a las exigencias de la otra, y en la que experimentamos la plenitud del gozo. Ésta es la satisfacción que, trascendiendo la moralidad, constituye realmente el sentido de nuestra existencia.

Esto es lo que Schiller parece estar diciendo. Introduce su nuevo término «juego», que tantos autores posteriores adoptarían en los dos últimos siglos. Designa las actividades por las cuales creamos y respondemos a la belleza y es escogido para transmitir la idea de libertad gratuita, espontánea, ausente en la imposición de la ley por la sola voluntad. Schiller afirma que el ser humano «solamente es hombre completo cuando juega».⁸³

Ésta es la cima de la realización humana.

Con ello, Schiller aportaba una formulación maravillosamente clara, convincente e influyente a una idea central del periodo romántico: que la respuesta a la inadecuación sentida en el moralismo, el objetivo o satisfacción definitorio que omite y reprime, se encontraba en el ámbito estético. Esto iba más allá de la moral, pero en el caso de Schiller no se consideraba que la contradijera. Más bien complementa la moralidad al completar la satisfacción humana. Posteriormente, una doctrina derivada en buena medida de la teoría de Schiller, que también hace un uso fundamental del concepto de «juego», contrapondrá la estética a la moral. Encuentra su portavoz más relevante en Nietzsche.

De modo que la estética se fundó como una categoría ética, como una fuente de respuestas a las preguntas ¿cómo debemos vivir? o ¿cuál es nuestra meta o realización primordial? Esto otorga un papel crucial al arte. La belleza es lo que nos salvará, nos completará. Se puede encontrar fuera de nosotros, en la naturaleza, o en la grandeza del cosmos (sobre todo si también incorporamos lo sublime a esta fuerza regeneradora). Pero para abrirnos completamente a ella debemos ser plenamente conscientes de ella, para lo cual necesitamos expresarla en los lenguajes del arte. De manera que la belleza creada, las obras de arte, no son sólo *loci* importantes de esa belleza capaz de transformarnos, sino también formas esenciales de acceder a la belleza que no creamos. En la época romántica, la creación artística pasa a ser el dominio más elevado de la actividad humana.

Si alcanzamos nuestro más alto objetivo mediante el arte y la estética, entonces este objetivo, parecería, debe ser inmanente. Representaría una alternativa al amor de Dios como forma de trascender el moralismo. Pero las cosas no son tan sencillas. Dios no queda excluido. Nada ha descartado una interpretación de la belleza como reflejo de la obra de Dios al crear y redimir el mundo. Una estética teológica en términos de Von Balthasar⁸⁴ todavía es una posibilidad viva después de Schiller.

El cambio importante reside más bien en que esta cuestión debe permanecer ahora abierta. Esto es lo que nos diferencia de las épocas anteriores. Antes de la modernidad, la belleza del arte se entendía en términos de mimesis: la imitación de la realidad establecida en un cosmos ordenado, con sus niveles del ser, que se entendía, además, como creación de Dios; o la imitación de una historia divina, en los retratos, por ejemplo, de María y su Hijo, o de la Crucifixión. No es preciso decir que el gran arte nos remite a las correspondencias, al orden del ser, a la historia sagrada. Con el desvanecimiento de estos trasfondos, con la aparición de un yo impermeabilizado para el que este entorno espiritual superior ya no era una cuestión de experiencia no teorizada, aunque podría seguir siendo objeto de creencia razonada, presenciamos la aparición de lo que, siguiendo a

Wasserman, he venido denominando «lenguajes más sutiles». Ésta fue la segunda creación importante del periodo romántico, que complementaba la identificación de la belleza como la clave para restaurar nuestra unidad perdida.

Ahora, como he expuesto más arriba, estos lenguajes funcionan, tienen poder, nos conmueven, pero sin tener que identificar sus compromisos ónticos. La música «absoluta» expresa sobrecogimiento ante lo que es poderoso y profundo, pero no tiene que identificar dónde se puede encontrar esto, si en los cielos, en la tierra, en las profundidades de nuestro ser... o siquiera si las alternativas son excluyentes. La consumación de los lenguajes más sutiles se produce cuando, en palabras de Pater, todas las artes se afanan por aproximarse a la condición de la música. Ahora, ingresar en este medio no significa negar a Dios. Al contrario, muchos grandes artistas modernos —Eliot, Messiaen— han tratado de convertir su medio en un *locus* de la epifanía. Es perfectamente posible. Pero no es necesario. Los compromisos ónticos pueden ser otros, o pueden quedar en buena medida sin definir.

Y esto es lo que proporciona un refugio a la no creencia moderna. Como respuesta a las inadecuaciones del moralismo, el objetivo que falta se puede identificar con la experiencia de la belleza, en el ámbito de lo estético. Pero ahora está desengarzado del cosmos ordenado y/o de lo divino. Se puede basar en una perspectiva netamente inmanente, como la que ofrece Freud, por ejemplo. Pero también se puede dejar sin especificar, que es en realidad la opción adoptada con mayor frecuencia.

En buena medida, es gracias a los lenguajes del arte como nuestra relación con la naturaleza puede quedarse tantas veces en este territorio intermedio, en este espacio libre y neutral, entre el compromiso religioso y el materialismo. Algo semejante se puede decir quizá de nuestra relación con la música. Estoy pensando en la forma en que la música interpretada en público, en un auditorio o un teatro de la ópera, pasa a ser una actividad especialmente importante y seria en la Europa y la América burguesa del siglo XIX. La gente empieza a escuchar conciertos con una intensidad casi religiosa. La analogía no está fuera de lugar. La interpretación ha adquirido un tinte parecido al de un rito y así ha permanecido hasta la fecha. Existe la idea de que con esta música se está diciendo algo grande. Esto también ha contribuido a crear una especie de espacio intermedio, no explícitamente creyente, pero tampoco estético, una especie de espiritualidad indefinida.⁸⁵

Otros rasgos de nuestro mundo parecen desenvolverse en el mismo espacio ambiguo. Por ejemplo, el turismo entendido como actividad de masas a finales del siglo XX. Las personas viajan por toda clase de razones, pero una de ellos es ver los «sitios» importantes de nuestra civilización y de otras civilizaciones. Ahora, estos son en su inmensa mayoría iglesias y templos, unas localizaciones que llevan inscritos poderosos

significados trascendentes del pasado. Se podría replicar que eso no demuestra nada, salvo que las civilizaciones del pasado invirtieron mucho en lo trascendente. Quienes quieren ver los monumentos del pasado, admirar su arte, etcétera, no tienen alternativa: tienen que buscarlos en las catedrales, las mezquitas, los templos. Pero no creo que se acabe todo ahí, sino que también hay cierta admiración y asombro, mezclados con algo de nostalgia, en esos lugares donde el contacto con lo trascendente era/es mucho más sólido, más seguro.

La existencia de este espacio intermedio es un reflejo de lo que he denominado más arriba, en el capítulo 8, sección 1, las presiones contrapuestas sentidas por la moderna identidad impermeabilizada, atraída por una parte por la no creencia mientras que, por la otra, recibe las solicitudes de lo espiritual, ya se encuentren en la naturaleza, en el arte, en algún contacto con la fe religiosa o en una idea de Dios que pudiera traspasar la membrana.

La búsqueda continua de lo que en el arte de los dos últimos siglos puede revelarse mediante «símbolos» (comoquiera que se exprese esta idea), la propia prominencia de esta interpretación del arte, incluso como algo contra lo que rebelarse negando el «significado», dice algo acerca de nuestro dilema. La desaparición de los lenguajes premodernos muestra lo arraigados que estamos en la identidad impermeabilizada, pero la tentativa incesante de diseñar lenguajes más sutiles muestra lo difícil que es simplemente dejar las cosas ahí, no tratar de compensarlas, de reemplazar aquellos primeros vehículos de una intuición ahora problemática. Éste es otro dato cultural acerca de la modernidad, que ofrece testimonio en el mismo sentido que la preocupación por la pérdida de significado. Indica el malestar, las incertidumbres que habitan en la identidad impermeabilizada.

El desplazamiento del cosmos por el universo hizo dos cosas importantes. Permitió que se desarrollaran formas de materialismo y no creencia más profundas y más sólidas y, además, dio forma nueva a las presiones contrapuestas de la creencia y la no creencia sentidas por la identidad impermeabilizada. Junto con el desarrollo del arte posterior al romanticismo, contribuye a crear un terreno neutral entre ambas.

2

En las últimas páginas he venido analizando este segundo desarrollo. Ahora quisiera conectar con el principio de esta sección examinando la maduración de la no creencia en este periodo.

Como es natural, si buscamos las razones que llevaron a las personas a renunciar a sus creencias religiosas en el siglo XIX, la gama de motivos es amplísima. Algunas de ellas se

asemejan a las que ya hemos enumerado en el análisis de la aparición de una alternativa de no creencia en el siglo XVIII. Está claro, por ejemplo, que las personas que sentía con pujanza las satisfacciones de la identidad impermeabilizada —poder, invulnerabilidad— y no eran muy sensibles a su efecto reductor, tenían tendencia a inclinarse con mayor facilidad por la vertiente materialista. Después, están todas las razones que llevaron a la gente a rechazar el cristianismo: sus doctrinas de la maldad humana y del castigo divino, la contra-Ilustración, o las prácticas de exclusión de la Iglesia y su alineación con el oscurantismo.

Tomando este aspecto desde la otra cara, podría parecer fácilmente que los valores del orden moral moderno sólo se podían desarrollar plena y radicalmente mediante el avance hacia la no creencia. En el siglo XIX, se entendía que uno de los valores clave era el altruismo. Y, en este sentido, el humanismo exclusivo podía afirmar ser superior al cristianismo. En primer lugar, el cristianismo ofrece recompensas extrínsecas para el altruismo en el futuro, mientras que el humanismo convierte a la benevolencia en su propia recompensa. Y, en segundo lugar, a veces puede incurrir en la tentación de excluir de su ámbito a los herejes y a los no creyentes, mientras que el humanismo sería verdaderamente universal. Mill, por ejemplo, expuso estos argumentos.^{[86](#)}

En otros aspectos, además, el materialismo parecía completar un movimiento implícito en el orden moderno. La rehabilitación de la naturaleza ordinaria y sensual contra las calumnias proferidas contra ella por parte de las perspectivas que aspiran a algún nivel de existencia «superior» o «espiritual» parece adoptar su forma más radical y concienzuda en una doctrina que niega de lleno todos esos planos superiores. La defensa del deseo humano ordinario frente a las demandas de las vocaciones de renuncia supuestamente superiores, que fue adoptada por los reformadores, parece llegar a su último extremo y conclusión lógica con el materialismo. Es una declaración de la inocencia de la naturaleza sensual, de solidaridad con ella frente a las exigencias mortificantes de una perfección inhumana e ilusoria.

Todos estos elementos operaban ya en el siglo XVIII, si bien, tal vez, no se concentraban en absoluto del mismo modo en el caso del altruismo. Pero ahora hicieron acto de presencia dos nuevos elementos que, al mismo tiempo, desplazaban ligeramente el argumento y, además, contribuían a dotar de una profundidad y solidez nuevas a las posiciones materialistas. Evidentemente, ambos guardan relación. Me refiero, por una parte, al impacto de la ciencia y la erudición académica y, por otra, al nuevo imaginario cósmico.

Tanto la ciencia como la erudición académica se habían desarrollado considerablemente. Esta última era relevante principalmente bajo la forma de crítica bíblica, que ponía en cuestión las fuentes de la Biblia. Pero mucho más importante fue el

apoyo que la ciencia se proponía ofrecer a una visión materialista del universo, sobre todo en relación con la obra de Darwin sobre la evolución.

Con esto no quiero decir que el argumento «científico» que lleva desde la teoría evolutiva hasta el ateísmo sea convincente, ni siquiera que convenciera simplemente por ser un argumento científico. Como expondré más adelante (capítulo 15), mi perspectiva es que el desplazamiento de las visiones del mundo giró más bien en torno a consideraciones éticas. No me refiero únicamente a consideraciones éticas ajenas al argumento «científico», como las referentes al altruismo recién mencionado. Quiero decir que lo que empezó a parecer más plausible fue, en su conjunto, la posición subyacente a la epistemología del cristianismo, frente a la subyacente a la epistemología de la fe cristiana.

No resulta difícil apreciar por qué sucedió (y sigue sucediendo) así. Incluso donde las conclusiones de la ciencia parecen estar llevando a cabo el trabajo de conversión, muy a menudo no depende tanto de los hallazgos específicos como de la forma. La ciencia moderna nos ofrece una visión del universo enmarcada en leyes generales. Lo definitivo es un orden impersonal de regularidades en el que existen todas las cosas particulares, que engloba todo el espacio y el tiempo. Esta perspectiva parece estar en conflicto con la fe cristiana, que nos relaciona con un Dios-Creador personal y que explica nuestro dilema en términos del intercambio vigente entre acción divina y reacción humana ante sus intervenciones en la historia, que culminan con la Encarnación y la Expiación.

Ahora hay un conflicto profundo en la sensibilidad intelectual occidental, que se remonta hasta muy atrás, entre quienes responden a esta fe personal-histórica y aquellos cuyo sentido de lo plausible les lleva a buscar como marco último un orden impersonal. Muchas mentalidades «filosóficas», incluso en las grandes religiones descendientes de Abraham, han sido arrastradas en esta dirección. La atracción ejercida en la Edad media por la idea aristotélica de que el universo era eterno, aun cuando fuera (aparentemente) imposible de combinar con la fe en la creación, de pensadores como Maimónides o Averroes, es un ejemplo pertinente.

La atracción hacia el marco impersonal también contribuyó a promover el deísmo y, en última instancia, la no creencia, como expuse en el capítulo 7. Vimos cómo para el deísmo providencial, la principal afirmación de la benevolencia de Dios es precisamente la naturaleza de su orden inalterable en la creación. Lessing habla de la «amplia brecha» que separa las verdades generales de la moral y la religión de cualesquiera hechos particulares de la historia.⁸⁷

Para quienes adoptan esta perspectiva, las verdades más nobles y elevadas *deben* adoptar esta forma general. Las intervenciones personales, incluso las de un Dios, introducirían en la imagen cierta arbitrariedad, un elemento de deseo subjetivo, y las

certezas más elevadas acerca de la realidad deben permanecer más allá de este elemento. Desde este punto de vista, una fe en un Dios personal pertenece a un punto de vista menos maduro en el que se sigue necesitando la idea de relación personal con las cosas; no se está todavía preparado para afrontar la verdad última. Una línea de pensamiento de esta naturaleza, que adquirió fuerza paulatina y constantemente, recorre el pensamiento y la cultura modernas desde Spinoza hasta nuestros días, pasando por Goethe.

Ahora pienso que una parte importante de la fuerza que impulsó a muchas personas a considerar incompatibles la ciencia y la religión y a optar por la primera proviene de esta diferencia crucial en la forma. En otras palabras: el éxito de la ciencia incorporó y contribuyó a afianzar en ellos la idea de que la religión cristiana con la que estaban familiarizados pertenecía a una forma de entendimiento anterior, más primitiva o menos madura.

Ahora, esta tendencia hacia la impersonalidad se veía enormemente reforzada por el nuevo imaginario cósmico. El inmenso universo, en el que uno podía fácilmente no tener ninguna idea de un Dios personal o un propósito benigno, parecía ser impersonal en el sentido más severo, ciego e indiferente ante nuestro destino. La nueva idea de profundidad de la realidad del universo parecía requerir una explicación en términos de ley causal impersonal.

Esta inferencia era aún más fuerte por cuanto la posición de la razón desvinculada, al interpretar el mundo como lo hace, despojándolo de significado humano, encaja mejor con la imagen impersonal. Pero esta posición forma parte de la identidad moderna del yo impermeabilizado que, por tanto, siente una afinidad natural por el orden impersonal.

Pero la afinidad no era sólo epistémica. En cierto sentido, la perspectiva moral de la modernidad —el imaginario social moderno con su extraña sociabilidad, la posición central que ocupa el código moral que expresa el orden moral moderno— nos reclama que ascendamos a un punto de vista universal. La nueva moralidad viene a identificarse con el punto de vista del «espectador imparcial», en palabras de Hutcheson. Tenemos que elevarnos por encima y más allá de nuestra concepción particular, estrecha y sesgada de las cosas para adquirir una visión desde todas partes, o para todos los hombres, equivalente a la «visión desde ningún lugar específico» que la ciencia natural se esfuerza por ocupar.

Visto desde esta perspectiva, el *telos* real implícito en los anteriores pasos adelante de la humanidad —el periodo axial, el fin del paganismo y el politeísmo, la Reforma— supuso el alumbramiento del desencantamiento, el final de un cosmos de espíritus que responden a los seres humanos y el advenimiento del orden impersonal definido por el código moral. El monoteísmo ortodoxo directo todavía no se encontraba en el punto de mira de esta evolución. Convirtió la multiplicidad de dioses en uno, pero todavía se

considera que plantea la cuestión moral demasiado en términos del favor o la desaprobación de un tirano caprichoso. Ahora estamos más allá de esto.

Veremos más adelante que una de las cuestiones cruciales en la actualidad es precisamente si esta relegación de la relación personal en favor de la supremacía de un código moral incuestionable es realmente tan problemática como tantos modernos, utilitaristas y neokantianos, y no sólo ellos, parecen pensar.

En cualquier caso, ésta toma de partido general en favor de lo impersonal puede después derramarse sobre el materialismo como una perspectiva que la «ciencia» ha desarrollado. Pero es curioso que no siempre sea así. Algunas personas que optaron por la ciencia frente a la religión se vieron influidas posteriormente por la idea de monotonía espiritual que he mencionado más arriba. Percibían ambas caras de las presiones contrapuestas. De hecho, este malestar parece crecer entre las elites cultas de finales del siglo XIX. Se volvieron hacia diversas formas de espiritualismo, las investigaciones paracientíficas, la parapsicología y similares. En un caso, el de Frederick Myers, los dos movimientos fueron sucesivos; primero, la pérdida de la fe cristiana debido al darwinismo y, después, un retorno a lo espiritual, pero en el seno de los límites de un marco impersonal. Decía de sí mismo que estaba «reingresando por la puerta de servicio en la mansión celestial de la que había sido expulsado por la puerta principal».⁸⁸ Una posición espiritual, pero no cristiana (ni judía, ni musulmana) adoptada sobre algo parecido a estos fundamentos ha seguido siendo una opción muy extendida en nuestra cultura.

Pero también otras cosas tienden a hacer que identifiquemos materialismo con madurez. Una perspectiva religiosa se puede dibujar fácilmente como aquella que ofrece mayor consuelo, que nos protege de la verdad de un universo indiferente, que ahora se deja sentir como una posibilidad pujante en el seno del imaginario cósmico moderno. La religión teme enfrentarse al hecho de que estamos solos en el universo y sin apoyo cósmico. De niños, nos resulta ciertamente difícil de afrontar, pero crecer es prepararse para contemplar la realidad cara a cara.

Desde luego, esta historia seguramente tenga poco sentido para alguien que esté profundamente comprometido con una vida de oración o meditación, o con alguna otra disciplina espiritual seria, porque a su manera lleva consigo crecer para dejar atrás imágenes de Dios más infantiles. Pero si nuestra fe se ha mantenido en la fase de las imágenes inmaduras, entonces la historia de que el materialismo equivale a madurez puede parecer plausible. Y si, además, uno se ha convencido de que la virilidad es la virtud fundamental, entonces el atractivo de acudir a él puede resultar irresistible. El atractivo de la ciencia residía para Mill precisamente en «la pura lógica descaradamente buena, con el mínimo de sentimentalismo»; nos permite «contemplar los hechos cara a cara».⁸⁹

En todo esto podemos apreciar hasta qué punto el atractivo del materialismo científico no es tanto la contundencia de sus hallazgos específicos como el de su posición epistemológica subyacente, y por motivos éticos. Se considera la posición de la madurez, de la valentía, de la virilidad, frente a los miedos pueriles y el sentimentalismo.

Podemos decir, en términos generales que allá donde hubo una conversión desde la fe a la «ciencia» que fue asumida a regañadientes, y con cierta sensación de pérdida, el tipo de fe implicada desempeñó un papel importante. Por una parte, había quienes estaban muy profundamente entusiasmados con determinadas creencias concretas y no podían concebir su fe sin ellas. Así, en la medida en que la fe cristiana se identificó absolutamente con determinados dogmas o teorías cósmicas —por ejemplo, con la creencia literal en que la Creación se produjo en el año 4004 a. C., o con el minucioso engranaje del orden deísta providencial— la nueva profundidad de la realidad parecía una refutación definitiva. O en la medida en que el drama del pecado original, la Encarnación y la Redención se consideraba incompatible con la lenta evolución de la cultura humana, la refutación era una amenaza.

Y después había quienes sentían que las acusaciones de infantilismo formuladas contra la fe acertaban en la diana de su vida religiosa. La presuposición de inmadurez los afectó profundamente debido a esta inseguridad interior y acabaron resolviendo la tensión abandonando la religión, aun cuando fuera con tristeza y con cierto sentido de que se había producido una pérdida irreparable.

En el primer caso podemos hablar realmente de que la conversión se había producido mediante determinadas conclusiones científicas. Pero, entonces, se debe seguir formulando la pregunta: ¿por qué necesitaban identificar su fe con estas doctrinas particulares? ¿Por qué eran tan sordos a los significados morales del nuevo imaginario cósmico que podrían haberlos conducido de nuevo a Dios?

Esto encaja, por supuesto, con mi posición general en este aspecto de que las conversiones desde la religión bajo la influencia de la «ciencia» no giran en torno a las supuestas pruebas científicas del materialismo o la imposibilidad de la existencia de Dios (que, al examinarlas, resultan no ser definitivas), sino más bien con otros factores que en este caso consisten en el apego a doctrinas no esenciales que se pueden refutar.

En el segundo caso, lo que sucede es que las personas están convencidas de que en la actitud científica hay algo más maduro, más valiente, más preparado para afrontar la realidad sin adornos. La superioridad es ética y, desde luego, está profundamente influida por la sensación que la persona tenga de que su fe es infantil, o de que puede perfectamente haber seguido siendo infantil.

Sin embargo, podemos entender fácilmente que, una vez experimentada la conversión, la forma bajo la que aparecerá para el converso encajará con el relato ordinario que

convierte la verdad científica en el agente decisivo. Si me convengo de que la antigua fe es reflejo de una perspectiva más inmadura sobre las cosas en comparación con la ciencia moderna, entonces veré ciertamente que estoy abandonando la primera para ser fiel a la segunda. El hecho de que no haya hecho el movimiento siguiendo una conclusión científica rigurosamente demostrada se me escapará, ya sea porque, una vez adoptada mi nueva posición, me convenza fácilmente mediante sus «argumentos» o porque, debido también a esta toma de partido, ya esté preparado para tener fe en la capacidad de la ciencia para presentar algún día las pruebas concluyentes de la inexistencia de Dios.

Para decirlo de otro modo: la historia que un converso a la no creencia puede contar acerca de que la ciencia lo convenció de que abandonara la religión es, en cierto sentido, auténticamente cierta. Esta persona entiende que abandonó una visión del mundo («la religión») porque otra incompatible («la ciencia») parecía más verosímil. Pero lo que en realidad la hizo más verosímil no fueron pruebas «científicas»; fue más bien que todo un paquete, la ciencia, más una imagen de nuestro dilema epistémico-moral en el que la ciencia representa una forma madura de afrontar una realidad ardua, derrota a otro paquete, la religión, más una imagen rival de nuestro dilema epistémico-moral en el que la religión, por así decir, representa la verdadera humildad, mientras que muchas de las afirmaciones de la ciencia hacen gala de una arrogancia injustificada. Pero la consideración decisiva aquí fue la interpretación del dilema moral propuesto por la «ciencia», que hizo considerar cierta la experiencia del converso (de que la fe que seguía siendo infantil... ¿y la fe de quién no es infantil, en mayor o menor grado?) antes que los verdaderos descubrimientos de la ciencia. Éste es el sentido en el que lo que he venido denominado consideraciones morales desempeñaron un papel fundamental; no es que al converso le pareciera necesariamente que la moralidad de la «ciencia» era en sí misma más atractiva —podemos suponer que en cierto sentido sucedía lo contrario, allá donde lamentaba la pérdida de la fe—, sino que ofrecía un relato más convincente de su vida moral/espiritual.

Como afirmé anteriormente, cuando comentaba la larga evolución de la idea de universo a partir del cosmos, no hay ningún movimiento científico importante que no esté también motivado por una visión férreamente sostenida que, a su vez, tiene implicaciones espirituales. Cuando la «ciencia» vence a la «religión», es una de estas concepciones la que expulsa a la otra y, en esta victoria, las implicaciones morales/espirituales seguramente desempeñan un papel. Pero una vez que esto sucede, la propia ética de la «ciencia» requiere que el movimiento se justifique retrospectivamente en términos de «pruebas». Se impone la historia oficial.

En su conjunto, esta forma de ver las cosas, que se produce mediante el efecto conjunto de la ciencia y del nuevo imaginario cósmico, ayudada por una noción de la

madurez que ambas generaron junto con la identidad impermeabilizada, ha dado lugar a modalidades de no creencia que son mucho más sólidas. Tienen un anclaje más firme, tanto en nuestra idea del mundo en que vivimos como en las prácticas científicas y tecnológicas mediante las cuales lo conocemos y tratamos con él. Ésta es la razón por la que hay grandes entornos globales donde hoy el materialismo se ha vuelto tan evidente, la posición por defecto. Ya no es una teoría alocada y extravagante, sino que se aproxima a lo que se considera el sentido común.

Pero el materialismo no sólo se ha solidificado, sino que también se ha vuelto más profundo. Como hemos visto en el análisis anterior, el nuevo imaginario cósmico llevó más lejos lo que la concepción mecanicista del universo ya había iniciado. Esta imagen-mundo había disipado por completo la concepción anterior de que el sentido de las cosas estaba recogido en la idea platónico-aristotélica de que el mundo que nos rodeaba era la realización de las Formas, la teoría del logos óntico. Pero todavía quedaba espacio para otros tipos de significado: por ejemplo, los propósitos que Dios promueve en la creación del universo mecanicista, o lo que nosotros tenemos en virtud de que tenemos alma. El materialismo concienzudo arrasa también con ellos.

Ahora se puede experimentar entonces la manifiesta ausencia de propósito como una pérdida terrible, como la amenaza más grave que nos plantea el mundo desencantado. Pero también se puede ver desde la otra perspectiva positiva, la de la invulnerabilidad. En semejante universo nada se demanda de nosotros; no tenemos ningún destino que estemos llamados a alcanzar, so pena de condenación, ni retribución divina, ni discordia terminal alguna con nosotros mismos. Ya los epicúreos lo habían señalado en cierto modo. Saber que todo se reduce a átomos y a sus quiebras, que los Dioses están abiertamente despreocupados de nosotros, es liberarnos del miedo al más allá y, por tanto, nos permite alcanzar la ataraxia. El materialismo moderno asume este legado, pero le confiere el giro activista típicamente moderno: en este universo sin sentido, nosotros decidimos cuáles son los objetivos a perseguir. O, en caso contrario, los encontramos en las profundidades, nuestras profundidades. En cualquiera de los dos casos, somos nosotros quienes determinamos el orden de los asuntos humanos; y quienes así podemos descubrir en nosotros mismos la motivación y la capacidad para construir el orden de libertad y beneficio mutuo a pesar de que el universo sea indiferente e, incluso, hostil.

Estamos solos en el universo y resulta aterrador; pero también puede ser tonificante. Hay cierto gozo en la soledad, sobre todo para la identidad impermeabilizada. La emoción de la soledad forma parte de la idea de libertad, parte del patetismo intenso de este momento frágil, los «dies» («días») que se deben «carpere» (aprovechar). Todo el sentido está aquí, en esta pequeña mota. Pascal llegó a una conclusión parecida con su imagen del ser humano como junco pensante.

El nuevo imaginario cósmico añade una dimensión adicional a esto. Al haber llegado a la idea de lo inmenso que es el universo en tiempo y espacio, de la profundidad hasta la que se adentra su micro-constitución infinitesimal, y al haber sentido por tanto nuestra insignificancia y fragilidad, apreciamos también lo asombroso que es que de esta inmensa maquinaria sin sentido pueda emerger la vida y, a continuación, el sentimiento, la imaginación y el pensamiento.

Aquí es donde una persona religiosa confesará fácilmente cierta idea de misterio. Los materialistas suelen querer repudiarlo; la ciencia, con sus progresos, no reconoce ningún misterio, sólo enigmas pasajeros. Pero, en todo caso, la idea de que nuestra vida pensante y sintiente hunde sus raíces en un sistema de unas honduras tan inimaginables, de que la conciencia pueda emerger de esto, también los llena de sobrecogimiento.

Nuestro asombro ante nuestra oscura génesis y el conflicto que podemos sentir por ello están bien recogidos por un autor de nuestros días. Douglas Hofstadter reconoce que algunas personas:

sienten un espanto instintivo ante cualquier «explicación» del alma. Ignoro por qué unas personas sienten este terror mientras que otras, como yo, ven en el reduccionismo la religión absoluta. Tal vez mi formación durante toda la vida como físico y, en general, como científico me haya transmitido un respeto profundo al ver cómo los objetos o experiencias más sustanciales y familiares se desvanecen cuando nos aproximamos a la escala infinitesimal hasta llegar a un éter inquietantemente insustancial, a infinidad de un torbellino de vórtices efímeros con una actividad matemática casi incomprensible. Esto evoca en mí un sobrecogimiento cósmico.

Para mí, el reduccionismo no «explica»; más bien, añade misterio.⁹⁰

Pero este sobrecogimiento queda modulado, e intensificado, por una especie de sentido del parentesco, de la pertenencia integralmente a estas profundidades. Y esto nos permite recuperar la sensación de conexión y solidaridad con toda la existencia que surgió en el siglo XVIII a partir de nuestro sentido de la génesis oscura, pero ahora con una idea incomparablemente mayor de la amplitud y profundidad de este ámbito.⁹¹

Y así, el materialismo se ha vuelto más profundo, más rico, pero también más diverso en sus formas, pues los protagonistas adoptan distintas actitudes y posiciones ante las complejas facetas que acabo de tratar de exponer. Las razones para la no creencia trascienden nuestras valoraciones de la religión y las supuestas liberaciones de la «ciencia». Incluyen también los significados morales que hoy en día encontramos en el universo y nuestra génesis en él. El materialismo se alimenta en la actualidad de determinadas formas de desarrollar y vivir en nuestro imaginario cósmico; ciertas formas de conjugar nuestro sentido de la falta de finalidad de este inmenso universo, nuestro sobrecogimiento ante él y nuestro sentido del parentesco.

A través de la ciencia y del imaginario cósmico, esta fue una de las maneras como la no

creencia profundizó y se solidificó en el siglo XIX. Otra, que acabo de mencionar aquí, es que las formas del imaginario social incorporadas en torno a la simultaneidad y la acción en un tiempo netamente secular —la economía de mercado, la esfera pública, los regímenes de soberanía popular— estaban adquiriendo un papel cada vez más dominante. Una vez más, tenemos una idea de la realidad social, paralela a la de la realidad natural del imaginario cósmico, que en modo alguno deben imponer una perspectiva no creyente, pero ciertamente pueden confraternizar con ella y, según determinadas interpretaciones de la cuestión, se puede hacer que parezcan compatibles con este tipo de mensaje. Sin duda, Pío IX lo pensaba así.

Pero con independencia de lo que pensemos de la política vaticana decimonónica (y ciertamente hoy en día no convence a nadie), hay aquí un aspecto más profundo, análogo a nuestro análisis del imaginario cósmico. Las sociedades modernas son impersonales en un sentido importante, es decir, se basan en una sociabilidad entre desconocidos y comportan la creación de agencia colectiva entre iguales; otorgan privilegio a una identidad categórica, mediante la que las personas están vinculadas a través de propiedades compartidas (ser estadounidenses, franceses, musulmanes, católicos), en lugar de mediante una red de relaciones personales, como en el parentesco, o en las relaciones de lealtad y fidelidad esenciales en las sociedades anteriores a la modernidad («feudales», según las llaman). Las personas cuya vida religiosa estaba ligada a las formas de vida de un entramado social —por ejemplo, los campesinos que vivían en el mundo jerárquico de una aldea rural—, una vez transferidas en el siglo XIX a una ciudad en proceso de industrialización, se sentirían profundamente desorientadas e incapaces de vivir su religión tradicional. Quizá desaparezcan por completo y fácilmente de las iglesias, o quizá inventen formas de vida religiosa absolutamente nuevas. Exploraré esta faceta en un capítulo posterior.

3

Las formas de no creencia más profundas y más ancladas que surgen en el siglo XIX son básicamente las mismas que las que se sostienen hoy en día. Podemos considerar que los victorianos son nuestros contemporáneos en un aspecto que no podemos generalizar fácilmente para los hombres de la Ilustración. Foucault y otros autores han señalado la línea divisoria que el periodo romántico trazaba en el pensamiento europeo, la cual acredita un sentido de la realidad tan profundo, tan sistemático, que encuentra sus principales fuentes muy por debajo de la superficie inmediatamente existente en la superficie, ya fuera en las teorías económicas de Marx, en la «psicología profunda» de un Freud o en las genealogías de Nietzsche.⁹² Seguimos viviendo bajo las consecuencias

de ese desplazamiento hacia la profundidad, aun cuando podamos discrepar de esas teorías concretas. En este aspecto, podríamos caer en la tentación de decir que la no creencia moderna comienza entonces, y no realmente en la Era de la Ilustración. El siglo XIX sería el momento en el que se produjo «el Cisma Moderno».⁹³

La mención de Nietzsche en el párrafo anterior nos lleva a un giro extremadamente importante de la imaginación moral de la no creencia en el siglo XIX. He hablado antes de las visiones «post-schopenhauerianas», que confirieron una significación positiva a las fuerzas irracionales, amorales e, incluso, violentas de nuestro interior. La idea, en diversas formas, es que éstas no se pueden condenar y arrancar de un plumazo porque nuestra existencia, y/o vitalidad, creatividad, fuerza, capacidad para crear belleza, dependen de ellas. Este giro extrae un nuevo significado moral de nuestra oscura génesis a partir de la naturaleza salvaje y lo prehumano. Nace de la rebelión contra la forma ordinaria de antropocentrismo moderno, junto con el eje «trágico», rechazando una imagen demasiado armónica de la vida en la que el sufrimiento, el mal y la violencia han sido excluidos.

Éste es un giro contra los valores de la Ilustración. Pero, a diferencia de lo que habitualmente llamamos contra-Ilustración —autores como Bonald o De Maistre— no es en modo alguno un regreso a la religión, ni a la trascendencia. Sigue siendo decididamente naturalista. Esa es la razón por la que me referiré a él como «la contra-Ilustración inmanente».

Contra lo que se rebela es contra una veta crucial del humanismo exclusivo moderno, que a su vez se inspira en la tradición religiosa que la precedió. Se trata, de hecho, de una poderosa veta constitutiva de la espiritualidad occidental moderna en su conjunto: una afirmación del valor de la vida, de socorrer a la vida y sostenerla, curarla y alimentarla. Esto se vio intensificado por el giro antropocéntrico, según el cual los propósitos de Dios se reducían a este objetivo único de sustentar la vida humana. El poder sostenido de esta idea tal vez sea evidente en la actual preocupación por preservar la vida, por traer prosperidad y reducir el sufrimiento en todo el mundo que, a mi juicio, carece de precedentes en la historia.

Esta preocupación refleja, por una parte, la idea moderna de orden moral mientras que, por otra, surge históricamente de lo que he denominado en otro sitio «la afirmación de la vida ordinaria».⁹⁴ Lo que trataba de señalar esta expresión es la revolución cultural de comienzos de la modernidad, que destronó las actividades supuestamente superiores de la contemplación y la vida ciudadana y situó el centro de gravedad de la bondad en la vida ordinaria, la producción y la familia. Forma parte de esta perspectiva espiritual el que nuestra primera preocupación debería ser incrementar la vida, aliviar el sufrimiento, alentar la prosperidad. Una preocupación por la «vida buena» por encima de todas las

cosas, impregnada de orgullo, de ensimismamiento. Y, más allá de ello, era intrínsecamente no igualitaria, puesto que las supuestas actividades «superiores» sólo las podía desarrollar una elite minoritaria, mientras que llevar correctamente la vida cotidiana de uno mismo estaba abierto a todo el mundo. Éste es un temperamento moral para el que parece obvio que nuestra preocupación principal debe ser nuestro trato con los demás, en justicia y benevolencia; y ese trato debe darse en un plano de igualdad.

Esta afirmación, que constituye un elemento fundamental de nuestra perspectiva ética moderna, fue inspirada originalmente por una modalidad de piedad cristiana. Exaltaba el ágape práctico y atacaba el orgullo, el elitismo, podríamos decir, el ensimismamiento de quienes creían en las actividades o espiritualidades «superiores».

Pensemos en el ataque de los reformadores contra las vocaciones supuestamente «superiores» de la vida monástica. Pretendían señalar para las elites caminos de entrega superior, pero en realidad eran desviaciones hacia el orgullo y el autoengaño. Para el cristiano, la vida verdaderamente sagrada residía en el seno de la propia vida ordinaria, en la vida doméstica y de trabajo al estilo cristiano devoto.

Se podría decir que había aquí una crítica mundanalmente mundana de lo supuestamente «superior» que luego se transfirió para utilizarse como crítica secular del cristianismo y, de hecho, de la religión en general. Parte de esa misma actitud retórica adoptada por los reformadores contra los frailes y monjas es adoptada por los secularistas y los no creyentes contra la fe cristiana en sí misma. Estos supuestamente desdeñan el bien humano real, sensual y terrenal en aras de algún fin superior puramente imaginario, cuya búsqueda sólo puede desembocar en la frustración del bien real y mundanal, en el sufrimiento, la mortificación, la represión, etcétera. Las motivaciones de quienes abrazan esta senda «superior» son, por tanto, en realidad, sospechosas. El orgullo, el elitismo, el deseo de dominio desempeñan también un papel en esta historia, junto con el miedo y la timidez (también presentes en el relato de los primeros reformadores, pero menos sobresalientes).

El humanismo exclusivo ha heredado tanto la lealtad al orden moral como la afirmación de la vida ordinaria. Y esto ha provocado, por así decir, una revuelta desde dentro. La revuelta iba dirigida contra lo que podríamos llamar una religión secular de la vida, que es uno de los rasgos más sorprendentes del mundo moderno.

Vivimos en una cultura moral extraordinaria, sopesada con la norma de la historia de la humanidad, en la que el sufrimiento y la muerte causados por hambrunas, inundaciones, terremotos, peste o guerra pueden despertar movimientos de simpatía y solidaridad práctica de ámbito mundial. Por supuesto, claro está, ha sido facilitada por los medios de comunicación y modos de transporte modernos, por no hablar de los excedentes. Todo esto no debería ocultarnos la importancia del cambio cultural-moral. Los mismos medios

de comunicación y de transporte no despiertan la misma reacción en todas partes; es desproporcionadamente mayor en la antigua cristiandad latina.

Demos también por hechas las distorsiones producidas por la publicidad y el reducido lapso de atención de quienes contemplan los medios, así como la forma en que las fotografías espectaculares producen la respuesta más contundente, a menudo relegando casos aún más acuciantes a una zona de ignorancia de la que sólo las cámaras de la CNN pueden salvarla. Sin embargo, el fenómeno es llamativo. La era de Hiroshima y Auschwitz ha producido también Amnistía Internacional y Médicos Sin Fronteras.

Por supuesto, las raíces cristianas de todo esto son profundas. En primer lugar, tenemos el extraordinario esfuerzo misionero de la Iglesia de la Contrarreforma, asumido posteriormente por las confesiones protestantes. Después, llegaron las campañas de movilización masiva de principios del siglo XIX: el movimiento antiesclavista en Inglaterra, inspirado y encabezado en buena medida por los cristianos evangélicos; el movimiento abolicionista paralelo en Estados Unidos, también en buena medida de inspiración cristiana. Luego, este hábito de movilizarse en favor de la compensación de la injusticia y el alivio de quienes sufren en todo el mundo pasa a formar parte de nuestra cultura política. En algún lugar del camino, esta cultura deja de ser simplemente de inspiración cristiana, si bien en los movimientos actuales sigue siendo significativa la presencia de personas con profundas convicciones cristianas. Además, seguramente necesitaba esta ruptura con la cultura de la cristiandad para que el impulso de la solidaridad traspasara las fronteras de la propia cristiandad.

Éste es el complejo legado de la Ilustración que estoy tratando de describir aquí. Incorpora un humanismo enérgico que afirma la importancia de preservar y realzar la vida, de evitar la muerte y el sufrimiento, y un eclipse/negación de la trascendencia que tiende a hacer de este humanismo algo exclusivo, así como una vaga idea de la historia según la cual la primera nació y depende del segundo

Desde sus comienzos hace dos siglos y medio, el desarrollo de este *ethos* encontró resistencias. En su muy influyente variante utilitarista se consideraba una especie de allanamiento de la vida humana que la volvía «unidimensional», por utilizar una expresión que adquirió amplia difusión posteriormente. La vida en el «Palacio de Cristal», por citar al protagonista de Dostoievski en *Memorias del subsuelo*, se percibía como algo sofocante, debilitador, insensibilizador o igualador. Había claramente, al menos, dos fuentes importantes de esta reacción, aunque a veces podían estar (incómodamente) combinadas.

Una era la persistente preocupación espiritual por lo trascendente, que jamás podría aceptar que hacer prosperar la vida humana fuera lo único que se pudiera hacer, y torcía el gesto ante la reducción. La otra nacía del viejo *ethos* aristocrático y protestaba contra

los efectos aplanadores de la cultura de la igualdad y la benevolencia. Temía la pérdida de la dimensión heroica de la vida humana y la consecuente nivelación de los seres humanos a la media burguesa y utilitaria. Que esta preocupación fuera mucho más allá de los círculos reaccionarios podemos verlo en el caso de Tocqueville, a quien preocupaba mucho este tipo de reducción de la humanidad que nos amenaza en una era democrática. Temía un mundo en el que las personas acabaran ocupándose exclusivamente en sus *petits et vulgaires plaisirs* [los placeres personales] y perdieran el amor a la libertad.⁹⁵

Ahora estas resistencias estaban alimentadas por tradiciones antiquísimas, las de lo trascendente, por una parte, y por determinadas normas de honor y excelencia antiguas, por otra. Lo que estoy llamando la revuelta inmanente es una resistencia contra la primacía de la vida, pero que ha abandonado estas fuentes tradicionales. No se funda en la trascendencia, ni se basa en las interpretaciones de la jerarquía social recibidas históricamente, si bien puede estar inspirada por versiones de la ética del guerrero anteriores, como vemos en el caso de Nietzsche.

Es la revuelta desde el interior de la no creencia, por así decir, contra la primacía de la vida. Ahora no en el nombre de algo que esté más allá, sino en realidad más estrictamente desde un sentido del ser limitado, disminuido por el reconocimiento de esta primacía.

De modo que, además de una contra-Ilustración externa, alimentada por las tradiciones que la Ilustración relegaba a la zona de la ilusión, ha nacido una contra-Ilustración inmanente que comparte, e incluso a veces intensifica, este rechazo del pasado. Pero igual que el humanismo ilustrado secular nació del cristianismo anterior, la afirmación de la vida ordinaria inspirada en el ágape, así la contra-Ilustración inmanente, nació de su predecesora, de inspiración trascendente.

Donde sucedió esto principalmente fue en los dominios literarios y artísticos que surgieron del romanticismo y sus sucesores. El movimiento romántico fue uno de los *loci* importantes de la contra-Ilustración, aun cuando también fuera siempre mucho más que eso. La protesta contra un mundo aplanado, una protesta que había sido despojada de significado, fue un tema recurrente de escritores y artistas románticos, y esto podía ir de la mano de los compromisos contra-ilustrados, aunque no tenía por qué. Al menos, impedía alinearse con las variantes más zafias del secularismo ilustrado, como el utilitarismo.

La contra-Ilustración inmanente nace en el seno de este dominio de la cultura occidental. Desde el principio, se la ha vinculado con una primacía de la estética. Incluso donde rechaza la categoría y habla de una «ilusión estética» (como en el caso de Paul de Man), sigue fundamentalmente preocupada por el arte y, sobre todo, por el arte moderno, posromántico. Sus grandes batallones pertenecientes a la academia moderna se

encuentran en los departamentos de literatura.

Uno de sus temas principales es una nueva interpretación del carácter central que ocupa la muerte, una especie de respuesta a la incapacidad de la corriente principal del humanismo exclusivo para abordar la mortalidad. Esto encuentra parte de sus fuentes en la tradición religiosa. Lo analizaré en el capítulo 19.

Junto a ello, y entrelazado, hay otro tipo de revuelta contra la primacía de la vida, inspirada sobre todo por la otra fuente de resistencia de la contra-Ilustración externa, la resistencia contra la igualdad formulada en nombre de lo grandioso, lo excepcional, lo heroico.

El defensor más influyente de este tipo de perspectiva ha sido sin duda Nietzsche. Y es significativo que los pensadores antihumanistas más importantes de nuestro tiempo, por ejemplo Foucault, Derrida y, tras ellos, Bataille, se inspiren todos ellos muchísimo en Nietzsche.

Nietzsche, claro está, se rebeló contra la idea de que nuestro más alto objetivo sea preservar e incrementar la vida, impedir el sufrimiento. Lo rechaza tanto metafísica como prácticamente. Rechaza el igualitarismo subyacente a esta afirmación general de la vida ordinaria. Pero su rebelión es en cierto sentido, también, interna. La vida misma puede favorecer la crueldad, la dominación, la exclusión, y ciertamente lo hace en sus momentos de afirmación más exuberante.

Así que, en cierto sentido, esta actitud se mantiene en el seno de la afirmación moderna de la vida. No hay nada más elevado que el movimiento de la vida misma (la Voluntad de Poder). Pero se irrita ante la benevolencia, el universalismo, la armonía, el orden. Quiere rehabilitar la destrucción y el caos, la imposición del sufrimiento y la explotación como parte de la vida que se afirma. La vida, propiamente entendida, también afirma la muerte y la destrucción. Pretender otra cosa es tratar de restringirla, amansarla, encerrarla, privarla de sus más elevadas manifestaciones, lo que la convierte en algo a lo que uno pueda decir «sí».

Una religión de la vida que proscriba el trato con la muerte y la imposición de sufrimiento es limitadora y degradante. Nietzsche piensa de sí mismo que ha asumido parte del legado de la ética del guerrero preplatónica y precristiana, su exaltación de la valentía, de la grandeza, de la excelencia de la elite. Y esencial para ello ha sido siempre reservar un lugar paradigmático para la muerte. La disposición para afrontar la muerte, la capacidad de situar la vida por debajo del honor y la reputación han sido siempre sellos distintivos del guerrero, su afirmación de superioridad.⁹⁶ El humanismo moderno que afirma la vida alimenta la pusilanimidad. Esta acusación reaparece con frecuencia en la cultura de la contra-Ilustración.

Como es natural, uno de los frutos de esta contracultura fue el fascismo, para el que la

influencia de Nietzsche no fue del todo ajena, pese a lo cierta y correcta que sea la refutación de Walter Kaufman del vulgar mito de que Nietzsche fue un proto-nazi. Pero, a pesar de esto, la fascinación por la muerte y la violencia reaparece, por ejemplo, en el interés de Bataille, compartido por Derrida y Foucault. El libro de James Miller sobre Foucault muestra las profundidades de esta rebelión contra el «humanismo como un espacio sofocante y cerrado del que hay que escapar».⁹⁷

Lo que me interesa aquí es descartar que el neo-nietzscheanismo sea una especie de antecámara del fascismo. Como si alguna de las principales tendencias espirituales de nuestra civilización careciera por completo de responsabilidad por el fascismo. Lo importante es permitirnos reconocer que hay un antihumanismo que se rebela precisamente contra la incesante preocupación por la vida, por la prohibición de la violencia, por la imposición de la igualdad.

La interpretación nietzscheana del realce de la vida, que puede afirmarse plenamente, nos lleva también en cierto sentido más allá de la vida, y en esto es análoga a otras nociones religiosas del realce de la vida (como la «vida eterna» del Nuevo Testamento). Pero nos lleva más allá incorporando una fascinación por la negación de la vida, por la muerte y el sufrimiento. No reconoce que haya algún bien supremo más allá de la vida y, en ese sentido, se considera con acierto como algo manifiestamente antitético de la religión. La «trascendencia» es, una vez más, paradójicamente y en un sentido muy importante, inmanente.

Lo que vengo denominando contra-Ilustración inmanente comporta, por tanto, una nueva revalorización, una fascinación por la muerte y, en ocasiones, por la violencia. Se rebela contra el humanismo exclusivo que preside la cultura moderna. Pero también rechaza todas las interpretaciones anteriores de la trascendencia, fundamentadas ónticamente. Si tenemos esto en cuenta, quizá cambiáramos nuestra imagen de la cultura moderna. En lugar de verla como el escenario de una batalla entre dos bandos, entre la «tradición», especialmente la tradición religiosa, y el humanismo secular, tal vez la viéramos como una especie de batalla campal, como el escenario de una batalla a tres bandas... tal vez, en última instancia, a cuatro.

Esto nos permitiría apreciar hasta qué extremo se ha expandido lo que he llamado la nova; las posiciones se han multiplicado. Sus afinidades y oposiciones no han dejado de volverse cada vez más complejas. Acabamos de verlo con el materialismo y la no creencia. Pero una multiplicación similar se está produciendo en otras posiciones básicas, y así el debate se arremolina en torno a un abanico de participantes cada vez más amplio, entre quienes surge una multiplicidad de afinidades laterales y contrapuestas cuando la nova se va expandiendo, como las que percibíamos antes entre Pascal (entre otros muchos) y una corriente del materialismo moderno.

En el siglo XIX, se podría decir que la no creencia alcanza su mayoría de edad. Desarrolla solidez y profundidad, pero también, y quizá sobre todo, variedad, un complejo de diferenciaciones internas. De manera que para muchas personas en muchos entornos de nuestros días puede convertirse en un mundo en sí mismo. Es decir, para ellos, reduce el horizonte de lo potencialmente creíble. Hay humanistas exclusivos que no están seguros de su posición, pero la dirección desde la cual se sienten vulnerables es el anti-humanismo neo-nietzscheano. O estos «postmodernistas» sienten punzadas de duda a veces cuando leen a John Stuart Mill o a Karl Marx. Lo trascendente queda fuera de su mapa.

Éste es quizá buen momento, pues, para regresar a mi pregunta original: ¿qué ha cambiado entre el año 1500, cuando la no creencia era prácticamente imposible, y el año 2000, cuando no sólo hay infinidad de ateos felices, sino que en determinados entornos la fe se está oponiendo a una corriente arrolladora?

Nuestro análisis del imaginario cósmico moderno nos ha ayudado a comprenderlo mejor. En nuestro punto de partida, el año 1500, el mundo encantado en el que la naturaleza y la vida social estaban entretnejidos con un tiempo superior, quedaba poco espacio para la no creencia. Los teólogos distinguían entre el plano natural y el sobrenatural, pero no se podía vivir experiencialmente con la conciencia confinada en el primero. Siempre había espíritus, fuerzas, poderes y tiempos superiores que lo obstaculizaban.

Con el desencantamiento del mundo y la marginación del tiempo superior, este tipo de extrusión de lo superior pasó a ser posible en principio. Pero resistía por la idea de que la inspiración, la fuerza y la disciplina que necesitábamos para reordenar este mundo como algo desencantado y moral nos venía de Dios. Cayó en forma de gracia sobre las vidas individuales y apareció en forma de disciplinas y estructuras ordenadas en la vida pública por la divinidad. Y esencial tanto para la moral individual como para el orden público fue la idea de disposición cósmica de las cosas que fue establecida providencialmente por Dios para nuestro bien.

Dios estaba en nuestra conciencia, en nuestro orden social, en nuestro cosmos, no de la forma obstaculizadora de la experiencia inmediata de determinadas cosas, lugares y momentos, como en el mundo encantado; sino más bien como fuerza ordenadora que daba sentido a la forma de las cosas en la moral, la sociedad y el mundo.

Así, el encuentro inmediato con los espíritus y las fuerzas desaparece, pero esto deja espacio para esa idea de voluntad ordenadora de Dios, mucho más poderosa. Y, en realidad, es en parte nuestra idea de esta voluntad ordenadora lo que ha empujado al

encantamiento a los márgenes.

Con el giro antropocéntrico, esta idea de presencia ordenadora de Dios empieza a desvanecerse. Empieza a surgir la idea de que podemos sustentar el orden por nosotros mismos. Para algunos, Dios se retira a una cierta distancia, al principio o al final (deístas); para otros, se desvanece por completo. Otros le niegan agresivamente.

El desplazamiento de los imaginarios cósmicos se intensifica y completa esta desautorización de nuestra idea de presencia ordenadora. No se trata simplemente de que esta presencia estuviera exageradamente identificada con los apologistas del diseño de comienzos de la modernidad. También sucede que el inmenso e insondable universo en su oscuro abismo del tiempo vuelve absolutamente posible perder de vista por completo esta presencia ordenadora. De hecho, complica aferrarse a esta idea.

Nuestra idea del universo no es inequívoca, como traté de exponer anteriormente. Puede ocluir toda idea de orden y sentido, pero también puede ser el *locus* de significados espirituales vigorosos. Cuando se niegan, el resultado suele ser un cientificismo estrecho e ignorante. Pero si estamos abiertos a ellos, los resultados pueden ser muy diversos: interpretados de cierto modo, con una orientación epicúrea-naturalista, nos conducen hacia un materialismo profundo y rico; entendidos de otro modo, pueden abrirnos a todo un abanico de espiritualidad y, para algunos, hasta Dios.

Pero nos inclinamos por uno de los dos primeros caminos —ya sea negando los significados o tomándolos en el sentido epicúreo-naturalista—, entonces se puede vivir ciertamente en un mundo que parece proclamar por todas partes la ausencia de Dios. Es un universo cuyos límites exteriores no tocan nada más que la oscuridad absoluta, un universo con su correspondiente mundo humano en el que podemos realmente experimentar la ausencia de Dios.

Ésta no es la forma en la que nuestros antepasados del año 1500 experimentaban los espíritus y las fuerzas, en el encuentro con objetos y lugares particulares. Se parece más a la forma en la que nuestros predecesores (de la elite) del año 1700 experimentaban la presencia ordenadora de Dios, es decir, como un principio estructurador difuso, más que como un objeto que pueda ocupar el primer plano.

Pero, de nuevo, es distinto, porque es la idea de una ausencia. Es la idea de que todo orden, todo significado, proviene de nosotros. No encontramos ningún eco en el exterior. En el mundo así entendido, tal como muchos de nuestros contemporáneos lo viven, la distinción entre natural y sobrenatural no es una mera abstracción intelectual. Ha aparecido una estirpe de seres humanos que ha conseguido experimentar su mundo como algo enteramente inmanente. En algunos aspectos, podemos valorar este logro como una victoria de la tiniebla pero, en todo caso, es un logro destacable.

Notas:

[73.](#) En el caso de ambas citas de *Macbeth*, reproducimos la traducción de Ángel-Luis Pujante, en W. Shakespeare, *Tragedias*, (Barcelona, Círculo de Lectores, Barcelona, 2002), págs. 349-350 y 354-355, respectivamente. (*N. del T.*).

[74.](#) Charles Baudelaire, «Correspondances», en *Les fleurs du mal*; véanse sus *Oeuvres Complètes* (París, Gallimard, Pléiade edition, 1975), pág. 11 [trad. cast.: «Correspondencias», en *Las flores del mal*. Trad. de Antonio Martínez Sarrión, pág. 19 (Madrid, Alianza Editorial, 1994)].

[75.](#) *Elegías de Duino, Los Sonetos a Orfeo*. Trad. de Eustaquio Barjau (Madrid, Cátedra, 1987), pág. 61. (*N. del T.*).

[76.](#) Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1968), págs. 10-11.

[77.](#) Así Wordsworth nos cuenta cómo:

[...] y en la noche negra
Amenazada de tormenta, me quedaba
Bajo alguna roca, escuchando notas que son
El lenguaje espectral de la anciana tierra
O que tenues habitan vientos remotos.
(*El preludio*, II, 307-311)

[Reproducimos la traducción de Bel Atreides, Barcelona, DVD, 2003, pág. 103 (*N. del T.*)].

[78.](#) Charles Rosen y Henri Zerner, *Romanticism and Realism* (Nueva York, Norton, 1984), pág. 58.

[79.](#) *Ibid.*, págs. 68 y siguientes.

[80.](#) *Ibid.*, pág. 67.

[81.](#) Reproducimos la traducción de Ángel Rupérez en *Lírica inglesa del siglo XIX*. (Trieste, s.a., 1987).

[82.](#) F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, edición y traducción al inglés de Elizabeth Wilkinson y L. A. Willoughby (Oxford, Clarendon Press, 1967) [trad. cast.: *Kallias: Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. de Jaime Feijóo y Jorge Seca (Barcelona, Anthropos, 2005)].

[83.](#) *Ibid.*, carta XV.

[84.](#) Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit* (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962) [trad. cast.: *Gloria: una estética teológica*. Trad. de Vicente Martín y Felipe Hernández (Madrid, Encuentro, 1988)].

[85.](#) Me ha resultado muy útil el análisis de David Martin, *The Breaking of the Image: A Sociology of Christian Theory and Practice* (Oxford, Basil Blackwell, 1980), págs. 135 y siguientes.

[86.](#) Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930* (Oxford, Clarendon Press, 1991), pág. 74.

[87.](#) G. Lessing, *Werke*, edición de Pedersen y Von Olshausen, volumen 23, pág. 49. La brecha es insalvable porque *zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden* [las verdades históricas casuales nunca podrán servir de prueba de las verdades necesarias de la razón]; *ibid.*, pág. 47.

[88.](#) Samuel Hynes, *The Edwardian Turn of Mind* (Londres, Pimlico, 1968), pág. 139.

[89.](#) Collini, *Public Moralists*, pág. 192.

[90.](#) Douglas Hofstadter, «Reductionism and Religion», en *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), pág. 434.

[91.](#) El sobrecogimiento, y también el sentido de la conexión, aflora en estas reflexiones de Charles Lindbergh: «Me reconozco mortal, pero esto me plantea una pregunta: “¿Qué es yo?” ¿Soy un individuo o soy una corriente de vida en evolución compuesta de infinitud de yoes? [...] En tanto que una identidad, nací en el año de Nuestro Señor de 1902. Pero, en tanto que hombre del siglo XX, tengo miles de millones de años. La vida que considero parte de mí se ha desarrollado a través de los tiempos con una continuidad inquebrantable. Los individuos son custodios de la corriente de vida, manifestaciones temporales de un ser muy superior, que se ha formado a partir de su esencia como tantos sueños y regresa a ella [...]. Estando al borde de un valle muy profundo en la isla hawaiana de Maui recuerdo haber pensado que una corriente de vida es como un río montañoso, que nace de manantiales ocultos, brota de la tierra acariciado por las estrellas, afluye, se funde y adopta momentáneamente la forma que vemos». Y continúa: «Soy forma y carezco de ella. Soy vida y soy materia, mortal e inmortal. Soy uno

y soy muchos, yo mismo y el flujo de la humanidad [...] Cuando muera, las moléculas de mi ser regresarán a la tierra y al cielo. Vienen de las estrellas. Yo soy de las estrellas». Citado en Gore Vidal, «The Eagle is Grounded», en *The Times Literary Supplement*, nº 4.987, 30 de octubre de 1998, pág. 6.

Podemos apreciar cómo Lindbergh se sitúa plenamente en el seno del imaginario cósmico moderno. Su experiencia de la naturaleza, por ejemplo, en Maui, le sugiere de inmediato la profundidad del universo y nuestra oscura génesis en él.

[92.](#) Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris, Gallimard, 1966) [trad. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost (Madrid, México, Siglo XXI, 1997)].

[93.](#) Martin Marty, *The Modern Schism* (Nueva York, Harper, 1969).

[94.](#) Véase *Sources of the Self* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989), capítulo 13 [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Trad. de Ana Lizón (Barcelona, Paidós, 2003)].

[95.](#) Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique* (París, Garnier Flammarion, 1981), volumen II, parte 2, capítulo 2, pág. 385 [trad. cast.: *La democracia en América*. Trad. de Dolores Sánchez de Aleu (Madrid, Alianza, 1996), vol. 2, pág. 129].

[96.](#) Hegel otorga un lugar central a este rasgo de la ética tradicional del honor en su dialéctica del amo y el esclavo. En la lucha original por el reconocimiento entre guerreros, cada uno muestra que es digno de tal reconocimiento precisamente exponiendo su vida al peligro. La clave de la dignidad es este «*Daransetzen*». *Phänomenologie des Geistes*, capítulo IV [trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo (Valencia, Pre-Textos, 2009)].

[97.](#) James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (Nueva York, Simon & Schuster, 1993) [trad. cast.: *La pasión de Michel Foucault*. Trad. de Oscar Luis Molina (Barcelona, Tajamar, 2011)].

11

Trayectorias del siglo XIX

Sería ideal que pudiéramos seguir la evolución de la nova a finales del siglo XIX y principios del XX, pues es entonces cuando las alternativas para la no creencia se abren, se multiplican y se enriquecen, antes de su difusión por la sociedad en su conjunto en el proceso que he denominado «supernova», que principalmente se produce después de la Segunda Guerra Mundial.

Aquí hay trayectorias significativamente diferentes entre culturas nacionales. Una descripción verdaderamente satisfactoria tendría que exponerlas todas. Pero, por desgracia, carezco del espacio y de la competencia para hacerla y, seguramente, el lector carecería de paciencia para seguirlas. De modo que me concentraré en un par de casos interesantes e ilustrativos. Me detendré primero en Inglaterra (a veces, también en Gran Bretaña, pero sobre todo en Inglaterra) desde aproximadamente 1840 hasta 1940. Y, después, me fijaré en la Francia de en torno al cambio del siglo XIX al XX. A continuación, en la siguiente parte del libro, pasaré a ocuparme de tratar de extraer algunas conclusiones generales sobre la aparición de la «era secular» en Occidente.

1

Los primeros años del siglo XIX fueron testigos de un resurgir de la creencia y la práctica asociada a los cristianos evangélicos e impulsada en parte por el impacto de las guerras revolucionarias y napoleónicas. Pero en la década de 1830, la creencia ortodoxa entre las elites intelectuales y sociales se ve sometida de nuevo a presiones. Parte de esas mismas consideraciones filosóficas operaron desde antes. El radicalismo filosófico, con sus principios utilitaristas, fue en muy buena medida un producto intelectual del siglo XVIII. Pero, como mencioné anteriormente (capítulo 10, sección 2), podríamos entender la nueva regresión de la fe cristiana más como una repetición que como una simple continuación de las evoluciones del siglo anterior. Eso se debe a que la línea de ataque era nueva en algunos aspectos. Los viejos argumentos pervivían, pero se vieron

suplementados por un nuevo enfoque.

Se produjo una retirada importante; de manera que a mediados de siglo, John Stuart Mill (en realidad, un observador en absoluto neutral) pudo decir que «las viejas opiniones en materia de religión, de moral y de política están tan desacreditadas entre los individuos de mayor altura intelectual, que han perdido para siempre parte de su eficacia».⁹⁸ Pero uno de los vectores más importantes mediante los cuales se produjo este repliegue era nuevo para la época. Quizá podamos comprenderlo mejor si pensamos que es la resolución de una serie de presiones contrapuestas que mucha gente sintió en aquel momento. Es la que describí en la sección anterior, ejercidas, por una parte, por la idea aparentemente ineludible de un orden impersonal y, por otra, por la necesidad de evitar por encima de todo la monotonía, la vacuidad, la fragmentación, que con demasiada evidencia parecía acompañar al orden social y cultural que estaba emergiendo a su alrededor. El impulso hacia la impersonalidad imponía o reflejaba un rechazo del cristianismo ortodoxo; pero ante lo que parecía la desaparición de tantos beneficios fundamentales, resultaba imperioso salvaguardar ciertos valores del cristianismo histórico.

Así, para muchos, cualquier elemento de la fe tradicional que fuera más allá o contradijera la noción de orden impersonal dejaba de ser creíble; pero, al mismo tiempo, su percepción de la fragilidad, la fealdad o los males de su tiempo les impedía aceptar los modos de orden reduccionistas, cientificistas o utilitaristas.

Una buena razón para fijarse en el avance de la no creencia en estos términos es la influencia y el impacto de Carlyle. Hoy en día resulta difícil de comprender, no sólo por el polémico estilo desmesurado de Carlyle (que por sí solo podría despertar nuestro interés), sino sobre todo porque al final de su carrera atacó parte de los valores más elementales del liberalismo moderno, lo que lo convierte en alguien difícil de perdonar. En realidad, se puede sostener que su eclipse se produjo muy poco después de su muerte.⁹⁹ Pero en las décadas de 1830 y 1840 fue inmensamente popular. Cuando me refiero aquí a un vector del avance de la no creencia quiero decir que la solución de Carlyle a las presiones contrapuestas a las que él estaba respondiendo suministró el puente mediante el cual muchos miembros de la elite pudieron distanciarse de su fe ancestral. En esto le siguió Arnold, quien en cierto sentido prolongó el puente, o lo reconstruyó de una forma bastante distinta, en última instancia más aceptable. (George Eliot, siguiendo de nuevo la estela de Carlyle, proporcionó otro puente semejante.)

Al otorgar a Carlyle un papel tan central me estoy desviando de lo que se suele considerar la historia al uso de la pérdida de la fe de los victorianos. De forma un tanto simplista, se considera que fue causada por el impacto de la evolución darwinista, de la que se dice que refutó la Biblia de manera frontal. Esto produjo un conflicto agónico en muchas personas de educación piadosa, que en última instancia muchos resolvieron

abandonando la fe, con frecuencia con un doloroso sentido de la pérdida. Hay algo de verdad en esta explicación, sobre todo en lo referente al dolor y a la sensación de pérdida (que el propio Darwin parece que sintió). Pero deja al margen algo esencial: que la teoría evolutiva no apareció en un entorno en el que casi todo el mundo siguiera tomándose el relato bíblico lisa y literalmente; que entre otras cosas, este mundo ya estaba muy marcado por las ideas del orden impersonal, por no hablar del oscuro abismo de los tiempos; y que ya se había presentado una formulación muy influyente del desplazamiento del cristianismo por parte de una visión cósmica del orden impersonal, la de Carlyle.

Esto no quiere decir que Darwin no produjera ningún impacto. Su teoría supuso un gran empuje hacia una visión del cosmos materialista y reduccionista de la que se purgó toda teleología (porque se explicaba desde un plano más profundo). Pero esa teoría ingresa en un territorio en el que muchas personas ya han sentido la atracción de la primacía del orden impersonal, no inicia la el movimiento de atracción.

Carlyle, formado en buena medida por Goethe y, en parte, a través de él por Schiller y por los románticos alemanes,¹⁰⁰ reaccionó contra todos aquellos rasgos del cristianismo imposibles de conjugar con el orden impersonal: la crucial importancia de mantener una relación personal con Dios, las providencias particulares, el juicio divino entendido como decisión personal de Dios y, por encima de todo, los milagros (esos «viejos ropajes judíos»¹⁰¹). Además, no entendía esto como una reacción personal. Compartía la perspectiva que describí en un capítulo anterior, basada en una concepción de la historia constituida en estadios, de que las piezas que él rechazaba eran esencialmente inaceptables para la mentalidad de su tiempo, por mucho que algunos, haciendo gala de su incapacidad para comprender su época, se aferraran a ellas. «El Mito de la Religión Cristiana no tiene el mismo aspecto en el siglo dieciocho que en el siglo octavo»; ¿quién nos ayudará a «encarnar el Espíritu divino de esa Religión en un nuevo Mito, en un nuevo vehículo y nuevas vestiduras para que nuestras almas que, de lo contrario, perecerán probablemente, puedan seguir viviendo?»¹⁰² Como podemos suponer fácilmente por la invocación del término «mito», las doctrinas de esta nueva forma no estaban muy definidas, pero parecían comportar la existencia de alguna fuerza espiritual no puramente humana, que ayudaría a la humanidad a avanzar hacia formas de vida más elevadas. Parecían llevar implícita cierta forma de Providencia, Historia o Absolutos Morales, según Wilson.¹⁰³ Estas formas más elevadas nos permitirían afirmar realmente la bondad y la rectitud de todo lo existente en lo que Carlyle llamaba «el eterno Sí».

Esta fe revestía la máxima importancia para Carlyle porque, por otra parte, la corriente de los tiempos apuntaba hacia la degradación de la vida humana: la fealdad y el egoísmo

de la sociedad comercial-industrial, el atomismo y la falta de preocupación por lo común que alimentaba esta sociedad, que se mantenía unida únicamente al «vínculo del dinero», la ausencia de toda perspectiva más amplia y heroica de la vida más allá del hedonismo miope que tiende a inculcar en nosotros. (Adelantándose a Nietzsche, Carlyle define con sarcasmo la filantropía organizada como «la abolición universal de la asociación del dolor»). En esta época, el universo y la sociedad aparecen como algo meramente mecánico, desprovisto de significado. «Para mí, el universo estaba enteramente desprovisto de Vida, de Propósito, de Volición, incluso de Hostilidad, era una enorme, muerta e inmensurable Máquina de vapor que giraba con mortífera indiferencia para triturarme miembro tras miembro. ¡Oh, inmenso, lúgubre, solitario Gólgota y Molino de Muerte».¹⁰⁴ Todo, hasta las cuestiones más sutiles, están quedando reducidas al cálculo: «La utilidad a lo Bentham, la virtud según Pérdidas o Ganancias; lo que reduce este mundo de Dios a una muerta, inerte, inanimada Máquina de Vapor, lo mismo pesa heno que cardos, placeres y dolores».¹⁰⁵

Todo esto resultaría insoportable si no hubiera alguna garantía de que podríamos ascender a un estadio superior. Podemos ver reflejado aquí un refuerzo general de esas insatisfacciones producidas por la identidad impermeabilizada y el orden moderno que señalé en los diferentes «ejes» del capítulo anterior. Pero, concretamente, vemos reflejado en la última cita el eje I.2 de mi esquema la necesidad de rescatar algún sentido del potencial humano para el ascenso espiritual/moral ante la degradante teoría y práctica de la sociedad utilitaria-comercial-industrial.

Así, había que estar al mismo tiempo contra el cristianismo y a su favor. La doctrina (no muy definida) de Carlyle era una forma de resolver estas presiones contrapuestas. Y la tensión se reflejó en su propia vida, en su incapacidad para decir directamente a su piadosa madre que había abandonado la fe. La formulación que ofreció, que no la había abandonado sino que la había redefinido, confirió cierto colorido a la tentativa de engaño (aunque no demasiado).

Después viene Arnold, a su estilo, y responde a las mismas presiones. La vieja fe es imposible de mantener, pero buena parte de lo que ofrecía es esencial. Una sociedad comercial atomizada se ve amenazada por la «anarquía» y sólo la difusión de la alta cultura puede combatirlo. Que una elite literaria inculque esta cultura se parece mucho al mantenimiento de determinadas formas de culto por parte de una Iglesia nacional. Puede considerarse que las dos empresas se solapan y, de este modo, Arnold también dijo a su madre que estaba prosiguiendo con la labor de su padre, de corriente anglicana liberal.

Cuando tenía poco más de veinte años, Arnold perdió la fe en la que se educó por las razones que ya hemos visto en Carlyle. Pero no fue un paso fácil para él, por razones análogas a las de Carlyle. En el plano personal, se estaba distanciando de su padre que

era un anglicano liberal muy comprometido. Pero hay más, sentía que el declive de esa fe que ya no podía aceptar había traído consigo consecuencias terribles.

Arnold tenía la intensa sensación de que el mundo moderno carecía de profundidad y el yo moderno, de unidad. Tenemos tendencia a vivir en la superficie y, por tanto, estamos aislados de las corrientes superiores de significado que podrían transformar nuestra vida: «debemos sumergirnos en las profundidades del mar de la intuición; todos los demás hombres están intentando en la medida de sus posibilidades mantenernos en la estéril superficie». ¹⁰⁶

Esta sensación de que el ser ha quedado aislado de alguna fuente magnífica también se deja sentir en forma de escisión del yo: «La desgracia de la época en que vivimos no reside en la intensidad del sufrimiento de los hombres, sino en su incapacidad de sufrir, gozar, sentir siquiera, entera y profundamente [...] en el hecho de que en un momento tienen un atisbo de sentimiento y, en el siguiente, el de una imaginación, y en el incesante tumulto de la confusión del mundo, irrumpiendo, apresurándolo todo [...] La enfermedad del mundo es el divorcio de uno mismo». ¹⁰⁷

Según Honan, Arnold concluyó que «el hombre carece de una identidad profunda; padece desorientación y hastío, sentimientos cambiantes e insatisfactorios, vacuidad del ser, insatisfacción con sus propios afanes [...] debilidades causadas por la falta de toda autoridad convincente en su vida espiritual». ¹⁰⁸

Arnold sintió de lleno lo que en la sección 2 del capítulo 8 he calificado como la ausencia de resonancias del mundo moderno, y la sintió específicamente a través de los ejes de la dimensión «romántica», la sensación de que estamos escindidos, aislados de una gran corriente de vida exterior. Al igual que para Carlyle, para Arnold una fuente importante fue Goethe y los pensadores de la época romántica. Y, también al igual que ellos, entendió que en la belleza había una fuerza sanadora, en la práctica de la literatura y en lo que él acabó por definir como «cultura».

Ésta no fue sólo la tragedia de un pensador solitario, o de una persona de una sensibilidad y conciencia excepcionales. La vacuidad se reflejaba en la época. Vivimos en una civilización que valora lo mecánico y lo material, que fomenta la especialización estrecha en aras del beneficio y que promueve la acción individual sin sentido de la totalidad. En Inglaterra, este último defecto revestía la máxima gravedad: «estamos en peligro de derivar hacia la anarquía. Carecemos de la noción, tan familiar en el continente y en la antigüedad, de *Estado* de la nación en su carácter colectivo y corporativo, dotado de poderes estrictos para beneficio general y que controla las voluntades individuales en nombre de un interés más amplio que el de los individuos». ¹⁰⁹

Esta civilización era al mismo tiempo ignorante y atomista. Una sociedad fragmentada

era homóloga de un yo fragmentado. Arnold asume la idea básica que expone Schiller en su obra *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

La fragmentación y la pérdida de profundidad forman parte del precio que pagamos por la finalización de la era cristiana. Arnold ve con tanta claridad y certeza como Carlyle que no se trata de una opción personal propia, sino que refleja un cambio de época que nadie puede en última instancia refutar. Su poema tardío, *Obermann once More* [De nuevo, Obermann],¹¹⁰ presenta una especie de esbozo sintético de nuestra historia espiritual. Después del florecimiento del periodo pagano, con sus magníficos logros y su belleza, la sensación de «callado odio sobrevenido / profunda monotonía y lujuria saciada / convirtieron la vida humana en un infierno» (II. 94-96). Pero llegó el cristianismo y concedió al mundo un gran favor. El personaje de Obermann se lamenta:

De haber vivido aquel gran día, oh,
¡Cómo habría inundado de gloria nueva
cielo y tierra y cómo habría arrebatado
también mi espíritu cautivo!

Ningún pensamiento mundano
se resistió a la oleada
de amor que tan profundo y fuerte manaba
del sepulcro de Cristo abierto entonces (II. 141-148).

[...]

«Cuando creíamos, andaba por la tierra
y mantenía su sepulcro abierto,
se reclamaba a los hombres de Estado, de la Iglesia y del desierto;
Y Cristo acudía en salvación.

¡Ahora ha muerto! Yace lejos
en una ciudad siria abandonada;
Y a su tumba se asoman, con ojos relucientes
las estrellas sirias.

En vano los hombres, esperando noticias
contemplan mudos el lugar donde murió,
dicen que la piedra no lo está aún
y esperan que vuelvan las palabras (II. 169-180).

[...]

Su cuerpo todavía sin llagas
por donde huían la sangre y el calor;
y seguía diciendo su palabra habitual...
Pero todo era verbo muerto (II. 193-196).

La profunda ambigüedad de Arnold, su sensación de que es imposible conservar la fe, cuya marcha ha dejado en todo caso un gran vacío, aflora con la máxima contundencia

en las *Stanzas from the Grande Chartreuse* [Estrofas de la Grande Chartreuse].¹¹¹ Pese a su intenso sentimiento de simpatía, quien habla percibe que no puede regresar al mundo en el que la vida de oración del monasterio desempeñaba un papel tan importante.

Pues rigurosos maestros secuestraron mi juventud
purgaron mi fe y adornaron su fuego,
me mostraron la radiante estrella blanca de la Verdad,
Me ofrecieron mirar y a ella aspirar.
Aun hoy sus susurros perforan mi penumbra:
¿Qué haces en esta sepultura viva?

¡Perdonadme, amos de la mente!
A cuyas instancias hace mucho
tanto desaprendí, a tanto renuncié.
¡No vengo a ser vuestro enemigo!
Quisiera que los anacoretas, no por compasión,
maldijeran y negaran vuestra verdad;

¡No hablo como amigo suyo, tampoco niño!
Sino como, en alguna remota orilla septentrional
pensando en sus Dioses, un griego
se alzaría piadoso y con sobrecogimiento dolido
ante runas abatidas.
Pues ambos eran credos y ambos han desaparecido.

Deambulando entre dos mundos, uno muerto,
el otro incapaz de nacer,
sin lugar donde reposar la cabeza,
como ellos, sobre la tierra aguardo abatido.
Su fe, mis lágrimas, el mundo se mofa...
Voy a derramarlas a su lado. (II. 67-90)

Arnold da aquí cauce de expresión a un sentimiento muy generalizado, sin duda en la Europa de principios del siglo XIX, pero en algunos aspectos también hoy. Como señala Lionel Trilling,¹¹² hubo diversas formas de responder a esta sensación de, por así decir, abandono autodecretado y, sin embargo, irrevocable. Una de ellas consiste en explorar esta situación de desesperación, casi revolcarse en ella como a su diferente modo hacen el Werther de Goethe, la René de Chateaubriand y el Obermann de Senancour. La melancolía moderna busca en estas obras su definición y, al menos, la imagen plañidera se la proporciona. Otra reacción es una acción titánica, rebelde, tal vez incluso destructiva e inmoral; es el tipo de afirmación de uno mismo que apreciamos en Byron. Esto en cierto modo responde a las preocupaciones de lo que más arriba he denominado el eje «trágico».

Arnold reconoce ambas sendas, y ambas aparecen mencionadas en su poema. Una de

ellas, la primera, ejerce sobre él una poderosa atracción y se detuvo tiernamente en ella. Pero ambas son rechazadas aquí, la segunda con cierto desdén: «De qué sirve ahora que Byron aguantara, / [...] el desfile de su corazón sangrante?» (II. 133, 136); mientras que de la primera se aparta con lamento:

¿O somos menos exigentes al leer,
¡ay Obermann!, la triste página severa
que nos cuenta cómo escondiste la cabeza
de las tempestades de tu tiempo
en los solitarios frenos de Fontainebleau,
o las cabañas próximas a los Alpes nevados? (II. 145-150)

Pero también hay un tercer camino: la búsqueda de una nueva era de la fe, una nueva forma positiva de religión. Aquí es donde se sitúan Carlyle, Arnold y Emerson.

No puedo entrar aquí en más detalles, pero Arnold deposita sus esperanzas en que la nueva era, en ese momento «incapaz de nacer», se podía aproximar mediante la literatura y la educación. A la «Cultura» es a lo que Arnold acabó recurriendo para sembrar este cambio. Esto significa Cultura definida como «la búsqueda de nuestra perfección completa y su medio es tratar de saber, en todas las cuestiones que más nos conciernen, lo mejor que se ha pensado y dicho en el mundo; mediante ese conocimiento, una corriente de pensamiento fresco y libre atravesará nuestra reserva de nociones y hábitos, que ahora aplicamos firme, pero mecánicamente».¹¹³ Nuestra perfección significa el crecimiento de nuestra humanidad, frente a nuestra animalidad. Consiste en «la eficacia siempre creciente y en la armoniosa expansión general de los dones del pensamiento y el sentimiento, que constituyen la dignidad, riqueza y felicidad peculiares de la naturaleza humana».¹¹⁴ Esta perfección debe alcanzarse no sólo en el individuo aislado; el objetivo más bien es producir «una perfección *armoniosa*, que desarrolla todos los aspectos de nuestra humanidad», que también sería «una perfección *general*, [que] desarrolla todas las partes de nuestra sociedad».¹¹⁵ En este sentido, la Cultura estaba próxima a religión, pero no se podía subordinar a ella. «La cultura tratando desinteresadamente en su propósito de perfección de ver las cosas como son en realidad, nos muestra lo digno y divino que es el aspecto religioso del hombre, aunque no sea todo el hombre».¹¹⁶

Pero las dos se aproximan más cuando, al final de su vida, Arnold define la religión como «moral tocada por la emoción»; y describe a Dios como «la fuerza imperecedera, no nosotros mismos, que se orienta a la rectitud».¹¹⁷ La consustancialidad de esta religión con el código que nace de un orden impersonal es evidente, como lo es el intento de retener algún vestigio de trascendencia (mediante la expresión «no nosotros mismos»).

Pero esta tentativa de resolución del dilema era una esperanza que no atenuaba la poderosa sensación de escisión y pérdida que resuena por toda la poesía y que debió de haberse dejado sentir en el hombre.

En este punto, vale la pena prestar atención a otro documento más, una novela que cosechó un éxito inmenso a finales del siglo XIX y principios del XX, tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos. Se trata de la novela *Robert Elsmere*, cuya autora es la señora Humphry Ward, sobrina de Matthew Arnold.¹¹⁸ Elsmere, el protagonista, es un pastor anglicano que pierde la fe en el cristianismo ortodoxo. Pero, en lugar de quedar sumido en la indiferencia, o incluso convertirse en enemigo declarado del cristianismo (o, lo que sería aún peor, proseguir cínicamente con su cómoda carrera clerical ocultando sus verdaderas creencias), se desvive por construir una actitud arnoldiana. Quiere redefinir la fe, liberarse de su mitología sobrenatural —ahora indefendible— y convertirla de nuevo en el vehículo mediante el cual los seres humanos puedan acceder a una vida moral superior.

En un momento de gran agitación y sufrimiento interior ante la pérdida de su antigua fe, Robert vislumbra la nueva imagen, la de un «Cristo puramente humano; un cristianismo netamente humano, explicable, pero siempre maravilloso» (321). Descubre que cree en Cristo, «en el maestro, el mártir, el símbolo de todo lo celestial y perdurable para nosotros, los occidentales, imagen y promesa de la invisible vida del espíritu, ¡con toda mi alma y mi entendimiento!» Pero no puede aceptar a «el Dios-Hombre, Palabra de la Eternidad [...] un Cristo que obra milagros, al Jesucristo resucitado y ascendido, al Intercesor y Mediador vivo en la vida de sus hermanos condenados» (342).

Cree en Dios, pero este Dios es algo así como una fuerza impersonal. Es «una Bondad Eterna, y un Entendimiento Eterno, de los cuales la Naturaleza y el Hombre no son más que su única y persistente revelación» (494). Aquí la autora parece haberse inspirado menos en su tío y más en el filósofo T. H. Green. Green aparece en la historia bajo el nombre (bastante transparente) de «Grey», compañero universitario de Robert en Oxford, que traba amistad con él y actúa como mentor en momentos cruciales. La filosofía de Green nació también de esas mismas presiones contrapuestas que he venido describiendo. Por una parte, una contundente reacción contra Hume y el utilitarismo, por ser teorías que niegan la potencialidad humana para la elevación moral; por otra, la incapacidad para aceptar a Dios como agente sobrenatural que interviene en la historia humana. Green encontró en la obra de Kant y Hegel una forma de expresar su posición. En cierto sentido, Dios era el imán que nos atraía hacia lo más alto, así como la garantía óptica de que ese ascenso era posible. Pero se trata de un ascenso hacia un orden moral impersonal, anticipado en el concepto de Hegel de *Geist* [Espíritu], más que en el Dios

de Abraham, Isaac y Jacob.

Como dice Robert en el lecho de muerte: «*personalidad, o inteligencia*, el qué. ¿Cuál es el significado que pueden tener aplicados a *Dios*?» (603).

Pero necesitamos a Dios: «Si queremos ser hombres y no bestias, debemos amar y venerar *algo*» (498-499). Y este Dios no sólo es indispensable para el ascenso moral personal. También lo necesitamos si queremos encontrar una forma de unirnos en la sociedad. Aquí aparece un tema crucial para Arnold. Necesitamos una religión nueva porque necesitamos «un nuevo vínculo social». Lo necesitamos porque es «esa reducción del yo del hombre la que permitirá que el individuo vea con claridad los fines del *mundo* y que no se preocupe únicamente por su interés, sino por el de su prójimo, la que logrará que los fieles ricos se dediquen a los pobres y que los pobres sean pacientes con los ricos [...] Es la voluntad humana lo que es eternamente defectuosa, eternamente inadecuada. Las grandes religiones del mundo son los estímulos mediante los cuales la fuerza presente en la raíz de las cosas ha actuado sobre este lento instrumento del destino humano. Sin religión, no se puede elevar a la voluntad a la altura de sus tareas. Nuestras actuales religiones nos decepcionan. Debemos construir otra, ¡la construiremos!» (572).

En términos arnoldianos, se presenta aquí a la religión como el baluarte fundamental de la Cultura frente a la Anarquía.

Como podemos ver, la novela contiene infinidad de diálogos intelectuales de un nivel muy elevado. ¿Cómo consiguió, aun así, ser un éxito de ventas desbocado? Por lo vívidamente que retrata el conflicto interior, por el padecimiento intenso que acompañaba a la conversión y reconstrucción. No sólo es el propio Robert quien está consternado. La propia Catherine está profundamente arraigada en una posición evangélica ortodoxa. Para ella no hay diferencia entre, por una parte, mantener la fidelidad a esta fe y, por otra, la no creencia manifiesta y la burla. Ella no entiende la relevancia que puede tener la reconstrucción por parte de Robert de una religión con un Jesús puramente humano. «¿De qué va a ayudarlos? [...] Tu Cristo histórico, Robert, jamás conquistará las almas. Si era Dios, toda palabra que digas será un insulto para él. Si era un hombre, ¡no era un buen hombre!» (480).

La novela se desarrolla a mediados de la década de 1880 y reflexiona sobre su época. Por tanto, la fe anterior de Robert sigue la corriente de los tiempos, el «racionalismo desatado» de Mill y Spencer que ha cuajado en muchos jóvenes de la época (62-63). Y, una vez más, está claro que las cuestiones fundamentales que su conversión activa no son las de la ciencia natural y la evolución, sino las planteadas por la erudición bíblica. Son éstas las que le acucian a través del personaje de Roger Wendover, el sabio y hacendado del lugar que representa el principal agente del cambio.¹¹⁹ Se podría decir que el asunto fundamental es el de los milagros, pero en sentido muy amplio; es decir, no sólo

los milagros realizados por el Cristo del Evangelio, sino todas las doctrinas cristológicas que afirman la intervención divina en la historia: la Encarnación, la Resurrección y la Ascensión, la expiación y la intercesión, etcétera. Y en sus argumentaciones, el hacendado se aferra al espacio en el que Trevor-Roper situó a Gibbon: «Mi objetivo ha sido contribuir a desacreditarlos [...] negarme a leer [...] documentos cristianos a la luz de la crítica científica experimentada» (318). Dicho de otro modo, que se apliquen las «mismas leyes sociales» a todos los sucesos históricos, incluidos los fundacionales del cristianismo. Se supone que nosotros, en nuestra era racional de los órdenes impersonales, sabemos perfectamente cuáles son esas leyes y no tenemos nada que aprender de los pescadores palestinos del siglo I. El hacendado está escribiendo una «Historia de los Testimonios», que se vertebra con una narración principal según la cual la ciencia nace de la ignorancia y la irracionalidad anteriores (317-318).

La novela ilustra la pujanza de este marco historicista en el que la historia se interpreta como un ascenso a la conciencia de los órdenes impersonales, del que no hay vuelta atrás. O, mejor dicho, esa es mi interpretación. Parecería que la señora Ward acepta este marco como un telón de fondo no cuestionado de su propio pensamiento. Interpretada como propongo, la novela puede ayudarnos a liberarnos de eso. Pero también nos ayuda a liberarnos de idéntica simplificación en sentido opuesto, y esta era la que la señora Ward se proponía abiertamente evitar.

Mientras que los Wendover consideran que sus apreciaciones son aproblemáticamente científicas y racionales, muchos de los ortodoxos de la época consideraban tamaña apostasía en unos términos igualmente severos, un mero fruto del orgullo. Se cuenta que la señora Ward asistió al primer ciclo de Conferencias Bampton en 1881, donde el orador, que era sobrino de Wordsworth, explicó que el abandono del cristianismo ortodoxo se debía a una serie de defectos intelectuales, entre los que se encontraban la indolencia, la apatía, la temeridad, el orgullo y la avaricia. Fue esta invectiva la que espoleó a la señora Ward para escribir su novela, donde mostraría que eso era una caricatura.¹²⁰ Y, de hecho, lo que se desprende de la novela es que la buena fe y la honradez se pueden hallar en todos los bandos de esta polémica, aun cuando la historia premie con la palma absoluta a Robert por su valentía e integridad.

Llegados a este punto quizá podría esclarecer más mi interpretación de estas conversiones en uno y otro sentido. No puedo aceptar el tronco de la narración de inspiración *whig* de que vienen determinadas por la razón meridiana. Parecen racionales en el interior de cierto marco, sin duda, pero ese marco nos atrae por infinidad de razones, algunas de las cuales son éticas. Entre los atractivos éticos se encuentra a todas luces la del agente libre, invulnerable y desvinculado. Ser uno de ellos es algo de lo que los modernos se enorgullecen un tanto. Pero saltar de aquí para decir, simplemente, que

el alejamiento de la ortodoxia es consecuencia del orgullo resulta absolutamente inválido. En algunos casos es verdad. Pero de lo que nos estamos ocupando al hablar de estos marcos es de un complejo de trasfondos circundantes a nuestro pensamiento y nuestros actos, que inciden en nuestras vidas de innumerables formas. En cierto sentido, sí, este moderno sentido de los órdenes impersonales pueden proporcionarnos cierta sensación de dignidad como agentes libres. Pero también nos ofrecen ideales poderosos, de honestidad e integridad, así como de benevolencia y solidaridad, por nombrar sólo los más destacados. En la descripción etiológica global que narra cómo surgieron estos marcos, el orgullo ocupa un lugar. Pero en los casos individuales, puede haber tantas historias como diferentes son las personas que las habitan. En algunos casos, por diversas razones, la sensación de alternativa estaba tan alejada de la visión que la respuesta principal venía determinada por los ideales: por ejemplo, honestidad, integridad y una idea del potencial humano para el ascenso moral. Esto es lo que se aprecia en T. H. Green. Y esto es lo que la señora Ward nos muestra con su protagonista.

De hecho, todos estamos actuando, pensando y sintiendo en virtud de trasfondos y marcos que no comprendemos en su totalidad. Atribuarnos a nosotros mismos la responsabilidad personal absoluta por ello es querer escapar de la condición humana. Al mismo tiempo, ningún trasfondo nos deja manifiestamente sin margen para realizar maniobras y cambios. Las realidades de la vida humana son más confusas de lo que sueñan tanto los racionalistas dogmáticos como las rigideces maniqueas de la ortodoxia beligerante.

Pero lo que mejor muestra la señora Ward es la angustia punzante que producen en este sentido las presiones contrapuestas. Con Robert Elsmere sucede lo que con Carlyle y Arnold: la angustia no se puede explicar simplemente mediante las consideraciones racionales que había en juego; el orden impersonal presiona para negar el cristianismo, la necesidad de que haya algún propósito o dirección en la historia lo reclama. También están implicadas emociones personales profundas, como vemos en el intercambio de Carlyle con su madre. Este pesar contenía a menudo grandes dosis de deserción de una fe infantil. Como dice Wilson cuando describe su alejamiento de la fe, «esta es, a la par, una historia de desgarró y de aventura».¹²¹

Las reflexiones de Carlyle y Arnold fueron los puentes que las personas empezaron a cruzar para salir del cristianismo a una especie de religión del orden impersonal, antes de que su estructura se viera agitada por la polémica acerca de la evolución, que amenazaba una vertiente de la síntesis: la conservación del cristianismo (impersonalizado) como baluarte contra el materialismo y el reduccionismo. Esta crisis señaló finalmente el camino hacia otras posiciones intermedias que prometían salvar los muebles (morales y

culturales) del incendio de la casa (teológica).

Pero a corto plazo, elevó la apuesta. En el capítulo anterior he descrito la polémica entre la ciencia y la fe en la época victoriana y lo que, a mi juicio, eran las consideraciones decisivas que la establecían, de una u otra forma. Dicho brevemente, mi opinión es que no fue tanto la ciencia lo que inclinó la balanza, pues era una batalla entre dos interpretaciones de nuestro dilema epistemológico, teñidas de trascendencia moral y relacionadas con imágenes de la madurez y la infancia, sino que la cuestión de la teodicea también desempeñó un papel importante. Ya lo había desempeñado en la fase anterior, predarwiniana: la fe más austera de Carlyle en algo así como que una orientación de la historia podía acomodar sin dificultad los terremotos de Lisboa, lo que se consideraba parte de su superioridad con respecto al cristianismo.

Pero la imagen darwiniana sacudía incluso las teorías del diseño general que se concentraban en la deriva benevolente general de las cosas. No existe sólo naturaleza «con las mandíbulas ensangrentadas», sino un sistema que opera a través de extinciones, a través del discernimiento de lo no apto. Esto resultaba muy perturbador para la fe cristiana, pero también socavaba la concepción más impersonal de la Providencia como vector de anclaje cósmico en la historia hacia modos superiores del ser. En última instancia, es este tipo de concepción, que lleva implícita un alma del mundo o fuerza cósmica, la que parece haber sufrido más que el cristianismo ortodoxo. No es que hoy en día no haya muchas personas que crean en un Dios concebido como una fuerza impersonal; los estudios actuales lo indican (como veremos en el próximo capítulo) y las películas populares lo invocan («Que la Fuerza te acompañe»). Pero ha remitido enormemente como opinión explícitamente suscrita e intelectualmente defendida, donde el materialismo ateo y el cristianismo ortodoxo siguen polemizando mutuamente.

Tal vez tenga que ver con la cuestión de la teodicea. Como expuse anteriormente (capítulo 7), aunque la cuestión de la teodicea siempre puede plantearse en un contexto teísta, hay determinadas condiciones para que se deje sentir como un problema real que no siempre se ha abordado. Acuciado por el sentimiento de amenaza, tanto natural (hambrunas, enfermedad) como espiritual (diablos, duendes, trasgos y espíritus del bosque, etc.), el ser humano premoderno en un mundo encantado podía estar más interesado en apelar a Dios como ayuda, o salvador, al tiempo que reconocía que quedaba fuera de su alcance explicar cómo habían llegado las cosas a este extremo. La idea de culpar a Dios queda mejor definida y se vuelve mucho más prominente en la era moderna, donde la gente empieza a pensar que sabe exactamente lo que Dios se proponía al crear el mundo y puede cotejar los resultados con su intención. La cuestión, tal como se plantea en un contexto ateo, hereda esta clarividencia; sólo ahora somos nosotros quienes establecemos los criterios, al tiempo que asumimos que lo que sabemos

y podemos discernir sobre el destino humano es lo único que hay que saber; concretamente, que no hay nada más allá o después de nuestra trayectoria vital observable o que, si lo hubiera, tendría que ser de tal o cual naturaleza. Dios pasa a ser el objeto de la reprobación del examen ateo, con la misma certidumbre con la que el deísmo providencial estableció que aprobaba Su examen con nota.

El ateo y el deísta discuten en el seno de marcos similares: conocemos los criterios y sabemos lo que les sucede a las personas. Y, por tanto, pueden otorgarse mutuamente una puntuación negativa. Y cuando contemplamos las vertientes más espeluznantes de la naturaleza y de la historia, es el ateo el que tiende a sacar buena nota. Para el cristiano, estos argumentos en favor de una teodicea negativa, una condena de cualquier Dios cuya existencia se afirmara, son profundamente perturbadores, como lo es también cualquier suceso trágico percibido de cerca: la muerte de un ser querido, por ejemplo. Pero descubren que están indefensos para replicar a estas acusaciones. Para hacerlo, sería necesario saber, es decir, ser capaz de mostrar o de demostrar, cosas que jamás sabremos. El argumento de la defensa supone más bien apostar por el destino humano, dado lo que, a juzgar por la historia, podemos afirmar que es innegable: que unas personas murieron en el terremoto y otras en las cámaras de gas y nadie acudió en su auxilio. Los cristianos sólo pueden responder a las acusaciones con la esperanza.

En cierto sentido, la única actitud posible para un cristiano es recuperar algo parecido a lo premoderno que describí más arriba, ver a Dios como una ayuda y no un marionetista cruel. Sólo que mientras que anteriormente esta actitud se adoptaba ingenuamente, es decir, sin la sensación de que hubiera una alternativa, ahora se debe rescatar con plena conciencia. Esto es quizá lo que Dostoievski nos decía en *Los hermanos Karamazov*, en el diálogo entre Iván y Aliosha que culmina en la «Leyenda del Gran Inquisidor». Iván tiene todos los argumentos. La única respuesta de Aliosha es sentirse profundamente perturbado: «Blasfemia», replica; o una lastimosa tentativa de desviar la fuerza de los argumentos. Pero la pregunta última es la siguiente: ¿Qué actitud puede empezar a transformar el violento y cruel apuro que Iván describe con tanta elocuencia? El resto de la novela pretende ofrecer una respuesta a esta pregunta.

Así, la teodicea debe de haber desempeñado cierto papel en el repliegue de estas teorías de la fuerza cósmica. Pero esta no puede ser la totalidad de la explicación. Tal vez el aspecto crucial fuera el siguiente: en cuanto tentativas de sostener parte de la fuerza de la piedad cristiana, al tiempo que dejar marchar al Dios cristiano o la agencia personal, estas posiciones intermedias no tenían resistencia. Al final, lograron conquistar las mentes, pero no los corazones.

Esta apreciación obtiene cierto apoyo si, por un instante, miramos más allá de Gran Bretaña y nos fijamos en Francia. La «Religión de la Humanidad», si entendemos la

expresión en un sentido muy amplio para que incluya a Saint-Simon, a las diversas ramificaciones de su movimiento, y a Comte y su positivismo, se podría interpretar como otra de estas tentativas de conservar parte de la fuerza de la devoción cristiana al tiempo que se negaban sus fundamentos dogmáticos. Al igual que Carlyle y Arnold, también ellos encontraron parte de las fuentes de su nueva religión en el pensamiento alemán de la época romántica. Sólo que aquí la solución de compromiso no giró en torno al plano ontológico, por así decirlo, reduciendo a Dios a una especie de fuerza cósmica, sino que más bien el intento era mantener las instituciones, prácticas y actitudes de la devoción sin ninguno de los dogmas. Comte propuso instituir una jerarquía y unos sacramentos para ofrecer una serie de rituales para los momentos de transición cruciales de la vida. Estaba dispuesto en cierto sentido a emular al catolicismo punto por punto. Pero el núcleo doctrinal se centraba en la Humanidad y en su Progreso mediante la ciencia.

El positivismo despegó de hecho como movimiento y pseudoreligión e, incluso, desempeñó un papel importante en México (Porfirio Díaz era positivista) y en Brasil. Pero a largo plazo, se desvaneció. El ritual no podía sustentarse sobre unos cimientos tan débiles, igual que tampoco fueron capaces de sustentarlo los revolucionarios franceses pertrechados con sus festivales y su calendario.

Tal vez podríamos pensar en Carlyle y en Comte en otro contexto europeo, el de las personalidades enérgicas de la época romántica que causaron un impacto semejante en el pensamiento, la vida y el arte del siglo XIX y posteriores; personas como Wagner, Bakunin, Marx, Berlioz o Hugo.¹²² Todos ellos estaban respondiendo a cierta sección de ese espectro de insatisfacciones de la época, expresadas en los «ejes» del capítulo 8, con líneas de ataque que diferían, pero se solapaban, e incluían la vacuidad, la falta de belleza, la separación del yo y la naturaleza, el atomismo y la injusticia del mundo contemporáneo; y esto es lo que les confirió su efecto sobre este mundo. Sólo Comte, Marx y Bakunin iniciaron movimientos y sólo Marx resistió, si bien Wagner y Hugo siguen siendo hasta el día de hoy figuras importantes de nuestro canon. Pero lo relevante de la comparación es que los únicos casos en los que se podría considerar que su perspectiva persiste hasta hoy (quizá únicamente Marx en esta categoría) se encuentran en el extremo materialista del espectro. Como se ha señalado con frecuencia, el marxismo militante ha asumido muy a menudo parte de la ceremonia propia de una religión, pero lo ha hecho al tiempo que negaba enérgicamente que fuera eso en lo que consistía. Y a medida que vamos adentrándonos en el siglo XXI, incluso la capacidad de resistencia de esta pseudoreligión está en un marcado declive.

Por supuesto, en el cambio del siglo XIX al XX, vemos a Hardy recurrir a una Fuerza Primordial subyacente al universo. Pero ésta se encuentra ya en un espacio moral distinto del de Carlyle y Arnold. Se puede considerar ciega y cruel a la Voluntad Primordial. Y

aunque al final de su vida Hardy expone la idea de que puede crecer y mejorar junto con los seres humanos cuyas vidas ha manipulado tan toscamente, hemos pasado a estar en compañía de Schopenhauer (que influyó en Hardy), en lugar de en la de Goethe y el idealismo trascendental que sirvieron de inspiración a Carlyle. Y, aun entonces, esta dimensión cosmológico-metafísica del pensamiento de Hardy ha quedado en buena medida olvidada en la recepción de sus novelas y su poesía.

De modo que los compromisos metafísico-dogmáticos entre cristianismo y materialismo, basados en la idea moderna de un orden impersonal inmanente no parecen tener una vida muy prolongada. ¿O acaso las apariencias engañan? Si, como me propongo exponer, estos compromisos nacen de unas presiones contrapuestas muy profundas procedentes de, por una parte, la inaceptabilidad del cristianismo para quienes han interiorizado profundamente el orden inmanente (o han llegado a verse a sí mismos absolutamente dentro de él) y, por otra, una fuerte insatisfacción ante la monotonía y la vacuidad del mundo y/o la escisión interior, el atomismo, la fealdad o la naturaleza de la vida humana encerrada en sí misma... si es así, entonces podríamos preguntarnos dónde han acabado el segundo conjunto de consideraciones en una época en la que el materialismo es incomparablemente más fuerte que en el siglo XIX y, en apariencia, carece de rivales importantes fuera de la religión ortodoxa. ¿Significa esto que el segundo conjunto de consideraciones ya no tiene peso en muchas personas? ¿Que, a diferencia de estos grandes profetas del siglo XIX, nosotros nos hemos adaptado al mundo puramente inmanente?

Ciertamente, algunas personas se han adaptado o, al menos, entienden que se han adaptado. Una de las principales narraciones de la «secularización» sostendría que hay aquí una tendencia y que, cada vez más, las personas se apartarán por completo de las cuestiones para las que, de una forma, Goethe, Carlyle, Hardy, etc. y, de otra, el cristianismo ortodoxo, ofrecen respuesta.¹²³ Con certeza, habrá más personas que en el siglo XIX que declaren inscribirse en esta categoría. Pero la evidencia de que haya una tendencia sostenida en este aspecto no parece contundente. La idea de vacuidad y monotonía, las insatisfacciones planteadas en el grupo de ejes de resonancia en su conjunto, parecen seguir acompañándonos. Entre las generaciones más jóvenes se producen rebeliones, la más espectacular de las cuales en época reciente fue la de la década de 1960. Los estudios nos dicen que muchísimas personas se sitúan todavía a sí mismas en este terreno metafísico intermedio, donde aceptan que en el universo y/o en sus vidas opera alguna fuerza impersonal. La breve vida de esta metafísica transigente es un fenómeno del mundo académico-intelectual, por una parte, y de las instituciones ideológico-religiosas, por otra. Hay una desconexión importante entre éstas y la vida espiritual de las personas en general. Exploraremos esta faceta en el próximo capítulo

(aun cuando no se explique de forma satisfactoria).

Pero podríamos seguir formulando la pregunta: ¿dónde ha ido a parar entre los materialistas contemporáneos el conjunto de insatisfacciones de la era romántica? ¿Se han adaptado todos de forma aproblemática? Y la respuesta parece también aquí negativa. La necesidad de articular una sensación de algo más pleno, más profundo, a menudo inspirándose en las mismas fuentes románticas, persiste, como vemos en Hardy y en quienes hoy en día continúan inspirándose en él. Sólo hay que reinterpretarla para desconectarla de cualquier fuente extra-humana. Volveré sobre este asunto más adelante.

2

Al mismo tiempo que estas concepciones del orden impersonal en el plano cósmico, las variantes del orden mundial del beneficio mutuo, así como las reacciones contra él, también han desempeñado un papel importante en el desarrollo de lo que yo denomino la nova, la proliferación de opciones nuevas en torno a la polémica entre la creencia y la no creencia en los dos últimos siglos. Así, la imagen del orden invocado en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, que otorga preponderancia a la idea de derechos inalienables, se situó originalmente en el seno de una versión de lo que he denominado el «deísmo providencial». Los seres humanos habían sido «dotados por su Creador» de estos derechos. El orden era providencial, estaba diseñado por Dios, lo que en última instancia alimentaría un imaginario social en el que la nación soberana fuera «un pueblo unido en Dios»: aun dividida por las diferentes denominaciones, su unidad se fundaba en la fe en este Creador benigno que diseñó a los seres humanos para esta forma de vida libre.

Este sostén teísta se ha fragmentado desde entonces. Para muchos estadounidenses, la referencia a Dios es irrelevante, incluso amenazadora. Pero el imaginario social original pervive en segmentos importantes de la población.

Se podría decir que, en cierto modo, había un imaginario social análogo en la sociedad británica, en la que sus leyes e instituciones libres se identificaron con el cristianismo protestante, a su vez estrechamente identificado con una ética del «recato». Éste también se ha fragmentado ahora, pero en modo alguno ha desaparecido por completo.

En estas sociedades «anglosajonas», y en otras similares, la idea moderna de un orden de individuos portadores de iguales derechos, así relacionados en aras del beneficio mutuo, ha colonizado paulatinamente el imaginario social. Se impone y confiere un nuevo significado a rasgos tradicionales del régimen político, como las instituciones representativas y la primacía de la ley. Al hacerlo, sustituye a visiones anteriores del orden, que son jerárquicas y holísticas, más que individualistas e igualitarias.

La idea moderna de orden anima un imaginario social que presenta a la sociedad como una realidad «horizontal» a la que todo el mundo tiene acceso directo, creada y sustentada por la acción común en un tiempo secular, como vemos en formaciones como la esfera pública, la economía de mercado o el pueblo soberano. Por el contrario, la concepción «vertical» anterior presenta a la sociedad como algo articulado en partes ordenadas jerárquicamente, que determinan la identidad de quienes la conforman, de tal modo que se relacionan con el conjunto únicamente de forma mediada, a través de la parte. Pertenecen al reino en tanto que señor o como campesino, como clérigo o como seglar, como miembro de una orden o corporación. Esta compleja unidad no está creada mediante la acción secular de sus miembros, sino que la precede. Se funda con el orden mismo de las cosas (como un reino con «Dos Organismos») o está presente desde tiempos inmemoriales. Para poder existir, el régimen político requiere la jerarquía y, particularmente, la cúspide. Sin el rey, no hay Francia; el reino sólo permanece unido como entidad bajo el monarca.

La historia de los tres últimos siglos ha consistido en la sustitución, unas veces gradual y otras acelerada, del modelo vertical por el horizontal. Puede ser gradual y puede incluso pasar desapercibida en algunos aspectos porque el imaginario social tal como lo viven las personas o los grupos es algo complejo y puede combinar lo que en última instancia pueden parecer elementos incompatibles, en ocasiones saltando de uno a otro sin demasiadas fusiones, casi parecería sin conciencia explícita, como vemos en la recontextualización estadounidense de sus instituciones representativas después de la Guerra de la Independencia en el marco de la nueva noción de soberanía popular.

Y por similares razones, los dos modelos pueden coexistir, como coexisten claramente en la historia británica. Aquí no podemos decir que la diferencia pase desapercibida, pues en el siglo XVIII hay una batalla ideológica entre los *tories* y los *whigh* acerca de cómo interpretar el corpus legislativo y la práctica constitucional en la que mayoritariamente coinciden. Los *whigh* suelen querer proyectar la justificación de su constitución mixta en términos de una doctrina contractual; están promoviendo el modelo moderno. Los *tories* quieren aferrarse a una especie de modelo «vertical» anterior, a veces coqueteando incluso con versiones más recientes y radicalizadas del mismo, como el Derecho Divino de los Reyes. Sus verdaderas diferencias políticas se justifican supuestamente por estas diferentes teorías, pero también ofrecen distintas formas de interpretar la constitución en su conjunto y el sistema legal.

Si abandonamos el despejado firmamento de la teoría, es probable que en el plano del imaginario social muchos britanos hayan vivido en estos últimos siglos en un mundo híbrido. Las formas sociales, como la esfera pública, la economía de mercado, que tienen sentido únicamente en el modelo horizontal, ocuparon un espacio cada vez mayor en el

mundo. Sus instituciones políticas, con las sucesivas ampliaciones del derecho a voto, acabaron por satisfacer progresivamente las demandas de la soberanía popular. Y sin embargo el propio régimen político siguió siendo una monarquía, con elementos jerárquicos y la invocación ceremonial de muchos modos de fundamentación verticales; una monarquía bendecida por la Iglesia y arraigada desde tiempos inmemoriales. Todo esto se puede mantener unido mediante una conciencia nacional (moderna por su naturaleza) que he descrito más arriba, en la que esta monarquía constitucional, los derechos y libertades que consagra: la religión protestante y una determinada ética del «recato», se consideran elementos inextricablemente entrelazados en la identidad británica. En este y otros casos similares, la erosión de esta identidad puede tener consecuencias (negativas) importantes para la creencia, como veremos en la siguiente parte de este libro.

Pero, en el seno de este híbrido, el equilibrio entre los elementos puede variar lenta e imperceptiblemente. De hecho, está destinado a haber un desplazamiento a medida que las formas que encarna el imaginario horizontal moderno van ocupando cada vez más espacio. Al principio, el modelo vertical era el que englobaba todo. Inglaterra (Gran Bretaña) era en su esencia una monarquía, los elementos horizontales encajan en ella sin poner en cuestión su condición fundamental. Ni siquiera la impugnación de la monarquía en la Guerra Civil puso en cuestión este aspecto; al contrario, la experiencia negativa de la Commonwealth parece haberlo fortalecido.

Luego, con el paso del tiempo, el equilibrio varía. A mediados del periodo victoriano, el republicanismo empezó a ser una alternativa para los britanos. Y aunque en aquella época fue repelido, ha vuelto a serlo de nuevo en la actualidad. El imaginario social británico ha pasado a ser predominantemente horizontal. La interpretación que engloba todo es la de un pueblo (o más de uno, si pensamos en términos de transferencia de competencias) que se ha dotado de una constitución monárquica y que podría cambiarla en el futuro. Es este lento desplazamiento lo que no resulta necesariamente llamativo mientras se produce, pero cuya dirección aparece de forma retrospectiva como algo inevitable, dada la propagación de las formaciones modernas.

En Gran Bretaña en su conjunto, el resurgir de la creencia y la práctica religiosa asociada con los cristianos evangélicos en la primera mitad del siglo XIX contribuyó a consolidar la síntesis arriba mencionada entre la identidad británica (o inglesa) y cierto tipo de devoción. La síntesis englobaba una determinada versión del orden moderno de la libertad y el beneficio mutuo, esa variante que se concibió para incorporarla en la ley y las costumbres británicas —un cierto individualismo, una concepción de los derechos, el gobierno parlamentario, el imperio de la ley— y que contrastaba tan favorablemente con las formas arbitrarias y tiránicas del gobierno a las que las potencias continentales eran

proclives, sobre todo las papistas. Se consideró que una determinada ley y una determinada moral del «recato» eran la quintaesencia de lo británico y, además, se las consideraba inextricablemente vinculadas al tipo de apreciación de la libertad, al cristianismo protestante que había prosperado en la isla de mayor tamaño (en Irlanda, por desgracia, no logró echar raíces).

La síntesis, por tanto, incorporó tres facetas: británico, protestante, recatado. Pero también conectaba con una cuarta. El ideal de civilización que los britanos aceptaron estaba poderosamente teñido por ella. La noción de «civilización» que se desarrolla en la Europa moderna presentaba, como ya hemos expuesto (capítulo 2), una serie de rasgos. Incorporaba en una cara el desarrollo económico y técnico: el arte, la belleza, el refinamiento del sentimiento y la expresión y una conciencia más amplia. Pero también tenía una dimensión política: las sociedades «civilizadas», como el propio término indica, estaban gobernadas de forma ordenada: contaban con un Estado, una ley y un orden y una paz interior, a diferencia de las tribus «salvajes». Estrechamente relacionado con esto había una cuarta dimensión disciplinar: ser civilizado significa haber interiorizado una disciplina rigurosa, autocontrol, normas de conducta elevadas regidas por la ética, los modales y otras convenciones necesarias.

Se pensaba que estas cuatro facetas estaban relacionadas, de ahí el concepto unitario. ¿Cómo se puede tener progreso científico o económico sin paz y ley? ¿Cómo desarrollar el refinamiento sin ellas? Pero se creía que la tercera y la cuarta estaban particularmente entrelazadas. El gobierno civilizado y el imperio de la ley eran la manifestación externa de una determinada modalidad de disciplina con uno mismo.

Y precisamente porque los británicos consideraban que tenían un tipo de gobierno y de ley diferentes de la mayoría de sus vecinos continentales, otorgaban también un matiz particular a su noción de civilización. Mientras que Europa en su conjunto estaba «civilizada» en comparación con Asia, por no hablar de África, la variante británica era a su vez superior. Este matiz nacional, en el marco de un sentido de la superioridad generalizado en Europa, contribuye a explicar el poco edificante espectáculo de la Primera Guerra Mundial de unos países que, desde bandos enfrentados, afirmaban luchar por la «civilización»: los británicos contra los «hunos» y los alemanes contra las hordas zaristas semiasiáticas.

Esta estrecha conexión entre ley y disciplina refleja la idea vigente de que esta civilización se ha erigido mediante los esfuerzos deliberados de la Reforma, de que las personas han sido remozadas en la historia reciente para satisfacer las elevadas exigencias de la vida «civilizada», recatada o «cristiana». Que una civilización hubiera alcanzado este nivel era un logro reciente sin precedentes, raro incluso (en términos globales), fruto en parte del progreso intelectual, pero en mayor medida aún de la disciplina y la

transformación social organizadas. Como dijo en una ocasión Macaulay, «Ninguna desgracia ordinaria, ningún gobierno pernicioso hará tanto mal a una nación como el bien que procura a una nación próspera el progreso constante del conocimiento físico y el esfuerzo continuo de todos los hombres para mejorar».¹²⁴ Esto formaba parte del trasfondo de interpretación de la idea/el ideal de civilización europea y, más concretamente, británica.

Ahora, en su forma original del victorianismo tardío, para la mayoría de las personas esto representaba inextricablemente la civilización cristiana. Su ética de la disciplina, el recato, la libertad y la benevolencia venía alimentada para muchos por un cristianismo evangélico. Para los cristianos evangélicos, seguir a Dios significaba disciplinar el yo, creando mediante el esfuerzo y la práctica constantes una personalidad que eliminara los bajos instintos y se esforzara por beneficiar a la humanidad. La madre de Macaulay lo animó para que fortaleciera los poderes de su mente mediante la práctica para que «en el futuro seas más capaz de glorificar a Dios con todos tus dones y talentos» para, después, ser recibido en la «morada eterna».¹²⁵ La glorificación de Dios con el talento que se posee debía hacerse principalmente mediante la acción benéfica. La gravedad de esta entrega evangélica a la benevolencia universal se puede apreciar en sus logros políticos, entre los que se encontraban las exitosas campañas contra la esclavitud a ambos lados del Atlántico, así como —con menor fortuna— en el servicio al Imperio, dedicado a las «mejoras».¹²⁶

Pero, del mismo modo que la anterior forma de devoción que he denominado «deísmo providencial» preparó el terreno para el humanismo exclusivo, así este tenaz cristianismo evangélico abrió el camino a una filosofía del autocontrol no creyente. El propio éxito del fomento de la remodelación del yo, así como la creación de un agente impermeabilizado disciplinado, invitó a realizar una reinterpretación en términos netamente humanos.

Ésta fue la reescritura de la ética del dominio de uno mismo que tuvo lugar en el periodo victoriano tardío a través de figuras tan importantes como Leslie Stephen o John Stuart Mill. Era una ética del deber y el altruismo. Tenía una idea de polaridad entre, por una parte, la obligación de la benevolencia y, por otra, el deseo egoísta, lo que presentaba afinidades con la filosofía de Kant.

Esto es lo que convirtió a este giro hacia la inmanencia en una repetición, más que en una continuación directa del deslizamiento del siglo XVIII hacia el antropocentrismo. Antes era demasiado fácil creer que «el amor a uno mismo y el amor a los demás» eran «idénticos», que el egoísmo humano era neutro o, incluso, que predisponía a la benevolencia mediante la simpatía. Pero con el giro del siglo XIX se reconoció que el ascenso hacia el nuevo y más riguroso ideal del altruismo representaba un gran esfuerzo.

Esto no quiere decir que los cristianos evangélicos invirtieron la concepción del siglo XVI de que en su sociedad se debía inculcar la civilidad mediante la disciplina estricta, contra la naturaleza. Al contrario, tenían a dar por supuesto, como sus contemporáneos, que determinadas normas básicas ya se cumplían allí. Sucede sólo que con el altruismo, la apuesta se elevó. Al igual que sus contemporáneos, ellos interpretaban su dilema históricamente; ése era el marco en el que entendían la preeminencia de la civilización británica.

Pero, como proposición general, creían que el carácter debía formarse mediante la incorporación de buenas costumbres. Esto llevó tiempo, tanto para que el individuo alcanzara el patrón vigente como para que la norma evolucionara históricamente.¹²⁷ Forjar una voluntad fuerte requería un gran esfuerzo y su ejercicio constante para mantener a raya el egoísmo. El egoísmo fue siempre un cenagal en el que uno se podía descubrir incurriendo.

Esta psicología moral de la voluntad y el esfuerzo refleja el punto de vista cristiano evangélico del cual emergió el nuevo humanismo y del que, en cierto sentido, era una trasposición en clave inmanente. La lucha siempre vigilante entre la tentación y la debilidad, que originalmente tenía sentido en la perspectiva evangélica de la lucha espiritual, se trasladó al nuevo humanismo como necesidad continua de formar y armar la voluntad, de combatir el deseo más vil en nombre del deber. Esa es la razón por la que, a juicio de Leslie Stephen, la «virilidad» era una cualidad tan importante o, mejor dicho, un dechado de virtudes. Uno debía ser valiente, tener un espíritu independiente, ser franco, recto, en lugar de infantil, afeminado y sentimental. No es raro que, antes de perder la fe, Stephen fuera colaborador de Kingsley, quien propuso un «cristianismo atlético». Para Stephen, esta cualidad era la clave de todas las virtudes, ocupaba el lugar que Sócrates/Platón asignaron a la sabiduría: «Hay una virtud en la base de todas las demás: llamémosla fuerza, energía, vitalidad, virilidad o como se prefiera».¹²⁸

Podemos ver cómo el cristianismo victoriano de la disciplina personal generó un espacio para pasar a ser un humanismo del deber, la voluntad y el altruismo. Tenían mucho en común, concretamente la oposición entre egoísmo y benevolencia, pero el fundamento óntico para el desplazamiento desde el primero hasta el segundo era absolutamente distinto. Para la fe cristiana, la benevolencia era posible, en primer lugar, gracias a la prístina naturaleza humana que Dios había creado antes del pecado original. Pero luego, como esa había sido pervertida por el pecado original, también requería de la gracia para restablecerse.

Para el humanismo, el altruismo era posible porque, una vez que los seres humanos ascendían a él, lo consideraban una forma del ser más elevada, más evolucionada. Stephen pensaba que a medida que nos vayamos fortaleciendo y siendo más vitalistas,

nos atraerá más. Del proceso de ilustración y formación del carácter surge un yo más elevado, capaz de pensar en términos de bien universal. Es una forma reconocible de la idea del siglo XVIII de que la razón desvinculada nos liberará de lo particular y nos hará desear estar a la altura de las demandas de un bien más universal, o actuar basándonos en principios impersonales. Kant es aquí una fuente.

Pero también había un préstamo importante de fuentes románticas. George Eliot, por ejemplo, se inspiró en Feuerbach y creía que en nuestro interior teníamos el poder de albergar y alimentar un amor omnicomprensivo. En determinada fase de desarrollo, podemos llevar a buen término esta capacidad y, así, lograr reconocer que lo que anteriormente hemos atribuido a la divinidad es en realidad una capacidad humana.

De diferente modo, tanto Mill como Stephen se inspiraron en los románticos ingleses. En nuestro interior hay recursos emocionales profundos que se pueden liberar mediante el contacto con la naturaleza no degradada, los cuales se pueden articular y, así, fortalecer mediante una poesía que los ensalce y mediante nuestra relación con la naturaleza. Wordsworth fue obviamente una influencia importante en este aspecto. Así que para Mill, la belleza natural sublime puede elevarnos por encima de los objetos cotidianos que habitualmente nos ocupan. Y para Stephen, la gran literatura (menciona específicamente a Wordsworth) puede ayudarnos a mantener el contacto con nuestros sentimientos vitales.¹²⁹

Pero al apelar a fuentes interiores, estos autores introdujeron cierta tensión en sus posiciones. La búsqueda de la liberación del sentimiento espontáneo puede entrar en conflicto fácilmente con la exigencia de disciplina. Si nuestra salvación reside en conectarnos a estas fuentes interiores, entonces la tentativa a toda costa de hacer que la voluntad domine al deseo puede acabar ahogando los impulsos salvadores. Tanto Mill como Matthew Arnold sintieron esta tensión. Mill habla del peligro de un «tipo de carácter humano inflexible y mezquino». La rigidez podía destruir la creatividad e inhibir una simpatía más generalizada.

De manera que ambos sienten la necesidad de complementar la formación de buenas costumbres con algo más, para lo cual se inspiran en los pensadores de la era romántica de Alemania. Arnold busca una serenidad goetheana, una armonía equilibrada, en contraposición al mero afán de «conquistarse a sí mismo». Por su parte, Mill se inspiró en el ideal expresivista de «desarrollo humano en su más rica diversidad» de Wilhelm von Humboldt. Y se podía apreciar fácilmente que esto desbarataba las exigencias del carácter. La *Bildung* humboldtiana sugiere apertura a la experiencia, cultivo de una respuesta subjetiva, elevación de lo estético, exploración de nuestro propio potencial. Todo esto puede socavar la búsqueda decidida de la primacía de la voluntad sobre el deseo, en especial cuando se define en términos de una «virilidad» que se opone a lo

afeminado y lo sentimental.¹³⁰ Me propongo regresar a esta tensión más adelante, cuando observemos parte de las reacciones contra esta ética del deber y de la voluntad.

El cristianismo victoriano creó el espacio para el humanismo, pero esto no basta para explicar lo que motivó el desplazamiento. En la naturaleza de las cosas, este tipo de desplazamiento es imposible de explicar exhaustivamente por razones que varían tremendamente de un individuo a otro. Pero está claro que todo el abanico de motivaciones que he repasado en el capítulo anterior entraron en juego aquí: las reacciones contra el cristianismo, el impacto de la ciencia, sobre todo del evolucionismo darwiniano, y el desarrollo del imaginario cósmico moderno.

Y acabamos de ver cómo las figuras principales de la no creencia victoriana, sintiendo las presiones contrapuestas que comportaba el giro antropocéntrico, recurrieron a parte de los significados morales de este imaginario, como por ejemplo el sentido wordsworthiano de la naturaleza.

Pero una motivación que fue particularmente poderosa en el contexto cultural británico fue un razonamiento basado en la primacía del altruismo. En este aspecto el cristianismo se podía considerar inferior al humanismo por dos razones. En primer lugar, el cristianismo ofrece para el altruismo recompensas externas en el más allá, mientras que el humanismo hace de la benevolencia su propia recompensa. Y, en segundo lugar, el cristianismo puede caer a veces en la tentación de excluir de su ámbito a los herejes y los no creyentes, mientras que el humanismo es auténticamente universal. Mill, por ejemplo, expuso estos argumentos.¹³¹

Y así emerge un nuevo espacio para la creencia, un humanismo del altruismo y el deber, a menudo arraigado en un materialismo enriquecido. Esto deja intacta buena parte de la síntesis reinante, que vinculaba lo británico, la ley, el recato, la civilización y la religión. Recorta el último elemento, pero insiste exactamente igual en la disciplina, la voluntad, la formación del carácter y la larga pero triunfante lucha histórica por hacer realidad la síntesis de esta isla agraciada. Sin embargo, cuando la síntesis es impugnada, se inaugura un conjunto de espacios absolutamente nuevos.

Hay una serie de razones evidentes por las que estaba destinado a suceder. Ya he mencionado la tensión existente en la posición de J. S. Mill entre la formación del carácter y el desarrollo humano. A otros les preocupaba que el énfasis en la disciplina inhibiera el desarrollo de la imaginación y la inteligencia, o que aplastara la espontaneidad y el desarrollo emocional. El énfasis en la virilidad no hizo más que acrecentar este riesgo, puesto que fruncía el ceño ante el sentimiento, la exploración de uno mismo, la exploración de lo estético por uno mismo y muchas otras orientaciones de desarrollo semejantes.

En realidad, la rebelión contra esta disciplina viril se puede comprender mejor si tenemos en cuenta uno de sus escenarios institucionales más importantes, la escuela pública. Estas escuelas fueron reformadas a mediados del siglo XIX, sobre todo por Arnold de Rugby, y pasaron a ser campos de entrenamiento del carácter en el sentido victoriano. En palabras de Annan, inculcaban principalmente dos ideales: la virilidad y la lealtad. Habían sustituido a Atenas por Esparta como ideal de ciudad de la antigüedad.¹³² El énfasis en los deportes de equipo constituía una parte fundamental de esta educación.

Esta educación tuvo mucho éxito, en el sentido de que los jóvenes de la elite masculina que asistían a estas escuelas portaban en su interior estos ideales en su vida posterior, en los regimientos, las salas de juntas y los gabinetes políticos, además de en el servicio público a su país y al Imperio. Quizá la mejor forma de atestiguar su éxito sea la importancia que la imagen del juego adquirió en la imaginación de la elite inglesa. La idea de que las batallas se podían ganar «en los terrenos de juego de Eton», de que «jugar el partido» era la virtud social absoluta, asombró siempre a los extranjeros, pero expresaba un *ethos* poderoso para los ingleses.

Pero podemos ver al instante que este tipo de educación corría el peligro de producir valientes ultraleales con una inteligencia y una imaginación subdesarrolladas, por no hablar de los «corazones subdesarrollados» de los que se quejaba Forster. Podía generar fácilmente ignorancia, desprecio o desinterés por los forasteros y la sosegada presuposición de superioridad inglesa que lleva aparejada el desconocimiento rotundo de otras sociedades.

Todo esto provocó gran número de reacciones en torno a todos los posibles ejes implicados en el esbozo a lápiz que he presentado aquí. Pero tal vez el más importante para lo que nos ocupa fuera la protesta contra la reducción de los fines de la vida a un código de conducta. Esta ética de la disciplina, tanto en sus variantes creyente como no creyente, era moralismo. Ponía como objetivo supremo la disciplina, el autocontrol y el cumplimiento de una norma moral elevada. Solía ser así incluso en las modalidades de cristianismo evangélico, que al fin y al cabo habían nacido en el siglo anterior como reacción contra el nacionalismo estrecho, por ejemplo en la predicación emocionalmente liberadora de Wesley. Al igual que todos los moralismos, podía acabar pareciendo demasiado endeble, demasiado árido, tan preocupado en exclusiva por el comportamiento, la disciplina y el control que no dejaba espacio para ningún gran ímpetu o propósito que transformara nuestra vida y nos sacara del angosto enfoque depositado sobre el control. La obsesión por conquistarme a mí mismo para obrar bien no parece dejar margen para ningún objetivo o realización abrumadoramente importante que sea el que dé sentido a mi existencia.

Esta queja, entretejida en ocasiones con la «romántica» de que la vida moral

disciplinada moderna reprime el sentimiento, reaparece una y otra vez en los dos últimos siglos. Es una de las preocupaciones definitorias del mundo moderno. Guarda relación con aquella otra gran preocupación definitoria, la preocupación por el significado, es decir, por la posible falta de sentido de la vida. De hecho, ambas están estrechamente vinculadas, llegan a la misma conclusión desde direcciones distintas. El ataque contra nuestra forma de vida porque no deja espacio para lo que es el propósito esencial de la vida puede, desde otro ángulo, asumirse como la angustiosa cuestión de si hay algún propósito esencial de esa naturaleza, o de si nuestra forma de vida no ha vuelto todos los propósitos igualmente nimios. Sucede únicamente que, mientras que el reproche al moralismo árido encuentra analogías en siglos anteriores, la angustia por el sentido de la vida es típicamente moderna.

Ahora, la protesta contra el moralismo no es sólo una preocupación recurrente de nuestra cultura, sino que pasa al primer plano con una pujanza particular en este periodo, el final del siglo XIX. A escala europea, forma parte del estado de ánimo «*fin-de-siècle*» allá donde se da una situación semejante. La sociedad recibía los ataques de los jóvenes en Francia, Alemania, Inglaterra y otros países porque era demasiado «materialista» en ambos sentidos: por ofrecer una explicación demasiado reduccionista de la vida humana y por preocuparse en exceso por la adquisición material de adquirir y gastar. También fue atacada por estrangular y negar el heroísmo, la entrega, el compromiso y el sacrificio. Fue esto lo que produjo el estado de ánimo en el que muchos jóvenes de la elite acogieron de buen grado la Primera Guerra Mundial, pues representaba la, desde hacía tanto tiempo anhelada, oportunidad para realizar grandes hazañas por una causa noble.

Como es natural, en el marco del acuerdo generalizado de que faltaba algo no había consenso alguno acerca de lo que era. Algunos se volvieron hacia la religión, pero en formas habitualmente distintas de las establecidas en la sociedad; otros buscaron en las nuevas filosofías de la afirmación de uno mismo, herederas en buena medida de Nietzsche; otros encontraron una salida en la política, por lo general en los extremos de la derecha o la izquierda. Pero hubo una línea de exploración que fue especialmente importante en la cultura inglesa en esta época y suponía buscar la realización esencial, aun cuando marginada, en el arte y la estética.

Los nuevos espacios orientados en esta dirección fueron inaugurados por los escritores de la generación romántica, aun cuando no todos quisieran identificarse con esa etiqueta. Schiller dio un paso importante con sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, que, como he señalado más arriba, fue una respuesta directa a las inadecuaciones del moralismo. La fuerza a la que tenemos que abrirnos para romper el estrecho enfoque del antropocentrismo se puede identificar con la belleza, como en el tratado de Schiller, o podemos ver que los lenguajes del arte son nuestro canal privilegiado para acceder a ella,

lo que quiera que sea: la naturaleza, la Voluntad o Dios.

Ahora, como he expuesto antes, estos lenguajes funcionan, tienen poder, nos conmueven, pero sin que tengamos que identificarnos con sus compromisos ónticos. Y esto es lo que ofrece un lugar de destino a la no creencia moderna. Como respuesta a las inadecuaciones del moralismo, el objetivo desaparecido se puede identificar con la experiencia de la belleza, en el ámbito de la estética. Pero ahora está desengarzada del cosmos ordenado y/o de lo divino. Se puede fundar desde cero en una perspectiva netamente inmanente, como la ofrecida por Freud, por ejemplo. Pero también puede quedar sin especificar, que es de hecho la opción adoptada con mayor frecuencia.

Aquí conectamos lo que señalé antes acerca de las formas más ricas del materialismo, con la idea de, si no el misterio (esta palabra toca demasiados teclas sospechosa entre los no creyentes), al menos el sobrecogimiento ante la emergencia de la conciencia y la sensibilidad humanas del seno de las profundidades del universo material. Las profundidades humanas están ahí y conectan de algún modo con las estrellas, las moléculas y las células, aun cuando no sepamos comprenderlo. Estas profundidades humanas, o nuestra curiosa capacidad para dejarnos sorprender y abrumar por su belleza, pueden expresarse y celebrarse en lenguajes que no están socavados o debilitados por la incertidumbre de nuestros compromisos ónticos, si es que somos ese tipo de materialistas, o aun cuando no estemos seguros siquiera de si suscribimos el materialismo.

En realidad, esta apertura a lo estético fundó en la cultura moderna una Iglesia generalista, por así decir, tanto en Inglaterra como en otros lugares. En su seno, algunos se sintieron atraídos por el catolicismo, tanto por su versión anglicana como romana. Otros suscribieron un espiritualismo menos definido, o incluso un estilo de materialismo. Y hubo otros incluso que, más desconcertantemente, parecían no sentir una tensión excesiva al desplazarse entre ambas soluciones manifiestamente antagónicas. Durante una temporada Oscar Wilde se interesó por la doctrina católica, Hopkins estudió las de Pater y así sucesivamente.

Además de este establecimiento de lo estético y de los lenguajes más sutiles como categoría ética, hay otro legado del periodo romántico para la cultura inglesa de esta generación. Ya lo he mencionado más arriba. Se trata de la idea de que hay en la naturaleza no degradada una fuerza que se dirige a algo profundamente arraigado en nosotros. Esto fue expresado de forma paradigmática por Wordsworth, como por ejemplo en el fragmento del poema a la Abadía de Tintern que cité en el capítulo anterior. En cierto sentido, también refleja a su modo los otros dos legados. Es un ejemplo del poder de la belleza para restablecernos y para volvernos de nuevo la unidad, al tiempo que los compromisos ónticos de la poesía son mínimos y extremadamente

difíciles de especificar. Es «una presencia que perturba con la alegría / de elevados pensamientos», que habita en la naturaleza y en «la mente del hombre», «un movimiento y un espíritu».

Esta idea de la naturaleza, y de la angustia ante su potencial desaparición a causa de la industrialización y el desarrollo económico, es un tema recurrente que en los últimos dos siglos despierta una reacción profunda en lo inglés, traspasando las diferencias entre la creencia y la no creencia. Es un centro de interés recurrente también en la poesía, ya sea de forma directa o en la trémula invocación de su ausencia. Ha contribuido a moldear la cultura.

3

Ante este telón de fondo, me propongo ahora ocuparme de cómo la reacción contra el moralismo encontró en Inglaterra nuevos espacios para la no creencia a finales del siglo XIX y principios del XX. La reacción no se dirigía sólo contra la ética del deber y el altruismo y sus manifestaciones institucionales en la escuela pública, el ejército, el gobierno y demás. Ya hemos visto que la protesta generalizada entre los jóvenes europeos de aquella época se dirigía también contra la sociedad por su incansable énfasis en la producción, la obtención de riqueza material y sus preeminentes prioridades económicas. O, dicho de otro modo, el rechazo no era sólo de la ética del autocontrol en su faceta altruista y de inspiración pública, sino también contra su aspecto individualista, de superación personal y de «autoayuda»; iba contra Samuel Smiles en igual medida, si no más, que contra Leslie Stephen, por ejemplo.

Quisiera mencionar una serie de reacciones, empezando por las menos radicales. Pero antes debo decir unas palabras sobre la relación que guardaban entre sí. Como acabo de decir, todas nacieron de un clima general de insatisfacción con el moralismo/materialismo dominante. Esto produjo dos efectos, en cierto sentido, contrarios. Por una parte, hay a menudo una afinidad entre reacciones diferentes, aun cuando las respuestas que ofrezcan difieran ampliamente, tanto más en una época en la que las personas pueden rondar la frontera entre dos posiciones (para nosotros, claramente) incompatibles, o pasar de una a otra. Resulta particularmente llamativo cuando una de las posiciones supone creencia y la otra suscribe la no creencia. Pero, por otra parte, precisamente porque estas reacciones son respuestas rivales a la misma cuestión, pueden oponerse enconadamente. En realidad, una puede denunciar que la otra forma parte del problema (comúnmente identificado) en lugar de ser una solución al mismo. Así que D. H. Lawrence despotrica contra el grupo de Bloomsbury, por considerarlo insensible y que se desvincula de sus emociones más profundas, como si fueran parte integrante de la cultura recta y

disciplinada con la que pensaban que estaban rompiendo.

En el extremo menos radical, tenemos a personas que son muy conscientes de la inadecuación del moralismo y del énfasis en la producción y adquisición de bienes, pero no quieren rechazar la moralidad, ni la producción, sino más bien complementarla con una dimensión cultural más elevada. Matthew Arnold y, supuestamente, J. S. Mill pertenecerían a este grupo. Ya he aludido a ellos y a las tensiones que esta doble lealtad crea en sus posturas. Arnold confiaba en suministrar la dimensión perdida de la vida de disciplina y producción a través de una especie de *Bildung*, que se consideraba explícitamente que rellenaría la ranura que la religión ya no podía ocupar. Esta cultura ofrecería una meta superior a nuestras vidas, como hizo la religión en épocas anteriores. Utilizando los materiales heredados del periodo romántico, Arnold fue uno de los primeros en crear un espacio para que la no creencia avanzara en su reacción contra las inadecuaciones o el moralismo.

Otra figura mucho más joven que adoptó una posición similarmente compleja es George Macaulay Trevelyan. Trevelyan fue otro de quienes, como Stephen, que procedía de una familia de firme tradición cristiana evangélica, abandonó la fe. Y, sin embargo, mantuvo la síntesis: el carácter británico, el protestantismo, la ley, la libertad, el recato y la civilización casi intacta, forjada a lo largo de siglos en la Isla predilecta. En realidad, como historiador pasó a ser un gran expositor y defensor de esta síntesis, enmendada para convertir al protestantismo en la penúltima fase antes de la no creencia liberal y disciplinada. En lo que se refiere a la religión cristiana, «lo único en lo que puedo creer sin dudar es en el progreso de la raza humana. Respecto a lo que las personas llaman habitualmente religión, la inmortalidad del alma y demás, estoy en la más absoluta oscuridad. Pero en la Democracia he encontrado algo terminante».¹³³

El cristianismo había estructurado majestuosamente a Europa «en la Edad Media desde el punto de vista político y social [...] pero fracasó en su pretensión principal, la de conseguir que los hombres se amaran los unos a los otros [...] la filantropía» no ha sido tan promovida en el mundo moderno por los clérigos como por los grandes agnósticos, como Voltaire.¹³⁴

Pero, al mismo tiempo, Trevelyan veía en la naturaleza algo sublime, igual que Wordsworth:

Sólo en Northumberland se ven el cielo y la tierra; caminamos todo el día por crestas montañosas, lo suficientemente elevadas para ofrecernos amplias panorámicas de llanuras y valles, con la idea de soledad sobrevolando el mundo [...] Es la tierra de los amplios horizontes, donde la deriva de los contornos amontonados de formas vaporosas no dejan de avanzar por la cresta montañosa más alejada, como un desfile de extensas épocas primigenias grabado sobre los montículos de tribus y los campamentos romanos y las torres fronterizas con Escocia del corazón de Northumberland.¹³⁵

En una época de profunda tribulación, dice a su hermano Charles que:

se apoye en las colinas y los lagos y las estrellas como símbolo de lo más noble [...] Wordsworth se apoyó en ellas cincuenta años. Creo que, comparativamente, se apoyó poco en Dios. No lograba ver a Dios en abstracto. Tenía que verlo en las Montañas.¹³⁶

Como lleva implícito la referencia a Wordsworth, el recurso a la naturaleza iba acompañado del recurso a la literatura que nos abre a la naturaleza; no sólo el autor que le precedía sino, particularmente para Macaulay, también Meredith. Tal como se expresa en la literatura, la pasión moderna por la naturaleza indómita, por las montañas, las rocas y los páramos es «uno de los sacramentos instituidos para el hombre o descubiertos por él».¹³⁷

Pero esta relación con la naturaleza se desarrolla en una zona en la que sus compromisos ónticos son indeterminados e indefinidos. En un sermón que pronunció en 1945 siendo Decano del Trinity College, Trevelyan afirmaba que en el poder espiritual e imaginativo del hombre hay algo que «le impide adoptar una visión del mundo netamente material y le ofrece atisbos de algo divino, ya sea exterior o immanente a la naturaleza y la humanidad».¹³⁸ Y al describir su pasión por la historia, confesaba cierta sensación de misterio:

Los muertos fueron y no son. Su sitio ya no los reconoce y hoy es el nuestro. Pero antaño fueron tan reales como nosotros y mañana nosotros seremos sombras como ellos. En el asombro primero de los hombres ante ese misterio inalterable se encuentran los orígenes de la poesía, la filosofía y la religión.¹³⁹

Un poco más radicales eran los esteticismos de Pater y, posteriormente, de Wilde. Ciertamente, eran quietistas; no impugnaron la ética existente en el sentido de proponer derrocarla. Pero pretendían desentenderse de ella en nombre de una concepción global alternativa que, en cierto sentido, era aun más subversiva. La estética se situaba ahora en realidad al margen y por encima de la moral.

Pero era una estética que, de algún modo, rondaba lo religioso. Hacía uso de formas y símbolos religiosos y se inspiraba en épocas anteriores de fe y creencias metafísicas. La gente que se sentía atraída por ella normalmente deambulaba al borde del compromiso religioso, con formas no establecidas, principalmente en la Iglesia Anglicana o en la Católica. Así, como señalé anteriormente, Hopkins fue discípulo de Pater y Wilde acabó convirtiéndose al catolicismo. (En la Francia de la época hay paralelismos en una figura como la de Huysmans, que era al mismo tiempo esteta y católico).

Y, sin embargo, gracias a la suspensión del compromiso óntico de los lenguajes modernos del arte logró abrir un espacio al margen tanto de la moralidad como de la religión utilizando a la segunda para desembarazarse de la tiranía del primero, pero apartándose después, a su vez, de la fe, para convertir al dominio de lo estético en algo

definitivo y autosuficiente.

Podríamos decir que la indeterminación ontológica de los «lenguajes más sutiles» de la literatura posromántica hicieron posible tres tipos de posición. Se podía permanecer en la indeterminación, como parece hacer la poesía de Wordsworth y también las citas que acabo de aportar de Trevelyan; dejar sin resolver la cuestión de hasta qué punto se está invocando una realidad espiritual extrahumana o, más bien, apuntando a algo enteramente inscrito en la experiencia. Pero de esa posición también se puede eliminar con contundencia la ambigüedad: por una parte, en beneficio de la primera posición, como hicieron quienes optaron por el catolicismo, por ejemplo y, por supuesto, el propio Wordsworth al final de su vida, convertido al anglicanismo ortodoxo. O también se puede optar por la segunda. El esteticismo de Pater parece haber pertenecido a esta última categoría (tal vez, con algunas dudas al final de su vida). El ideal afirmado, «el éxito en la vida es arder siempre con esta preciada llamarada, mantener el éxtasis», se hace realidad en el plano de la experiencia; no se realiza ninguna afirmación acerca de nuestra relación con un objeto trascendente.

Las pasiones elevadas nos otorgan esta sensación agitada de vida, de éxtasis, del pesar del amor, del entusiasmo político o religioso o del «entusiasmo por la humanidad». Tengamos por seguro que es sólo la pasión lo que nos entrega este fruto de una conciencia despierta y multiplicada. De esta sabiduría, la pasión poética, el deseo de belleza, el amor al arte por el arte encierra lo máximo, pues el arte llega a nosotros manifestando francamente no entregar nada más que las más altas cualidades a nuestros momentos mientras transcurren, y sencillamente por el bien de esos momentos.¹⁴⁰

Como veremos más adelante (capítulo 20), Hopkins acaba adoptando explícitamente la otra opción, lo que se refleja claramente en su obra. Pero sigue inspirándose en el repertorio de imágenes e interpretaciones del lenguaje posrománticas, así como en la aversión a las modalidades de moralismo disciplinado e instrumental que comparte con Pater, Rushkin y muchos otros.

El grupo de Bloomsbury era menos radical en un sentido y más radical en otro. Más en cuanto que presentaba lo que realmente equivalía a una enmienda seria a la ética dominante, que emergió con la máxima claridad en la oposición de muchos de sus miembros a participar en la guerra.

La ética alternativa era la expresada por Moore, para quien las únicas cosas intrínsecamente buenas eran las relaciones personales y los estados mentales hermosos. O, en palabras de Forster, «las relaciones personales son lo más importante en todo momento, y no esta vida externa de telegramas y enojo».¹⁴¹ Quizá podríamos resumirlo mejor diciendo que los bienes fundamentales eran la amistad y los sentimientos honestos y enérgicos; Noel Annan describe la convicción de Virginia Woolf de que la integridad

exigía que «detectáramos con precisión lo que sentimos y, a continuación, una vez reconocido el tipo de persona que somos, hacerle honor».¹⁴² Pero la experiencia estética también era esencial, puesto que era una de las fuentes más importantes de los sentimientos intensos. Cada una de ellas podía intensificar las demás: la amistad se veía intensificada por las experiencias compartidas y las experiencias alcanzaban mayor profundidad cuando se compartían.

Éstos eran los bienes absolutos. Todos los demás debían ser juzgados consecuentemente, sostenía Moore, analizando si fomentaban u obstaculizaban estos bienes intrínsecos. Y aquí era donde afloraba la vertiente menos radical de Bloomsbury. Para la mayor parte de la ética del recato, las estructuras de la ley y la libertad, muchas de las disciplinas y gran parte del marco intelectual que las rodeaba recobraban su valor de esta forma instrumental. Keynes es aquí la figura paradigmática. Suscribía plenamente la ética del grupo de Bloomsbury, pero le agradó ejercer como funcionario y asesor del gobierno durante muchos años... todos menos la última parte de la Primera Guerra Mundial y la Conferencia de Paz, cuyos resultados es célebre que denunció en un libro muy influyente. Lo importante era transmitir un espíritu distinto a todo esto, desplazarlo hacia unos objetivos últimos diferentes.

Pero al no ser radical, el grupo de Bloomsbury fue en cierto sentido aún más subversivo, puesto que el espíritu que propugnaba era el polo opuesto de la ética de la disciplina y la virilidad, que en muy buena medida pasaban por ser buenas en sí mismas. La disciplina sí, pero sólo allá donde condujera a la amistad y a los estados mentales hermosos. De este modo, dismantelaron grandes bloques de la síntesis dominante rebajándolos y condicionándolos: la religión quedaba expresamente marginada, la ética sexual se declaraba en quiebra, el patriotismo fue severamente reprendido y se burlaban de la mayoría de los convencionalismos.

Aparte de la represión del sentimiento y la libre expresión del yo, los blancos principales del grupo de Bloomsbury fueron la ignorancia reinante en tantos ámbitos de la vida inglesa y el chovinismo, que volvía a las personas incapaces de apreciar los logros artísticos y culturales de otros países. La célebre rememoración de Virginia Woolf, «en torno a diciembre de 1910 cambió la naturaleza humana», era una alusión indirecta a una exposición de pintura posimpresionista que se exhibía en Londres en aquella época y que contribuyó a derribar parte de la barrera alzada tanto contra el nuevo arte experimental como contra la pintura extranjera.

De modo que una cosa que esta respuesta dejó intacta, y que ciertamente intensificó, fue el vínculo entre la ética del recato y el orden moral moderno del beneficio mutuo. De hecho, contribuyó a alterar nuestra interpretación de este orden llevándolo más allá en dos de los vectores de cambio que apunté anteriormente. En primer lugar, avanzó en el

vector de la autenticidad, valorando y premiando la expresión individual del yo de cada persona en sus diferencias con las demás, la «integridad» que, como hemos expuesto más arriba, invocaba Noel Annan para describir la posición de Virginia Woolf. Y, en segundo lugar, radicalizaron las afirmaciones del deseo sensual humano ordinario frente a las demandas supuestamente «superiores» de la disciplina o la abstinencia. Por ejemplo, los homosexuales del grupo de Bloomsbury se deshicieron de las restricciones de su sociedad. Todos «salieron del armario», no ciertamente ante la opinión pública —las relaciones homosexuales seguían siendo un delito en aquellos tiempos—, pero sí en los círculos que frecuentaban. Contribuyeron a crear el ambiente de la segunda mitad del siglo, en Inglaterra y en otros lugares.

He venido describiendo algunos aspectos en los que la reacción contra el moralismo contribuyó a crear nuevos espacios para la no creencia, todos los cuales se inspiraban de diferente manera en la interpretación posromántica de lo estético como una categoría ética. Que esta reacción llegara incluso hasta la no creencia se debe en parte al hecho de que la síntesis dominante incorporaba supuestamente la fe cristiana. Pero eso no era una fatalidad, pudo servir, y sirvió en ocasiones, de inspiración a las personas para explorar formas de fe diferentes de la síntesis establecida. Más importante fue la afinidad entre muchas reacciones y el anterior giro de mediados del periodo victoriano hacia el humanismo exclusivo.

El grupo de Bloomsbury lo refleja especialmente. Resulta tentador, concretamente si nos centramos en la familia Stephen, considerarla la tercera generación de un fenómeno. Una revuelta dentro de una revuelta que dejó intacta gran parte de la primera fase. El padre se rebela contra la fe victoriana, sobre todo porque parece mucho menos humana que el humanismo, pero conserva la ética y la disciplina. Las hijas se rebelan después contra esto, pero no revisan la valoración original de la religión. Al contrario, van más lejos y definen la humanidad en términos, por ejemplo, de libertad sexual, que llevan aún más allá de la religión establecida.

Ciertamente, llevan incluso la inmanencia un paso más lejos; no sólo adoptan una ética en términos puramente del bien humano, sino que este bien se inmanentiza en otro sentido. Lo que es intrínsecamente valioso se identifica con lo interior, lo mental, con la experiencia y la sensibilidad. Eran en buena medida éticas subjetivizadas, no en el sentido de que la acción externa no fuera importante, sino en cuanto que estaba instrumentalizada para alcanzar bienes que eran experienciales. En este sentido, además, anticipan un desplazamiento importante de la segunda mitad del mismo siglo XX.

Fue contra esta inmanentización contra lo que muchas personas reaccionaban cuando acusaban al grupo de Bloomsbury de trivializar la condición humana, de encastillarse

contra fuerzas profundas y poderosas y de reducir los asuntos de la vida humana a lo que se puede abarcar mediante el sentimiento individual. Ya se provenga de una perspectiva religiosa, o de la invocación atea de una fuerza vital como en el caso de D. H. Lawrence, o de la Voluntad de Poder, o de las fuerzas de la historia, se aprecia algo irritantemente afectado y reduccionista en el grupo de Bloomsbury. El desmontaje que lleva a cabo Lytton Strachey de sus «victorianos eminentes», todos los cuales consideraban de sí mismos que asumían este tipo de realidades más amplias, sorprende no tanto por su ingenio y su agudeza como por ser obtusamente reduccionista y trivializador.

Aquí se encuentra la fuente de una disputa continuada del siglo XX. En defensa del grupo de Bloomsbury se pueden señalar los grandes delitos que se han cometido en nombre de este tipo de realidades más amplias, no sólo de Dios, sino de la Historia o de la Raza, y cómo la ética del recato ha llevado a las personas a oponerse a ellos. Este aspecto está ciertamente bien recogido. En realidad, tal vez ambos aspectos lo estén, lo cual nos plantea un dilema sobre el que me propongo regresar más adelante.

Mientras tanto, sólo quiero señalar la importancia de la creación de estos nuevos espacios para la no creencia, mediante los cuales la reacción incluso contra el «materialismo» (en el sentido del énfasis sobre el bienestar puramente material) no es impulsada hacia formas religiosas, sino que puede encontrar expresión atea. Planteado en términos de mi pregunta original, en qué se diferencian las cosas ahora de como eran hace 500 años en lo referente a la creencia/no creencia, podemos ver cómo ha cambiado el mapa de la experiencia. Cité la magnífica experiencia de Bede Griffiths cuando era un escolar, que posteriormente interpretó como el comienzo de su fe. A la luz de estos nuevos espacios, vemos cómo una experiencia análoga, la de una idea de algo incomparablemente superior que rompe absolutamente con el sentido ordinario de las cosas con las que nos hemos educado, puede aparecer ahora en el seno de una perspectiva no creyente. Y, de hecho, la experiencia de Bede es un buen ejemplo porque originalmente vio en ella esa perspectiva del romanticismo poswordsworthiano que tan importante papel desempeñó en la evolución de la sensibilidad inglesa de los últimos dos siglos.

4

Hemos reconstruido dos desplazamientos importantes: el giro hacia el humanismo exclusivo en el interior de la síntesis dominante y la reacción contra el moralismo y las restricciones de esa síntesis, cuya corriente más importante fue el grupo de Bloomsbury. Pero después se produjo el trauma de la Primera Guerra Mundial. Esto dañó la credibilidad de la síntesis como ninguna otra cosa pudo hacerlo antes. La síntesis

incorporaba «civilización», uno de cuyos componentes fundamentales era preservar la vida de la violencia mediante el orden y la ley. Se suponía que la guerra se libraba por la «civilización», al menos en su variante británica. Y, sin embargo, la carnicería masiva resultó ser una negación de la vida civilizada mayor que la amenaza de cualquier enemigo. La tentativa de rescatar una justificación prometiendo un salto mayúsculo en lo referente a paz, bienestar y justicia social inmediatamente después no hizo más que empeorar las cosas cuando no se pudo hacer honor a ninguna de las promesas.

Hay algunas evidencias de que la mayoría de los británicos siguieron creyendo en la síntesis, pero a una influyente minoría de la juventud que había prestado servicio en las trincheras, o que los acompañó después, le quedó hecha trizas su fe en el complejo en su conjunto. En particular, el patriotismo británico quedó maltrecho. La ética de la virilidad y la lealtad impartida en las escuelas públicas y llevada al ejército parecía manifiestamente desacreditada. Las Grandes Palabras que la envolvían y daban significado —Honor, Sacrificio, por Dios, por el Rey, por la Patria, por los Seres Queridos y por el Imperio (por citar algunas de la inscripción del monumento al Soldado Desconocido)—¹⁴³ sonaban huecas.

Cuando uno quedaba así de convulso podía tomar diversas direcciones. Una era tratar de reconstruir la síntesis, manteniendo el recato y la ley, pero deshaciéndose del patrioterismo y el compromiso ciego con la lucha. Se podía virar hacia un liberalismo internacionalista, como el que mantuvo la Sociedad de Naciones y los diversos intentos de desarme. O también se podía acudir más radicalmente a la Izquierda o la Derecha, rechazar la síntesis en aras del comunismo o del fascismo. En la década de los años treinta, cuando estos dos parecían estar enfrentados en una batalla por el poder mundial, muchos jóvenes escogieron uno de los bandos; en realidad, el de la izquierda por abrumadora mayoría.

Pero en vez de esto, o quizás incluso paralelamente, el trauma podía producir una sensación de incertidumbre, de incredulidad e incluso de cinismo. Podía darse crédito a la idea de que no existe ningún orden moralmente creíble y públicamente establecido, lo contrario diametralmente de la síntesis establecida con anterioridad. Parte de lo que Hynes llama el «Mito de la Guerra» es esta idea de que produjo una discontinuidad radical en la historia, que estamos aislados del orden del que gozaron nuestros predecesores mediante un abismo insalvable.¹⁴⁴

Pound resumió este espíritu de desesperanza, pérdida y cinismo en una estrofa de su *Hugh Selwyn Mauberly*:

Allí murió una miríada,
los mejores, entre ellos,
por una perra vieja y desdentada,

por una civilización podrida.¹⁴⁵

¿Cómo responder a *esta* sensación, a la idea de que vivimos tras la desaparición de un orden viable? Podríamos suponer que resultó particularmente difícil de aceptar en un contexto inglés, simplemente porque las personas habían vivido con esa seguridad durante mucho tiempo, arropadas por la síntesis. Comparémoslo con el caso francés, donde durante un siglo había habido luchas entre concepciones rivales del orden y donde la idea de combatir *le désordre établi* [el desorden reinante] ya era bastante familiar.

Una reacción en el caso inglés, que no habría tenido el mismo sentido en Francia, fue considerar que el orden moral se había desintegrado por completo, se había convertido en «un montón de fragmentos». Con independencia de cuáles fueran las intenciones del autor, éste fue el sentido que se dio a «Tierra baldía» de Eliot cuando se publicó en 1922; se consideraba un intento de expresar nuestra maltrecha condición de una quiebra histórica.¹⁴⁶ Y a partir de aquí se podían tomar diferentes direcciones. Una fue ver la única esperanza de integración en la experiencia personal. La poesía puede aproximarnos más a esto expresando la fragmentación, incorporándola a su propia forma, como parece que hizo Eliot. «Estos fragmentos he apoyado contra mis ruinas».¹⁴⁷ La respuesta se encontraba en la experiencia interior, individual, en personalizar el significado, lo que podría luego servir de inspiración a otros y proporcionarles los medios para imitarlo; pero se abandonó como posibilidad la existencia de un orden público renovado.

La otra era promover una reordenación radical, saltar a una de las soluciones extremas de la izquierda o la derecha. Por esto es por lo que cada vez más jóvenes de las elites se sintieron atraídos en la década de 1930, como dije más arriba. Y a pesar del hecho de que algunos de los poetas más famosos de Inglaterra se inclinaron por la derecha — Yeats, Pound, Eliot— la inmensa mayoría acudió a la izquierda.

En cierto sentido, el terrible trauma de la Primera Guerra Mundial quedó paradójicamente resuelto, al menos en parte, por la Segunda Guerra Mundial. Esto es porque en realidad fue una guerra para defender la civilización. Hitler desbarató la realidad en consonancia y superó la propaganda de guerra del conflicto anterior. Esto, unido a la desautorización moral del comunismo, vació las filas de la extrema izquierda y la extrema derecha y la guerra restableció cierta idea del patriotismo británico y recuperó el vínculo con el pasado.

Pero la síntesis jamás logró recuperar la fuerza inamovible que adquirió antes de 1914. Toda idea de que uno vivía en sintonía con ese orden anterior tenía que incluir la interpretación de que también estaba evolucionando a partir de él, desplazándose en una dirección más liberal, más internacionalista y, durante mucho tiempo también, hasta la revolución de Thatcher, en una dirección socialdemócrata, avanzando más por los

vectores de la autenticidad y la defensa del deseo sensual ordinario, dejando a los individuos más espacio para que condujeran su propia vida como desearan, en un ambiente más permisivo. A pesar de las glorias de la Segunda Guerra Mundial, los generales de la primera conservan su inenvidiable (si bien quizá no del todo merecida) reputación por el sacrificio ciego e insensible de vidas en una estrategia anticuada. *Ese* tipo de patriotismo no se podía rehabilitar.

¿Cuál fue, entonces, el legado de los años de entreguerras? Un mayor abandono de la creencia debido a la implicación de la fe cristiana en la síntesis desacreditada; un relativo declive de la insularidad y una mayor integración cultural de Inglaterra en Europa, que desde aquel momento había estado aumentando a ritmo acelerado. Los lenguajes más sutiles del Modernismo Continental —por ejemplo, Proust— e incluso las concepciones de los teóricos continentales —por ejemplo, Weber o Freud—, participan cada vez más en la conversación. Pero también la idea de que se vive en un orden hecho añicos se ha conservado en cierto plano como una verdad de la experiencia. Incluso recuperada la confianza en cierto tipo de síntesis modificada, pervive la idea de que en algún aspecto la idea de desintegración también tiene validez. Es difícil que los intelectuales y artistas vuelvan a habitar un orden público al viejo estilo victoriano-eduardiano.

Todavía nos asombramos cuando vislumbramos un atisbo del universo mental de quienes fueron a la guerra en 1914 a través de los sonetos de Rupert Brooke, o en infinidad de comentarios y cartas de la época. No es sólo por el lenguaje alambicado con el que hablaban de la guerra: honor, valor, sacrificio, incondicionalidad y gallardía. También por la forma de ver el conflicto a través de imágenes de una historia nacional gloriosa, preservada en la más alta literatura (por ejemplo, *Enrique V*, de Shakespeare o en los escritos de los autores clásicos en los que se habían bañado en la escuela (*dulce et decorum est / pro patria mori*). Descubrimos impresionados que estaban absoluta y despreocupadamente sumidos *en* esa imaginaria. «El trato británico con la literatura [...] era intuitivo y sin complejos, incluso desvergonzado».¹⁴⁸

Por supuesto, no desapareció de inmediato. Para la mayoría, estas imágenes y sus ecos siguen teniendo autoridad a través de las conmemoraciones de entreguerras. Y después de 1945, Laurence Olivier puede producir una monumental y exitosa versión cinematográfica de *Enrique V*. Pero entre las personas cultas y sofisticadas se ha vuelto imposible utilizar este lenguaje y desplegar estas imágenes sin cierto distanciamiento mediante la ironía, la desazón, la parodia, la mera cita o la «expresión» bajtiniana.

Y, sin embargo, persiste cierto apego. Los contemporáneos se muestran ambiguos ante esta era anterior o, al menos, sus reacciones son complejas. Sentimos que tenemos más amplitud de miras, que somos menos ingenuos y un tanto paternalistas con nuestros antepasados patrióticos, pero también algo envidiosos de sus certidumbres y, quizá,

incluso en algunos aspectos, dependientes de ellos porque disponían de un punto de anclaje, puesto que parte de sus puntos de referencia (entrega, sacrificio para proteger a los demás) no pueden simplemente abandonarse de un plumazo, por incómodos que nos sintamos pronunciando esas palabras.

Dije más arriba que la desazón se dejó sentir entre las elites. No fue necesariamente la tesitura en que la masa de personas se encontraba desazonada en las décadas de 1920 y 1930; y menos aún en 1945. Pero en el siglo XX la línea divisoria entre la elite y las masas había quedado erosionada poco a poco; reacciones anteriormente minoritarias ahora se propagan. Y así, parte de las mismas complejas relaciones del pasado reaparecen ahora en la cultura popular. Pensemos en los diversos viajes nostálgicos que se producen de vez en cuando: una moda por los recuerdos o memorias de la Primera Guerra Mundial, o por los uniformes militares de tiempos anteriores. Aquí hay a menudo un elemento irónico, incluso afectado, pero también de nostalgia por una era de certidumbre perdida. Y junto a todo esto también una especie de consuelo por el arraigo de este pasado desaparecido. Esta ambigüedad hacia la síntesis anterior parece ahora haber penetrado en la cultura en su conjunto.

Todo esto ha propiciado finalmente ensanchar los espacios de la no creencia. Y parece obvio que en el periodo de posguerra Inglaterra ha tenido una cultura académico-artística de elite que es predominantemente y cada vez más no creyente. El interesante y perspicaz libro de Noel Annan, *Our Age*, nos ofrece un retrato hecho desde dentro de las generaciones que encabezaron Inglaterra en los treinta años posteriores a la guerra.¹⁴⁹

Una cosa que sorprende al lector es la continuidad con los objetivos del grupo de Bloomsbury. Está presente la misma aspiración de «transformar a la ignorante Gran Bretaña en un país en el que se disfrutara de las artes y se respetara a los artistas, como en otros países europeos». Estaba presente la aspiración de conceder «la mayor libertad posible a las personas en su vida privada, así como en la forma en que expresaban esa vida a través de las artes». «La voluntad era sospechosa»; imponer una forma por la pura fuerza de la voluntad parecía una receta para la destrucción, en lugar de una virtud; y el ideal caballeroso y su manifestación en la escuela pública es objeto de crítica inquisitiva.¹⁵⁰

Lo que queda absolutamente al margen del ámbito del grupo de Bloomsbury y constituye el legado de la Segunda Guerra Mundial es lo que Annan denomina «colectivismo», la creencia en que «el Estado debe intervenir para promover una mayor justicia social», y el igualitarismo: «queríamos que todas las clases de la sociedad gozaran de lo que anteriormente habían sido privilegios de los ricos».¹⁵¹ De los años de entreguerras se deriva el reconocimiento de la realidad de la alienación de nuestras

sociedades.¹⁵²

Los espacios para la no creencia son más variados y complejos y ha aumentado la aceptación de los elementos irracionales y negativos que comportan. Pero, fundamentalmente, la identidad impermeabilizada está habitada por la misma confianza serena. Desde muy pronto, Annan cita a Forster: «Señor, no creo, ayúdame a no creer». Y añade: «Nuestra época se mostraba con frecuencia escéptica, pero con un escepticismo confiado».¹⁵³ Lo que está implícito aquí es que existe alguna posible opción global de «creer», que en este caso se niega con prudencia y valentía, presumiblemente porque comporta creencias innecesarias, gratuitas e infundadas acerca de cosas que la identidad impermeabilizada considera afortunadamente externas y dignas de ignorarse. No es tan obvio que esto realmente dote de sentido a la condición humana.

Hacia el final, Annan se ocupa de una crítica a Roger Scruton sobre el consenso de la época, en la que acusa al entendimiento liberal de carecer de la «experiencia de lo sagrado y lo erótico, del duelo y el terror sagrado». Considera que esto es una imputación de vacuidad y trivialidad, en cierto sentido una repetición del ataque de Lawrence contra el grupo de Bloomsbury. Su réplica es que «leían poesía para consolarse y para agitar su sensación de asombro [...] Crecieron cuando Hardy y Housman todavía estaban vivos, o acababan de morir; cuando Yeats les recordaba los misterios de la vida, cuando el exquisito oído de Eliot mantuvo su revolución de la prosodia en el seno de la tradición poética».¹⁵⁴ A la dimensión de la profundidad se accede a través del arte, cuyo lenguaje más sutil puede abrirnos camino hacia el misterio, pero con unos compromisos ónticos suspendidos e indefinidos. El espacio posromántico que el siglo XIX labró sigue estando ocupado. Y es bueno que así sea; muchos de nosotros lo necesitamos para vivir. Pero Scruton seguramente tiene razón en que no puede haber «terror sagrado» donde los compromisos ónticos están suspendidos y el yo impermeabilizado vive a salvo.

Pero este es sólo el principio de la argumentación. Es preciso determinar si esto sigue siendo una pérdida y en qué sentido. Y en realidad se pueden decir muchas cosas de ambas partes.

Lo que está claro, en todo caso, es que la situación actual de la creencia y la no creencia no se puede describir en términos puramente de cultura de élite. Uno de los acontecimientos importantes del siglo XX es que la *nova* ha pasado a afectar a sociedades enteras. Se ha convertido en «supernova». Esto es lo que examinaré en la cuarta parte de este libro.

Ahora, este desplazamiento que mencioné al principio de la sección 2, entre las nociones de orden vertical anteriores y las horizontales modernas, también se estaba produciendo, al menos durante periodos significativos, en una serie de sociedades europeas. En realidad, si se adopta una perspectiva muy general, digamos la de un manual escolar del siglo XX, este será seguramente el fenómeno dominante. Pero los desplazamientos no siempre han sido silenciosos y difíciles de apreciar, como en el Reino Unido. Ha habido batallas por las ideas de orden en las culturas europeas, particularmente en las latinas, y han sido directamente relevantes para el equilibrio entre creencia y no creencia.

Una determinada variante del orden moderno del beneficio mutuo muy influida por Rousseau, que es explícitamente anticristiana, cuando no siempre abiertamente atea, pasa a ser el fundamento de la tradición republicana en Francia y, después, en otros lugares. Se concibe que la democracia y los derechos humanos son inseparables de la idea de que los seres humanos son inocentes o, en esencia, buenos por naturaleza. El orden político adecuado sólo puede prosperar si reconoce y celebra esta naturaleza y las virtudes que le son propias. La religión, concretamente la doctrina cristiana del pecado original, no puede sino socavarla, minar sus cimientos. La sociedad libre debe inculcar una filosofía y construir un imaginario social que esté fundado en el humanismo exclusivo.

Así que los revolucionarios originales, en su periodo radical, atacaron a la Iglesia, trataron de provocar una «descristianización», bajo el gobierno de Robespierre trataron incluso de sustituirla con una nueva religión del «Ser Supremo». E incluso después de Termidor, a través de un nuevo calendario y de festivales organizados por el Estado continúa la tentativa de inculcar una nueva perspectiva en el lugar de la cristiana tradicional.

Esta hostilidad republicana hacia la religión se radicalizó posteriormente, tanto desde el punto de vista social como metafísico, en el socialismo marxista, que estaba comprometido explícitamente con una perspectiva atea. Muchos gobiernos socialistas y movimientos revolucionarios han atacado a la Iglesia con más vigor aún que los jacobinos, tanto desde el interior del mundo comunista como fuera de él, en lugares como México o España.

Esta alineación entre el orden moral, los derechos humanos y la democracia y el ateísmo contribuyó a provocar la contralineación, la de la «Reacción». El *Ancien Régime* católico ya estaba muy comprometido con una noción alternativa de orden que más arriba calificué, un tanto laxamente, como «barroca». Era vertical, por cuanto subrayaba la importancia de la jerarquía. El orden como tal, es decir, la exclusión del caos, sólo podía subsistir allá donde se respetaran las diferencias de rango, donde cada persona tuviera un lugar que le fuera propio y donde la totalidad se mantuviera en su sitio mediante el poder monárquico que lo englobara. Bossuet fue uno de los principales

portavoces de esta perspectiva.

Lo que tenía de «moderno» esta idea era que la jerarquía real se justificaba cada vez menos con algún concepto metafísico del logos óntico o alguna doctrina de los niveles del ser que se reflejara en los órdenes de la sociedad, y se explicaba y defendía cada vez más en términos de sus consecuencias beneficiosas, principalmente la propia estabilidad del orden. Visto desde la perspectiva actual, parece una especie de híbrido: por una parte, las diferencias reales estaban rodeadas de un aura de significado superior, la idea de que tenían su origen en un remoto tiempo de los orígenes. Se ensalzaban con un ceremonial imponente y se podía decir que la monarquía, en la cima de la jerarquía, reflejaba la relación de Dios con su creación. Por otra parte, como la justificación principal era consecuencialista, se abría implícitamente la posibilidad de que se justificaran otras formas si resultaban funcionar mejor.

La Restauración trató de restablecer esta perspectiva de forma integral, pero se reveló una tarea imposible. Se habían barrido demasiados elementos del orden anterior. Ya no era lo que había sido desde tiempos inmemoriales. Lo ceremonial, sencillamente, no podía tener el mismo significado, como descubrió Carlos X cuando en 1825 trató de volver a escenificar en su totalidad el antiguo rito de coronación en Reims. La justificación de la jerarquía bajo la monarquía tiene ahora que descansar mucho más clara y francamente en la afirmación de que ella y sólo ella sirve para producir orden. Esto es lo que emerge en la principal expresión de la perspectiva de la Restauración con De Maistre. El panegírico del verdugo pretende recuperar el sentido de que sin este tipo de amenaza planeando sobre ellos, los hombres serían ingobernables. Y, desde luego, tras el caos de la Revolución Francesa, a muchos, sobre todo en las clases aristocráticas, les parecía una opinión muy plausible.

La justificación pasó entonces a centrarse cada vez más en el orden y en el respeto a la autoridad legítima. Pero esto último también se consideraba que incluía a la autoridad religiosa eclesial. La democracia, la concesión del derecho a juzgar a todos y cada uno, parecía aliado natural del librepensamiento y la herejía. Si no se quería que la verdad se perdiera sepultada bajo una interminable proliferación de opiniones infundadas, debía haber una única autoridad capaz de imponer sus normas. Ésta era la esencia de la argumentación de Bossuet contra los protestantes: una vez que se rompe con Roma, se desencadena una fisión continua e infinita.

Así que en 1791, cuando Pío VI comentaba la declaración de derechos de la Asamblea Nacional, condenaba *cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer impunément, en matière de religion, tout ce que peut suggérer l'imagination la plus d'réglé... cette liberté de penser et d'agir que l'Assemblée nationale accorde à l'homme en société comme un droit imprescriptible de la nature*» [esta licencia para pensar, hablar,

escribir y aun imprimir con impunidad todo lo que la imaginación más desenfrenada (...) un derecho monstruoso que sin embargo le parece a la Asamblea resultar de la cualidad innata y la libertad de todo hombre]. Y en 1864 su sucesor, Pío IX, sancionó en una *Encíclica*, entre otras proposiciones indignantes, que *Le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne* [El Pontífice Romano puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna].¹⁵⁵

De manera que en sus diferentes variantes, partiendo del individuo y subrayando los derechos, las libertades y la democracia, un ideal de orden se pone en guardia frente a un contraideal que hace énfasis en la obediencia, la jerarquía, el sentimiento de pertenencia e, incluso, el sacrificio para una amplia mayoría. A los defensores del contraideal les parecía la forma obvia de evitar el caos, tanto político como religioso. Pero lo que era más importante, el énfasis en la obediencia y el sacrificio le confería en su mente una congruencia evidente con la religión tal como la entendían, es decir, no como la fe antropocéntrica del deísmo providencial, sino como la interpretación agustiniana del pecado y la necesidad de sumisión a Dios.

Como es natural, de forma retrospectiva, es fácil augurar con seguridad que el ideal triunfaría sobre el contraideal por las razones expuestas más arriba. Y esto es lo que de hecho sucedió. Pero el camino hasta este extremo fue mucho más atropellado y sinuoso de lo que podríamos suponer desde la perspectiva actual. Y es porque no se trató de una simple disputa entre los republicanos o los socialistas ateos contra las jerarquías clericales. La imagen ya era más compleja que todo eso, por cuanto ya había variantes del orden del beneficio mutuo que guardaban relación con una perspectiva cristiana, como en Estados Unidos; y habría más en la Europa católica, desde Lammenais hasta Péguy y, posteriormente, hasta el triunfo de la democracia cristiana a mediados del siglo XX. Esto, por supuesto, no hizo más que acelerar la victoria del orden moral moderno.

Lo que la retrasó, por otra parte, fueron los cruces en la otra dirección: es decir, el desarrollo de variantes del contraideal que, en mayor o menor grado, estaban desvinculadas del catolicismo o el cristianismo. A mediados de siglo ya se marcaba una posición cruzada por parte de Augusto Comte, quien busca una religión autoritaria que proporcione cohesión social, pero confecciona otra de la ciencia para sustituir al cristianismo.

A finales de siglo, con mayor seriedad, surgen movimientos basados en alguna variante del contraideal, pero que progresivamente van soltando amarras de sus atraques cristianos. La atracción que suscitan sólo se deriva en parte de la justificación consecuencialista de que la jerarquía garantiza el orden. Mucho más importante es la admiración intrínseca por la forma de vida que se centra en la jerarquía, la obediencia y

el sacrificio. En el último fragmento he señalado los ejes de la crítica del humanismo moderno que se aproximan a él desde la dirección «trágica», que lo atacan porque es igualador y suprime el heroísmo, la grandeza o lo excepcional; o que considera que expurga la vida tratando de eliminar el sufrimiento, la tragedia y el conflicto, imposibles de erradicar.

Ahora podemos elevar esta crítica desde una perspectiva cristiana, donde los héroes son santos y el sufrimiento esencial es del de la Cruz. Pero un aspecto crucial de lo que vengo denominando la nova es que acaban por orientarse también desde una dirección no creyente, donde los héroes están más próximos a los guerreros de la antigüedad y el sufrimiento es una dimensión insoslayable de la condición humana que estos héroes aprenden a afrontar y superar. Desde este punto de vista, con su énfasis en la paz y la humildad y su esperanza en la unión absoluta con Dios, es fácil considerar que el cristianismo es el enemigo, la fuente original de este humanismo moderno irritante. Nietzsche fue el portavoz más destacado de este tipo de concepción y, en muchos aspectos, sigue siendo el más influyente.

Esto es lo que en el capítulo anterior denominé «contra-Ilustración inmanente»; «inmanente» porque no hace referencia alguna a la realidad trascendente. Este siglo se ha visto sacudido por las luchas entre dos ideales de orden, donde lo que vengo denominando contraideal no siempre estuvo apoyado, ni siquiera principalmente apoyado, por una perspectiva cristiana, sino que cada vez se inspiraba más en fuentes no cristianas e, incluso, ateas.

De hecho, tenemos toda la gama, desde un extremo a otro. Pensemos en una figura como la de Charles Maurras. Anima un movimiento que principalmente atrae a los católicos. Pero él no es creyente y sus razones para desear devolver la monarquía a Francia no son sencillamente las de restaurar el orden y la fe. En realidad, la restauración de la fe es en sí misma un instrumento para otra cosa. La fe de Maurras es que Francia sólo puede volver a ser grande bajo la monarquía. El orden que este *régime* traerá consigo conducirá a ello. Pero eso no es todo; es su *ethos* de disciplina, obediencia y entrega lo que constituirá y ofrecerá una salida a un tipo de ser humano superior. El objetivo último es la grandeza humana.

¿Cómo es posible que Maurras siguiera siendo el mentor de un movimiento tan abrumadoramente compuesto por católicos, algunos de los cuales ni siquiera lo abandonaron cuando fue condenado por el Papa en 1926? Bueno, en parte porque la Iglesia sí ocupaba un lugar importante en sus planes, aun cuando tuviera un motivo ulterior; y en parte porque había un solapamiento importante entre cristianos y no cristianos en su valoración de la disciplina, el sacrificio y la entrega a una comunidad más amplia. Pero también fue sin duda porque muchos de sus seguidores católicos se sentían

atraídos también por la ética del heroísmo. Al fin y al cabo, era el *ethos* de su casta, si eran nobles. Era ciertamente a lo que aspiraban si eran burgueses que hubieran sido repelidos por (lo que ellos consideraban) la perspectiva moralmente endeble, egoísta y utilitarista de su sociedad.

Podemos apreciarlo si nos fijamos en un libro, *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, publicado en 1912, que fue una de las manifestaciones de protesta contra la planicie espiritual en el cambio del siglo XIX al XX y que mencioné más arriba. Sus autores, Henri Massis y Alfred de Tarde, afirman estar hablando por boca de una generación de jóvenes con los que trabajaron para realizar un estudio. Por supuesto, las especificaciones técnicas del estudio son muy dudosas. Pero lo interesante desde nuestro punto de vista es la retórica y las aspiraciones. Contrastan con la «generación de 1885», que a ellos les parece «declaradamente intelectual e introspectiva, relativista, incapaz de acometer una acción vigorosa, carente de fe, obsesionada con la decadencia». En última instancia son «diletantes». Lo que hacía falta era una disciplina nueva que «generara orden y jerarquía» y desembocara en una vida de compromiso.¹⁵⁶ La fe contra el escepticismo y la ciencia, la entrega a la nación contra el individualismo, el compromiso y la disciplina contra la opción individual, la jerarquía contra la igualdad... éstas eran las líneas de ataque con los jóvenes de esta tendencia.

Algunos de ellos, como Massis, acabaron convirtiéndose al catolicismo, pero está claro que aquí había una aspiración moral alternativa, un anhelo de algún tipo de causa importante que diera significado a la vida, de un ansia por encontrar un objeto de entrega y sacrificio, de acción y de vida frente a la simple reflexión, de acción ennoblecedora. Se aprecia entre los jóvenes de otras sociedades europeas de la misma época, como por ejemplo en el Jugendbewegung¹⁵⁷ de Alemania, con su culto a la naturaleza, a la comunidad y a la *Lebensphilosophie*. Hasta tal punto que muchos miembros de la elite de esta generación verán en la mismísima guerra una salida para la comunidad, el sacrificio y las grandes hazañas que esperaban. «Demos gracias a Dios, que nos ha medido con esta, Su hora», escribe Rupert Brooke, e idéntico júbilo se puede oír de muchos jóvenes franceses y alemanes.¹⁵⁸ Hans Castorp acude al campo de batalla cantando el *Himno a la alegría*.

Después, como he señalado ya, la guerra fue una experiencia demoledora. Fue uno de los grandes traumas de la historia moderna. Simplemente porque en todos los países beligerantes hubo muchos jóvenes que se alistaron con la idea de que al fin habían encontrado una salida para el heroísmo y la entrega que tanto anhelaban, pero los combates reales en el Frente Occidental, los años de monotonía y aburrimiento en condiciones atroces, salpicadas por orgías de carnicerías indiscriminadas y mecánicas,

supusieron un terrible despertar.

En un plano más profundo, la guerra era una crisis de civilización, es decir, ponía en cuestión la suposición básica de que los Estados beligerantes fueran verdaderamente civilizados o, en un plano aún más profundo, la idea misma de civilización. Visto retrospectivamente, ahora nos parece extraordinario que tantos eduardianos pudieran haber dado por supuesto que una guerra entre las principales potencias encajara de algún modo en un mundo civilizado, que no estuviera llamada a sacudir el marco mismo de este mundo.

Hubo dos vertientes de esta ilusión: una expectativa militar y su significado moral. El error militar fue considerar que el precedente era el conflicto franco-prusiano de 1870, en lugar de la Guerra de los Bóers o la Guerra de Secesión estadounidense. Ambos bandos imaginaron una campaña relámpago, desbordante de cargas de caballería y acciones heroicas, tras las cuales habría un claro ganador. Todo habría terminado antes de Navidad. El significado moral era que habría un cauce para el anhelo de heroísmo, que algunos jóvenes entregarían vida pero lo harían en un escenario digno de ello, que se arrojarían deliberadamente al peligro en aras de la causa y morirían en un acto de entrega individual, atravesados por la bala o la bayoneta bajo la que se habían puesto en peligro deliberadamente. Merecerían y alcanzarían el estatus de haber tenido una muerte gloriosa, tal como se entendía en los arquetipos del valor militar que se remontaban hasta la antigüedad. *Dulce et decorum est pro patria mori*.

Bajo todo esto, solía estar la reflexión moral adicional de que sin este tipo de oportunidades periódicas para mostrar el heroísmo y la entrega, la civilización misma se estancaría, se ablandaría y se volvería decadente. De hecho, esto era lo que muchos temían que ya estuviera sucediendo bajo la prolongada paz de finales del siglo XIX. Por supuesto, había argumentos filosóficos de peso para respaldar esta tesis de la necesidad de la guerra, sobre todo procedentes de Hegel. Pero hoy en día nos espanta leer cuántos autores respetables de ambos bandos suscribieron esta opinión en agosto de 1914. Por ejemplo, Edmund Gosse, un crítico destacado del periodo eduardiano, escribió ese otoño lo siguiente:

La guerra es una gran carroñera del pensamiento. Es el desinfectante soberano y su torrente rojo de sangre es el permanganato de Condry que limpia los remansos de agua estancada y los canales del intelecto obstruidos [...] Hemos despertado de un ensueño opiáceo de comodidad, de facilidad, o de esa miserable cobardía de «la vida a resguardo». Nuestro deseo de toda clase de indulgencia, la laxitud de nuestras costumbres, nuestra sensibilidad maltrecha ante las inconveniencias personales, se elevan de súbito ante nosotros con su verdadero disfraz de fantasmas de la decadencia nacional; y nos hemos levantado del letargo de nuestro diletantismo para derribarlas, antes de que sea demasiado tarde, con los destellos de la espada desenvainada.¹⁵⁹

Pero la realidad de la prolongada matanza masiva y mecanizada, por la que los hombres

eran enviados al por mayor a una muerte anónima en océanos de fango, contradecía estrepitosamente estos significados morales. Además, uno de los significados constitutivos de «civilización», tal como el concepto se había desarrollado en la Europa moderna, era que estaba concebido para preservar la vida de la violencia mediante el orden y la ley. Al fin y al cabo, el concepto había sido parcialmente moldeado por el orden moral moderno. Esto podía encontrar un sitio para que algunos jóvenes entregaran la vida heroicamente con el fin de garantizar la seguridad de los demás. Y, en realidad, las potencias beligerantes realizaron afirmaciones inverosímilmente horribles acerca del peligro que sus enemigos representaban precisamente para este rasgo de la vida civilizada. En la propaganda de guerra inglesa los alemanes pasaron a ser rápidamente «los hunos». Pero la verdadera carnicería convirtió este objetivo en una burla. Para justificar hacer cenizas a toda una generación en un campo de batalla prácticamente estático durante más de cuatro años habría que haber luchado al menos contra los verdaderos hunos, cuando no contra algo considerablemente peor. La realidad hizo que las razones aducidas parecieran una farsa.

Una forma de hacer frente a esto fue elevar la apuesta, prometer una civilización aún superior tras la guerra: más democrática, más igualitaria, más atenta con los ciudadanos menos prósperos y definitivamente pacífica. La guerra se convirtió en el fin de todas las guerras, el Estado construiría hogares adecuados para sus héroes. Instintivamente, los gobiernos sabían que había que acrecentar los propósitos del conflicto para que estuvieran a la altura del padecimiento. La guerra radicalizó la política. Pero, por supuesto, el resultado final de todo esto supuso incluso una decepción más aplastante aún, pues los cambios prometidos no llegaron a materializarse.

Entonces, la crisis de civilización terminó de aparecer de diversas formas: en el cinismo y la desesperanza de algunos, en una redefinición radical de los objetivos de la sociedad tanto en la izquierda como en la derecha, como ya he mencionado, en emigración interior, en formas de arte contraculturales. Quisiera mencionar dos tipos de reacción que son relevantes para la propagación de la nova de la creencia y la no creencia.

La primera es que la crisis de la civilización también era una crisis de determinado tipo de cultura cristiana. En la medida en que la fe cristiana ha acabado maridándose con la civilización moderna —y fue, claro está, este matrimonio el que abrió el camino para el giro antropomórfico— el cristianismo también se vio sacudido. Como expuse en la sección anterior, un ejemplo de ello fue Gran Bretaña, donde para muchos la identidad nacional estaba muy estrechamente ligada al orden político británico, el recato y un cierto cristianismo protestante, todos los cuales se percibían como los valores establecidos. Para quienes habitaban en esta identidad, todo eso era aquello por lo que se libraba la guerra. Si todo esto hacía que la civilización pareciera dudosa, ¿dónde quedaba la fe? Éste era un

peligro al que eran menos vulnerables diversas formas de cristianismo opositoras, como en naciones reprimidas como Polonia e Irlanda, o entre los católicos franceses antirrepublicanos que arremetían contra *le désordre établi* [el desorden establecido]. En otros lugares, la crisis de civilización de la Primera Guerra Mundial fue un duro revés para los credos establecidos del que jamás se han recuperado.

La segunda reacción que quisiera mencionar nos retrotrae hasta el cruce del que hablé anteriormente: el desarrollo de nuevas variantes de no creencia en el ideal de orden vertical.

La guerra fue para la mayoría una experiencia terrible, pero a algunos, como Ernst Jünger, les ofreció un terreno para realizar proezas osadas y sacrificarse y, a muchos más incluso, les ofreció una experiencia de compañerismo que no habían tenido y no podían recrear en la vida civil. El resultado subsiguiente fue una decepción espantosa, a la luz de las promesas de renovación realizadas. Y así el ansia espiritual con la que muchos acudieron a la guerra quedó insatisfecha. Sobre esta persistente aspiración se fundaron algunos movimientos extremistas, tanto comunistas como fascistas. Hitler y Mussolini hablaban directamente para la experiencia del antiguo combatiente de primera línea, que se sentía desorientado en la vida civil, minusvalorado y tenían la insistente sensación de que habían sido traicionados por el pueblo, en la retaguardia.

El fascismo nos proporciona el paradigma de contraideal del orden moderno, un contraideal que ensalzaba el mando, el liderazgo, la entrega y la obediencia frente al individualismo, los derechos y la democracia, pero que lo hacía desde el culto a la grandiosidad, la voluntad, la acción y la vida. No quedaba espacio para la moral del cristianismo y, sin duda, tampoco para el liberalismo; el objetivo último era hacer algo grande de la propia vida. La grandeza se mide en parte con el impacto del poder, mediante la dominación y la conquista; y en parte con el tono de la entrega, y aquí la medida era la ofrenda de la vida y el riesgo de perderla y, en parte, categorías estéticas.

Como señala Eksteins, la propaganda de los gobiernos fascista y nazi no era un simple medio. Esta celebración de la fuerza, del triunfo de la voluntad, fue en parte en ayuda de la cual se acometió la operación en su conjunto. Esto es a lo que Benjamin se refería cuando habló de «la estetización de la política». Y las celebraciones resultaron en muerte en una proporción asombrosa. «La ceremonia nazi más grandiosa parecía centrarse en depositar coronas fúnebres, en la loa a los héroes o los mártires, ya se tratara de Federico el Grande, de los caídos en la guerra, de los muertos del partido en el intento de golpe de Estado conocido como “Putsch de Múnich” de 1923 o de Horst Wessel. “Propaganda de los cadáveres”, fue como Harry Kessler calificó este aspecto del nazismo».¹⁶⁰

Llegada la década de 1930, hasta las sociedades católicas donde el contraideal tenía fuerza, como España, Portugal o la posterior Francia de Vichy, por no hablar de Italia,

son testigos de una fuerte influencia y un importante papel de este nuevo tipo de culto a la fuerza ante la muerte.

Estas breves reflexiones nos dejan ver que una faceta importante de la lucha entre la creencia y la no creencia, además del desarrollo de nuevas formas de ambas, ha estado vinculada a ideales y contraideales del orden moral de la sociedad. Es necesario decirlo hoy en día porque en buena medida parece que en Occidente hemos dejado atrás esta era en la que era cierto, si bien un vistazo a las sociedades islámicas muestra que dista mucho de ser universal. Pero en Occidente se ha producido una especie de desencuentro que habría sido inconcebible para muchos de nuestros antepasados; los católicos de Action Française, por ejemplo, para quienes *le Catholicisme intégral* era inseparable de un cambio de gobierno, o los comunistas cuya fe integral en el hombre reclamaba la Revolución. No debemos exagerar. Incluso en la Francia de principios del siglo XX había católicos para quienes la fe estaba desvinculada de la derecha: Péguy, Claudel y, posteriormente, Bernanos y Maritain. Pero parece que en la última media centuria hemos ingresado en un mundo nuevo en el que los antiguos vínculos prácticamente han desaparecido.

¿Cómo se produjo la desvinculación de la polémica de estos ideales? No es que las formas de humanismo o de fe modernas estén desconectadas de los ideales de orden. Al contrario. Pero ahora están conectadas las dos al mismo ideal. El ideal moderno ha triunfado. Todos somos partidarios de los derechos humanos.

Ésta es parte de la explicación. Pero también ha habido una desvinculación de la religión de la sociedad o, más bien, una transferencia de la espiritualidad a un nuevo tipo de nicho de la sociedad. Ésta es la transición que trataré de describir a partir de ahora, en la siguiente parte de este libro.

Notas:

[98](#). J. S. Mill, *Autobiography* (Nueva York, Columbia University Press, 1960), pág. 60 [trad. cast.: *Autobiografía*. Trad. de Carlos Mellizo (Madrid, Editorial Síntesis, Fundación ICO, 2008), pág. 160].

[99](#). Véase Simon Heffer, *Moral Desperado: A Life of Thomas Carlyle* (Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1995).

[100](#). A. Abbott Ikeler, *Puritan Temper and Transcendental Faith: Carlyle's Literary Vision* (Columbus, Ohio State University Press, 1972), págs. 72-80.

[101](#). Heffer, *Moral Desperado*, pág. 293.

[102](#). *Sartor Resartus* (Berkeley, University of California Press, 2000), pág. 144. [trad. cast.: *Sartor Resartus*. Trad. de Miguel Temprano García (Barcelona, Alba, 2007), págs. 254-255].

[103](#). A. N. Wilson, *God's Funeral* (Nueva York, Norton, 1999), pág. 62.

[104](#). *Sartor*, pág. 124 [trad. cast.: *Sartor Resartus*. Trad. de Miguel Temprano García (Barcelona, Alba, 2007), pág. 222].

[105](#). Citado en Ikeler, *Puritan Temper*, pág. 55 (extraído de *Los héroes*) [Trad. de J. Farran y Mayoral (Barcelona, Orbis, 1985), pág. 114].

- [106.](#) Park Honan, *Matthew Arnold: A Life* (Nueva York, McGraw-Hill, 1981), pág. 88.
- [107.](#) *Ibid.*, págs. 126-127.
- [108.](#) *Ibid.*, pág. 140.
- [109.](#) *Culture and Anarchy* (Nueva York, AMS Press, 1970), pág. 48 [trad. cast.: *Cultura y anarquía*. Trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra (Madrid, Cátedra, 2010), pág. 114].
- [110.](#) *The Poems of Matthew Arnold*, edición de Kenneth Allott (Londres, Longmans, 1965), págs. 518-534.
- [111.](#) *Ibid.*, págs. 285-294.
- [112.](#) Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (Nueva York, Norton, 1939), capítulo IV.
- [113.](#) *Culture and Anarchy*, prefacio, pág. xi [trad. cast.: *Cultura y anarquía*. Trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra (Madrid, Cátedra, 2010), pág. 48].
- [114.](#) *Ibid.*, pág. 11 (pág. 89 de la edición española citada).
- [115.](#) *Ibid.*, pág. xiv (pág. 53 de la edición española citada).
- [116.](#) *Ibid.*, pág. xli (pág. 71 de la edición española citada).
- [117.](#) Clinton Machann, *Matthew Arnold: A Literary Life* (Londres, Macmillan, 1998), pág. 112.
- [118.](#) Mrs. Humphry Ward, *Robert Elsmere* (Lincoln, University of Nebraska Press, 1967). Entre paréntesis, la referencia de las páginas de este texto corresponden a esta edición.
- [119.](#) Lionel Trilling señala este aspecto con mucha elocuencia en su interesante análisis de *Robert Elsmere* en su obra *Matthew Arnold* (Nueva York, Norton, 1939), pág. 308.
- [120.](#) Véase la «Editor's Introduction» [«Prólogo del editor»] a *Robert Elsmere*, pág. xix.
- [121.](#) Wilson, *God's Funeral*, pág. 4. Wilson toma el título de su libro de un poema de Thomas Hardy, que con mucha elocuencia expresa la idea de pérdida y dolor ante el ocaso de la fe.
- [122.](#) Véase el interesantísimo análisis que hace J. W. Burrow en *The Crisis of Reason* (New Haven, Yale University Press, 2000), prólogo [trad. cast.: *La crisis de la razón: el pensamiento europeo 1848-1914*. Trad. de Jordi Beltrán (Barcelona, Crítica, 2001)].
- [123.](#) Véase Steve Bruce, *God Is Dead* (Oxford, Blackwell, 2002), pág. 42. Analizo esta perspectiva en el próximo capítulo.
- [124.](#) Citado en Jane Millgate, *Macaulay* (Londres/Boston, Routledge and Kegan Paul, 1973), pág. 137.
- [125.](#) George Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay* [1876], edición completa y ampliada (Londres, Longmans, Green, 1908), pág. 33 [trad. cast.: *Vida, memorias y cartas de Lord Macaulay. Dalas a luz por su sobrino Jorge D. Trevelyan* (Madrid, La España Moderna, 1900)].
- [126.](#) En este aspecto, los valores de Macaulay se pueden espigar a partir de la inscripción que compuso para la estatua de su amigo y aliado, Lord William Bentinck, en Calcuta:

A William Cavendish Bentinck,
 quien durante siete años gobernó la India con ilustre Prudencia, Integridad y Benevolencia,
 quien, aun al frente de un gran Imperio, jamás abandonó la sencillez y la moderación de cualquier ciudadano común,
 quien infundió en el despotismo oriental el espíritu británico de la libertad,
 quien jamás olvidó que la finalidad del Gobierno es la felicidad de los gobernados,
 quien abolió los rituales crueles,
 quien eliminó las diferencias humillantes,
 quien concedió libertad de expresión a la opinión pública,
 cuyo estudio continuo se consagró a elevar el temperamento moral e intelectual de las naciones cuya responsabilidad se le asignó.

Citado en Millgate, *Macaulay*, pág. 64.

- [127.](#) Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930* (Oxford, Clarendon Press, 1991), págs. 91-95; las citas proceden de la pág. 94. La idea de superioridad de la civilización inglesa se expresaba también en términos de este tipo de formación del carácter; por ejemplo, en Marshall, quien afirmaba que los ingleses hacen gala de «hábitos más autónomos, mayor previsión, mayor determinación y mayor libertad de elección» que otros (pág. 92). El «carácter nacional» de Inglaterra se invocaba con frecuencia para

explicar su éxito político y económico (págs. 107 y siguientes).

- [128.](#) Collini, *Public Moralists*, págs. 186-187 y 193.
- [129.](#) *Ibid.*, págs. 71-72 y 74-79.
- [130.](#) *Ibid.*, págs. 101-103.
- [131.](#) *Ibid.*, pág. 74.
- [132.](#) Noel Annan, *Our Age* (Londres, Fontana, 1990), pág. 58.
- [133.](#) Mary Trevelyan Moorman, *George Macaulay Trevelyan: A Memoir* (Londres, Hamish Hamilton, 1980), págs. 30-31.
- [134.](#) *Ibid.*, págs. 50-51.
- [135.](#) David Cannadine, *G. M. Trevelyan, A Life in History* (Londres, Harper Collins, 1992), págs. 147-148.
- [136.](#) Moorman, *George Macaulay Trevelyan*, pág. 40.
- [137.](#) *Ibid.*, pág. 216, nº 5.
- [138.](#) *Ibid.*, pág. 232.
- [139.](#) *Ibid.*, págs. 210-211.
- [140.](#) Véase Denis Donoghue, *Walter Pater* (Nueva York, Knopf, 1995), pág. 52; véase también el capítulo 27.
- [141.](#) Citado en Annan, *Our Age*, pág. 107.
- [142.](#) *Ibid.*, págs. 118-119.
- [143.](#) Samuel Hynes, *A War Imagined* (Londres, Pimlico, 1990), pág. 280.
- [144.](#) *Ibid.*, pág. 328.
- [145.](#) Citado en *Ibid.*, pág. 342.
- [146.](#) *Ibid.*, págs. 342 y siguientes.
- [147.](#) Reproducimos la traducción de José María Valverde en T. S. Eliot, *Poesías Reunidas 1909/1962* (Madrid, Alianza Editorial, 1994), pág. 93, v. 430. (*N. del T.*).
- [148.](#) Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (Nueva York, Oxford University Press, 1975), pág. 161. Fussell también ofrece un léxico iluminador de este lenguaje «alambicado», págs. 21-22.
- [149.](#) Noel Annan, *Our Age* (Londres, Fontana, 1990).
- [150.](#) *Ibid.*, págs. 14, 17 y 18, y capítulos 2 y 3.
- [151.](#) *Ibid.*, págs. 342 y siguientes.
- [152.](#) *Ibid.*, capítulo 4.
- [153.](#) *Ibid.*, pág. 18.
- [154.](#) *Ibid.*, pág. 608.
- [155.](#) Citado en Émile Poulat, *Où va le christianisme?* (París, Plon/Mame, 1996), págs. 140-141.
- [156.](#) Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1979), págs. 8-9.
- [157.](#) Movimiento juvenil alemán, nacido en 1896 y centrado en las actividades al aire libre. (*N. del T.*).
- [158.](#) *Ibid.*, pág. 217.
- [159.](#) Citado en Hynes, *A War Imagined*, pág. 12.
- [160.](#) Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Toronto, Lester & Orpen Dennys, 1989), págs. 316-317.

Parte IV

Narraciones de la secularización

12

La Era de la Movilización

1

Intentemos ver dónde hemos llegado en esta historia del auge de la secularidad moderna en Occidente. El final del siglo XVIII fue testigo de la emergencia de una alternativa viable al cristianismo en el humanismo exclusivo; también fue testigo de una serie de reacciones contra este humanismo exclusivo y contra la interpretación de la vida humana que presentaba. Fue el principio de lo que he venido llamando el efecto nova, la gama paulatinamente más amplia de posiciones nuevas —algunas creyentes, otras no creyentes y otras difíciles de clasificar— que se han convertido en opciones disponibles para nosotros. Pero todo esto está sucediendo entre las elites sociales y, a veces —cuando se trata del desarrollo de nuevas formas de no creencia— sólo entre la *intelligentsia*. Y este proceso de pluralización de las elites continua desarrollándose a lo largo de todo el siglo XIX, a diferentes ritmos y con interrupciones de desigual espaciamento en las distintas sociedades. Es este proceso el que he estado reconstruyendo en los capítulos precedentes, al menos en algunos de sus aspectos.

Pero, de algún modo, en los dos siglos transcurridos, el dilema que antes sólo afectaba a los estratos sociales superiores ha pasado a ser el de sociedades enteras. No sólo se ha ensanchado la paleta de opciones (religiosas y no religiosas), sino que el *locus* mismo de lo religioso o lo espiritual en la vida social se ha desplazado. ¿Cómo ha sucedido?

Aquí ingresamos en el terreno de la «teoría de la secularización». Esta teoría se ha ocupado principalmente de explicar diversas facetas de la secularidad 1 (el repliegue de la religión en la vida pública) y 2 (el declive de la creencia y la práctica), pero, obviamente, va a haber muchos solapamientos entre estas dos facetas y la secularidad 3 (el cambio de las condiciones de la creencia). En particular, la relación de esta última faceta con la de la secularidad 2 está destinada a ser estrecha. No se debe a que los dos cambios sean idénticos, ni siquiera que estén llamados a ir de la mano. Pero el cambio que me interesa aquí, el 3, comporta entre otras cosas la aparición de una alternativa humanista. Ésta es

una condición previa para la secularidad 2, el auge de la no creencia fehaciente, que a su vez suele contribuir a la otra faceta de la secularidad 2, el declive de la práctica. Nada vuelve a estas consecuencias ineluctables, pero no pueden ocurrir siquiera a menos que se produzca la multiplicación inicial de alternativas.

De manera que, para comprender cómo lo que eran alternativas para unos pocos acabaron convirtiéndose en tales para la mayoría, nos servirá de ayuda apoyarnos en lo que se sabe acerca del declive o la ausencia de declive de la creencia. Aquí la historia es increíblemente compleja y presenta amplias variaciones entre diferentes países, regiones, clases sociales, entornos, etcétera. Y como en los capítulos precedentes, mi análisis aquí se centrará principalmente en algunas fases de los procesos, en algunas sociedades (sobre todo, Gran Bretaña, Francia y, a veces, Estados Unidos, con algunas incursiones ocasionales en otros lugares). De modo que no es preciso decir que mis comentarios en este aspecto tendrán un carácter muy provisional. Pero me atrevo a confiar en que, en todo caso, puedan resultar útiles, que algunas líneas generales de cambio puedan quedar visibles, al menos en los principales países examinados y que, en este sentido, constituyan una pequeña aportación a la historia general de la secularización en Occidente.

Ahora podríamos caer en la tentación de pensar que la condición espiritual de la elite pasó a ser la de las masas en buena medida por difusión. A esto contribuyó la expansión de la educación normalizada y la extensión de la alfabetización, después el aumento de los niveles de escolarización y, más recientemente, el enorme incremento de la formación universitaria. Las condiciones de la elite a menudo acabaron también generalizándose por el hecho de que la sociedad moderna induce a todo el mundo a adoptar el mismo modo de vida, tiende a eliminar las distinciones entre campo y ciudad e inculca en todo el mundo el mismo imaginario social refiriéndose a la sociedad como un todo, particularmente con la penetración de los medios de comunicación electrónicos en todas partes.

Todos estos factores han desempeñado un papel importante, sobre todo en los últimos años. Pero la verdadera senda que nos trae desde allí hasta aquí ha sido mucho más atropellada e indirecta de lo que es capaz de recoger la explicación de la mera difusión. Para empezar, en una serie de países, las prácticas religiosas se incrementaron en el siglo XIX y, en ocasiones, también en el XX. Algunas personas estiman que el apogeo de la práctica católica en Francia se produce en torno a 1870, tras la crisis de la Revolución con sus campañas de «descristianización», la iglesia constitucional y otros traumas semejantes.^{[161](#)}

A partir de aquí se produce un declive que se acentúa en la década de 1960. Las cifras

de afiliación a las Iglesias aumentan en Inglaterra durante el siglo XIX, antes de que se produzca un paulatino descenso que se acelera tras la Segunda Guerra Mundial y se precipita absolutamente después de la década de 1960.¹⁶² Por lo que se refiere a Estados Unidos, algunos estiman un aumento sostenido de la afiliación religiosa desde la revolución hasta la década de 1960, a partir de la cual sólo se ha producido un descenso relativamente poco acusado.¹⁶³

Esto, por supuesto, no debería sorprendernos. Debemos situarlo en el contexto del impulso por reformar, que supuestamente subyace al conjunto del movimiento del cual la «secularización» es un desarrollo. Todos los esfuerzos anteriores por remodelar la Iglesia se dirigieron a incrementar los niveles de la práctica ortodoxa. El último gran empuje del catolicismo francés, anterior al afán del siglo XIX, fue la Contrarreforma del siglo XVII, que consiguió llegar a personas que antes eran practicantes marginales y los integró. Llevó a cabo un amplio abanico de misiones en el interior del país. Y algo análogo sucede en las culturas más protestantes de Gran Bretaña y América, donde las misiones y los movimientos de recuperación salieron de las iglesias para llegar a quienes no la tenían.

En los casos británico y francés, un objetivo claro de quienes auspiciaban estas misiones en torno al siglo XIX era impedir la difusión de la cultura religioso-metafísica fracturada de las capas sociales más altas y la *intelligentsia*, para quienes la no creencia era una opción real. Nadie puede dudar de que este fue un objetivo principal del catolicismo francés de la Restauración, pero también aparecía entre los del movimiento evangélico de la Inglaterra de finales del siglo XVII, en los esfuerzos de Chalmers en Escocia a principios del siglo XIX y en otros lugares. ¿Por qué triunfaron estos movimientos, allá donde triunfaron? ¿Y por qué todo se vino abajo en las últimas décadas? En las cifras aportadas más arriba podemos apreciar que la década de 1960 o sus alrededores es un momento crucial en los tres países y, en realidad, en muchos otros del mundo occidental. ¿Qué sucedió? Y, por supuesto, el gran enigma de la teoría de la secularización sigue siendo Estados Unidos. ¿Por qué esta sociedad destaca de forma tan flagrante de los otros países atlánticos?

Estaría loco si pretendiera siquiera por un instante poder responder estas preguntas. Tal vez sean incluso imposibles de responder en los términos en los que suelen plantearlas los sociólogos, a quienes su disciplina induce a buscar explicaciones en factores generales. Pero estas explicaciones suelen resultar en exceso simplistas.

Así, uno de los factores aludidos con frecuencia en la teoría de la secularización es la «diferenciación», el proceso mediante el cual funciones que originalmente se llevaban a cabo juntas cristalizan y recaen sobre esferas diferentes, cada una con sus propias normas, reglas e instituciones.¹⁶⁴ Por ejemplo, el hogar de una familia era antes al mismo

tiempo un lugar para vivir y un espacio de producción. Pero esta última función se ha desplazado y las empresas donde ahora se desarrolla constituyen la esfera de lo que entendemos como «la economía», con su propia racionalidad intrínseca. De manera similar, la iglesia proporcionaba educación y «atención sanitaria», funciones que ahora tienen lugar en instituciones especializadas que suelen estar gestionadas y financiadas por el Estado.

Actualmente, estas evoluciones son sin duda relevantes para el tema que nos ocupa. Aunque no se hubiera producido ninguna otra, algunas de ellas podrían adoptarse quizá como descripción de la secularidad 1, que relegó a Dios y a la religión a los márgenes de diversas esferas públicas. Pero, incluso esta ecuación plantea problemas y, si tratamos de utilizar la diferenciación para explicar la secularidad 2, surgen necesariamente objeciones. La dificultad de la ecuación de la diferenciación y la secularidad 1 es la siguiente: el hecho de que la actividad de una determinada esfera se desarrolle según una racionalidad inherente y no autorice el viejo tipo de normativización basada en la fe no significa que no pueda seguir estando moldeada en muy buena medida por la fe. Así, en una economía moderna un empresario no podría adaptar la prohibición de la Iglesia medieval contra la usura, pero eso no impide que un calvinista ferviente prosiga con sus negocios para mayor gloria de Dios entregando buena parte de los beneficios a la caridad, etcétera. De manera similar, un médico moderno no recetará a su paciente que palpe una reliquia, pero su vocación médica puede estar profundamente enraizada en su fe. En relación con la diferenciación para la secularidad 2 surgen problemas obvios.¹⁶⁵

El error en este último caso, el que se refiere al médico, consiste en identificar la secularización con el desencantamiento. Pero si se supone que la secularización (en nuestra civilización) incluye alguna clase de declive o retroceso de la fe cristiana (y/o judía), esta identificación no se sostiene. Como han afirmado reiteradamente Weber, Gauchet, Berger y muchos otros autores,¹⁶⁶ tanto el judaísmo como el cristianismo han alimentado cada uno en diferente momento diversos tipos de desencantamiento.

José Casanova presenta una argumentación muy convincente contra la identificación de diferenciación y privatización. Se ha producido, sin duda, una separación y emancipación de esferas seculares, como el Estado, la economía y la ciencia. Pero de eso no se desprende en absoluto que «el proceso de secularización traería como consecuencia la privatización y, algunos añadían, la marginación de la religión en el mundo moderno». Al contrario, afirma Casanova, hoy en día «asistimos a la “desprivatización” de la religión [...] Las tradiciones religiosas de todo el mundo se niegan a aceptar el papel marginal y privatizado que les han reservado las teorías de la modernidad y las teorías de la secularización».¹⁶⁷

Otro tipo de dificultades se plantean con generalizaciones que parecen plausibles en una serie de casos destacados, pero resultan no regir en términos más generales, como la de vincular el proceso de urbanización y la secularidad 2. Algunos sostienen que en el caso de Estados Unidos parece ser cierto lo contrario.¹⁶⁸ Y la generalización quizá no habría servido para el Reino Unido durante el siglo XIX.¹⁶⁹

Aquí llegamos a un punto clave de este tipo de pensamiento histórico. Las situaciones son tan diversas y tan *sui generis* y hay factores reconociblemente repetibles que se pueden interpretar y experimentar de forma tan distinta en estas situaciones que, en última instancia, podemos estar más seguros de determinadas atribuciones causales concretas de lo que podemos estarlo de lo que parecen ser las generalizaciones basadas en ellas. Weber era consciente de este escollo y Bruce lo saca a la luz enérgicamente al criticar a algunos de sus críticos.¹⁷⁰

Entonces, ¿qué supone todo esto para la idea de «secularización»? Es lugar común que en nuestra civilización se ha producido algo que merece ese título, aunque a veces sea objeto de discusión entre los especialistas.¹⁷¹ Pero el problema consiste en definir exactamente qué es lo que ha sucedido. De hecho, hasta las objeciones acerca de si se ha producido «secularización» giran en torno a estas cuestiones de interpretación.

Todo el mundo puede ver que ha habido un declive manifiesto de la práctica y la creencia religiosas declaradas en muchos países, particularmente en las últimas décadas, que Dios no está presente en el espacio público como en siglos pasados. Y lo mismo se puede decir para infinidad de cambios más. Pero quizá no sea evidente cómo comprender e interpretar estos cambios.

De hecho, hay dos grandes territorios para la objeción. Se considera generalmente que la «secularización» es el nombre de cierto tipo de declive de la religión. Así que se puede poner en cuestión si la religión ha remitido realmente en nuestra era tanto como parece; o, aun aceptando que no ocupa tanto espacio, se puede uno preguntar si alguna vez lo ocupó. Se puede poner en cuestión, en otras palabras, nuestra imagen de una época dorada de la religión, una «era de la fe». Tal vez, después de todo, la situación no sea tan distinta bajo la capa externa de cambios aparentes.

Ambas afirmaciones se orientan hacia cuestiones de interpretación. ¿Qué es la religión? Si la identificamos con los grandes credos históricos, o incluso con la fe explícita en los seres sobrenaturales, entonces parece que ha declinado. Pero si se incluye un amplio abanico de creencias espirituales y semiespirituales, o si utilizamos un filtro más grueso aún y pensamos que la religión de alguien es sólo la forma que adoptan sus preocupaciones últimas, entonces ciertamente podemos argumentar que la religión está tan presente como siempre.

En el segundo sentido, ¿cuál es el pasado con el que nos estamos comparando? Ni siquiera en los tiempos de la fe todo el mundo era realmente devoto. ¿Qué sucede con los parroquianos reticentes que raras veces acudían a la iglesia? ¿Son verdaderamente tan distintos de las personas que hoy en día se declaran no religiosas?

Por mi parte, creo que la tesis de la secularización puede resistir la mayor parte de estas dificultades. Pero eso no quiere decir que no se haya ganado algo importante respondiéndolas. Nos permite afinar nuestra explicación de lo que ha sucedido exactamente. Después de todo, se ha producido más de un cambio; ¿qué queremos incluir bajo el epígrafe de «secularización»? ¿Significa que somos menos religiosos el hecho de que el clero ya no pueda hacer comparecer a las personas ante tribunales eclesiásticos por no pagar los diezmos? En sí mismo, sin duda no. En la actualidad hay sociedades muy devotas donde esto no sucede y no puede suceder. Y, por supuesto, ningún Papa ni obispo podría lograr que un gobernante hiciera penitencia de rodillas, como le sucedió a Enrique II de Inglaterra y al emperador Enrique IV del Sacro Imperio Romano Germánico. Esto ya se ha tornado imposible en la época en que Enrique VIII de Inglaterra arremetió con su acta de supremacía, o cuando las tropas del Emperador Carlos V saquearon Roma. ¿Significa esto que la «secularización» se ha producido esencialmente antes de principios del siglo XVI? No podemos identificar simplemente «religión» con catolicismo del siglo XX y, luego, explicar cada alejamiento de él como un declive, según ha sostenido acertadamente David Martin.¹⁷²

Parte del problema intelectual aquí, y sin duda buena parte de la razón de la reacción emocional, reside en que también hay un «impensado» importante (si se me permite utilizar este término foucaultiano) que apuntala buena parte de la teoría de la secularización. Los adversarios de la teoría hablan de una «ideología» de la secularización, una ideología que considera que la religión es falsa y, por tanto, está inexorablemente en declive. Los diversos escenarios de «muerte de Dios» que mencioné antes se pueden interpretar como variantes de ello. Pero el término «ideología» no viene aquí al caso. Lleva implícito que el partidismo ha avasallado a la erudición, que reina la mala fe. Bruce tiene mucha razón para rebatir esta insinuación.¹⁷³

Pero esto no elimina la insinuación de que buena parte de la sociología/historia de la secularización se ha visto afectada/moldeada por un «impensado» que, de una forma más compleja, guarda relación con la perspectiva del autor en cuestión, es decir, que no se trata simplemente de una extensión polémica de las propias opiniones sino, en un sentido más sutil, de que el propio marco de creencias y valores que se sostienen puede restringir la imaginación teórica.

En lugar del partidismo y el sesgo polémico y encendido, este es el verdadero escollo para una ciencia social neutral. En el prefacio de una obra contemporánea podemos leer

lo siguiente: «Al científico social, que debe aspirar siempre a valorar la neutralidad, aun cuando se trate de una posición difícil de alcanzar, no le compete determinar cuál de las religiones aquí tratadas es “verdadera”, si es que alguna lo es». ¹⁷⁴ El énfasis debería recaer sobre la dificultad de alcanzar esa posición. Tan sólo determinar qué ha sucedido depende de infinidad de juicios de interpretación sobre cuestiones como cuál es la naturaleza exacta de la religión, o el contenido de la fe cristiana, que se verán profundamente teñidas por nuestras creencias sustantivas. Así, el autor de la cita anterior pasa en su libro a ofrecer algunas de las razones del declive de la religión. Menciona el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Esto no es porque él sostenga la teoría al uso de la «muerte de Dios», según la cual la ciencia desautorizó a la religión, que por tanto desaparece. Al contrario, rechaza explícitamente esta idea. Las personas son demasiado buenas aislando sus «creencias de las pruebas aparentemente contradictorias». Pero sí piensa que la disponibilidad de soluciones técnicas para problemas vitales tiende a apartarnos de la religión. «No son necesarios ritos religiosos, ni hechizos para proteger al ganado de la tiña si se puede comprar una solución que ha demostrado una y otra vez ser una cura excelente para esa enfermedad». ¹⁷⁵

Pero esto me parece que es confundir el desencantamiento con el declive de la religión y, por tanto, volver a tergiversar la compleja y, en ocasiones, contradictoria relación entre las religiones dominantes de nuestra civilización, el judaísmo y el cristianismo, y el mundo encantado al que me referí anteriormente. Nuestra discrepancia aquí gira en torno a nuestras respectivas interpretaciones de la religión, que no pueden sino estar inicialmente muy moldeadas por nuestras creencias sustantivas.

No estoy proponiendo algún tipo de tesis «posmoderna» de que todos vivimos encarcelados en nuestro propio punto de vista y no podemos hacer nada para convencernos racionalmente unos a otros. Al contrario, creo que podemos acumular argumentos para inducir a otros a modificar sus apreciaciones y (lo que guarda estrecha relación con ello) ampliar sus simpatías. Pero esta tarea es muy difícil y, lo que es más importante, nunca está acabada. Cuando entramos en el aula de sociología no decidimos dejar en la puerta de un plumazo y para siempre nuestros valores. No entran sólo como premisas conscientes que podamos eludir. Siguen moldeando nuestro pensamiento a un nivel más profundo y es únicamente el intercambio abierto y continuo con quienes sostienen puntos de vista distintos lo que nos ayudará a corregir parte de las distorsiones que engendran. ¹⁷⁶

Por esta razón debemos ser conscientes de las formas en las que un «impensado» de secularización, así como diferentes modalidades de creencia religiosa, pueden llegar a intervenir en el debate. De hecho, opera uno de estos poderosos impensados: una

perspectiva que sostiene que la religión debe declinar porque (a) es falsa y la ciencia demuestra que lo es, o (b) es cada vez más irrelevante, ahora que podemos curar la tiña del ganado mediante soluciones, o (c) se basa en la autoridad y las sociedades modernas conceden un lugar cada vez más importante a la autonomía individual; o por una combinación de las tres razones. Esto tiene mucha influencia no tanto porque venga apoyado de forma generalizada por la mayoría de la población —cuánto parece variar de una sociedad a otra—, sino porque influye mucho en los intelectuales y académicos, incluso en países como Estados Unidos, donde la práctica religiosa general es muy elevada. En realidad, la exclusión/irrelevancia de la religión suele ser parte del trasfondo inadvertido de la ciencia social, la historia, la filosofía o la psicología. De hecho, hasta los sociólogos de la religión no creyentes suelen subrayar que sus colegas de otros ámbitos de la profesión manifiestan sorpresa ante la atención dedicada a un fenómeno tan marginal.¹⁷⁷ En este tipo de clima, los juicios distorsionadores engendrados inconscientemente con esta perspectiva pueden pasar a menudo sin impugnar. Éste fue el bien entendido aspecto del *cri de coeur* de David Martin sobre la «eliminación de la secularización».¹⁷⁸

Ahora bien, como es natural, mi prosa también está moldeada por un «impensado» distinto y me propongo tratar de expresar aquí parte del mismo, pues creo que esta es la forma de avanzar en el debate. Pero la mejor forma de hacerlo es comparándolo con el que está implícito en buena parte de la corriente principal de la teoría de la secularización.

La idea básica subyacente a las variantes «ortodoxas» de la teoría en este dominio¹⁷⁹ es que la «modernidad» (en cierto sentido) tiende a reprimir o a reducir la «religión» (en cierto sentido). No mantengo ninguna discrepancia en este aspecto; hay un sentido en el que coincido. Uno de los principales objetivos de este libro es definir con más exactitud este sentido. Tampoco discrepo de la definición de religión que ofrecen muchos teóricos ortodoxos. Así, Bruce nos brinda la siguiente descripción definitoria: «Para nosotros, la religión consiste en las acciones, creencias e instituciones basadas en la suposición de la existencia de, bien sean entidades sobrenaturales con poder para ejercer la agencia, o bien fuerzas impersonales o procesos dotados de propósitos morales, que tienen la capacidad de establecer las condiciones de los asuntos humanos, o de intervenir en ellos».¹⁸⁰

Desde luego, hay mucho a lo que se podría poner reparos con detalle. Uno de los grandes problemas de esta definición es trazar la línea divisoria: actualmente hay diversas formas de perspectivas «espirituales» que no parecen apelar a lo «sobrenatural», pero suele resultar difícil de afirmar. Pero este tipo de problema afectará a cualquier

definición. Más problemático es que «sobrenatural» es un término que se ha desarrollado en la civilización cristiana: la fina línea que separa lo «natural» y lo que queda más allá de ello no está marcada en todas partes. Ésta sería una objeción si la definición pretendiera servir a una sociología/historia del mundo pero, en realidad, estamos atendiendo a la historia de Occidente, de la antigua Cristiandad latina, en cuyo ámbito el término «sobrenatural» nos brinda una buena primera aproximación.

Además, coincido con la intención de Bruce aquí, que es impedir que se formule una definición tan amplia e inclusiva de la «religión» que acabemos concluyendo que nada ha cambiado. Algo importante ha sucedido a todas luces; ha habido un declive de algo muy significativo, que la mayoría de las personas reconocen bajo el término «religión». No tenemos que seguir a las masas con nuestra forma de utilizar el término, pero si queremos tratar de comprender la significación de este declive necesitamos *alguna* palabra, y «religión» es sin duda la más práctica.^{[181](#)}

Otra cosa que me gusta de la definición de Bruce es que incluye a las «fuerzas impersonales» y, por tanto, reconoce el importante lugar que ocupa lo que en el capítulo 2 he denominado «fuerzas morales» de nuestro pasado religioso «encantado».

Teniendo en mente esta definición, puedo coincidir con Bruce en el fenómeno fundamental:

Si bien se puede conceptualizar de otras maneras, la secularización alude principalmente a las creencias de las personas. El núcleo de aquello a que nos referimos cuando decimos que esta sociedad es más «secular» que las anteriores reside en que en las sociedades actuales la vida de menos personas está influida por creencias religiosas que en las sociedades anteriores.^{[182](#)}

Una vez abandonado el intento de definir la religión de una forma que resulte aplicable universalmente, me gustaría particularizar aún más lo que ha sido sometido a presiones a lo largo de la modernidad. Basándome en el análisis del primer capítulo, quisiera presentar el fenómeno desde dos direcciones simultáneas. No me propongo centrarme sólo en las creencias y acciones «basadas en la existencia de entidades sobrenaturales» (también conocidas como «Dios»), sino también en la perspectiva de una transformación de los seres humanos que los lleva más allá o al margen de lo que quiera que normalmente se entienda como prosperidad humana, incluso en un contexto de mutualismo razonable (es decir, donde trabajamos por la mutua prosperidad). En el caso cristiano, esto supone nuestra participación en el amor de Dios (ágape) hacia los seres humanos, que por definición es un amor que va mucho más allá de cualquier mutualismo posible y es una entrega no delimitada por ningún tipo de medida de la justicia. Sólo comprendemos la especificidad de esta creencia tomándola desde dos vertientes, por así decir, en términos de lo que supone como potencia sobrehumana (Dios) y en términos de

lo que esta potencia nos reclama, de la perspectiva de transformación que inaugura.¹⁸³

Desciendo hasta este nivel de especificidad porque creo que la batalla principal, tanto entre grupos como dentro de ellos y en los individuos, ha adoptado su forma por una polarización entre este tipo de perspectiva de transformación y una concepción que emerge en el siglo XVIII en el contexto del Orden Moral Moderno y la sociedad comercial y que describí en el capítulo 4. Se trata de una concepción que entiende nuestro más alto objetivo en términos de determinado tipo de prosperidad humana, en un contexto de mutualismo en el que cada uno persigue su felicidad sobre la base de que así quedan garantizadas la vida y la libertad en una sociedad de beneficio mutuo. Aunque esta era en los orígenes una concepción providencialista que dejaba espacio para alguna clase de Dios, surgieron variantes que plantaron cara frente a cualquier ilusión de transformación superior, a la que consideraban que era un peligro para el orden del mutualismo, bajo las palabras de «fanatismo» o «entusiasmo». Muy pronto se desarrollaron formas ateas o agnósticas.

En nuestra civilización parece haber dos posiciones muy diferentes, que se podrían describir al mismo tiempo como temperamentos y como perspectivas. ¿Qué pensamos de Francisco de Asís, con su renuncia a una vida potencial de comerciante, su austeridad y sus estigmas? Podemos sentirnos conmovidos por este llamamiento a ir más allá de la prosperidad y podemos sentir la tentación de la perspectiva transformadora; o podemos considerar que era un ejemplar paradigmático de lo que Hume llama «las virtudes monacales», un practicante de la abnegación absurda y una amenaza para el mutualismo civil.

Por supuesto, hay muchísimas personas que pretenden situarse entre lo que podríamos llamar la perspectiva de transformación y la de la inmanencia. Sucede particularmente así en nuestra época, cuando esta última perspectiva suele ser apoyada por un punto de vista materialista. Muchos han adoptado una posición intermedia entre los extremos, rehuendo el materialismo o una concepción estrecha de la moralidad del beneficio mutuo y, sin embargo, no queriendo regresar a las afirmaciones contundentes de la concepción transformadora, con sus creencias de largo alcance acerca del poder de Dios en nuestras vidas. En el siglo XIX, nos viene a la mente Victor Hugo; o los unitarios y ex unitarios como Emerson, o Matthew Arnold. La lista podría alargarse indefinidamente. Este tipo de posición no es insignificante. De hecho, en algunas sociedades contemporáneas puede representar la mayoría en una u otra variante (pero cuando se tienen en cuenta las ambigüedades que expresan las personas, explicar dista mucho de ser fácil en este terreno). Pero las personas adoptan una posición de esta naturaleza en un terreno que está polarizado por las dos perspectivas extremas; se definen en relación con los opuestos, mientras que las personas en oposición diametral no

agradecen el favor, sino que normalmente se definen en relación con las otras, ignorando el punto medio (o asimilándolo groseramente al otro bando). Es en este sentido como las dos perspectivas definen el campo.

De manera que podríamos situar el punto cero en la siguiente proposición como núcleo de la «secularización»: la modernidad ha desembocado en el declive de la perspectiva de transformación. Hasta ahí, los teóricos ortodoxos de la secularización estarían de acuerdo conmigo, aun cuando no tuvieran el menor interés en señalar la perspectiva de transformación como elemento central. Entonces, ¿cuáles son mis quejas de la teoría (ortodoxa) de la secularización?

Una dificultad de todo este debate es que hay cierta turbiedad acerca de lo que supone exactamente la tesis de la «secularización». En realidad, hay versiones más finas y más generalistas. Lo que denomino corriente principal de la tesis de la secularización podría asemejarse a una vivienda de tres plantas. La planta baja representa la afirmación fáctica de que la creencia y la práctica religiosas han descendido y que «el alcance y la influencia de las instituciones religiosas» es ahora menor que en el pasado.¹⁸⁴ El sótano contiene algunas afirmaciones sobre cómo explicar estos cambios. En el caso de Bruce, la explicación se da en términos de fragmentación social (incluida lo que a menudo se denomina «diferenciación»), de desaparición de la comunidad (y el aumento de la burocracia) y de una racionalización creciente.¹⁸⁵

Pero esto no agota las versiones más ricas. Estas últimas añaden un piso más sobre la planta baja acerca del lugar que ocupa la religión hoy en día. ¿Dónde nos deja este movimiento? ¿Cuál es el dilema? ¿Cuáles son actualmente los puntos vulnerables y los puntos fuertes de la religión y la no creencia? Aquí nos encontramos en el dominio de lo que he categorizado como secularidad 3 y, por supuesto, son las respuestas en este dominio, en el de la planta superior, lo que más interesa a las personas, a los no estudiosos, pero no sólo a ellos.

Ahora, buena parte de la confusión acerca de si estamos de acuerdo o no con la «secularización» procede de la imprecisión en torno a qué proporción de este edificio nos importa. Si de lo que hablamos es sólo la planta baja, entonces hay acuerdo generalizado acerca de la deriva general, aun cuando pueda haber algún reparo en relación con ciertos detalles. Bruce suele recurrir a una amplia congregación de especialistas que supuestamente coinciden acerca de la secularización, entre quienes se encuentran, por ejemplo, Martin y Berger. Si esta afirmación sirve, sólo abarca a la planta baja. Una vez que pasamos al sótano o a la planta superior, las divergencias son evidentes.

Veamos lo que los «revisionistas» reprochan a los teóricos de la corriente principal. Como hemos expuesto más arriba, una gran objeción es que toman algunos rasgos de la modernización, como la urbanización, o la industrialización, o el desarrollo de la sociedad

de clases, o el auge de la ciencia/tecnología, y consideran que operan de forma continua para socavar y marginar la fe religiosa; mientras que, sostienen los revisionistas, el movimiento real no es en absoluto lineal en muchos casos. A veces, como en Gran Bretaña, la urbanización y la industrialización condujeron al desarrollo de nuevas formas que, en realidad, se originaron en el siglo XIX. Un argumento similar podría esgrimirse para el caso de Bélgica y para algunas regiones de Francia. Después hay grupos étnicos específicos, como la clase trabajadora irlandesa, los galeses u otros.

La acusación lanzada contra los teóricos ortodoxos es que deben creer de algún modo que estos desarrollos modernos socavan la fe por sí solos, o la vuelven más ardua; en lugar de ver que las nuevas estructuras ciertamente socavan las viejas formas, pero dejan abierta la posibilidad de que puedan florecer formas nuevas. La atribución parece justificada porque, de lo contrario, no habrían pasado por alto tan fácilmente esta prueba en contrario. Dicho de otra forma: los revisionistas están dejando el error en la puerta de lo «impensado» de los teóricos de la corriente principal.

Se puede considerar injusto, sobre todo con los sociólogos, cuyo campo no es el siglo XIX y que a menudo sienten que no tienen que preocuparse por la historia. Pero, en todo caso, sí se le parece un poco. La impresión queda reforzada cuando observamos la respuesta que Wallis y Bruce ofrecen a las excepciones. Coinciden en que las iglesias pueden encontrar un papel que ralentiza o inhibe la secularización, como muestran los casos irlandés y polaco, pero a continuación concluyen:

Estas pautas históricas y culturales específicas indican un principio heurístico sencillo, a saber, que la diferenciación social, la socialización y la racionalización generan secularización salvo allá donde la religión encuentra y conserva otra labor distinta de la de relacionar a los individuos con lo sobrenatural.¹⁸⁶

La última frase se debe leer a la luz de la definición anterior de la religión, en términos de «entidades sobrenaturales». Decir que la religión encuentra otras cosas que hacer diferentes de relacionarnos con ellas equivale a decir que los organismos religiosos encuentran otras funciones o tareas, por definición, no religiosas. Aquí la religión no opera por sí misma, sino como apoyo de otra cosa. Tiene una «función» en otro dominio, por ejemplo «defensa cultural».

Lo que esto parece llevar implícito es que en las condiciones de la modernidad la «religión» ya no es una fuerza motivadora independiente. Traducido a los términos de la polaridad que he expuesto, se supone que la perspectiva de transformación ha perdido la mayor parte de su poder para introducir a las personas en la modernidad; de manera que sólo puede permanecer algo parecido a las mismas acciones e instituciones que se utilizaban para sostenerla si se alimentan de algún otro motivo.

Pero con este tipo de afirmación ya estamos en la planta superior. Resulta que el

sótano y la planta superior están estrechamente vinculados; es decir, que la explicación que se da para el declive registrado mediante la «secularización» guarda estrecha relación con la imagen que se tenga de la religión hoy en día. No debe sorprendernos; cualquier explicación de la historia asume como telón de fondo una determinada visión de la gama de motivaciones humanas, en cuyo contexto tienen sentido las tesis explicativas concretas. Sin ir más lejos, diversas explicaciones «materialistas», para las que la religión es siempre «superestructura» y cuyas formas deben explicarse siempre, por ejemplo, mediante estructuras y procesos económicos, están en realidad negando toda eficacia independiente de las aspiraciones religiosas. Están afirmando para todos los tiempos lo que acabo de señalar que la corriente principal de la secularización parece estar diciendo sólo de la era moderna.^{[187](#)}

Por tanto, uno de los focos importantes de discrepancia, incluso entre quienes comparten la planta baja, nace de sus respectivas imágenes de la planta superior, que también debe mantenerlos en desacuerdo en el sótano, históricamente explicativo. Esto, en cierta medida, subraya las disputas históricas a las que he aludido antes.

Si tomamos esta aparente negación de fuerza motivadora independiente a la religión y la situamos junto a la elisión a la que me referí más arriba, que asumió la tesis de que la tecnología moderna dificulta creer en la magia y en el mundo encantado, y la convertimos en una tesis sobre la religión en general («No son necesarios ritos religiosos, ni hechizos para proteger al ganado de la tiña si...») parece que estamos tratando con poderosas presuposiciones enmarcadoras. Quizá podríamos expresarlas en dos proposiciones (relacionadas): (1) la tesis de la desaparición, (2) la tesis epifenoménica.

La primera afirma que la motivación independiente para la creencia y la acción religiosas (si es que en realidad no ha sido siempre epifenoménica) tiende a desaparecer bajo las condiciones de la modernidad. La segunda sostiene que bajo las condiciones de la modernidad (si no siempre), la creencia y la acción religiosas sólo pueden ser epifenoménicas, es decir, una función de ciertos objetivos o propósitos diferentes. La segunda tesis parece implícita en el «principio heurístico» citado más arriba; y la primera parece implícita en el rechazo de Bruce de una visión que él atribuye a «los críticos del enfoque de la secularización», la de que hay «una demanda latente y persistente de religión».^{[188](#)}

Pero también estoy atribuyendo estas tesis a Bruce y a Wallis y Bruce no porque las hayan creado (plena y claramente) ellos, sino sobre la base (indirecta, hay que reconocerlo) de que si sostuvieran la negación de estas proposiciones no argumentarían como lo hacen; o, al menos, sentirían que parte de sus afirmaciones requieren mejor defensa. Pero, como es natural, hay muchas personas que sostienen algo parecido a estas dos proposiciones. Y podemos comprender por qué pueden resultar plausibles para

personas que ocupan firmemente la perspectiva inmanente. Pueden parecer plausible ya sea (a) porque a las personas que suscriben este punto de vista les parece que la ciencia ya ha refutado la religión y/o (b) porque la motivación religiosa estuvo vinculada siempre únicamente a la desgracia, el sufrimiento y la desesperanza ante la condición humana («el sentimiento de un mundo sin corazón», Marx; la desesperación, E. P. Thompson); cuando los seres humanos toman el control de su mundo y su sociedad, el impulso religioso se debe atrofiar.¹⁸⁹

¿Qué es entonces lo que parece estar sugiriendo Bruce acerca del lugar que ocupa la religión hoy en día? La cita de la tiña del ganado parece situarlo en la línea de una versión modificada de (a). La posición suena a pariente escarmentado del siglo XX de aquella enérgica predicción de Renan: *il viendra un jour où l'humanité ne croira plus, mais où elle saura; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait déjà le monde physique* [llegará un día en que la humanidad ya no crea, sino que sepa; un día en que conozca el mundo metafísico y moral, como conoce ya el mundo físico].¹⁹⁰ Por así decir, lo que Renan habría dicho realmente si hubiera apreciado que la buena gente, en realidad, está aislando «sus creencias de las pruebas aparentemente contradictorias». Pero Bruce quiere separarse claramente de la vieja posición materialista-racionalista, la idea comteana de que la ciencia finalmente acabará con la religión.¹⁹¹

Más bien parece ver un punto final distinto a la evolución completa; no el materialismo universal, sino la indiferencia generalizada.

La fragmentación de la cultura religiosa, con el paso del tiempo, sería testigo de la sustitución del cristianismo generalizado, dado por supuesto y no cuestionado del periodo anterior a la Reforma por una indiferencia hacia la religión igualmente generalizada, dada por supuesta y no cuestionada.¹⁹²

El ateísmo de principios y el agnosticismo seguramente no se convertirán en las actitudes por omisión, pues «son rasgos de las culturas religiosas y alcanzaron su cota más alta en la era victoriana».¹⁹³ Más bien, lo que parece sugerirse es que todo este asunto se desvanecerá. Con la religión, igual que ha sucedido con determinadas cuestiones políticas en torno a la religión, sucederá como con la batalla campal de Francia entre los católicos monárquicos y los republicanos anticlericales. Los defensores comprometidos con cada uno de los bandos van menguando y, finalmente (esperamos) las generaciones posteriores se preguntarán en qué consistió todo aquel alboroto.

O, como dice Bruce en un libro posterior,

Hasta donde puedo imaginarme un punto final, éste no será el de la irreligiosidad consciente y deliberada; para carecer de religión hay que preocuparse mucho por la religión. Será la indiferencia generalizada (lo que Weber llamaba ser no musical desde el punto de vista religioso); ninguna religión significativa compartida socialmente;

y las ideas religiosas no serán más habituales de lo que lo serían si dejáramos en blanco todas las mentes y las personas empezaran a pensar desde cero en el mundo y en el lugar que ocupan en él.¹⁹⁴

Esto, claro está, podría ser cierto, pero me parece profundamente improbable. Pero se debe a que soy incapaz de ver que la «demanda de religión» desaparezca simplemente así. Me parece que nuestra situación (¿la situación humana eterna?) es permanecer abierto a dos demandas. Una (en nuestra civilización, en todo caso) es la atracción sentida por una perspectiva de transformación. La otra procede de un agregado de resistencias ante este tipo de demandas. Ambas surgen en parte de los abusos y distorsiones que afectan a las versiones vigentes de la perspectiva de transformación de nuestra cultura y, en parte, del hecho de que seguir esta perspectiva corre el peligro de apartarnos de las modalidades de prosperidad humana que se han desarrollado en nuestra cultura y con las que estamos profundamente comprometidos.

En nuestra sociedad (quiero decir, en Occidente), la primera arrastra hacia alguna forma de fe cristiana o, en este mundo cada vez más plural, una modalidad de compromiso judío, musulmán o budista. La segunda respuesta ha tomado forma en la crítica/rechazo «*laïque*» o «secular» de la religión, que la entiende como un peligro o, incluso, como un enemigo de la prosperidad humana. La segunda respuesta nos afianza en una determinada definición de esta prosperidad, a la que se convierte en patrón absoluto del bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto. Estas dos posiciones son intrínsecamente frágiles, más concretamente, susceptibles de que la otra la desestabilice. La segunda puede verse modificada por la atracción de una perspectiva de transformación, o de algo que afirme la naturaleza trascendental absoluta de esta perspectiva. La primera es vulnerable a todas las dudas y vacilaciones que surjan de las poderosas imágenes de la prosperidad en nuestra cultura.

Esto no quiere decir que todo el mundo viva atribulado. Las personas suelen gestionar en todo caso grandes zonas de sus vidas, vivir sosegadamente y confiados en una u otra de estas posiciones o en las diversas soluciones intermedias que mencioné con anterioridad. Hay humanistas exclusivos que no se inquietan; y también creyentes que se sienten afectados, o que se sienten incluso muy satisfechos de su propia elaboración. Estos últimos pueden haber adoptado una perspectiva de transformación sin sopesar plenamente lo que significa. (De hecho, esto sirve en cierta medida prácticamente para todos los creyentes). Pero todos siguen siendo vulnerables, en el sentido de que pueden darse circunstancias en las que sientan la fuerza de la demanda opuesta. Y si no la sienten, muchas veces la sentirán sus hijos. Ésta me parece que es una de las lecciones de la década de 1960, cuando la sed de un absoluto era muy evidente, aun cuando con frecuencia no adoptara una forma «religiosa».

Ahora no estoy reclamando para mí en todo esto una posición de objetividad, libre de todo «impensado». Al contrario, me sitúo en la otra perspectiva. Me conmueve la vida de Francisco de Asís, por ejemplo, lo cual tiene algo que ver con la razón por la que esta imagen de la desaparición de la aspiración religiosa independiente me parece tan poco plausible.¹⁹⁵ Pero eso no significa que tengamos aquí simplemente una situación de empate donde hacernos declaraciones los unos a los otros acerca de cuáles son nuestras respectivas premisas últimas. Presumiblemente, una u otra imagen de la aspiración religiosa nos puede permitir hacernos una idea mejor de lo que realmente ha sucedido. Inscribirse en una u otra perspectiva facilita que se nos ocurra una u otra idea; pero la pregunta de cómo estas ideas acaban resultando de una u otra forma en la historia sigue pendiente de responder.

De modo que permítaseme exponer una visión alternativa de los últimos siglos, que ofrece una imagen distinta de la secularización. En pocas palabras, la tesis de la corriente principal es correcta hasta este punto, que la mayoría de los cambios que señalan (por ejemplo, la urbanización, la industrialización, la migración, la fractura de comunidades anteriores) tuvo un efecto negativo sobre las anteriores formas religiosas existentes. Con frecuencia, imposibilitaron parte de las prácticas vigentes, mientras que otras se perdieron su sentido o su fuerza. Esto a veces sí llevó a grupos enteros a adoptar alguna perspectiva absolutamente distinta, antitética al cristianismo o, de hecho, a cualquier religión: como el jacobinismo, el marxismo o el anarquismo (como en España). Pero también sucedió que las personas respondieron a la desintegración desarrollando nuevas formas religiosas. Esto sucedió en parte mediante la fundación de nuevas confesiones, como el metodismo y sus ramificaciones. Pero también pudo suceder a través de nuevos modos de organización y nuevas orientaciones espirituales en iglesias consolidadas, como por ejemplo la Iglesia Católica.

Nuestra situación actual resulta de un desarrollo posterior, que se puede datar en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, más concretamente la década de 1960 y sus secuelas. En esto las construcciones del siglo XIX y de principios del siglo XX, que respondieron a la crisis anterior, se vieron a su vez socavadas en lo que sólo podemos describir como una revolución cultural de cierta magnitud. Mientras analizamos y discutimos esto, están evolucionando otra vez formas nuevas.

Esta interpretación saca a la luz ciertas cosas que la interpretación de la corriente dominante no permite ver. En primer lugar, no considera que el declive sea lineal, es decir, que sea el declive de algo inalterado a lo largo de siglos, bajo la constante y paulatina actuación de un único conjunto de causas. La continuidad reside en el hecho de que formas anteriores se vieron socavadas tanto en (aproximadamente) los comienzos del siglo XIX como el final del siglo XX. Pero la discontinuidad reside en el hecho de que las

formas afectadas y las fuerzas que las socavaban eran distintas.¹⁹⁶ En segundo lugar, nos permite apreciar que las formas de la religión cambiaron realmente y cómo lo hicieron, y que están cambiando de nuevo hoy en día.

En resumen, estoy más cerca de coincidir con la tesis de la corriente principal en la planta baja; en cuanto al sótano, hay cierta convergencia: factores como la urbanización, la migración, etcétera, sí importaron. Pero la forma en que importaron no fue produciendo una atrofia de la motivación religiosa autónoma. Al contrario, esto fue y es evidente en la creación de nuevas formas para sustituir las que los agentes «secularizadores» trastocaron o volvieron inviables. El vector de toda esta evolución no apunta hacia una especie de muerte de la fe en caliente.

Así, debería quedar claro que esta no es una tentativa de mostrar que la religión permanece constante, que, definida adecuadamente, su continuidad refuta la secularización (la planta baja). Al contrario, la escena actual, despojada de las formas anteriores, es distinta e irreconocible para cualquier época anterior. Está marcada por un ruido de fondo de pluralismo de perspectivas, religiosas y no religiosas y anti-religiosas, en las que el número de posiciones posibles parece incrementarse sin fin. Está marcada, en consecuencia, por grandes dosis de debilitamiento mutuo y, por tanto, de movimiento hacia perspectivas diferentes. Depende, naturalmente, del entorno de cada uno, pero cada vez es más difícil encontrar un nicho en el que no haga falta explicar la creencia o la no creencia. Y, en consecuencia, la proporción de creencia es menor y la de no creencia es mayor que nunca; y este es aún más claramente el caso si definimos la religión en términos de perspectiva de transformación.

Por tanto, mi concepción de la «secularización», que confieso libremente ha venido moldeada por mi propia perspectiva como creyente (pero que en todo caso confío en poder defender con argumentos) es que ha habido ciertamente un «declive» de la religión. La creencia religiosa se da ahora en un campo de opciones que incluye diversas formas de objeción y rechazo: la fe cristiana se da en un campo en el que también hay un amplio abanico de opciones espirituales distintas. Pero lo interesante de la historia no es sencillamente que sea una historia de declive, sino también de una reubicación de lo sagrado o lo espiritual en relación con la vida individual y social. Esta reubicación es ahora la ocasión para las recomposiciones de la vida espiritual de nuevas forma, y para nuevas formas de existencia, tanto dentro como fuera de la relación con Dios.

2

Quizá puedo dar una idea mejor de lo que esta interpretación comporta ofreciendo una historia resumida y escandalosamente simplificada de los dos y pico últimos siglos, el

desplazamiento de una época de no creencia de cierta elite (el siglo XVIII) hacia la de la secularización masiva (el siglo XXI). Quisiera presentar unos cuantos tipos ideales al estilo de Weber con el fin de señalar la distinción entre las diferentes fases.¹⁹⁷ Antes me referí a las formas religiosas que se vieron socavadas por las evoluciones posteriores. Tal vez la mejor forma de definir las sea atendiendo a dos aspectos: la matriz social en el seno de la cual se desarrollaba la vida religiosa y las formas de espiritualidad en las que esa vida consistía.

El primer tipo ideal es la matriz del *Ancien Régime*. Aquí, invocando mi análisis anterior sobre el desarrollo de los imaginarios sociales modernos, podemos decir que la interpretación del orden generalizada entre las personas (en contraposición a las concepciones ilustradas que circulaban entre las elites) es de una naturaleza premoderna, un orden de complementariedad jerárquica que se funda en la Voluntad Divina, o en la Ley que rige desde tiempos inmemoriales, o en la naturaleza de las cosas. Esta idea de orden impera tanto para la sociedad en general —estamos subordinados al Rey, al Señor, a los Obispos, cada uno en su categoría— como para el microcosmos de la aldea o parroquia, donde el sacerdote y el noble (o, en Inglaterra, el hacendado y el clérigo) ejercen su influencia y cada persona ocupa su lugar. En realidad, sólo pertenecemos a la sociedad en general a través de nuestra pertenencia en este microcosmos local.

En el mundo de las aldeas y parroquias, el ritual colectivo sigue ocupando un lugar muy importante, incluso en sociedades que han pasado por la Reforma. Esto guarda relación en parte con los rituales que transmitidos, y hay toda una gama, donde la lista diferirá obviamente entre sociedades católicas y protestantes. Pero a pesar de todas las tentativas de suprimir los elementos «mágicos» y «paganos» realizadas de estos rituales (e incluso en algunas regiones católicas, como por ejemplo las dominadas por los jansenistas),¹⁹⁸ en Inglaterra, por ejemplo, había elementos sustanciales de «religión popular». Esto podría consistir no tanto en rituales prohibidos (aunque existían, por ejemplo, en las consultas realizadas a «curanderas» y adivinas), como en la atribución de un significado no ortodoxo a las festividades eclesiásticas. Así, en algunas zonas de Inglaterra, el Viernes Santo era importante no sólo por la razón teológicamente ortodoxa, sino porque la fuerza que transmitía lo convertía en una buena fecha para sembrar cosechas y establecía que los dulces elaborados para la ocasión protegían las viviendas del fuego. Había significados no oficiales similares intrínsecos en la Nochevieja, en la víspera de San Marcos (24 de abril), en Halloween y en la noche de San Juan (23 de junio). Estos rituales a menudo tenían su origen en costumbres paganas anteriores (por ejemplo, Halloween se inspiraba en parte en el festival celta de Samhain) y estaban concebidos para «ahuyentar el mal, traer buena suerte y cimentar la solidaridad en la comunidad».¹⁹⁹

A menos que fueran perseguidos y hostigados por las autoridades, la mayoría de los parroquianos no percibía ninguna contradicción entre su vida litúrgica más ortodoxa y estas creencias y rituales no oficiales. El hecho de que pudiera ejercer estos otros efectos benéficos formaba parte de la santidad de un momento en particular, como el Viernes Santo. Los elementos religiosos preaxiales y postaxiales coexistían sin perturbaciones.

Vale la pena señalar este aspecto porque las sucesivas elites reformadoras, tanto clericales como legas, han mostrado tendencia a desestimar buena parte de la religión popular tildándola de «pagana» y «supersticiosa» y, en este aspecto, los han seguido los posteriores críticos «ilustrados» de la religión; como si la interpretación popular del Viernes Santo se limitara a su poder para mejorar las cosechas. En el marco «desencantado» moderno existe la tentación de seguir a los clérigos reformadores más severos de épocas anteriores y considerar que la religión popular es manifiestamente distinta de la fe cristiana. Nuestros antepasados campesinos estarían comprometidos con esta opinión en una especie de sincretismo feliz, pero los elementos de la mezcla serían bastante diferentes y estarían animados por principios distintos: el cristianismo tiene que ver con la devoción, el amor a Dios, mientras que los rituales populares con el control y la manipulación. Entre los autores en los que me baso aquí, Obelkevich en ocasiones parece aproximarse a esta perspectiva.²⁰⁰

Pero esto supone malinterpretar la naturaleza del estrato preaxial del cristianismo popular. Como hemos visto, a los rituales de la religión preaxial les importaba garantizar la prosperidad humana y proteger contra las amenazas de la enfermedad, las hambrunas, las inundaciones, etcétera. Estos sobreviven a lo que en el capítulo 2 he llamado el compromiso postaxial, en el que se combinan con una forma religiosa que incluye la aspiración a algún bien superior al de la prosperidad, como la salvación, la vida eterna o el Nirvana. Este último lo suelen buscar más con mayor determinación las elites, las que Weber denominaba *virtuosi* religiosos: monjes, *saniassi* o renunciantes hinduistas, o *bhikhus* o monjes budistas. Pero la combinación no es una mera yuxtaposición de elementos ajenos entre sí. Por lo general, hay auténtica simbiosis.

Incluso en el periodo preaxial, el ritual no era simplemente una tentativa de manipulación de fuerzas superiores, como lo entenderíamos hoy en día, porque iba acompañado de sobrecogimiento ante dichas fuerzas y, a menudo, de cierta idea de que no era oportuno oponerse a ellas, recogida, por ejemplo, en un término como *hibris*, así como en los sentimientos de devoción y gratitud por los favores concedidos.²⁰¹ *A fortiori*, en el seno del marco de las religiones postaxiales estas modalidades de sobrecogimiento y devoción fueron modificadas. Pensemos en un caso como el poder de mejorar las cosechas que tenía sembrar en Viernes Santo. Lo que la interpretación de la manipulación descuida es que la interpretación popular de lo que el poder concedía ese

día era básicamente la ortodoxa: que este es el día en el que Cristo murió por nosotros. Volvemos a verlo una y otra vez en la historia cristiana, en el culto a las reliquias, por ejemplo. Podemos pensar en un caso moderno, referido por Philippe Boutry en su libro sobre el departamento de Ain en el siglo XIX. Incluso a lo largo de su vida, los aldeanos empezaron a recoger «reliquias» del cura d'Ars. Pero se debía a que él se había convertido para ellos en el paradigma de un «cura santo». Y los criterios de santidad aquí eran en muy buena medida los de la iglesia universal: caridad, oración, abnegación, etcétera. Williams formula un comentario semejante al subrayar la importancia del «buen vicario» y el valor de una bendición suya. Pero los criterios de bondad eran profundamente cristianos: amabilidad, afabilidad, preocupación por su grey, entrega y sacrificio.²⁰²

De manera similar, los ritos de paso tenían significados adicionales: el bautismo marcaba el ingreso en la comunidad, la confirmación era un rito simbólico de ingreso en la madurez. Sarah Williams ha mostrado lo importante que era la ceremonia de «presentación en la iglesia» para los anglicanos no de elite hasta el siglo XX. Se suponía que no iba uno a volver a salir a la calle tras el alumbramiento sin llevar en primer lugar al niño a la iglesia. Las infracciones a menudo eran denunciadas por los vecinos. Pero la fuerza «protectora» de estos rituales no permanecía al margen de su significado «cristiano», sino que más bien se basaba en él, por ejemplo, dando gracias a Dios por el nacimiento de un niño.²⁰³

En esta forma religiosa no podemos separar nítidamente lo cristiano de lo «pagano»; pero, en todo caso, en esta modalidad de vida religiosa del *Ancien Régime* había una brecha importante. Los mismos rituales se vivían y entendían de manera muy distinta, por una parte, por las elites, clericales y/o de otro tipo y, por otra, por la mayoría popular. Las elites, como hemos visto, se sentían incómodas con muchos de los rituales y prácticas populares y a menudo caían en la tentación de remodelarlas o, incluso, abolirlas. Desde la vertiente popular, por la naturaleza de las cosas tenemos menos pruebas de cómo entendían su vida religiosa. Pero parece claro, por los ejemplos que he citado y por otros, que valoraban y respondían a las señales de santidad personal que veían en sus sacerdotes; que para ellos estas señales tenían más que ver con la caridad, la devoción a su grey y la apertura a todo el mundo (en contraposición a una relación demasiado estrecha con el hacendado o el notable) y menos relación con formas heroicas de abnegación, sexual o de otro tipo (salvo en la medida en que la abnegación sirviera directamente a la caridad). Para el resto, la religión popular tenía una dimensión festiva muy importante: festividades de los santos, peregrinaciones a santuarios y celebraciones en las que se mezclaban, a juicio de muchos clérigos con demasiada promiscuidad, ceremonias religiosas y otras celebraciones más terrenas: banquetes y bailes. Aquí había

otra fuente de fricción con el clero y un blanco para el fervor reformador de este último.²⁰⁴

En esta forma del *Ancien Régime* detectamos una estrecha conexión entre la pertenencia a la iglesia y el hecho de formar parte de una comunidad nacional, pero particularmente local. Esta conexión se cimentaba en parte por la coexistencia de, por una parte, el ritual ortodoxo y la oración y, por otra, las formas rituales preocupadas por la defensa, la suerte y la prevención del mal ahuyentándolo. Estas últimas estaban concebidas para proteger a los individuos, pero también a la comunidad. En este plano profundo preaxial estamos todos juntos en lo que se refiere a determinadas prácticas. Quien se abstiene defrauda a todo el cuerpo social. Esta síntesis de lo preaxial y lo postaxial se prolonga mucho incluso en sociedades que han atravesado un proceso de reforma, cuyo objetivo era elevar el compromiso personal (muy) por encima del ritual comunitario y purgar los elementos mágicos y paganos de este último.

Pero estas formas de comunidad local se ven alteradas. En cierto sentido, la perturbación empieza con la propia Reforma, pero la fuerza de la religión popular les permite reconstituirse, a menudo con algunas modificaciones. Como hemos expuesto anteriormente (capítulo 2), es una característica del periodo moderno en su conjunto que las elites sociales se aparten de, e incluso muestren hostilidad hacia, gran parte de la cultura popular y traten de remozarla. Una de las cosas que con frecuencia han impuesto es el desencantamiento, la eliminación de la «magia» y la religión no oficial. Y esto por sí solo ya es perturbador de lo que he calificado de formas del *Ancien Régime*.

Las elites a menudo tienen una fuerza tremenda para imponer estos cambios; su propio alejamiento de las formas populares puede desestabilizarlas. Como acabo de señalar, es propio de la naturaleza misma de la religión en un mundo encantado que defina la práctica no sólo, ni siquiera principalmente, de los individuos, sino de las sociedades en su conjunto.

Una religión de este tipo es vulnerable únicamente a la deserción de las elites, puesto que con frecuencia se encuentran en una posición privilegiada para restringir austeramente, cuando no de poner fin por completo, los rituales colectivos centrales. Si el propio rey ya no va a desempeñar su papel, ¿qué se puede hacer? O si se prende fuego a las reliquias y estatuas de los santos, ¿cómo seguir recurriendo a sus poderes?

La Reforma desde arriba puede así poner un fin abrupto a gran parte de la religión popular sin colocar necesariamente nada en su lugar para muchas de las personas afectadas. Y esto no fue sólo un final *de facto*, también se podía entender como una especie de refutación. Para quienes creían en la influencia y las fuerzas que habitaban determinados lugares y objetos, el hecho mismo de que pudieran ser destruidos sin una retribución espantosa parecía indicar que su poder había desaparecido. En este sentido,

los reformadores llevaron a cabo una práctica que ya se había utilizado una y otra vez para propagar la fe. Cuando San Bonifacio abatió el roble sagrado de los paganos germanos, este mero hecho demostrativo era lo que se pretendía. Y los misioneros que siguieron a los Conquistadores²⁰⁵ en México se apresuraron a destruir los templos y a eliminar el culto de los indígenas con la misma intención y similares resultados.²⁰⁶

Por desgracia, no tenemos demasiada idea de cómo fue el proceso a partir de este punto, pues, por definición, no abundan los registros de las reflexiones y deliberaciones de quienes no pertenecen a las elites. Pero parecería verosímil, tanto a priori como a juzgar por lo que sabemos, que empezaran a llenar el vacío tejiendo un punto de vista y un conjunto de prácticas nuevos, inspirados en parte en los antiguos y, en parte, en lo que se ofrece al modo de nueva fe o nuevos cultos.

La Reforma inglesa nos brinda uno de los primeros ejemplos, gracias al cual podemos hacernos una idea de sus diferentes fases. Impuesto en un principio por las elites, suprimió por la fuerza las principales prácticas de un catolicismo que representaba la viva fe de la mayoría.²⁰⁷ Hubo una minoría no perteneciente a las elites que prestó su apoyo por convicción; en realidad, con la forma de los lolardos, algunas de esas personas se adelantaron casi dos siglos a Cromwell y a Cranmer. Pero para la mayoría se generó un vacío, una sensación de pérdida que creó las condiciones para una restauración de la antigua fe, tan sólo ligeramente alterada, en María. Al final de ese mismo siglo vemos que la mayoría ha acabado por encontrarse cómoda en el seno de la Iglesia de Inglaterra sobre la base de un compromiso entre las viejas prácticas y la nueva liturgia, que en sí misma pasa a ser y sigue siendo el blanco de minorías críticas, principalmente puritanas.

Después, este proceso de destrucción engendrado por la elite y de recreación popular volvió a suceder una y otra vez en los siglos posteriores. Por citar sólo la historia de Francia, la Contrarreforma del siglo XVII, particularmente bajo el clero jansenista, solió llevar consigo la prohibición o abolición de las prácticas populares; luego, la Revolución y la descristianización del periodo jacobino, por no hablar del encarcelamiento y exilio de sacerdotes y obispos, dio lugar a una brusca perturbación de la práctica religiosa.

Con este último suceso entramos obviamente en una nueva era. Por primera vez, los destructores ofrecen una nueva ideología anticristiana para rellenar el vacío. A corto plazo fue notable que no tuvieron éxito: la República y su nuevo calendario no arraigaron. Pero entre las elites católicas y «republicanas» se libra una batalla a largo plazo para remodelar Francia a su imagen y semejanza.

Empieza con la caída de Napoleón. La Iglesia Católica de la Restauración trata de recuperar el terreno perdido y recibe el apoyo de muchos grupos destacados, por devoción y/o por preocupación por el orden social.

Pero, en general, los desvelos de la Iglesia de la Restauración se circunscribieron a lo que más arriba denominé el imaginario social «barroco». De hecho, la iglesia ultramontana que emerge de la Revolución da una nueva forma a este imaginario. La cadena de mando desciende desde Dios recorriendo toda la jerarquía, y el objetivo es reconstituir una sociedad cristiana total, entendida como una sociedad de complementariedad jerárquica en la que cada orden desempeña su papel en aras del bien del conjunto. Al principio se reafirma la alianza del trono y el altar, pero el objetivo de preservar el fundamental papel de la Iglesia ampara obviamente una variante más «democrática» en la que se abandonan las demás jerarquías y sólo la Iglesia conserva el papel de guía en una sociedad que, por otra parte, se basa en la igualdad complementaria: la fórmula de la «Democracia Cristiana» de principios del siglo XX.

Luego, al igual que otros imaginarios «barrocos», a pesar del daño causado por la Revolución, este al principio sigue encerrando muchas de las viejas interpretaciones jerárquicas basadas en las Formas y, en el plano popular, gran parte del mundo encantado, si bien vigiladas por la ortodoxia. La sociedad todavía se percibe como algo orgánico y el lugar que uno ocupa en ese todo orgánico es el elemento definitorio esencial de la obligación y el deber. La Iglesia es la de la sociedad en su conjunto, a la que todo el mundo debe pertenecer y, además, la fuerza inherente en las obligaciones sociales proviene de lo sagrado, de lo cual la Iglesia es guardiana y cauce de expresión. Las sociedades organizadas mediante una iglesia semejante son, en este sentido «durkheimiano» (laxo), por cuanto la iglesia y lo sacro social son uno, pese a que la relación de qué es primario y secundario se invierte, pues para Durkheim lo social es el foco principal, que se refleja en lo divino, mientras que en el caso del catolicismo ultramontano sucede al revés.

Este tipo de tentativa de refundar el cristianismo en todas partes produjo campañas en contra que adoptaron la forma de movimientos secularistas liberales o radicales y, con frecuencia, se inspiraron en la Revolución Francesa. El resultado fue una fisura profunda y niveles de disidencia importantes entre las clases medias. Además, la disidencia solía propagarse en sentido descendente hacia las clases más bajas o trabajadoras, particularmente estas últimas. Una razón de ello era bastante evidente: que la iglesia ultramontana normalmente se alineaba con el *statu quo* jerárquico-monárquico y, por tanto, impulsaba desde este lugar hacia la posición contraria a quienes lo sufrían.²⁰⁸

Pero seguramente operaba aquí algo más profundo, que queda más claro cuando la Iglesia adoptó la filosofía «demócrata-cristiana». La brecha cultural entre la elite y la masa, característica de la Edad Moderna, dificulta mantener una iglesia que sea realmente para todos los miembros de la sociedad. Es decir, es probable que la vida devota de entornos distintos diverja más que en la Edad Media, donde la mayoría de las

elites participaban en las peregrinaciones y en la cultura religiosa de visitar reliquias, como la gente corriente. Además, cualesquiera que sean las diferencias que pudiera haber habido en esa época, quedaban englobadas en la idea de sufrimiento común que es ineludible en la religión de un mundo encantado. Cuando tenemos que «sacudir los contornos» de la aldea para proteger las cosechas o tocar las campanas con estruendo para ahuyentar el pedrisco estamos todos juntos en la tarea, tanto el hacendado como el granjero.

Pero, como es natural, el extrañamiento devocional-cultural se exacerbó con el conflicto de clases. Una vez que surge la idea de que no formamos parte de una comunidad orgánica, sino que sufrimos explotación —y podemos ver que esta idea nunca quedó muy lejos de la superficie, ni siquiera en el apogeo del *Ancien Régime*— entonces se plantea la pregunta de del lado de quién está la iglesia establecida. En su mayoría, la respuesta estaba clara en buena parte de Europa: la jerarquía se colocó del lado del orden establecido, o de los terratenientes y empleadores. Hubo sólo los contraejemplos justos para demostrar que la alienación resultante de quienes no pertenecían a las elites por parte de la iglesia no tenía que producirse necesariamente.

Aquí es donde los procesos de urbanización e industrialización entran en la fotografía de nuestra explicación. Acrecientan el proceso de desintegración de las formas del *Ancien Régime*, en parte simplemente por los desplazamientos y las grandes transferencias a regiones donde había pocas iglesias, pero más profundamente sacando a las masas de gentes del contexto de la aldea o parroquia en el que estas formas tenían sentido. Buena parte de la religión popular estaba ligada al contexto agrícola, o guardaba relación con las costumbres de una comunidad concreta y no se podían recuperar en el nuevo contexto (aun cuando muchas también sobrevivieran). Si nos adelantamos hasta la época de la Tercera República, podemos ver que la apertura de las regiones rurales, la deriva hacia las ciudades o el impacto de nuevas instituciones nacionales, como el Ejército, tienen todas por efecto perturbar las viejas costumbres. A pesar de los esfuerzos de los jansenistas y los jacobinos, a mediados del siglo XIX muchas de las formas de catolicismo medieval siguen vivas en las zonas rurales de Francia.²⁰⁹ La gente seguía tocando las campanas con estruendo cuando amenazaba el pedrisco, por ejemplo. Pero todo este abanico de prácticas no sólo estaba vinculado a una colectividad, como hemos visto que es típico de la religión «encantada», sino que estaba vinculada al tipo de comunidad específica que era la parroquia. La erosión y ruptura de esta comunidad, el desplazamiento de sus integrantes hacia las ciudades, socavó y marginó sus prácticas con tanta efectividad como la Reforma impuesta por las elites y, en ocasiones, aún más.

Después, hay que añadir a esto la relación con las elites con las que ahora había que tratar: empleados urbanos y magistrados; enseguida se desliza hacia el conflicto de clases.

Una vez que se desvanece el mundo encantado, o que nos relacionamos con él de forma absolutamente distinta, como con los trabajadores urbanos, y una vez que la cultura de la elite ha tomado su dirección y ha pasado a dominar la iglesia oficial, y una vez que surge el conflicto de clase con los empleados, aparecerá inevitablemente una idea de alienación religiosa entre las personas. Y entonces pueden ser reclutadas por alguna concepción antagónica, que en estas sociedades ultramontanas era generalmente una concepción humanista secular.

Este conjunto de causas converge hacia la consecuencia principal. Es decir, el nuevo habitante de las ciudades, que ya no vuelve a relacionarse con una comunidad viva, como vivían algunos de los primeros emigrantes provisionales,²¹⁰ se encontrará con un vacío en su vida espiritual y tendrá que encontrar una manera de trenzar nuevas formas y lealtades comunitarias en la nueva situación. La «descristianización» de las clases trabajadoras urbanas a finales del siglo XIX tenía más que ver, en general, con esto que con una conversión real a nuevas ideologías laicas. Algo semejante podría decirse quizá del declive de la práctica entre la población trabajadora urbana inglesa de ese mismo periodo.

Sin embargo, el vacío reclama ser llenado y las nuevas ideologías laicas son candidatos posibles, en ocasiones contundentes. Concretamente, donde los dirigentes y organizadores de las nuevas clases trabajadoras y los movimientos socialistas se apoyaban en ellas. En la Inglaterra de finales del siglo XVI todavía había formas de cristianismo que se podían espolear para llenar el vacío. En la Europa de finales del siglo XIX, la gama de alternativas se había ampliado de manera fundamental. Ahora las modalidades de humanismo exclusivo eran una opción. Y la posición a menudo reaccionaria de la Iglesia no hacía más que contribuir a volverlas más plausibles.

Este tipo de evolución se produjo en Francia y en España. Y algo similar tuvo lugar incluso en determinadas sociedades protestantes, como la de Prusia-Alemania, donde la clase trabajadora se volvió hacia un movimiento socialdemócrata comprometido filosóficamente con el materialismo.²¹¹

Lo llamativo es que no fue esta toda la historia. La iglesia ultramontana del siglo XIX también tuvo un éxito asombroso entre las masas, ciertamente rurales, pero también urbanas, incluidas las trabajadoras. Lo tuvo porque, a pesar de sus reivindicaciones de ser la iglesia inalterable en un mundo apóstata, se adaptó de ciertas formas esenciales. Abandonó esa especie de rigorismo, la actitud inflexible hacia los pecadores, de la que el jansenismo había sido una modalidad sobresaliente, y adoptó la más compasiva que Alfonso de Liguori ya había propugnado en el siglo XVIII. Fue más tolerante y abierta con las formas de devoción popular, incluyendo las supuestas sedes de milagros, como (la más célebre) Lourdes. Y propuso una devoción emocional más cálida, de la cual fue un

ejemplo fundamental la devoción al Sagrado Corazón. Parte de estos cambios pudieron haber sido tácticos, pero muchos debieron de extraerse de las corrientes posrománticas que ya eran vigorosas en Europa en su conjunto y que inevitablemente también estaban presentes en la Iglesia. Con independencia de cuáles fueran las razones, volvió la espalda a parte de sus actitudes más condenatorias y desdeñosas de las masas propias de las elites reformistas reformadoras.

Pero también se adaptó de otra forma esencial. Dije anteriormente que el imaginario que oficialmente adoptó fue uno del *Ancien Régime*, basado en la jerarquía, en una sociedad orgánica en la que cada uno ocupaba su lugar y en la que se debía obediencia a la jerarquía. Pero, de hecho, empezó a actuar para subvertir esta posición, pues buena parte de lo que pretendía hacer no requería la reconstrucción de los órdenes existentes en las jerarquías tradicionales, sino la organización de seglares en organismos nuevos, ya fuera de recaudación (como la monumental campaña para construir el Sacré Coeur de Montmartre), de peregrinación o diversas formas de apostolado laico, algunas de las cuales posteriormente acabarían por denominarse en conjunto como «Acción Católica». La iglesia católica se entregó ineludiblemente a la tarea de la movilización, mediante la cual me refiero a organizar y reclutar personas en organizaciones afiliadas con una finalidad específica. Pero esto supone formas nuevas de acción colectiva creadas por los propios participantes, para lo cual no hay ningún lugar adecuado en el modelo del *Ancien Régime*. Paulatinamente, el contenido empezó a emerger de la forma. Para apreciar mejor lo que esto significaba, presentaré ahora un segundo tipo ideal.

3

Este tipo pertenece esencialmente a lo que podemos llamar la Era de la Movilización.

¿Qué quiero decir aquí con «movilización»? Una faceta obvia de su significado es que designa un proceso mediante el cual se persuade, impulsa, presiona o intimida a las personas para que se incorporen a nuevas formas de sociedad, iglesias o asociación. Esto supone, por lo general, que mediante la acción de gobiernos, jerarquías eclesiásticas y/o otras elites, se las induce, no sólo para que adopten nuevas estructuras, sino también, en cierta medida, para que alteren sus imaginarios sociales y su idea de legitimidad, así como su percepción de lo que reviste una importancia crucial en su vida o su sociedad. Definida de este modo, la movilización ya estaba produciéndose durante la Reforma inglesa, o la Contrarreforma francesa del siglo XVII. De hecho, las cruzadas podrían considerarse incluso un ejemplo temprano. Pero estos cambios tenían lugar en el seno de un contexto social más amplio, el del Reinado y la Iglesia, a los que no se consideraba en sí mismos productos de la movilización, sino al contrario, como algo ya existente, el

inalterado e inalterable trasfondo de toda legitimidad.

Pero en una «era de la movilización», este trasfondo deja de estar presente. Pasa a estar cada vez más claro que cualquier estructura política, social o eclesial a que aspiremos debe ser movilizada para que exista. Eso se convierte en algo evidente en última instancia incluso para los «reaccionarios», cuyos paradigmas se encuentran en el *Ancien Régime*. A menudo se les obliga a actuar basados en esta interpretación antes de que puedan estar en condiciones de reconocerlo. Pero antes o después, su discurso cambia y los rasgos del viejo orden que pretenden reinstaurar pasan a ser formas establecidas, tal vez eternamente válidas, porque son voluntad de Dios, o guardan conformidad con la Naturaleza, pero siguen siendo un ideal a realizar y no están presentes aún. A medida que esta interpretación va descendiendo sobre todo el espectro político/eclesial vamos ingresando en la Era de la Movilización.

El modelo del *Ancien Régime* entrelazó Iglesia y Estado, nos mostró que vivíamos en un orden jerárquico que contaba con el respaldo divino. En las sociedades basadas en este modelo, la presencia de Dios era inevitable. La propia autoridad estaba estrechamente ligada a lo divino y había diversas invocaciones de Dios que eran inseparables de la vida pública. Pero hubo más de una forma de ese modelo en el pasado. Entre los siglos XVI y XIX pasamos de un modelo original, que estaba vivo en la Edad Media y en una serie de culturas no occidentales, a otro muy distinto. Es este segundo el que define lo que quiero denominar el tipo Movilizador.

La forma anterior, del *Ancien Régime*, estaba conectada a lo que podríamos llamar un «mundo encantado». Obviamente, esto es un préstamo de Max Weber e introduce el antónimo de su término, «desencantado». En un mundo encantado hay un marcado contraste entre lo sagrado y lo profano. Por sagrado me refiero a determinados lugares, como las iglesias, a determinados agentes, como los sacerdotes, a determinados momentos, como las grandes festividades, y a determinadas acciones, como decir Misa, en las que está presente lo divino o lo sagrado. Frente a estos, otros lugares, personas, momentos y acciones se consideran profanos.

En un mundo encantado, hay una forma evidente en la que Dios puede estar presente en la sociedad: en los *loci* de lo sagrado. Y la sociedad política puede estar estrechamente vinculada a ellos y puede en sí misma considerar que existe en un plano superior. Ernst Kantorowicz nos dice que uno de los primeros usos del término «cuerpo místico» en la historia europea aludía al reino francés.²¹² El propio rey podía ser uno de los vínculos entre ambos planos, representados respectivamente por los cuerpos mortal e imperecedero del monarca.

O, empleando un lenguaje ligeramente diferente, en estas sociedades anteriores el reino no existía sólo en el tiempo ordinario y secular, en el que regía una estricta regla de

transitividad, sino que también existía en los tiempos superiores. Como es natural, hay diferentes tipos de tiempos superiores: la eternidad platónica, donde hay un plano en el que estamos absolutamente más allá del flujo de cambio cotidiano; la eternidad de Dios tal como se entiende en la tradición cristiana, como una especie de reunión de tiempos; y diversos tiempos de los orígenes, en el sentido en que se refiere a ellos Mircea Eliade.²¹³

Ahora, mientras el desencantamiento avanzaba, en especial en las sociedades protestantes, fue adquiriendo forma otro modelo, tanto en relación con el cosmos como con el gobierno. En este, el concepto de Diseño era crucial. Para comprender el cosmos hubo un desplazamiento desde el mundo encantado hacia un cosmos concebido de acuerdo con la ciencia posnewtoniana, en el que está fuera de todo lugar que en el universo circundante *se expresen* significados superiores. Pero, con alguien como el propio Newton, sigue habiendo, por ejemplo, una idea muy clara de que el universo manifiesta la gloria de Dios. Esto es evidente en su Diseño, su belleza, su regularidad, pero también en que ha sido a todas luces moldeado para que conduzca al bienestar de Sus criaturas, en especial nosotros mismos, las criaturas superiores que rematan el todo. Ahora, la presencia de Dios deja de residir en lo sagrado porque esta categoría se desvanece en un mundo desencantado. Pero se puede pensar que Él está presente de un modo no menos poderoso a través de Su Diseño.

Esta presencia de Dios en el cosmos encuentra equivalente en otra idea: Su presencia en el gobierno. Aquí se produce una transformación análoga. Lo divino no se aloja en un Rey que se encuentre con un pie en cada plano. Pero puede estar presente en la medida en que construimos una sociedad que siga abiertamente el diseño de Dios. Esto se puede rellenar con una idea de orden moral que se considera establecida por Dios, en el sentido en que se le invoca, por ejemplo, en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos: los hombres han sido creados iguales y su creador los ha dotado de ciertos derechos inalienables.

La idea de orden moral que se expresa en esta declaración y que, desde entonces, ha pasado a ser dominante en nuestro mundo es lo que he venido llamando el Orden Moral Moderno. Es absolutamente diferente de los órdenes que le precedieron, pues parte de los individuos y no entiende a estos como un conjunto a priori en el seno de un orden jerárquico, al margen del cual no serían agentes plenamente humanos. Sus miembros no son agentes que estén esencialmente insertos en una sociedad que, a su vez, sea reflejo del cosmos y conecte con él, sino más bien individuos desarraigados que se asocian entre sí. El diseño subyacente a la asociación es que cada uno, al perseguir sus propios fines en la vida, actúa en beneficio de los demás. Apela a una sociedad estructurada para el beneficio mutuo, en la que todos respetan los derechos de los demás y que les ofrece determinadas modalidades de ayuda mutua. Quien primero y de forma más influyente

expresa esta fórmula es John Locke, pero la concepción básica de semejante orden de servicio mutuo ha llegado hasta nosotros a través de una serie de variantes, entre las que se encuentran algunas más radicales, como las expuestas por Rousseau y por Marx.

Pero en los primeros tiempos, cuando se entendía que el plan era Providencial y se consideraba que el orden era Ley Natural, que es lo mismo que la ley de Dios, se consideraba que construir una sociedad que cumpliera con estas exigencias cumplía con el diseño de Dios. Vivir en una sociedad así era vivir en una sociedad en la que Dios estaba presente, en absoluto de la forma propia del mundo encantado, a través de lo sagrado, sino porque nosotros estábamos siguiendo Su diseño. Dios está presente como diseñador de la forma en que vivimos. Por citar una célebre expresión, nos consideramos «nación unida en Dios».^{[214](#)}

Al tomar así a Estados Unidos como paradigma de esta nueva idea de orden estoy siguiendo la idea tremendamente fecunda de Robert Bellah de «religión civil» estadounidense. Por supuesto, el concepto es comprensible y acertadamente discutido hoy en día porque parte de las condiciones de esta religión están siendo cuestionadas en la actualidad, pero no cabe duda de que Bellah ha captado algo esencial de la sociedad estadounidense, tanto en sus comienzos como en los aproximadamente dos siglos posteriores.

La idea fundamental, que Estados Unidos tenía vocación de desarrollar los propósitos de Dios, que por sí sola da sentido a los fragmentos que cita Bellah, por ejemplo, del discurso de investidura de Kennedy, y aún más del segundo discurso de investidura de Lincoln, y que pueden resultar extraños y amenazadores a día de hoy para muchos no creyentes estadounidenses debe entenderse en relación con esta concepción de un orden de individuos libres y sujetos de derechos. Esto es lo que invocaba la Declaración de Independencia, que apelaba a «las Leyes de la Naturaleza y el Dios de esa Naturaleza». La rectitud de estas leyes, tanto para los deístas como para los teístas, se fundaba en que formaban parte del Diseño Providencial. Lo que el activismo de los revolucionarios estadounidenses le añadía era una visión de la historia entendida como escenario en el que este Diseño se iba a realizar progresivamente, y de su sociedad como el lugar donde la realización se iba a consumir; aquello a lo que Lincoln posteriormente se referiría como «la última esperanza de la tierra». Era esta concepción de que ellos mismos satisfacían los propósitos divinos la que, junto con la cultura bíblica de los Estados Unidos protestantes, facilitó la analogía con la antigua Israel que con tanta frecuencia reaparece en la retórica oficial norteamericana de los primeros tiempos.^{[215](#)}

La confusión actual nace del hecho de que hay al mismo tiempo continuidad y discontinuidad. Lo que persiste es la importancia de alguna forma de la idea moderna de orden moral. Es esto lo que produce la sensación de que los estadounidenses siguen

operando con los mismos principios que los Padres Fundadores. La fisura procede del hecho de que lo que convierte a este orden en el correcto ya no es para muchos, aunque en modo alguno para todos, la Providencia de Dios; el orden se funda únicamente en la naturaleza, o en cierto concepto de civilización, o incluso en unos principios a priori supuestamente irrefutables, a menudo inspirados en Kant. De manera que algunos estadounidenses quieren salvar a la Constitución de Dios, mientras que otros, con raíces históricas más profundas, entienden que supone infligirle violencia. De ahí el *Kulturkampf* estadounidense contemporáneo.

Pero, aunque muchos estadounidenses la hayan considerado paradigmática, la senda de Estados Unidos hacia la modernidad es, en realidad, bastante excepcional. Todas las sociedades occidentales han recorrido el camino desde la forma del *Ancien Régime* para ingresar en la Era de la Movilización y, después, hasta nuestro actual dilema, que describiré más abajo. Pero en la vieja Europa el viaje fue mucho más accidentado y más conflictivo. Así fue concretamente el caso de las sociedades católicas, como he señalado más arriba, donde el viejo modelo de la presencia duró mucho más. En realidad, se vio afectado por el desencantamiento y pasó a ser cada vez más un equilibrio, en el que el orden jerárquico era tratado en cierto sentido como algo intocable y el rey, como sagrado, pero en el que también empezaron a aflorar algunos elementos de justificación funcional en los que se sostenía que el gobierno monárquico era indispensable para el orden, por ejemplo. Podemos entender que esto es el orden «barroco».

La senda hacia lo que vivimos hoy en día va desapareciendo de ambas formas de presencia divina en la sociedad para ingresar en algo distinto, que me propongo definir más adelante. El camino para salir del «barroco» católico atravesó un catastrófico giro revolucionario. Pero el «protestante» fue más suave y paulatino y, por consiguiente, en algunos aspectos más difícil de reconstruir.

En una serie de obras repletas de buenas intuiciones, David Martin ha construido una interesante descripción de la senda «protestante», más concretamente «anglófona». [216](#) Ésta se da en sociedades en las que las formas dominantes del imaginario social se centran cada vez más en el orden del beneficio mutuo y el orden «barroco» se considera distante y, en cierto modo, detestable; en resumen, «papista».

En consonancia con esta perspectiva, en estas culturas parece cada vez más evidente que la adhesión religiosa válida sólo puede ser voluntaria. Forzarla tiene cada vez menos legitimidad. Y así, la alienación popular de la religión dominada por las elites puede adoptar la forma de nuevas asociaciones voluntarias, muy distintas de las de las iglesias anteriores. El prototipo fueron los metodistas de Wesley, pero la verdadera explosión en este tipo de iglesias libres se produce en Estados Unidos a finales del siglo XVIII y

transforma el rostro de la religión estadounidense.

Con los metodistas vemos algo nuevo, que no es ni una iglesia, ni una secta, sino una protoforma de lo que hoy llamamos una «denominación» protestante. En este sentido troeltschiano, una «iglesia» parece afirmar el hecho de reunir en su seno a todos los miembros de la sociedad, igual que la iglesia católica considera que su vocación es ser la iglesia de todos. Algunas de las principales iglesias de la Reforma tenían la misma aspiración y, con frecuencia, consiguieron arrastrar a la disidencia a sociedades enteras, como por ejemplo la de Alemania, Escandinavia y, en un principio, también Inglaterra.

Pero incluso lo que llamamos «sectas» a partir de Troeltsch, que se concentraban en los «salvos», aquellos que realmente merecían ser miembros de ella, eran en cierto sentido iglesias frustradas. Es decir, que aspiraban a convertirse en la única iglesia nacional, como los presbiterianos en Inglaterra, o como algunos anabaptistas, despreciaban a la sociedad en general, pero por esa misma razón trataban de reducir al mínimo sus contactos con ella. Seguían tratando de delimitar una zona en la que ellos definieran la vida religiosa.

En sus comienzos, el movimiento metodista no aspiraba a alcanzar la condición de iglesia, sino sólo de ser una corriente en el seno de la Iglesia de Inglaterra. Practicaban su propio tipo de espiritualidad, pero en el marco de un organismo más amplio donde se incluían también otros. El estatus que deseaban alcanzar era análogo en algunos aspectos al de las órdenes religiosas de la Iglesia Católica. Parte de este sentido de la diferencia legítima queda postergado cuando son expulsados y se convierten en la perspectiva normalizada que distingue a la denominación, dominante en la escena estadounidense.

Las denominaciones son como grupos de afinidad. No consideran que sus diferencias con otros (al menos, con algunos) sean cuestiones de insalvables en relación con la salvación o la condenación. Su camino es mejor para ellos, puede incluso que se considere mejor *tout court*, pero no los aísla de otras denominaciones reconocidas. Por tanto, se desenvuelven en un espacio con otras «iglesias», igual que en otro sentido, más general, todo el grupo de ellas constituyen «la iglesia». El mandato de asistir al culto en la iglesia que uno decida es un mandato de pertenecer a la «iglesia» en este sentido más amplio, donde los límites de las opciones permitidas definen sus fronteras.

La denominación pertenece claramente a la Era de la Movilización. No es un organismo establecido por la divinidad (aunque, en otro sentido, la «iglesia» en general puede considerarse tal), sino algo que tenemos que crear; no a nuestro antojo, sino para cumplir con el plan de Dios. En esto se parece a la nueva República en que está concebida Providencialmente en su religión civil. Hay cierta afinidad entre ambas y cada una de ellas fortaleció la otra. Es decir, la dimensión voluntarista del Gran Despertar de mediados del siglo XVIII preparó obviamente el camino para la ruptura revolucionaria de

1776 y, a su vez, el *ethos* de «independencia» y autogobierno de la nueva República supuso que el segundo Gran Despertar de principios del siglo XIX llevara consigo una profusión aún mayor que antes de iniciativas de denominación.²¹⁷

Ahora está claro que este tipo de grupo de afinidad creado espontáneamente ofrecía ventajas únicas cuando la emigración, el cambio social o el conflicto de clases volvían extrañas por una u otra razón a iglesias más antiguas y más inclusivas e intimidatorias para quienes no pertenecían a las elites. El metodismo no fue concebido, claro está, para encajar la división de clases; el propio Wesley era fiel a las convicciones *tories* más inquebrantables acerca del orden social, e incluso condenó la Revolución Estadounidense en la que tantos de sus seguidores trasatlánticos participaron con tanto fervor. Y, después, las principales conexiones metodistas en Inglaterra trataron de amortiguar la militancia de los trabajadores frente a los empleadores (si bien ya estaban preparados para movilizar a ambos bandos de la industria contra los terratenientes de la facción conservadora).

Pero, en todo caso, al margen de cuál fuera la idea original de los fundadores, la forma estaba lista para moldear y dar cauce de expresión a las aspiraciones e ideas religiosas de algún grupo, ya se definiera como clase, por su localidad (como las aldeas mineras del norte de Inglaterra), por su región (como Gales), por su región más su afinidad ideológica (por ejemplo, los escisiones entre metodistas del norte y del sur y baptistas en Estados Unidos) o, incluso, por raza (de nuevo, el caso estadounidense). Mientras que en las sociedades donde el modelo de una gran Iglesia que abarcara la sociedad entera, en sintonía con la fundación divina original, dominaba la imaginación (por ejemplo, las sociedades católicas, pero también algunas luteranas e, incluso, en menor grado, algunas calvinistas [Escocia]), fue extremadamente difícil (pero no imposible, como veremos en ciertos ejemplos, más adelante) buscar una solución creativa en el ámbito de la fe cristiana al extrañamiento de quienes no pertenecían a las elites, y donde la cultura voluntarista de la movilización ya formaba parte de la interpretación religiosa de uno mismo, las nuevas iniciativas de la fe pudieron surgir con mayor facilidad. El imaginario de las denominaciones hizo posible una flexibilidad desconocida en la mayoría de las sociedades continentales.²¹⁸

Tuvieron lugar de hecho una serie de iniciativas diferentes, pero la categoría más imponente estaba constituida por lo que laxamente se denominan modalidades de recuperación «evangélica», que se propagaron por Gran Bretaña y Norteamérica desde finales del siglo XVIII.²¹⁹ En su fase de mayor intensidad, se concentraban en determinadas doctrinas fundamentales de la Reforma: nuestra condición de pecadores y la necesidad de conversión para regresar a Dios en la fe, lo que nos abriría a Su gracia. El énfasis recaía a menudo sobre esta conversión entendida como acto personal, asumido

por uno mismo, en lugar de ser una disposición intrínseca al grupo; y con frecuencia se llevaba a cabo de forma espectacular, bajo la presión de emociones poderosas y en público.

Aquí había una contundente perspectiva de transformación, según los términos de mi análisis anterior, definida, por una parte, mediante una idea profunda y potencialmente irresistible del pecado y la imperfección y, por otra, mediante una abrumadora sensación del amor de Dios y de su poder para sanar; en una palabra, de «sublime gracia». Como en la Reforma anterior, esta nueva adquisición de confianza pretendía cosechar sus frutos en una vida ordenada. Y el orden y el desorden se concebían en términos que eran muy comprensibles en la situación reinante en los estratos populares de la época, que a menudo se desvivían por recuperar la fe en una economía cada vez más regida por el mercado, donde la supervivencia solía depender de la adaptación a nuevas condiciones, migración, adopción de nuevas disciplinas de trabajo y lejanía de formaciones sociales tradicionales. El peligro era sumirse en formas de conducta que fueran ociosas, irresponsables, indisciplinadas y baldías. Y en esto reside el atractivo de los modos tradicionales de esparcimiento y convivencia que podían encerrarnos en estas formas disfuncionales; principalmente, la bebida y la taberna. Ésta es la razón por la que la abstinencia de alcohol fue uno de los objetivos fundamentales de las culturas evangélicas, hasta un extremo que resulta absolutamente excesivo para muchos oídos actuales. Sin embargo, quizá nos serenemos (si es que es esa la palabra), cuando nos enteremos de hasta qué punto puede llegar a ser una maldición la bebida; por ejemplo, ante el dato de que en la década de 1820 el consumo de alcohol per cápita en Estados Unidos multiplicaba por cuatro el actual.²²⁰

Y junto con la bebida, en connivencia y para propiciarla, había otras actividades predilectas: los deportes crueles, las apuestas y la promiscuidad sexual. Esta interpretación del desorden apuntaba a determinadas formas tradicionales masculinas de convivencia al margen de la familia. La nueva interpretación del orden giraba en torno a la familia y con frecuencia comportaba identificar al varón como la fuente potencial de perturbación y a la mujer como víctima y guardiana de este espacio doméstico ordenado. Callum Brown habla incluso aquí de una «demonización» de las cualidades masculinas y una «feminización de la devoción».²²¹ El orden exigía que el varón fuera un hombre de familia y un buen proveedor, lo que requería que se convirtiera en alguien culto, disciplinado y buen trabajador. La sobriedad, la laboriosidad y la disciplina eran virtudes primordiales. La educación y la autoayuda eran cualidades muy valoradas. Al alcanzarlas, el hombre adquiría una determinada dignidad, la de ser un agente libre y autónomo. El objetivo se podía recoger en dos términos: por una parte, se ha subrayado mucho la «respetabilidad» que acompañaba a una vida ordenada, pero junto a ella deberíamos

situar a la libre agencia, la dignidad de ciudadano. El cristianismo evangélico fue básicamente una fuerza antijerárquica, parte del impulso para la democracia.

Esta conexión de la salvación y la santidad con un cierto orden moral en nuestras vidas nos recuerda a la primera Reforma, de la que el evangelismo es en cierto sentido una repetición, en circunstancias distintas y con un énfasis aún más marcado en el compromiso personal. Y podemos también mirar en la otra dirección y apreciar cómo este movimiento prosigue en nuestros días, no tanto en su territorio natal de Gran Bretaña y Estados Unidos (si bien es todavía muy fuerte en esta última), como actualmente en América Latina, África y Asia.²²² Y podemos apreciar esa misma conexión entre aceptar la salvación e imponer cierta clase de orden en la vida. Así que los hombres en América Latina pasan a centrarse más en la familia, a abandonar determinados tipos de convivialidad masculina que subrayan el machismo y a ser sobrios y buenos proveedores. De hecho, podríamos incluso ampliar la comparación para incluir a movimientos no cristianos como la Nación del Islam en Estados Unidos.²²³

Apreciamos que estos movimientos tienen un efecto poderoso en la historia «secular», el de permitir que ciertas poblaciones pasen a ser capaces de operar como agentes productores y ordenados en un nuevo entorno no tradicional, ya sea la Manchester del siglo XIX, la São Paulo del siglo XX o la Lagos del siglo XXI. Y esto da pie a dos reflexiones. En primer lugar, ¿acabará esta férrea identificación de la fe y de determinada moral u orden debilitando la fe, como ya he expuesto que sucedió entre las elites de los siglos XVII y XVIII y como parece haber hecho, en todo caso, en Gran Bretaña en el siglo XX? De hecho, parece que una fe que se preocupaba originalmente por la idea de que la indefensión de uno mismo era incapaz de trasladar sin ayuda el orden a la propia vida, a diferencia de la eficacia de la gracia para lograrlo, perderá parte de su relevancia y su poder de convicción si/cuando las disciplinas necesarias pasan a ser connaturales y, en lugar de sentirse indefenso, uno sienta que controla su propia vida. Pero, de todas formas, por mucho que parezca confirmado por el destino a largo plazo de las oleadas anteriores, seríamos muy insensatos si predijéramos lo que sucederá a las corrientes actuales de pentecostalismo en el Tercer Mundo, no sólo porque presentan rasgos propios, sin igual en sus predecesores, sino porque están produciéndose en un contexto social completamente distinto y nuestra experiencia del pasado sólo afecta a Occidente.

La segunda reflexión nos retrotrae al análisis de la primera parte acerca del poder de la motivación religiosa autónoma. La historia que he venido recopilando se podría resumir en lenguaje de las ciencias sociales diciendo que la función (latente) de la fe en estos casos ha sido la de inculcar una estructura productiva y adaptativa del carácter. Esto explicaría por qué la fe declina una vez que la función se ha cumplido. Y todo serviría de ayuda epifenomenalista y reforzaría dos tesis expuestas más arriba, a saber: la opinión de

que la religión ya no tiene fuerza autónoma en la modernidad.

Pero examinar este caso del evangelismo-pentecostalismo muestra lo equivocado que sería. Si «función latente» significa de hecho, no necesariamente, el resultado pretendido, entonces la afirmación anterior es correcta. Pero si estamos presenciando la fuerza de diferentes motivaciones con el fin de valorar la fuerza independiente que la religión tiene en la modernidad, el evangelismo dista mucho de ser un ejemplo de religión a los ojos de algún otro objetivo o propósito. Veamos un caso claro de esto último con el fin de resaltar el contraste. Parte de la alta burguesía de Francia, que era voltaireana a finales del siglo XVIII, acabó apoyando a la Iglesia después de la Restauración, y mucho más a partir de 1848. De muchos de ellos se decía que lo hacían influidos principalmente por la reflexión de que la Iglesia era una buena garante del orden. No estoy aventurando una suposición acerca de cuánta devoción auténtica y cuánto interés social subyacen a este giro. Sin duda, había algo de lo último, de modo que permitamos que sirva como ejemplo de contraste.

La afirmación sería en este caso francés que la devoción auténtica no tendría que ser fuerte, podría incluso estar ausente por completo. El miedo al desorden devolvería a la burguesía a los bancos de la iglesia, podría incluso inculcar cierto sentido de la rectitud de este movimiento. El caso del evangelismo muestra precisamente lo contrario. Podemos suponer que con una parte de sí mismo, un trabajador antes de la conversión mientras se entretenía en la cantina bebiéndose la paga, soñaba con convertirse en un buen proveedor (lo análogo al deseo de la burguesía parisina de que la clase trabajadora fuera dócil). Pero este deseo no fue eficaz para producir el cambio. Lo que resultó serlo fue la conversión religiosa, que se muestra como una fuerza motriz incomparablemente más poderosa en su vida. Cualquier teoría que subordine esto a un motivo ulterior tiene depositada sobre sí una pesada carga de la prueba. Por supuesto, las teorías de la naturaleza psicológica profunda podrían obrar el milagro y se ha pensado que algunas lo hicieron, pero las teorías que invocan la función social latente no pueden pasar por válidas en este caso.

Hemos venido describiendo dos aspectos en los que la fe religiosa podría reconstituirse en el seno del modelo de la Movilización, tras la ruptura con el *Ancien Régime*. El primero suponía una presencia de Dios en la sociedad en su conjunto, como autor de un Diseño que esta sociedad está proponiéndose desarrollar. El Diseño de Dios, por así decir, define la identidad política de esta sociedad. El segundo consiste en las iglesias «libres», instauradas como instrumentos de ayuda mutua mediante los cuales los individuos entran en contacto con la Palabra de Dios y se refuerzan mutuamente en la tarea de ordenar su vida en torno a líneas piadosas. Se llevan muy bien. No sólo ambas

están organizadas en torno a principios similares —movilizarse para realizar la voluntad de Dios— sino que también se puede considerar que se refuerzan mutuamente. Ése fue el caso en los albores de Estados Unidos. La república garantiza la libertad de las iglesias y las iglesias sustentan el *ethos* piadoso que la república requiere.

Aquí aparece la idea subyacente al mandato citado más arriba de rendir culto en la iglesia que uno quiera. Esto supone que cada iglesia no actúa sólo en aras de sus propios fines, en competencia o incluso abierta hostilidad con otras. Habrá inevitablemente competencia. Pero la idea es que también haya convergencia, una sinergia en sus efectos éticos. De manera que juntas constituyen un cuerpo más amplio, una «iglesia» genérica o, al menos, quienes pertenecen a ellas hacen lo que se ajusta a determinados límites tolerables.

En los primeros tiempos de la escena estadounidense, los católicos estaban fuera de estos límites, como todavía lo están muchos hoy en día. Pero para otros, los límites se han ensanchado hasta incluir a los judíos como parte de una adhesión común al teísmo judeocristiano. (Y más recientemente, se han vuelto a ensanchar para incluir a los musulmanes y a otros, sobre todo a partir del 11 de septiembre de 2011.)

De manera que es un rasgo del movimiento denominacionalista que, precisamente porque la iglesia propia no incluye a todos los fieles, hay una idea de pertenencia a un todo más amplio y menos estructurado que sí los incluye. Y esto encuentra al menos expresión parcial en el Estado. Es decir, los miembros de las denominaciones que se reconocen mutuamente pueden formar un pueblo «unido en Dios» con la idea de que actúan de acuerdo con las demandas de Dios al formar y mantener su Estado, como en el caso de la «religión civil» estadounidense aludida más arriba. En realidad, en la medida en que el Diseño divino incluye libertad, se puede interpretar que insta a una apertura a la multiplicidad de denominaciones.

Esta idea de misión política providencial ha sido muy poderosa entre los protestantes estadounidenses y sigue viva hasta el día de hoy. Pero en Gran Bretaña también sucedió algo análogo. Linda Colley ha afirmado que en el siglo XVIII se desarrolló una especie de nacionalismo británico, parte del cual se forjó en torno a la idea de un protestantismo compartido, que englobaba las diferencias reales entre confesiones.²²⁴ Esto incorporó una identificación previa de los ingleses con la causa protestante en un mundo en el que las principales amenazas para la seguridad nacional procedían de las grandes potencias «papistas».

De modo que en cierto aspecto, la identidad de la denominación tiende a separar la religión del Estado. Una denominación no puede ser una iglesia nacional y sus miembros no pueden aceptar y suscribir ninguna reivindicación para ser la iglesia nacional. El denominacionalismo lleva implícito que las iglesias son todas opciones igualmente y se

desarrolla mejor en un régimen de separación *de facto* entre Iglesia y Estado, aun cuando no *de iure*. Pero en otro nivel, la entidad política se puede identificar con la «iglesia» más amplia y abarcadora, lo que puede ser un elemento crucial para su patriotismo.

Esto, como es natural, nos deja una situación muy diferente de la «durkheimiana» prevaleciente en algunos países católicos, donde lo sagrado social se define y es dispensado por la Iglesia. Por una parte, en el escenario protestante desencantado se acabó todo lo sagrado en el sentido anterior, según el cual determinados lugares, épocas, personas o actos se distinguen como tales de lo profano. Por otra, ninguna iglesia puede definir y celebrar en exclusiva el vínculo de la sociedad política y la providencia divina.

Por supuesto, estoy hablando aquí de un tipo ideal; un tipo que en este sentido se ha realizado plenamente en Estados Unidos. La situación británica está enfangada por la continua existencia de iglesias nacionales, que en un caso (la Iglesia Anglicana) sigue asumiendo un papel ceremonial que, por su tipología e, incluso, por muchos de los detalles rituales, es herencia de su pasado católico medieval. Pero el disfrute masivo de este ceremonial lleva mucho tiempo desvinculado de la identificación con esta Iglesia.

Lamaré a este tipo de vínculo entre la religión y el Estado «neodurkheimiano», a diferencia de, por una parte, el modo «paleodurkheimiano» de las sociedades católicas «barrocas» y, por otra, formas más recientes en las que la dimensión espiritual de la existencia está bastante desvinculada de lo político. La fase «paleo» se corresponde con una situación en la que pervive cierto sentido de la dependencia óptica del Estado de Dios y de los tiempos superiores, aun cuando pueda haberse debilitado por el desencantamiento y por el espíritu instrumental; mientras que en las sociedades «neodurkheimianas» Dios está presente porque es en torno a su Diseño como la sociedad está organizada. Es esto en lo que coinciden como descripción identificativa común de nuestra sociedad, lo que llamaríamos su «identidad política».

Entonces, si nos fijamos en la trayectoria «anglófona», vemos que, a diferencia de la «barroca», donde la Iglesia casi inevitablemente generaba contra-fuerzas, puede mantener un alto nivel de creencia y práctica religiosas. El rencor hacia el poder de las elites y el distanciamiento de su estilo espiritual encuentra expresión en otra modalidad de vida y culto cristianos. Grupos populares pueden encontrar y vivir a su propio estilo espiritual, como hicieron los metodistas «entusiastas» en la Inglaterra del siglo XVIII, y los baptistas en las zonas rurales estadounidenses y los evangélicos y los pentecostalistas están haciendo hoy en día en América Latina, África y Asia. La enajenación de un Nordeste dominado por episcopalianos y presbiterianos refinados puede adoptar la forma de apasionado renacer evangélico en el Sur y en el Oeste.

Al mismo tiempo, la creencia es sustentada por la identificación «neo-durkheimiana» con el Estado. Durante un largo periodo, para muchos ingleses, el cristianismo de

determinada variedad protestante se identificaba con ciertos patrones morales, a menudo resumidos con el término «recato»,²²⁵ y se pensaba que Inglaterra era el principal portador de esta variedad en la escena mundial. Esto era lo que podíamos llamar la «síntesis establecida». El patriotismo inglés se forjó para muchos en torno a este complejo de creencias y normas. Muchos protestantes estadounidenses, y últimamente algunos católicos, han pensado que Estados Unidos tiene una misión providencial en la propagación de la democracia liberal al resto de la humanidad.

En esta forma neodurkheimiana, la pertenencia religiosa ocupa una posición central en la identidad política. Pero la dimensión religiosa también aparece en lo que podríamos llamar la identidad «civilizatoria», la idea que las personas tienen del orden básico bajo el cual viven, aun imperfectamente, como bueno y (habitualmente) superior a las formas de vida de los forasteros, sean «bárbaros», «salvajes» o (en el más elegante lenguaje contemporáneo) pueblos «menos desarrollados».

De hecho, la mayor parte del tiempo nos relacionamos con el orden establecido en nuestra «civilización» como las personas se han relacionado siempre con su sentido del orden más fundamental; tenemos simultáneamente la sensación de seguridad que nos proporciona creer que es realmente efectivo en nuestro mundo y, también, una sensación de superioridad y bondad derivada de la confianza de que participamos en él y lo sustentamos. Lo que significa que podemos reaccionar con enorme inseguridad cuando vemos que pueden quebrarla desde fuera, como el World Trade Centre; pero también nos sentimos incluso más afectados cuando percibimos que podría verse socavada desde dentro, o que podríamos estar traicionándolo. Ahí no es sólo nuestra seguridad la que se ve amenazada, sino también nuestro sentido de la integridad y la bondad. Ver esto cuestionado es profundamente inquietante y supone una amenaza absoluta para nuestra capacidad para actuar.

Lo cual es la razón por la que, en épocas anteriores, vemos a personas saltar ante semejantes momentos de amenaza ejerciendo violencia contra «el enemigo interior» como chivo expiatorio, respondiendo a la amenaza a nuestra seguridad vislumbrándola como una amenaza para nuestra integridad, volcándola contra los chivos expiatorios. En épocas anteriores de la cristiandad latina, a los judíos y las brujas se les asignó este nada envidiable papel. La evidencia de que seguimos cayendo en la tentación de recurrir a mecanismos similares en nuestra era «ilustrada» resulta desconcertante. Pero no sería la primera paradoja semejante de la historia que se invocara una doctrina del universalismo pacífico para movilizar la violencia contra algún chivo expiatorio.²²⁶

Lo que quiero decir acerca del patriotismo británico y del posterior patriotismo estadounidense es que, al estar basados al principio en la idea de cumplimiento del diseño de Dios, la identidad nacional se basó también en la preeminencia autoatribuida de la

realización de una determinada superioridad civilizatoria. La superioridad puede haber sido entendida en última instancia como la de la «Cristiandad» sobre las religiones infieles, pero dentro de la Cristiandad, Gran Bretaña/Estados Unidos se situaron en la vanguardia.

Este sentido de la superioridad, originalmente religioso en esencia, puede sufrir una y otra vez una «secularización», pues la idea de superioridad civilizatoria acaba separándose de la Providencia y se atribuye a la raza, o a la Ilustración, o incluso a alguna mezcla de ambas. Pero lo importante de identificar aquí en este sentido del orden es que proporciona, por así decir, otro nicho en el que Dios puede estar presente en nuestras vidas, o en nuestro imaginario social, no sólo como autor del Diseño que define nuestra identidad política, sino como autor también del Diseño que define el orden civilizatorio.

Pero, ¿por qué diferenciarlos cuando van tan evidentemente de la mano en el caso paradigmático de Estados Unidos? Porque no siempre encajan de esta forma, sino que pueden actuar de forma independiente. Para muchos apologistas cristianos desde la Revolución Francesa en adelante es absolutamente crucial que la fe cristiana sea esencial para el mantenimiento del orden civilizatorio, tanto si se define en términos de Orden Moral Moderno como en términos de su anterior complementariedad jerárquica. Éste es el auténtico ingrediente básico del pensamiento contrarrevolucionario, tal como mana, por ejemplo, de la pluma de Joseph de Maistre. Pero podemos oír algo parecido hoy en día en un contexto absolutamente neodurkheimiano, procedente de algunos sectores de la derecha religiosa en Estados Unidos. La doctrina dice que nuestro orden no es estable a menos que se base en el reconocimiento explícito de que seguimos el plan de Dios. Mejor para la creencia implicada.

Pero esto puede derivar en un imaginario social según el cual nuestro orden es ahora estable porque seguimos el plan de Dios; o, alternativamente, que nuestro orden se ve amenazado porque nos estamos desviando de ese mismo plan. Este sentido de la presencia de Dios en nuestro mundo como diseñador/garante del orden civilizatorio, o de la amenaza de su ausencia, puede estar muy presente incluso donde no se vincula con el sentido de que nuestra nación se distingue por la preeminencia de la realización de Su orden. Puede estar relativamente desengarzada de nuestra identidad política. Esta concepción podría reflejar mi propia identidad nacional, pero me parece que el arrogarse semejante posición vanguardista es más probable (al menos, a largo plazo) entre potencias hegemónicas. Es más difícil pensar que se está en la vanguardia de la historia de la humanidad si se proviene de Noruega o de Bélgica (o de Canadá). Pero las personas de estas naciones más pequeñas pueden seguir teniendo una idea de Dios como fundamento de su orden civilizatorio.

Pero también puede operar en sentido inverso; Dios puede ser central para nuestra identidad política sin que ello se vincule a ninguna preeminencia en el orden más amplio. Así, en el curso de la historia moderna, las lealtades confesionales han acabado entrelazándose con el sentido de la identidad de determinados grupos étnicos, nacionales, de clase o regionales.

Podemos distinguir aquí la aplicación de una pauta que ocupa un lugar central en lo que llamaríamos la Era de la Movilización. El imaginario social ciudadano moderno contrasta con diversas formas premodernas en que estas reflejan una interpretación «arraigada» de la vida humana. En relación con el reino del *Ancien Régime*, se nos ve como si desde tiempos inmemoriales estuviéramos ya definidos como sujetos por el Rey y, de hecho, incluso más exactamente situados como siervos de un Señor, que se adscribe a un Duque, que se adscribe al Rey; o como burgueses de esta ciudad, que se inscribe en, etcétera; o como miembros de un capítulo catedralicio, que depende de un Obispo, que remite tanto al Papa como al Rey; y así sucesivamente. Nuestra relación con el todo esta mediada. El imaginario ciudadano moderno, por otra parte, nos ve a todos reunidos para formar esta entidad política con la que todos guardamos relación del mismo modo, como miembros igualitarios. Esta entidad tiene que ser (o tenía que ser, si ya se ha erigido y está vigente) construida. Por mucho que diversas ideologías modernas, como el nacionalismo, puedan convencernos de que siempre, desde tiempos inmemoriales, fuimos miembros del pueblo X (aun cuando nuestros antepasados no repararan en absoluto en ello y se vieran obligados o inducidos a hablar la lengua de Y), y por mucho que esto nos otorgue la vocación de construir nuestro propio estado, X-landia, en todo caso este Estado tiene (tuvo) que ser construido. Las personas necesita(ba)n que se las convenza de que eran realmente X y no Y (ucranianos y no polacos).

Dos rasgos conexos son cruciales para esta interpretación de uno mismo. El primero es que darse cuenta de quiénes somos realmente (X) requiere (requería) movilización. Tuvimos que convencernos de actuar al unísono para erigir nuestro Estado: rebelarnos contra los Y, o apelar a la Sociedad de Naciones, o lo que fuera. Y el segundo es que esta movilización es inseparable de una (re)definición de la identidad: tenemos que definirnos a nosotros mismos, de manera sobresaliente, a veces incluso primariamente, como X, y no como infinidad de otras cosas que también somos o podríamos ser (polacos, unitarios católicos, simples miembros de una aldea, simples campesinos, etcétera).

Estas nuevas entidades —Estados ciudadanos u otros productos de la movilización— se ordenan en torno a determinados polos ordinarios de la identidad, llamémoslos «identidades políticas». No tiene por qué ser una nación definida en términos lingüísticos, por supuesto (aunque a menudo ha sido así en Occidente). Puede ser una confesión religiosa, pueden ser determinados principios de gobierno (la Francia

revolucionaria y Estados Unidos), pueden ser vínculos históricos, y así sucesivamente. Esto nos permite entender el caso estadounidense como un ejemplo de rasgo generalizado del mundo moderno en la Era de la Movilización. Las identidades políticas también se pueden tejer en torno a definiciones religiosas o confesionales, aun cuando la referencia al Diseño divino, como hemos visto en el caso estadounidense, esté ausente o sea secundaria. Una vez más, Gran Bretaña y Estados Unidos son naciones poderosas, independientes. Pero el tipo de identificación confesional puede darse con poblaciones marginales u oprimidas. Las identidades polaca e irlandesa son ejemplos bien conocidos. Otro es la antigua identidad franco-canadiense.

Aquí el vínculo entre grupo y confesión no es como el del *Ancien Régime* que vimos en la Francia contrarrevolucionaria, aun cuando sea la misma Iglesia Católica la implicada. El trono y el altar no pueden aliarse, porque el trono es ajeno, no sólo cuando es luterano, anglicano u ortodoxo, sino incluso allá donde sea católico (Viena). El resentimiento hacia las elites se convierte en marginal hasta el extremo de que esas elites pierden poder y privilegios. Pero el sentido de dominación nacional y de opresión, la idea de virtud en el sufrimiento y la lucha están profundamente entrelazadas con la creencia y la lealtad religiosas, incluso hasta el extremo de cometer excesos retóricos como la representación de Polonia como «Cristo crucificado entre las naciones». El resultado es lo que estoy llamando un efecto «neodurkheimiano», donde los sentimientos de pertenencia al grupo y a la confesión se funden y las cuestiones morales de la historia del grupo tienden a codificarse en categorías religiosas. (Para los oprimidos la lengua rival siempre fue la de la Revolución Francesa. Esto tuvo sus momentos en cada una de las naciones subalternas aquí mencionadas: La Sociedad de los Irlandeses Unidos, la rebelión de Papineau en 1837, la legión de Dabrowski... pero, en todos los casos, la codificación católica posterior ganó la partida).

Mi categoría «neodurkheimiana» puede ampliarse siempre para incluir una fundación de identidad política en una posición filosófica antirreligiosa, como la que vimos en el caso de la identidad francesa «republicana» tradicional. La prolongada «*guerre franco-française*» fue en este sentido librada entre dos identidades neodurkheimianas. Estas contrastan después con otro tipo de identidades políticas, las fundadas en una supuesta nación histórico-lingüística, por ejemplo, o en determinado orden constitucional.

Este último, el caso francés, muestra que la movilización de identidad neodurkheimiana va mucho más allá de las naciones establecidas, o incluso de naciones potenciales, como Polonia o Irlanda. También hay casos de movilización confesional que aspiran a tener impacto político, incluso allá donde es puramente defensivo y no puede esperar derivar en una nacionalidad independiente, como los católicos en Alemania durante la *Kulturkampf* o la segregación holandesa.

Ahora, este fenómeno, la movilización de la identidad política definida en términos religiosos, tiene aparentemente en nuestro mundo un presente tremendo y (me temo) un gran futuro. Me propongo volver sobre esto en un capítulo posterior. Pero, por el momento, quisiera señalar que, donde este efecto arraiga, el declive potencial de la creencia y la práctica religiosa se retrasa o no se produce. Esto da pie fácilmente a un malentendido en el ambiente de la sociología contemporánea, con su disposición mental bastante «secular». Una vez más, como sucedió con el cristianismo evangélico antes señalado, podríamos caer en la tentación de decir de estas situaciones, así como de la de las naciones anglófonas, que la religión está desempeñando una «función integradora» o, en palabras de Bruce, de «defensa cultural». El desplazamiento es fácil para la tesis de que la creencia religiosa es aquí la variable dependiente y su función integradora es el factor explicativo.

Pero creo que distorsionaría menos decir que el lenguaje religioso es aquel en el que las personas encuentran sentido para codificar su experiencia moral y política fuerte, ya sea de opresión o de victoriosa construcción del Estado, en torno a determinados principios morales. La importancia de citar los diferentes dilemas de los campesinos o los trabajadores polacos o irlandeses, por una parte, y sus homólogos españoles o franceses, por otra, reside en que los primeros ofrecían alicientes y poca resistencia para codificarla en un lenguaje católico, mientras que la vida en un régimen «barroco» genera experiencias que son contundentes elementos disuasorios para hacerlo.

Nombrar a Irlanda y a Polonia nos devuelve a las tentativas de la Iglesia Católica por recuperar el terreno perdido en el periodo revolucionario y sus secuelas. Podríamos decir de éstas que fueron un triunfo de la movilización, en cierto sentido muy a su pesar.

4

Pero antes de extenderme sobre este punto, tal vez resultara útil recopilar las distintas facetas de la diferenciación que establezco entre, por una parte, las formas del *Ancien Régime* y los regímenes políticos «paleodurkheimianos» y, por otra, la Era de la Movilización con sus formas «neodurkheimianas». Estos, repito, son tipos ideales; quizá nunca se hayan dado enteramente en la realidad, si bien la monarquía francesa prerrevolucionaria y la república estadounidense de principios del siglo XIX puedan tomarse como paradigmas de cada tipo.

Las diferencias entre el primero (AR) y la segunda (M) se pueden establecer atendiendo a la siguiente lista comparativa:

- (i) Las formas del AR se basan en una idea premoderna de orden, fundada en el cosmos y/o en los tiempos superiores, mientras que la M remite a la idea Moral de orden,

como forma de coexistencia entre iguales, basada en principios de mutuo beneficio.

- (ii) Las formas del AR son anteriores a los seres humanos reales que pertenecen a ellas y definen su estatus y su función, ya existían «desde tiempos inmemoriales»; mientras que la M ofrece un modelo que estamos llamados a hacer realidad. La agencia humana lleva a efecto este diseño en el tiempo secular. Ésta es la conexión intrínseca entre M y lo que he venido llamando «movilización»; en lugar de ser incorporadas a él para permanecer en su seno (o, tras un desafortunado hiato revolucionario) para regresar a los lugares anteriores, las personas tienen que ser inducidas, u obligadas, u organizadas para desempeñar su papel en la nueva estructura. Hay que reclutarlas para la creación de estructuras nuevas.
- (iii) Las formas del AR son «orgánicas», en el sentido de que la sociedad está articulada en «órdenes» constituyentes (nobleza, clero, burguesía, campesinado) e instituciones (Asamblea de clérigos, Parlamentos, Estados) y pequeñas sociedades (parroquias o aldeas, comunidades, provincias), de manera que sólo se pertenece al conjunto a través de la pertenencia a uno de estos elementos constituyentes; mientras que las sociedades de la M son de «acceso directo»; el individuo es un ciudadano «de forma inmediata», sin necesidad de referirse a estas diferentes agrupaciones, que pueden crearse y deshacerse a voluntad.
- (iv) El mundo de las formas del AR es, por lo general, un mundo encantado; mientras que el paso hacia M comporta un desencantamiento cada vez mayor.

Estos tipos ideales del AR y de la «Movilización» han servido para clarificar las transiciones que he venido describiendo. De la manera que los he venido utilizando aquí, se aplican esencialmente a los caminos seguidos hacia la modernidad y la secularidad en Francia y en los países anglosajones. Con un ánimo más restrictivo, he tratado de concentrarme en determinadas fases clave de la historia de esas sociedades, cuando la insatisfacción con las iglesias nacionales y tradicionales hizo inevitable el desarrollo de nuevas formas.

Las explicaciones que he venido dando aquí tienen, sin duda, limitaciones, como las tiene también el tipo ideal «neodurkheimiano», del que he hecho uso abundante en la narración. No pueden bastar para comprender la totalidad de los distintos itinerarios nacionales, ni las fases atravesadas en ellos. Hay, por ejemplo, un par de sociedades luteranas, Alemania y Escandinavia, que mantuvieron iglesias nacionales, establecidas, sin verse afectadas por disidencias a gran escala, en algunos casos hasta la actualidad. Están también las otras sociedades, las latinas, como Italia o España, donde las evoluciones presentaban alguna analogía con el caso francés, pero distan mucho de ser idénticas a él.

Se puede decir que el tipo ideal del AR era de aplicación en todos los lugares de Europa, si pudiéramos remontarnos lo bastante. Por razones culturales, es bastante comprensible que las monarquías inglesa y francesa sostuvieran conceptos similares de la sacralidad de la realeza, de «los dos cuerpos del rey», e incluso del poder de curar la «enfermedad del rey» o escrófula mediante el contacto. Y ambas sociedades se entienden a sí mismas hoy en día enteramente en términos de la Era de la Movilización. Pero los caminos que tomaron desde el punto de partida medieval hasta el presente fueron muy distintos. Ciertamente, en el caso inglés, la monarquía del *Ancien Régime* del siglo XVIII había perdido buena parte de los rasgos sacralizadores del original medieval. Un estudio auténticamente exhaustivo de la totalidad de los diferentes caminos, por toda la Cristiandad latina, requeriría una ampliación inmensa de nuestro aparato teórico.²²⁷

Esto, por desgracia, queda más allá de mi enfoque aquí (y, sin duda, más allá de mis capacidades, al menos por el momento). Pero las transiciones que he venido describiendo bastan para mis limitados propósitos en este momento. En términos negativos, van a proyectarse sobre la anteriormente dominante y no lineal teoría de la secularización, que entiende el repliegue de la fe como una función continua de determinadas tendencias modernizadoras, como la diferenciación de la sociedad en clases, o el movimiento migratorio desde el campo a las ciudades. El contraste entre los casos francés y angloamericano debería bastar para poner en cuestión esta concepción, puesto que evoluciones similares condujeron en un caso a la disidencia del cristianismo y, en otro, al desarrollo de vigorosas formas nuevas de devoción y vida eclesiástica. De hecho, está claro que la propia movilidad no explica la deriva en una u otra dirección. Como ha señalado Gabriel le Bras, el sociólogo de la religión francés, cuando a finales del siglo XIX el campesino francés llegó a la Estación de Montparnasse ya estaba perdido para la iglesia. Pero la migración de campesinos semejantes a América del Norte a menudo dio lugar a una forma de práctica religiosa nueva y más enérgica.

En términos positivos, mi objetivo es sugerir, en lugar del supuesto efecto uniforme y unilineal de la modernidad sobre la creencia y la práctica religiosas, otro modelo en el que estos cambios con frecuencia desestabilizan ciertamente las formas antiguas, pero en el que lo que le sigue depende muchísimo de las alternativas disponibles o se puede inventar a partir del repertorio de las poblaciones implicadas. En algunos casos, esto resulta ser nuevas formas religiosas. La pauta de la vida religiosa moderna bajo la «secularización» es una pauta de desestabilización y recomposición, un proceso que se puede repetir muchas veces.

Aportar una prueba absolutamente convincente de ello requeriría un estudio más completo que, debo reconocer, excede mis posibilidades aquí. Pero creo que los resultados de las comparaciones más limitadas que he expuesto son bastante

contundentes y la aportación de itinerarios más diversos lo único que añadiría es una confirmación a mis tesis fundamentales.

Permítaseme hacer una advertencia más. Dado que me estoy ocupando de tipos ideales, obviamente se dará el caso, incluso allá donde mejor puedan aplicarse, que infinidad de las formas que podemos observar durante los tres últimos siglos descansan en uno u otro aspecto sobre estas distinciones. Lo importante de la distinción es, primero, identificar el movimiento a largo plazo, *la tendance lourde*, que nos lleva desde el AR a la M, pero, en segundo lugar, poder discriminar los diferentes tipos de matrices sociales en el seno de las cuales se conservó un sentido común de la pertenencia a la iglesia cristiana y apreciar el muy distinto tipo de pertenencia que se sustentaba en cada caso.

Pero, a todas luces, hay algo de simplificación al calificar a la Gran Bretaña anterior al siglo XX como «neodurkheimiana» sin matices, cuando evidentemente había importantes vetas de deferencia, jerarquía y veneración por la antigua constitución hasta muy recientemente (¿tal vez incluso ahora?); donde todavía había aldeas y parroquias de la Iglesia de Inglaterra en las que pervivía hasta época bastante reciente una comunidad impregnada de religión popular. De forma simétrica, es demasiado simplista hablar de la Francia del siglo XIX como si fuera una continuadora de las formas del AR, cuando esto sólo era cierto en parte y surgía una nueva cultura urbana y se construían nuevas instituciones pertenecientes a la Era de la Movilización.

Lo importante de la distinción no es introducir a sociedades y/o franjas temporales completas en uno u otro casillero, sino mostrar cómo el peso de las formas del AR y de la M imprimió en cada caso una forma y una curvatura distinta a un movimiento que, en un plano muy general, era común a todos: la evacuación de las formas del AR en beneficio de las de la M, seguida incluso por el debilitamiento de estas últimas en la segunda mitad del siglo XX.

Y aquí llego a lo que me interesa acerca de que la reacción católica del siglo XIX fue un triunfo de la movilización a pesar de sí misma. Si tomamos, primero, el caso francés, la tentativa original era sin duda reconstituir una iglesia en torno a la defensa de la jerarquía, no sólo clerical, sino también legítima. El trauma del periodo revolucionario hizo retroceder a la Iglesia hacia la alianza del trono y el altar, a pesar de las propuestas más imaginativas de personas como Ozanam y Lammenais. Pero, en primer lugar, la reconstrucción requirió finalmente una organización de amplio alcance, que afectaba a hombres y mujeres seculares, además de al clero regular y las monjas. Y, en segundo lugar, los rasgos de la Iglesia del siglo XIX que mejor encajaban con el objetivo de la Restauración eran vulnerables a las evoluciones de la modernidad en ese siglo: las ciudades, la industria, las comunicaciones, la movilidad. Luego, en tercer lugar, la propia tentativa de defender estos rasgos comportaba organización, afiliación de personas... en pocas palabras,

movilización, que en sí misma socavó estas formas.

Si tomamos en conjunto los aspectos segundo y tercero, los rasgos de los que estoy hablando aquí quedaron en máxima evidencia en las aldeas y parroquias rurales de la Francia del siglo XIX. En las antípodas de la modalidad de pertenencia a una iglesia metodista en Estados Unidos, por ejemplo, que era compatible con una movilidad casi infinita, el *locus* primario de la vida católica para la población rural era la parroquia [línea (iii) del contraste señalado más arriba]. La vida religiosa de la parroquia aunó liturgia y práctica católica con religión popular, como ya he descrito, donde esta última operaba de forma muy semejante en un mundo encantado [línea (iv) anterior]. Además, cada aldea o parroquia presentaba su propia combinación de ambos elementos: por ejemplo, sus santos específicos, sus peregrinaciones, su culto a los santos como sanadores y protectores y similares [una vez más, la línea (iii)].

En palabras de Boutry,

*Il convient de marquer combien «naturellement» cette «religion populaire» s'insère, s'intègre, dans la vie religieuse paroissiale, requiert même avec insistance l'office et les bénédictions des prêtres. La pregnance du surnaturel, age l'union intime d'un culte, d'une date, d'un terroir; tels sont les traits communs à cet ensemble complexe de pratiques cultuelles, qui ne sont pas à ce titre si éloignées de la pratique paroissiale des sacrements. De cet ensemble de rites se dégage l'image d'une religion du terroir; fondement des mentalités religieuses de la chrétienté rurale tout au long du siècle.*²²⁸

(Se debe señalar la «naturalidad» con la que esta «religión popular» encaja en la vida religiosa de la parroquia y se integra en ella, e incluso reclama con insistencia las oraciones y las bendiciones de los sacerdotes. La impregnación de lo sobrenatural, la estrecha unión de un culto con una fecha y una localidad son los rasgos comunes de este complejo conjunto de prácticas rituales que, como tales, no han sido suprimidas hasta el momento de la práctica parroquial oficial de los sacramentos. De este conjunto de ritos emerge la imagen de una religión de la región, que es el fundamento de las mentalidades religiosas del cristianismo rural a lo largo de todo el siglo).

Esta religión «de la región» (*du terroir*) se vivía en todas las aldeas como una norma colectiva. No reflejaba simplemente el resultado de los diferentes modos y niveles individuales de devoción de los habitantes. Al contrario, los rituales colectivos eran importantes para todos, pues de ellos dependía el bienestar general, el éxito de las cosechas, la salud de los animales, la protección contra el cólera [línea (i) de los contrastes]. Y, en realidad, se pensaba que este abanico de prácticas regía *depuis de temps immémoriaux* (desde tiempos inmemoriales).²²⁹

Pero más allá de esto, incluso el nivel y el tipo de devoción litúrgica quedaba prescrito para todos. Los sacerdotes que querían elevar este nivel se toparon con una barrera normativa, lo que sus parroquianos llamaban *le respect humain* [el respeto humano]. Nuestros oídos neokantianos nos confunden por completo con el significado de esta expresión. No designa lo que cada uno de nosotros está llamado a hacer en conciencia

con el fin de respetar a nuestros congéneres. Más bien, define lo que cada uno debe hacer para ganarse y conservar el respeto de sus paisanos. En las antípodas de Kant, es una ley de la conformidad, no de la autonomía. En muchas parroquias y aldeas, por ejemplo, se entendía que la norma era comulgar una vez al año, por lo general en Semana Santa. Esto era lo esencial, lo que hoy en día llamaríamos «saldar las deudas»; pero pasar de eso estaba mal visto. Cuando a mediados de siglo, en la Iglesia en general, se desarrolló el movimiento en favor de comulgar con mayor frecuencia, los sacerdotes que trataban de inculcar esta idea tuvieron que enfrentarse a las normas del *respect humain*. Con frecuencia resultaba muy difícil hacer cambiar de opinión a los parroquianos, que sólo podían considerarlo una cuestión de opción individual y percibían como algo absolutamente injustificado romper con la práctica ordinaria. La única forma en que se podría haber producido un cambio importante, como a veces se produjo mediante la intervención de algún cura carismático (como el cura d'Ars), fue mediante un cambio de la mentalidad colectiva. Como dijo un observador refiriéndose a Ars, «*Le respect humain était renversé. On avait hont de ne pas faire le bien et de ne pas pratiquer sa religion*».²³⁰ (La presión para la conformidad empezó a actuar en dirección contraria. Se sentía vergüenza por no hacer el bien y no practicar la religión propia).

Aquí había una matriz social muy importante, fundamentalmente del tipo del AR, que mantenía unidas a las personas en su pertenencia a la iglesia católica.²³¹ Pero diversas transformaciones acaecidas a lo largo del siglo amenazaban con socavarla; la vida religiosa y política de la Francia urbana y de elite operaba con principios enteramente distintos. Las personas estaban divididas, tenían opiniones divergentes, formaban partidos, combatían entre sí. Los dos tipos de entorno no se podían mantener aislados. Las elites urbanas se asentaban, o los notables rurales cambiaban de opinión; en algunas ciudades se desarrolló la industria; la población viajaba. Al final, el campo se abrió no sólo mediante el ferrocarril, sino mediante los gobiernos anticlericales de la Tercera República, que decretaron el reclutamiento obligatorio de los jóvenes en el Ejército y enviaron maestros a las escuelas para destetar de la Iglesia a las personas.

Al final, triunfaron los republicanos. Dividieron esas comunidades rurales y obtuvieron mayoría en las cruciales elecciones de 1877. Pero lo señalado por Boutry, siguiendo a Agulhon, es que esto no supone una mera regresión de la misma forma de religión existente hasta 1860. Más bien, supone un desplazamiento de una forma de comunidad fuerte, que Boutry y Agulhon llaman «mentalidad», a una nueva interpretación de la religión, entendida como algo sobre lo que todos tenemos una «opinión». *La paroisse [éclatée] n'est plus que le cadre collectif de dévotions individuelles* (la parroquia [fragmentada] no es más que el marco colectivo de las devociones individuales). Una forma de *Ancien Régime* ha sido sustituida por otra perteneciente a la Era de la

Movilización.²³²

Retrospectivamente, podemos ver que iba a suceder en cualquier caso. Pero lo patético de este paso es que el propio clero contribuyó a darlo. Lo hicieron en parte mediante su tentativa de modificar y reformar los elementos de la religión popular que no aprobaban. Como es natural, en esto no hacían más que seguir las prácticas centenarias de la Reforma. Sus antepasados del siglo XVII habían hecho lo mismo, sobre todo cuando se trataba de jansenistas. Si acaso, el clero del siglo XIX fue mucho más prudente. Entendían que los excesos del fervor reformista podían alejar del catolicismo a poblaciones enteras y sintieron en sus propias carnes lo que esto podía suponer en el periodo revolucionario. Fueron mucho más tolerantes que sus predecesores con la religión popular pero, en todo caso, no pudieron evitar interferir.²³³

Y uno de sus objetivos más importantes era el *festif christianisme* [cristianismo festivo] de su grey. No se trataba sólo de que muchos de los festivales giraran en torno a algún enfoque dudoso, por ejemplo, la peregrinación a un lugar de sanación donde el rito parecía tener poco que ver con el cristianismo ortodoxo. No se trataba sólo de que el Estado, utilizando los poderes del Concordato napoleónico, quisiera reducir el número de días festivos en aras de una mayor productividad (y siguiendo en esto una senda ya trillada desde hacía siglos en los países protestantes). Lo que con frecuencia perturbaba al clero era la propia cultura de la fiesta, que mezclaba algunos rituales sagrados con infinidad de comida, bebida y baile muy terrenales, a menudo con consecuencias innombrables para la moral sexual de jóvenes y viejos por igual. Querían descontaminar las festividades, desvincular su significación propiamente religiosa de las celebraciones comunitarias, bastante tumultuosas, y moderarlas al máximo. Aquí conectamos con un vector tradicional del proceso centenario de Reforma, visible, por ejemplo, tanto en la vertiente católica como protestante en la eliminación de los «excesos» del carnaval, a los que me referí en el capítulo 3; visible también en las tentativas de suprimir los escándalos y la bebida en las fiestas de guardar y celebraciones locales que Obelkevich describe en la Lincolnshire del siglo XIX.²³⁴

En segundo lugar, la propia tentativa del clero de remodelar a su propio pueblo y elevar su nivel de práctica y de moral significaba que estaban continuamente presionando, reprendiendo y reclamando que se cerrara un teatro de variedades o una sala de baile o que se destinara dinero a una nueva iglesia. Inevitablemente, surgieron conflictos entre sacerdotes y comunidades. Al principio, las revueltas eran bastante independientes de cualquier fundamento filosófico. Pero a través de ellas, hizo acto de aparición una nueva perspectiva que denunciaba el poder clerical y ensalzaba la independencia moral de los laicos. Como apunta Maurice Agulhon,

Pour que l'influence de la libre pensée puisse jouer à plein, il fallait que celle de l'Église fût préalablement

*ébranlée par des raisons internes... au premier rang de ces conditions, la naissance de conflits entre peuple et clergé.*²³⁵

(La influencia del librepensamiento no habría podido ejercer todo su efecto si la influencia de la Iglesia no se hubiera debilitado ya por motivos internos [...] Una de las condiciones más importantes en este aspecto fue el auge de los conflictos entre el pueblo y el clero).²³⁶

Y, por supuesto, una vez que la división se había instaurado, la Iglesia no podía más que defenderse movilizando a sus propios partidarios. Así que su respuesta a la crisis misma acrecentó la ruptura y contribuyó a facilitar la disolución del anterior consenso parroquiano. La religión no es ahora una *mentarilé* comunitaria, sino una posición partidista.²³⁷

El espíritu de esta acción contraproducente muestra retrospectivamente que la Iglesia Católica estaba comprometida con una misión imposible. Pero esto reviste una significación mayor que las simples contradicciones de Pío IX y la Iglesia ultramontana en el siglo XIX. En cierto modo, revela las tensiones del proyecto de la Reforma en su conjunto. La fuerza de la parroquia rural residía en su ritual colectivo y su firme noción consensuada de *respect humain*. Pero el impulso global del movimiento de Reforma, desde la Alta Edad Media, pasando por la Reforma Protestante y la Contrarreforma hasta llegar a la renovación evangélica y la Iglesia posterior a la Restauración, era forjar cristianos con un compromiso personal y devoto fuerte con Dios y con la fe. Pero el consenso entre una fe personal fuerte y una comunidad todopoderosa no puede subsistir en última instancia. Si el objetivo es apoyar a los cristianos en su firme vida devota para que comulguen con frecuencia, entonces esto debe significar en última instancia que quiebran la fuerza constrictora del *respect humain*. En teoría, cualquiera de estos conflictos sobre el terreno podría resolverse mediante una inversión del consenso local; pero a largo plazo era imposible que siempre sucediera de ese modo: no puede haber un Jean Vianney en cada parroquia (e incluso tuvieron que pasar décadas para sanear la aldea de Ars).

Es decir, a menos que se quiera erigir un sistema totalitario, instante en el cual se ha modificado de manera fundamental la naturaleza de la empresa. La iglesia ultramontana no siempre ha visto la resistencia de este último punto y ha sentido con antelación la tentación totalitaria, pero también ha sido víctima de esta tentación cuando la han sentido otros y se ha curado de sus ilusiones en este aspecto. Sin embargo, ha tenido problemas para ver lo contradictorio que es en última instancia el objetivo de una Iglesia unida férreamente por una autoridad jerárquica fuerte que, en todo caso, estará repleta de practicantes de una devoción muy sentida. Como es natural, hay personas cuya vida devota se ve reforzada por la idea de que viven bajo este tipo de autoridad, pero para las

masas que no responden del mismo modo, las alternativas son someterse, o marcharse, o llevar una vida semiclandestina. El aspecto irreversible del Concilio Vaticano Segundo es que colocó esta contradicción en un primer plano.

Pero, por volver a Francia en el siglo XIX, deberíamos reconocer que la reconstitución de la parroquia y su religión de la región tras la Revolución es en cierto modo un hecho llamativo. Muestra lo profundamente que esta modalidad de vida comunitaria estaba anclada en las costumbres de la gente, que pudo volver a reunirse tras el hiato de la década de 1790. Es aún más llamativo porque el Departamento de Ain estudiado por Boutry estaba muy a favor del Emperador y era bastante refractario al principio de la Restauración. La victoria de los republicanos en la década de 1870 debió de verse como el retorno a una posición original. Pero está claro que la segunda vez sucedió algo más importante e irreversible: el debilitamiento de las formas del AR y el desplazamiento hacia una Era de la Movilización.

Esto no quiere decir que en aquella época todas estas parroquias con tanta cohesión interna quedaran hechas pedazos. Hubo regiones, por ejemplo en el Oeste, donde se resistió a la ofensiva republicana. Posteriormente, echaremos un vistazo a una parroquia de Bretaña, Limerzel, donde el debilitamiento o disolución de la vida parroquial sólo se produjo con la revolución cultural posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, en la medida en que las formas del AR se debilitaron y en que los propios republicanos se movilaron, a la Iglesia Católica de Francia no le quedó otra elección. Quizá Boutry tenga razón; el giro crucial puede situarse en 1848, cuando se introdujo el sufragio universal masculino para no volver a ser anulado jamás (y durante mucho tiempo, tampoco ampliado: las mujeres no pudieron votar hasta 1945, y la disputa República-Iglesia formó parte de las causas de este retraso). Los católicos no podían mantenerse al margen de la movilización política.^{[238](#)}

Las necesidades organizativas ya eran generalizadas: recaudar dinero, financiar y gestionar escuelas, hospitales y universidades, crear órganos de apostolado laico para dar a la Iglesia cierta presencia donde de otro modo habría estado ausente, entre los profesionales, los estudiantes o los trabajadores; estos últimos órganos también cumplieron otro propósito, consistente en aislar la fe al máximo de las influencias externas (que se percibían como) de naturaleza hostil, como el liberalismo, el socialismo o el protestantismo. Este último objetivo también exigió crear todo un abanico de organizaciones, como clubes deportivos católicos y otras asociaciones recreativas. Finalmente, y lejos de ser la menos importante, se fundaron partidos políticos católicos.

Por supuesto, la Iglesia Católica siempre ha tenido organizaciones laicas: organizaciones caritativas, hermandades, etcétera. Pero lo peculiar de la situación de los siglos XIX y XX

fue que actuaban en unas sociedades con un imaginario social cada vez más moderno, en el que las asociaciones voluntarias independientes y los partidos políticos desempeñaban un papel cada vez mayor. Se reveló imposible no adaptarse a este contexto.

Esto finalmente desembocó en el abandono de la alianza con el trono, determinado por el contexto, sobre todo cuando éste no dejaba otra alternativa porque él mismo atacaba a la Iglesia, como en la Alemania de Bismarck; y también posteriormente en el abandono vacilante y localizado en ciertos lugares de la sintonía con los empleadores, que abrieron el camino al comienzo de la Democracia Cristiana, de forma más apreciable en Bélgica. Estos demostraban que la alienación de la clase trabajadora distaba mucho de ser una consecuencia inevitable de la industrialización.²³⁹

Pero las exigencias de actuación de la Era de la Movilización significaban también inevitablemente la flexibilización del control clerical. Los sindicatos y los partidos políticos tenían que reducir un poco sus aspiraciones si querían ser efectivos. La ironía se refleja en un incidente producido durante la *Kulturkampf*, el ataque de Bismarck contra la Iglesia Católica alemana. Esto desencadenó un poderoso espíritu de unión y solidaridad entre los católicos alemanes, que en cierto sentido hicieron el trabajo de la iglesia. Cuando el Arzobispo de Colonia fue llevado a la cárcel, masas de fieles salieron a las calles para aclamarlo y se arrodillaron a su paso. No obstante, esta contundente manifestación política de lealtad a la autoridad eclesiástica establecida tenía, necesariamente, otra cara. La resistencia política sostenida sólo podía ser desarrollada por un partido político, lo que a largo plazo concedió cada vez mayor importancia a su liderazgo laico.

Al final, pese a todas las diferencias, hubo analogías fuertes entre el evangelismo y el catolicismo posrevolucionario reconstituido. En primer lugar, deberíamos mencionar las formas nuevas o renovadas de espiritualidad, con un marcado atractivo emocional: por una parte, la conversión a un Dios amantísimo y las devociones como la del Sagrado Corazón y, por otra, la movilizadora en torno a la vida y el ejemplo de Thérèse de Lisieux. Sería un error, como quizá nos invita a hacer nuestra sensibilidad sociológica, concentrarse simplemente en los rasgos «funcionales» de estas formas de fe, en su manera de suministrar a las personas las habilidades y disciplinas que necesitaban para desenvolverse en sus circunstancias una vez que habían cambiado. Todas quizá compartan una determinada liturgia y un *ethos*. Pero diferentes personas sentirán la necesidad de una forma de devoción/oración/meditación/entrega especial, más fuerte, más intensa, más concentrada y/o más disciplinada. Tal vez afronten una crisis o un periodo difícil de su vida y necesiten concentrar sus recursos espirituales para abordarla. Quizá sientan que su vida está demasiado vacía o dispersa, o demasiado expuesta; necesitan un centro más sólido, un punto de concentración. Puede ser simplemente que

sientan la necesidad de dar alguna expresión, algún respiradero para los sentimientos de gratitud intensos, donde reconocerse y regocijarse de los dones de Dios.

Tanto en el lado protestante como en el católico, estas formas de espiritualidad se combinaron con tentativas de inculcar el nuevo *ethos* y las disciplinas necesarias para operar en una economía y una sociedad transformadas. La batalla contra el alcoholismo también fue librada por los sacerdotes en parroquias irlandesas, al mismo tiempo que los inconformistas religiosos de la década de 1930 hacían campaña en favor de la abstinencia de alcohol.²⁴⁰ En ambos lados, las tentativas de crear los órganos de supervivencia económica necesarios, como las sociedades de amigos o las cooperativas de ahorro, solían estar vinculadas a las iglesias.

Las diversas formas de fe triunfantes en la era de la movilización combinan estas dos vetas; no sólo la ética/disciplinar, en la que todos (o la mayoría) participan, sino también una serie de devociones, servicios, modos de oración, etcétera, especiales para quienes de vez en cuando sienten la necesidad de alguna forma de devoción especial. Nacen de opciones individuales, si bien a menudo se desarrollan en grupo y pueden ser infinitamente diversas y permitir que se creen otras formas nuevas. Una de las principales sedes de este fenómeno en el lado protestante fue, por supuesto, el movimiento de recuperación. En el lado católico tenemos las novenas, los retiros espirituales y las devociones especiales, como la del Sagrado Corazón, las peregrinaciones, los pasos del Oratorio de San José de Monte Real... formas de servicio a sacerdotes, parroquias y similares. Santa Teresa de Lisieux fue una pionera importante de este último tipo de devoción.

Estas formas especiales solían llevar marca de género: el Sagrado Corazón para las mujeres, mientras que los hombres podían excluirse por completo de estas variantes o hacer algo «activo», como gestionar sindicatos católicos.

En el lado católico sobresale un aspecto que al principio no parece tener analogía en los países protestantes. La nueva construcción de un movimiento de masas en torno al catolicismo ultramontano no reprimió sin más, ni marginó, al viejo cristianismo festivo que tan importante había sido en las *religions du terroir* de las comunidades parroquiales. Recreó sus propias versiones. Ya en el plano parroquial, los sacerdotes no trataban tanto de suprimir las fiestas y peregrinaciones populares como de tomar el control sobre ellas, reorientarlas y descontaminarlas, como expuse anteriormente.

Una tentativa habitual fue desplazar el foco de las sedes locales tradicionales hacia centros regionales de peregrinación importantes. En palabras de Ralph Gibson, «el clero intentó reorientar los localismos típicos de la religiosidad popular para conferirles una dirección más universalista».²⁴¹ En el transcurso del siglo XIX, se crearon en Francia sedes nacionales importantes, ligadas a apariciones recientes de la Virgen, por ejemplo,

en La Salette, Lourdes o Paray le Monial. Antes de que terminara el siglo, las personas acudían a Lourdes todos los años por cientos de miles, viajando en grupos organizados, en su mayoría en tren.

Éste fue a cierto nivel un triunfo de la movilización. Aparece como el éxito definitivo de la tentativa del clero de sustituir los cultos locales, celosamente controlados por las comunidades parroquiales, por otros translocales, bendecidos por la jerarquía.

Pero, al igual que todas las demás formas de movilización católica, esta también fue ambigua. En realidad, las apariciones de la Virgen empiezan siendo locales: se le aparece a campesinos, o a unos pastores. Al principio, la jerarquía se muestra cautelosa y, en todo caso, tiene que someter a prueba estas nuevas afirmaciones. Las grandes sedes translocales de peregrinaje mariano de los dos últimos siglos, desde Guadalupe hasta Mdjgorje, empiezan siendo todas nuevos arranques de religión popular y despegan porque se dirigen a las masas de creyentes ordinarios. El clero puede a veces sofocar estos movimientos, pero no los crea.²⁴²

El concepto de «festivo» que estoy utilizando aquí debe entenderse en un sentido muy amplio. Incluye fiestas y peregrinaciones. Implica, en primer lugar, grandes números de personas que se reúnen al margen de sus rutinas cotidianas, ya sea ese «margen» geográfico, como en el caso de la peregrinación, o resida en el ritual de la fiesta que rompe con el orden cotidiano de las cosas. Podemos reconocer como otra especie de este mismo género los carnavales de antaño, que perviven de algún modo en Brasil, por ejemplo. Pero, en segundo lugar, se percibe que esta reunión los pone en contacto con lo sacro o, al menos, con alguna potencia superior, lo que se manifiesta en forma de curaciones, como en Lourdes. Pero aun cuando no se manifieste, está presente la idea de conectarse a algo más profundo o superior. Esa es la razón por la que incluir el carnaval en esta categoría no es forzar las cosas. Si seguimos la descripción de Turner que esboqué en el capítulo 3, este mundo «del revés» nos conecta de nuevo con la dimensión *communitas* de nuestra sociedad donde, más allá de las divisiones jerárquicas del orden establecido, todos nos reunimos en calidad de seres humanos iguales.

Planteo esto porque creo que la fiesta, en este sentido, es una forma de vida religiosa y cuasi-religiosa que pervive en nuestros días. Tiene que formar parte de cualquier descripción del lugar de lo espiritual en nuestra sociedad. Al comienzo de este análisis de lo festivo señalé que estas formas católicas decimonónicas no parecían tener ninguna analogía en el lado protestante. Pero, fijándonos con mayor detenimiento, se puede poner en cuestión. Las reuniones del movimiento de recuperación presentan analogías obvias. Y cuando pensamos en la explosión del pentecostalismo durante el siglo pasado, que ahora se extiende a muchas regiones del mundo, tenemos más razón aún para considerar que lo festivo es una dimensión crucial de la vida religiosa contemporánea.

Regresaré sobre esto en el próximo capítulo. Pero prosiguiendo con nuestro análisis de las analogías entre las movilizaciones católica y protestante, podemos ver que en ambas partes la espiritualidad y los modos de la disciplina personal estaban a menudo conectados, a su vez, con las identidades políticas, si bien de muy distintas formas. En el Reino Unido y Estados Unidos, esta relación se consideraba algo positivo y vinculado firmemente a la idea de orden civilizatorio. Los cristianos evangélicos sentían que estaban alimentando el *ethos* que su sociedad necesitaba para estar a la altura de sus más altos ideales y vocación. Eso es lo que les proporcionó la confianza y la sensación de misión para reclamar que la sociedad en su conjunto viviera a la altura de sus criterios, como por ejemplo la abstinencia de alcohol y el respeto al sabbat. Aunque hubiera mucha oposición a estos objetivos y cierta idea de que los puritanos estaban arremetiendo con restricciones inaceptables contra todo el mundo, había bastante congruencia entre el inconformismo religioso de la década de 1930 y las identidades políticas de Gran Bretaña y Estados Unidos, definidas, como originalmente lo estaban, contra el catolicismo y el autoritarismo, pues los cristianos evangelistas tenían cierta idea de que estas eran naciones básicamente alineadas con sus valores fundamentales.²⁴³

Otro tipo de relación absolutamente distinta, en esta ocasión negativa, es palpable entre minorías como la de los polacos y los irlandeses, citados anteriormente. Aquí la fe también conecta con una identidad política, pero es una identidad que se opone a las autoridades establecidas y, cada vez más, sueña con un Estado independiente. Puede apreciarse un tercer tipo de relación entre las minorías católicas o, al menos, las iglesias hostigadas en el continente (como en Francia); se organiza la resistencia con la esperanza, ya sea de definir la identidad política de la nación frente a un rival (Francia), o de asegurar un estatus aceptable para la minoría, como en Alemania. Se puede encontrar otra variante en los Países Bajos, tanto en Bélgica como en Holanda, donde tiene lugar la «segregación» (el término holandés es *verzuiling*). En cierto sentido, todas las familias espirituales se comportan como minorías y reclaman que se reconozca el lugar que ocupan. La consecuencia de muchas disposiciones continentales fue con frecuencia el nacimiento de unos partidos políticos definidos por su orientación espiritual: partidos católicos, a veces protestantes o liberales (es decir, aconfesionales).

Y todas estas iglesias católicas hostigadas y litigantes tenían una idea fuerte de que representaban el único baluarte posible del orden civilizatorio. Con frecuencia la Iglesia en Francia reivindicaba, y muchas clases propietarias aceptaban, que el catolicismo era la única defensa contra los desórdenes destructivos de la revolución, cuyo regreso era una amenaza constante. Pero la idea no era sólo que la Iglesia pudiera convencer a las personas de que obedecieran la autoridad vigente; también era que el fundamento mismo de la moralidad y de la vida social y familiar se desmoronaría sin la labor constante y

paciente del clero entregado. Como dijo en una ocasión el propio cura de Ars, *Laissez une paroisse vingt ans sans prêtre, on y adorera des bêtes* [Déjese una parroquia sin párroco veinte años; allí acabarán adorando a las bestias].²⁴⁴

Aquí había una forma de doctrina enormemente clericalista; pero, al margen de este matiz, había analogías con concepciones defendidas al otro lado del Canal de la Mancha por los cristianos evangélicos y, ciertamente, por muchos otros, en el sentido de que la moral básica no lograría sobrevivir a la desaparición de la religión. Una concepción común entre los asistentes a las iglesias era, en palabras de Jeffrey Cox, que «la sociedad se desintegraría sin moral, la moral sería imposible sin religión y la religión desaparecería sin las iglesias». Citaremos las palabras del Duque de Devonshire en un discurso dirigido a los donantes del South London Church Fund,

¿Se imaginan por un instante cómo sería Inglaterra hoy en día sin esas iglesias y sin lo que todas esas iglesias significan? [...] Ciertamente, no sería seguro caminar por las calles. Topo el respeto, el recato, todas las cosas que tienden a convertir en lo que es a la civilización moderna no habrían existido. Pueden imaginar todo lo que tendríamos que pagar en policía, en manicomios, en cárceles [...] Las denuncias se habrían multiplicado por cien de no haber sido por la labor que la iglesia ha hecho y está haciendo en nuestros días.²⁴⁵

Tal vez el duque se estuviera refiriendo en su discurso principalmente a la labor filantrópica de las iglesias, pero esto formaba parte abiertamente de un elemento más central acerca de los fundamentos morales del orden civilizatorio.

Para la mayor parte del sentimiento cristiano de esta época, la cuestión no era sólo la que he planteado mas arriba acerca de la religión: si debería restringir sus objetivos a una satisfacción netamente humana, o debía abrir una perspectiva trascendente a algo más que esto. Para la perspectiva dominante, entonces, la primera opción no existía. A menos que se alargara el brazo a algo más allá, a Dios y a la salvación a través de Jesucristo, incluso las condiciones para la satisfacción humana más básica se vendrían abajo en medio de la inmoralidad y el desorden. Esta concepción sigue siendo defendida hoy en día en algunos círculos, pero hace un siglo era de uso común y hegemónica entre los creyentes cristianos.

Si tomamos mi tipo ideal de Movilización y tratamos de determinar el periodo en el que pasó a ser cada vez más dominante, podemos fijar los límites de la Era de la Movilización entre, aproximadamente, 1800 y 1950 (quizá, más exactamente, 1960). Si investigamos en este periodo, podemos ver que las formas religiosas correspondientes al *Ancien Régime* entran en declive y desaparecen también en casi todas partes y que nacen formas nuevas formas susceptibles de encajar en la época. Parte de esas personas fueron reclutadas y movilizadas a una escala impresionante, superando a sus homólogos del *Ancien Régime* (por ejemplo, la Iglesia Irlandesa, que atravesó un proceso de

reforma tras la Hambruna).

De hecho, algunos estudiosos hablan de una «Segunda Era Confesional» (la primera sería el siglo XVI, claro está),²⁴⁶ porque las iglesias consiguieron organizar la vida de sus miembros y, por tanto, se convirtieron en el foco de atención del sentimiento de lealtad, a menudo intensa, próxima al nacionalismo.²⁴⁷ En realidad, fuera del mundo anglosajón, esta organización adoptó a menudo la forma de un gueto, con el que se pretendía garantizar que las personas fueran escolarizadas, jugaran al fútbol, tuvieran sus momentos de esparcimiento, etcétera, exclusivamente con sus correligionarios. La Iglesia Católica fue la principal arquitecta de estos guetos, construyéndolos incluso en el mundo anglosajón; pero en los Países Bajos, por ejemplo, los protestantes hicieron lo mismo. De hecho, se podría afirmar incluso que la «Era Confesional» se extiende más allá de las fronteras de las iglesias cristianas. Se pueden encontrar ciertas analogías en las prácticas de los partidos socialdemócratas y, posteriormente, comunistas, con sus mujeres y grupos juveniles, clubes deportivos, organizaciones culturales y similares. Aquí los objetivos no eran diferentes de los subyacentes a los «guetos» católicos: penetrar más profundamente en la vida de sus seguidores, vincularlos más estrechamente entre sí y minimizar el contacto con los extraños.²⁴⁸

Así, las poderosas formas de fe entrelazaron cuatro hebras en esta época: espiritualidad, disciplina, identidad política y una imagen del orden civilizatorio. Estas cuatro hebras habían estado presentes en la religión de las elites en los dos siglos anteriores, pero ahora se habían convertido en fenómenos de masas. Se reforzaron mutuamente, formaron un todo.

Pero estas iglesias férreamente organizadas, a menudo desconfiadas de los extraños, con sus implacables códigos puritanos y sus vínculos intrínsecos, de cualquier tipo, con las identidades políticas y sus afirmaciones de fundar el orden civilizatorio, estaban perfectamente dispuestas para una sufrir una brusca caída al vacío en la siguiente era, cuyos albores comenzaron a mediados de siglo. De esto me ocuparé a continuación.

Notas:

¹⁶¹. Robert Tombs (*France: 1814-1914* [Londres, Longman, 1996], pág. 135) sitúa la cota más alta en 1880; por su parte, Gérald Cholvy e Yves-Marie Hilaire (*Histoire religieuse de la France contemporaine: 1800/1880* [París, Privat, 1985], pág. 317) la sitúan antes, en torno a 1860. Yo he promediado la diferencia. Ralph Gibson (*A Social History of French Catholicism 1798-1914* [Londres, Routledge, 1987], pág. 230) coincide con este cálculo.

¹⁶². Callum Brown, «A Revisionist Approach to Religious Change», en Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization* (Oxford, Oxford University Press, 1992).

¹⁶³. Roger Finke, «An Unsecular America», en Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization*.

¹⁶⁴. Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation* (Ginebra, Droz, 1992), capítulo IV.

¹⁶⁵. Quizá lo que necesitamos aquí sea un concepto de diferenciación más afilado, que distinga entre, por una

parte, el declive de lo que podríamos llamar «saturación» y la auténtica marginación de la religión. Una sociedad está saturada desde el punto de vista religioso cuando la referencia a Dios o a los espíritus se plantea inevitablemente en todas las facetas de su vida: cuando rezamos antes de cazar, cuando vivimos en comunión con los espíritus del ciervo y también cuando nos reunimos para decidir dónde ir a cazar, qué sembrar, etcétera. Las primeras sociedades eran ciertamente de este tipo. Como señala Danièle Hervieu-Léger, en estas sociedades *la religion est partout* [la religión está en todas partes]; véase *Le pèlerin et le converti* (París, Flammarion, 1999), págs. 20-21. En este sentido, el núcleo del concepto de diferenciación es antónimo del de saturación: la «religión» se precipita como una «esfera» más entre otras. Ahora, una sociedad puede experimentar la «diferenciación», en este sentido, como sucede con nuestra economía, medicina, etcétera, modernas, y seguir estando moldeada en muy buena medida por su forma religiosa dominante. La diferenciación no entendida como saturación es muy distinta de la «diferenciación» como elemento de la «secularización». La diferencia entre una sociedad saturada desde el punto de vista religioso y otra que está diferenciada pero sigue estando moldeada por la religiosidad se corresponde someramente con la diferencia que establezco más adelante entre formas de presencia religiosa del *Ancien Régime* y de la «movilización».

[166.](#) Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim, Beltz Athenäum, 2000), traducción al inglés: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Talcott Parsons (Nueva York, Scribner, 1958) [trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. de Luis Legaz Lacambra (Barcelona, Península, 1993)]; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (París, Gallimard, 1985) [trad. cast.: *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Trad. de Esteban Molina (Granada, Universidad y Madrid, Trotta, 2005)]; Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, Nueva Jersey, Doubleday, 1967) [trad. cast.: *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Trad. de M. Montserrat y V. Vastos (Barcelona, Kairós, 2006)].

[167.](#) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, University of Chicago Press, 1994), págs. 5, 20 y 211 [trad. cast.: *Religiones públicas en el mundo moderno* (Madrid, PPC, 2000), págs. 18 y 36].

[168.](#) Roger Finke, «An Unsecular America», págs. 154 y siguientes.

[169.](#) Véase el análisis de Hugh McLeod en *Secularization in Western Europe, 1848–1914* (Nueva York, St. Martin's Press, 2000), Introducción; y en *European Religion in the Age of Great Cities, 1830–1930* (Londres, Routledge, 1995), Introducción; y también Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (Londres, Routledge, 2001).

[170.](#) Steve Bruce, «Pluralism and Religious Vitality», en Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization* (Oxford, Oxford University Press, 1992), págs. 170-194. En su obra *A Social History of French Catholicism 1789-1914* (Londres, Routledge, 1989), págs. 170-180, Ralph Gibson analiza *la carte Boulard*, el mapa trazado en 1947 por Chanoine Boulard, en el que se muestran las grandes diferencias regionales de Francia en lo que a prácticas religiosas se refiere. François Furet calificó este mapa como «uno de los documentos más esenciales y más misteriosos sobre Francia y su historia». El misterio reside en el hecho de que este mapa refleja detalladamente los que se podrían trazar sobre otras diferencias en el siglo XIX, e incluso en el XVIII. Estas diferencias tradicionales dificultan mucho cartografiar niveles de práctica sobre variables sociales y económicas; los efectos de dichas variables oscilan demasiado de una región a otra. Parte de la explicación de esas diferencias reside «en la historia del catolicismo francés antes de la Revolución [...] Seguramente es necesario retroceder hasta la Reforma Católica o, incluso (en muchos casos) hasta la en exceso indocumentada historia social de la Edad Media» (pág. 177). Yves-Marie Hilaire, *Une chrétienté au XIXe siècle?* (Lille, PUL, 1977), volumen 1, pág. 552, formula un comentario análogo. Parte de la explicación de las diferencias de la práctica religiosa en distintas regiones del norte de Francia se remonta a *les efforts de la Réforme catholique, poursuivis méthodiquement au XVIIIe siècle dans les diocèses de Boulogne et de St Omer à l'ouest et dans celui de Cambrai à l'est... Un Partz de Pressy à Boulogne, un Fénelon à Cambrai, aidés par un clergé nombreux et actif, semblent avoir durablement marqué leur diocèse* [los esfuerzos de la Reforma católica, metódicamente continuados durante el siglo XVIII en las diócesis de Bolonia y de St Omer en el oeste y en la de Cambrai en el este... Un Partz de Pressy en Bolonia, un Fénelon en Combrai, ayudados por un numeroso y activo clero, parecen haber marcado sus diócesis de manera duradera].

[171.](#) Por ejemplo, Michael Hornsby-Smith, «Recent Transformations in English Catholicism: Evidence of Secularization?», en Bruce, ed., *Religion and Modernization*, págs. 118-123; David Martin, «Towards Eliminating the Concept of Secularization», en J. Gould, ed., *Penguin Survey of the Social Sciences* (Harmondsworth, Penguin Books, 1965), págs. 169-182. Desde entonces, Martin ha propuesto su propia versión de una tesis de la secularización, pero teniendo presente de su crítica anterior.

[172.](#) David Martin, *Religious and Secular*, pág. 67.

[173.](#) Bruce, *Religion and Modernization*, págs. 1-2.

[174.](#) Steve Bruce, *Religion in Modern Britain* (Oxford, Oxford University Press, 1995), pág. viii.

[175.](#) *Ibid.*, págs. 132-133. Ésta es una opinión corriente. Hugh McLeod cita el dicho holandés: «Los fertilizantes artificiales fabrican ateos», en H. McLeod, «Secular Cities?», en Bruce, ed., *Religion and Modernization*, pág. 61. Y Rudolph Bultmann: «No podemos utilizar la luz eléctrica y los aparatos de radio y, cuando enfermamos, recurrir a soluciones médicas y clínicas modernas y, al mismo tiempo, creen en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento»; extraído de *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, edición y traducción al inglés de Schubert M. Ogden (Philadelphia, Forest Press, 1984), pág. 4.

[176.](#) Debemos decir algo para comprender que la profunda diferencia de impensados entre los creyentes y los no creyentes de nuestra civilización son análogas a una diferencia cultural. Exactamente igual que sucede entre los estudiosos de la cultura. A puede tener dificultades para comprender la cultura B, si no pone en cuestión sus categorías de fondo no cuestionadas hasta el momento; igual aquí, con la diferencia de que en nuestro caso tanto los creyentes como los no creyentes tienden a operar en el seno de categorías que excluyen (diferentes) aspectos de la compleja realidad que ambos vivimos en la actualidad. Desarrollaré este aspecto en la quinta parte de este libro.

[177.](#) Por ejemplo, Bryan Wilson, «Reflections on a Many-Sided Controversy», en Bruce, ed., *Religion and Modernization*, pág. 210.

[178.](#) Véase la nota 9.

[179.](#) Adopto aquí la distinción de Hugh McLeod entre «ortodoxos» y «revisionistas» que hace en el análisis de la Introducción a H. McLeod, ed., *European Religion in the Age of Great Cities*.

[180.](#) Roy Wallis y Steve Bruce, «Secularization: The Orthodox Model», en Bruce, ed., *Religion and Modernization*, págs. 10-11. Véase también Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford, Oxford University Press, 1996), pág. 7. David Martin propone una definición similar: «Por “religioso” entiendo la aceptación de un plano de la realidad situado más allá del mundo observable conocido para la ciencia, al que se adscriben significados y finalidades que completan y trascienden las del ámbito netamente humano». *A General Theory of Secularization* (Nueva York, Harper, 1978), pág. 12.

[181.](#) Esto no quiere decir que no pueda haber otro tipo de reflexión para lo que una definición tan amplia podría ser útil, como hemos visto que sucede con la obra de Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire* (París, Cerf, 1993), y *Le pèlerin et le converti* (París, Flammarion, 1999). A veces, ayudan a comprender nuestra sociedad los elementos comunes de diferentes perspectivas, situados a caballo de lo que normalmente entendemos como la división secular/religioso. Pero para lo que me propongo aquí, necesito el concepto más restringido.

[182.](#) Bruce, *Religion and Modernization*, pág. 6. A veces, este fenómeno se define como «disminución de la significación social de la religión». Wallis y Bruce citan a Wilson con tono de aprobación en este sentido en la página 11. Pero, en realidad, no hay contradicción aquí. Ambos fenómenos se producen. En todo caso, prefiero centrarme en la creencia individual no sólo porque con frecuencia no es fácil comparar la significación social de la religión en diferentes sociedades y épocas, sino también porque muchos de los ejemplos que da Bryan Wilson para avalar el declive de la significación social dependen causalmente de la creencia manifiesta en ese declive, ya sea porque creen menos personas o porque su creencia es mucho menos fuerte e intensa. Véase su artículo «Reflections on a Many-Sided Controversy», en Bruce, ed., *Religion and Modernization*, págs. 195-210.

[183.](#) Ésta es una descripción abiertamente cristiana de una perspectiva muy elevada; pero hay formas análogas en muchas otras religiones: ir más allá del yo nos conecta con la Mahakaruna o compasión, una transformación que trasciende la prosperidad ordinaria (de hecho, niega una de las principales condiciones de lo que

corrientemente se considera prosperidad, a saber, la continuidad del yo); o el llamamiento del Islam a someterse a Dios, que brinda a los seres humanos una fuerza inaccesible de ningún otro modo. Y así sucesivamente.

[184.](#) Bruce, *Religion in the Modern World*, pág. 26.

[185.](#) *Ibid.*, pág. 39.

[186.](#) Wallis y Bruce, «Secularization: The Orthodox Model», pág. 17. Véase también Bruce, *Religion in the Modern World*, pág. 62.

[187.](#) Estamos en el dominio general del que las personas han hablado en términos de «Narraciones Maestras» alternativas. Una «Narración Maestra» es un relato que inscribe los acontecimientos a los que da sentido en el seno de alguna interpretación de la deriva general de la historia. Esto, a su vez, está estrechamente ligado a una determinada visión de la gama de motivaciones humanas. Algunos ejemplos son los diversos relatos ilustrados de progreso, la narración marxista, los relatos de la modernidad como decadencia y pérdida de la cohesión moral y otros semejantes.

[188.](#) Bruce, *Religion in the Modern World*, pág. 58.

[189.](#) Véase el fragmento de Paul Bénichou, citado en el capítulo 1.

[190.](#) Citado en Sylvette Denèfle, *Sociologie de la sécularisation* (París-Montreal, l'Harmattan, 1997), págs. 93-94.

[191.](#) Véase Bruce, *Religion in the Modern World*, págs. 38, 49 y 58.

[192.](#) *Ibid.*, pág. 4.

[193.](#) *Ibid.*, pág. 58.

[194.](#) Steve Bruce, *God Is Dead* (Oxford, Blackwell, 2002), pág. 42.

[195.](#) De hecho, no es preciso tener fe para creer en la persistente manifestación de una motivación religiosa autónoma. Se puede pensar que la evolución ha hecho una trampa cruel con la especie humana y nos ha producido una sed insaciable de transformación con la que no se corresponde ninguna posibilidad objetiva. Después del teísmo, ésta me parece la hipótesis más probable y aún más plausible que la tesis de la desaparición.

[196.](#) En palabras de Ralph Gibson cuando analiza el caso de la Francia del siglo XIX en su obra *A Social History of French Catholicism* (Londres, Routledge, 1989), pág. 227: «La costumbre ha sido considerar este periodo como una época de descristianización en la que la vigencia de la fe católica en el corazón y la mentalidad de los hombres y mujeres franceses y su capacidad para determinar su conducta fue declinando poco a poco, a medida que Francia fue experimentando un proceso de “modernización” del que eran aspectos inevitables no sólo la secularización, sino también el declive de la creencia religiosa. Sin embargo, esta concepción es producto de esa fe inocente en la modernidad que llevó a tantos católicos a aplaudir la condena realizada por Pío IX de “la libertad, el progreso y la civilización moderna”. De hecho, en el siglo XIX operaron en Francia una serie de fuerzas contradictorias que dieron lugar a una evolución de la conducta católica que distaba mucho de ser lineal. La vieja imagen de la descristianización lineal requiere ser depositada absolutamente en el cubo de la basura de la historia».

[197.](#) Estoy muy en deuda con los interesantes análisis de las obras de McLeod, Brown, Blatschke, Raeidts, Van Rooden, Wolffe y otros.

[198.](#) Véase Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Nueva York, Scribner, 1971).

[199.](#) John Wolffe, *God and Greater Britain* (Londres, Routledge, 1994), págs. 80-82. Se pueden encontrar descripciones semejantes de la naturaleza mixta de la religión popular en James Obelkevich, *Religion and Rural Society: South Lindsey 1825–1875* (Oxford, Oxford University Press, 1976), capítulo VI; Sarah Williams, *Religious Belief and Popular Culture in Southwark* (Oxford, Oxford University Press, 1999), capítulos 3 y 4; y para el caso de Francia en Philippe Boutry, *Prêtres et Paroisses au pays du curé d'Ars* (París, Cerf, 1986), parte III, capítulo 2, e Yves Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille, PUL, 1977), volumen 1, capítulo XI.

[200.](#) Obelkevich, *Religion and Rural Society*, capítulo VI. Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society* (Nueva York, Oxford University Press, 1982), pág. 95, también parece suscribir esta opinión y habla de «antiguos aditamentos no cristianos» y de «supersticiones semipaganas».

[201.](#) Robert Lane Fox, *Pagans and Christians* (Nueva York, Knopf, 1986).

[202.](#) Boutry, *Prêtres et Paroisses*, págs. 346-354. Sarah Williams, *Religious Belief*, págs. 100 y 107-108. Yves-

Marie Hilaire comenta algo parecido acerca de *le bon prêtre* [el buen sacerdote] y señala particularmente a la reputación de aquellos que ponen en peligro su vida para ayudar a los demás durante las epidemias de cólera; *Une Chrétienté*, capítulo VII.

[203.](#) Wolffe, *God and Greater Britain*, pág. 78; Sarah Williams, «Urban Popular Religion and Rites of Passage», en Hugh McLeod, ed., *European Religion in the Age of Great Cities*; también Williams, *Religious Belief*, capítulo 4.

[204.](#) Hilaire, *Une chrétienté*, volumen 2, págs. 631-633, habla del cristianismo *festif* de los estratos populares.

[205.](#) En español en el original. (*N. del T.*).

[206.](#) Como muestra la obra de Claudio Lomnitz sobre «La Santa Muerte», la creación de cultos nuevos prosigue a día de hoy, unas veces en simbiosis y otras en oposición a la Iglesia de México; véase Claudio Lomnitz, *Death and the Idea of Mexico* (Nueva York, Zone Books, 2005), págs. 483-497 [trad. cast.: *Idea de la muerte en México*. Trad. de Mario Zamudio Vega (México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006)].

[207.](#) Véase Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven, Yale University Press, 1992).

[208.](#) Boutry, *Prêtres et paroisses*, parte I, capítulo 2, muestra que en el Departamento de Ain un clero mayoritariamente rural contemplaba con enorme desconfianza el modo de vida en su conjunto de la reducida clase de trabajadores que empezaba a formarse en un limitado número de núcleos de población. Los trabajadores, que recibían un salario individual y aparentemente no se integraban en una comunidad reconocible, parecían prácticamente condenados a una vida de disipación. Había que llevarlos de la mano. Este enfoque, obviamente, repugnaba a los trabajadores.

[209.](#) Véase Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (Londres, Chatto, 1979), capítulo 19; y Boutry, *Prêtres et paroisses*, *passim*.

[210.](#) Weber, *Peasants into Frenchmen*, págs. 281-82.

[211.](#) Véase, por ejemplo, Hugh McLeod, *European Religion*, págs. 11-18.

[212.](#) Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, Princeton University Press, 1997).

[213.](#) Los he descrito con más detalle anteriormente, en el capítulo 1.

[214.](#) Expresión incluida en el juramento de lealtad estadounidense, que se recita en determinados actos públicos ceremoniales y, a diario, en las escuelas del país. (*N. del T.*).

[215.](#) Véase Robert Bellah, «Civil Religion in America», en *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (Nueva York, Harper & Row, 1970), capítulo 9.

[216.](#) *Tongues of Fire* (Oxford, Blackwell, 1990), y *A General Theory of Secularization* (Oxford, Blackwell, 1978).

[217.](#) Véase Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (Nueva York, Vintage, 1993).

[218.](#) Pero, aun así, en Inglaterra, los más pobres tendían a ser menos alcanzados por estos movimientos que los trabajadores más cualificados. Véase Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914* (Nueva York, St. Martin's Press, 2000), capítulo 3; véase también su obra *Religion and the People of Western Europe 1789-1989* (Oxford, Oxford University Press, 1997), capítulo 4; y David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), pág. 29 y capítulo 6.

[219.](#) Para esto me he basado, *in absentia*, en los valiosos análisis de Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe*, págs. 36-43; John Wolffe, *God and Greater Britain*, págs. 20-30; y David Hempton, *Religion and Political Culture*, capítulo 2.

[220.](#) Véase Joyce Appleby, *Inheriting the Revolution* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000), pág. 206.

[221.](#) Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (Londres, Routledge, 2001).

[222.](#) Véase David Martin, *Tongues of Fire, and Pentecostalism: The World Their Parish* (Oxford, Blackwell, 2002).

[223.](#) Los sociólogos han detectado en la Francia actual efectos semejantes derivados de (re)conversiones intensas al Islam; véase Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti* (París, Flammarion, 1999), págs. 142-143.

[224.](#) Linda Colley, *Britons* (New Haven, Yale University Press, 1992). Véase también Wolffe, *God and Greater*

Britain; y David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), capítulos 5 y 7.

[225.](#) La conexión del cristianismo con el recato en Inglaterra ha sido señalada por David Martin, *Dilemmas of Contemporary Religion* (Oxford, Blackwell, 1978), pág. 122.

[226.](#) Este asunto de la violencia en la modernidad, en su conjunto, merece un posterior tratamiento extensivo, sobre todo teniendo en cuenta la innovadora obra de René Girard.

[227.](#) David Martin ha presentado en *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot, Ashgate, 2005), un excelente resumen de los distintos caminos adoptados.

[228.](#) Boutry, *Prêtres et paroisses*, pág. 487.

[229.](#) *Ibid.*, pág. 506.

[230.](#) *Ibid.*, págs. 344 y 459-460. Sarah Williams recoge algo parecido en la Southwark de finales de ese siglo, un código de prácticas impuesto por consenso y referido como «opinión pública»; *Religious Belief*, págs. 37-38.

[231.](#) También mantenía unida a una parroquia cismática de ex jansenistas que se negó a reconvertirse individualmente. Todos coincidían en que *il ne faut pas quitter la religion de nos pères* [no hay por qué abandonar la religión de nuestros padres]; *le respect humain* lo exigía. Boutry, *Prêtres et paroisses*, pág. 522.

[232.](#) *Ibid.*, pág. 567. El desplazamiento desde la «mentalidad» hacia la «opinión» no es más que una faceta de la remodelación de las comunidades en el siglo XIX sobre los principios de la cultura de la élite. En *Religion and Rural Society*, págs. 91-102, Obelkevich detecta algo parecido en South Lindsey. La comunidad aldeana igualitaria y vigilante de sí misma (a través del ritual del *charivari* o «serenatas estruendosas»), donde las personas no buscaban privacidad sino ser uno con la multitud, dio paso paulatinamente a una sociedad de individuos disciplinados.

[233.](#) Boutry habla de las *attitudes de réserve, de méfiance, de refus même* [actitudes de reserva, de desconfianza, incluso de rechazo] del clero ante muchas de las prácticas religiosas populares; *Prêtres et Paroisses*, pág. 481. McLeod (*Religion and the People of Western Europe*, págs. 64-65) cita la amarga declaración de otro cura francés en 1907: «Ni un solo hombre cumple con sus obligaciones de la Pascua de Semana Santa, pero es curioso el hecho de que todos participan en las procesiones».

[234.](#) Obelkevich, *Religion and Rural Society*, págs. 83-84.

[235.](#) Maurice Agulhon, *La République au village* (París, Le Seuil, 1979), pág. 172.

[236.](#) Extraído de Maurice Agulhon, *The Republic in the Village: The People of the Var from the French Revolution to the Second Republic*, traducido al inglés por Janet Lloyd (Cambridge, Cambridge University Press; y París, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982), pág. 101.

[237.](#) *Ibid.*, pág. 644, y también págs. 578-595 y 625-651.

[238.](#) *Ibid.*, pág. 626.

[239.](#) Véase Carl Strikwerda, «A Resurgent Religion», en McLeod, ed., *European Religion*, capítulo 2. Para otras ideas interesantes sobre el catolicismo belga, véase Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX 1831-59: Catholic Revival, Society and Politics in 19th Century Europe* (Lovaina/Bruselas/Roma, 2001), págs. 157-215.

[240.](#) Boutry también habla de las campañas de los curas contra *les abus* [los abusos], principalmente la danza, el teatro de variedades y el trabajo los domingos; *Prêtres et paroisses*, pág. 579.

[241.](#) Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism* (Londres, Routledge, 1989), pág. 144.

[242.](#) Véase el interesante análisis de Thomas Kselman en *Miracles and Prophecies in Nineteenth Century France* (Nueva Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 1983), capítulo 6.

[243.](#) La idea de superioridad civilizatoria también respaldaba el imperialismo y le otorgó la buena conciencia de «la carga del hombre blanco». Esta sensación de asumir cargado de razón la carga de gobernar sobre pueblos «atrasados» desplazó posteriormente su fundamento; se justificaba sobre criterios raciales, o sobre criterios de la cultura ilustrada de los europeos.

Allá donde ondea desplegada la bandera de Inglaterra
repeliendo los males de todos los tiranos
Dios convirtió el mundo en un mundo mejor

para la breve estancia terrena de los hombres.

En 1878 fue expresado en tono más prosaico por el Secretario Colonial de Disraeli, quien hablaba del deber británico de suministrar «a nuestros súbditos indígenas [...] un sistema en el que el más humilde de los hombres viva libre de la opresión y el mal, igual que el más grande de ellos; donde la luz de la religión y la moral penetren en las moradas más sombrías». Y el papel de los cristianos evangélicos en la difusión de un gobierno británico benigno —en la India y África (Livingston, Gordon)— era célebre y enormemente apreciado por los cristianos evangélicos en su patria. Véase Wolffe, *God and Greater Britain*, págs. 194 y 221-222; y también McLeod, *Secularization in Western Europe*, págs. 237 y 239-240; y Hempton, *Religion and Political Culture in Great Britain and Ireland*, capítulo 8.

[244.](#) Boutry, *Prêtres et paroisses*, pág. 344; véase también pág. 380, donde habla de la autoasignada *mission morale, sociale, et pour tout dire civilisatrice de l'Église dans le monde* [misión moral, social y, digámoslo todo, civilizatoria de la Iglesia en el mundo]. En *Une chrétienté*, volumen 1, pág. 305, Hilaire evoca la misma idea.

[245.](#) Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society* (Nueva York, Oxford University Press, 1982), pág. 271; la cita del Duque de Devonshire se encuentra en las páginas 109-110.

[246.](#) Véase Olaf Blaschke, «Europe between 1800 and 1970: A Second Confessional Age», comunicación para un congreso sobre *Master Narratives* [Narraciones Maestras], abril 2002; inédito hasta la fecha (por la información de que dispongo).

[247.](#) Véase Peter Raedts, «The Church as Nation State: A New Look at Ultramontanist Catholicism (1850–1900)», comunicación para un congreso sobre *Master Narratives* [Narraciones Maestras], abril 2002; inédito hasta la fecha (por la información de que dispongo).

[248.](#) Véase Olaf Blaschke, «Europe between 1800 and 1970», también Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe*, págs. 208-209 y 224–225. También hay ciertas analogías con la rica vida social organizada en Inglaterra en torno a las Escuelas Dominicales; véase David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland*, págs. 124-125.

13

La Era de la Autenticidad

5

Llamaremos a esta época la Era de la Autenticidad. Parece que en el último medio siglo, quizá incluso menos, ha sucedido algo que ha modificado profundamente las condiciones de la creencia en nuestras sociedades.

Junto con otros muchos autores, creo que en las últimas décadas nuestra civilización del Atlántico Norte ha estado experimentando una revolución cultural. La década de 1960 nos ofrece quizá el punto de inflexión, al menos simbólico. Por una parte, se produce una revolución de la individuación, lo cual puede resultar extraño porque nuestra era moderna ya se basaba en cierto individualismo. Pero se ha desplazado sobre un eje nuevo, sin abandonar los otros. Además de los individualismos moral/espiritual e instrumental, ahora tenemos un individualismo «expresivo» generalizado. Como es natural, no es del todo nuevo. El expresivismo fue una invención del periodo romántico a finales del siglo XVIII. A lo largo del siglo XIX, las elites intelectuales y artísticas han estado buscando la forma auténtica de vivir o expresarse. Lo nuevo es que este tipo de orientación sobre el yo parece haberse convertido en un fenómeno de masas.

Todo el mundo percibe que algo ha cambiado. Con frecuencia, se experimenta como una pérdida, una desintegración. La mayoría de los estadounidenses cree que las comunidades están erosionando las familias, los vecindarios, incluso el gobierno; siente que las personas están cada vez menos dispuestas a participar, a aportar su grano de arena; y confían cada vez menos en los demás.²⁴⁹ Los estudiosos no coinciden necesariamente con esta valoración,²⁵⁰ pero la mera percepción es un dato importante acerca de la sociedad actual. No cabe duda de que hay percepciones análogas muy difundidas en otras sociedades occidentales.

Las causas a que se atribuyen estos cambios son múltiples: la prosperidad económica y la creciente ampliación de estilos de vida de consumo; la movilidad social y geográfica; la

deslocalización y reducción de empresas llevada a cabo por las grandes multinacionales; los nuevos modelos de familia, sobre todo el aumento de los domicilios con dos fuentes de ingresos, lo que se traduce en exceso de trabajo y agotamiento; la dispersión urbana, según la cual las personas suelen vivir, trabajar y comprar en tres zonas diferentes; el auge de la televisión y otras.²⁵¹ Pero, cualquiera que sea la lista correcta de los factores que lo han precipitado, lo que me interesa aquí son las interpretaciones que se hacen de la vida humana, la agencia y el bien que, al mismo tiempo, promueven esta (al menos, aparentemente) nueva individuación y nos sitúan en una posición moralmente incómoda ante ella.

Este desplazamiento se suele interpretar, sobre todo por quienes están más preocupados por él, como un estallido de mero egoísmo, o como un giro hacia el hedonismo. Dicho de otro modo: como motores del cambio quedan señalados dos elementos que se identificaban claramente como vicios en una ética tradicional del servicio a la comunidad y el yo disciplinado. Pero creo que esto pasa por alto un aspecto importante. El egoísmo y la mera búsqueda del placer (con independencia de lo que éstos signifiquen) pueden desempeñar un papel mayor o menor en la motivación de distintos individuos, pero un desplazamiento a gran escala en la interpretación general del bien requiere entender de un modo relativamente nuevo lo que es el bien. No viene al caso si refiriéndonos al individuo concreto esto opera más bien como racionalización o como ideal inspirador; la existencia del propio ideal se convierte en un elemento facilitador.

Por tanto, una de las manifestaciones más obvias de la individuación aquí analizada ha sido la revolución del consumo. Con la prosperidad posterior a la guerra y la difusión de lo que antes muchos consideraban artículos de lujo, llegó un nuevo énfasis en el espacio privado y los medios para llenarlo, lo que empezó debilitando las relaciones de las clases trabajadoras,²⁵² las comunidades de campesinos²⁵³ o incluso las familias, anteriormente estrechamente unidas. Las viejas modalidades de ayuda mutua se vinieron abajo, tal vez en parte por la disminución de las necesidades más acuciantes. Las personas se concentraron más en vivir su vida y la de su familia nuclear. Se trasladaron a nuevas ciudades o zonas residenciales y, viviendo más aislados, trataron de vivir la vida con el siempre creciente abanico de bienes y servicios nuevos que se ofertan, desde lavadoras hasta paquetes de vacaciones, así como del estilo de vida individual y más libres que proporcionaban. La «búsqueda de la felicidad» adoptó un significado nuevo y más inmediato y siempre había una gama cada vez más amplia de medios fácilmente disponibles. Y en este espacio recién individualizado otra vez, se animaba al consumidor cada vez más a expresar su gusto, a amueblar su entorno de acuerdo con sus necesidades y gustos como en épocas anteriores sólo eran capaces de hacer los ricos.

Una faceta importante de esta nueva cultura del consumo fue la creación de un

mercado específicamente juvenil, con un aluvión de artículos nuevos, desde ropa hasta discos, dirigidos a una franja de edad que abarcaba desde los adolescentes hasta los adultos jóvenes. En simbiosis con la cultura juvenil emergente, la publicidad desplegada para vender estos artículos contribuyó a generar un nuevo tipo de conciencia de juventud, entendida como una fase de la vida comprendida entre la infancia y una adultez atada a las responsabilidades. Como es natural, la situación no carecía de precedentes. Muchas sociedades anteriores habían señalado una fase semejante en el ciclo vital, con sus propios agrupamientos y ritos específicos; y los jóvenes de clase alta habían disfrutado de sus tiempos de estudiante y (en ocasiones) de asociaciones estudiantiles. En realidad, con la expansión de la vida urbana y la consolidación de las culturas nacionales, a finales del siglo XIX los jóvenes de clase media y alta empezaron a tomar conciencia de que eran una realidad social. La juventud pasa a ser incluso un punto de referencia político, o un fundamento de movilización, como se puede ver en la *Jugendbewegung* alemana y, posteriormente, en la invocación fascista de la *Giovinezza* en su célebre marcha musical. Pero esta autodelimitación de la juventud supuso una ruptura con la cultura obrera del siglo XIX y principios del XX, en la que las necesidades de la vida parecían excluir un periodo semejante después de la infancia y antes de que comenzara el importante asunto de ganarse la vida.

Tanto por la forma en que la publicidad se dirige a ella como, en muy buena medida, de manera autónoma, la actual cultura juvenil se define como expresivista. Los atuendos adoptados o los tipos de música que se escuchan son cauce de expresión de la personalidad, de las afinidades del elector, dentro de un amplio espacio de moda en el que la opción escogida podría alinearse con la de otros miles, incluso millones.

Me propongo extenderme sobre este espacio de la moda dentro de un instante, pero si nos apartamos de estos hechos externos acerca del consumismo posterior a la Segunda Guerra Mundial para adentrarnos en las interpretaciones de uno mismo de que fueron acompañados, apreciamos una lenta pero continua difusión de lo que he denominado la cultura de la «autenticidad».²⁵⁴ Me refiero a esa interpretación de la vida que emerge con el expresivismo romántico de finales del siglo XVIII, según la cual cada uno de nosotros y nosotras tiene su propia forma de tomar conciencia de nuestra humanidad y es importante encontrar y vivir nuestra propia vida, en contraposición al sometimiento, a la conformidad con un modelo que nos impongan desde el exterior, ya sea la sociedad, la generación anterior, o la autoridad religiosa o política.

Éste fue el punto de vista de muchos intelectuales y artistas durante el siglo XIX y principios del siglo XX. Podemos reconstruir el fortalecimiento e, incluso, la radicalización de este *ethos* en algunas elites culturales a lo largo de todo este periodo: la idea cada vez más clara de que se tiene derecho, y también el deber, de resistirse a los códigos y

normas «burgueses» o establecidos, de declararse abiertamente a favor del arte y de la forma de vida que se sentían inspirados a crear y vivir. La definición de su propio *ethos* por parte del grupo de Bloomsbury fue una etapa importante en este camino en la Inglaterra de principios del siglo XX y la idea de cambio de época aparece referida en la célebre frase de Virginia Woolf: «En torno a diciembre de 1910 cambió la naturaleza humana».²⁵⁵ En la «declaración» realizada en la década de 1920 por André Gide desvelando que era homosexual encontramos un momento relativamente paralelo, un movimiento en el que se dieron cita el deseo, la moral y cierto sentido de la integridad. No sucede únicamente que Gide ya no sienta la necesidad de mantener una fachada falsa; se trata de que después de una larga batalla considera que esta fachada es un mal que se inflige a sí mismo y a quienes sufren bajo disfraces similares.²⁵⁶

Pero es sólo tras la Segunda Guerra Mundial cuando esta ética de la autenticidad empieza a moldear la perspectiva de la sociedad en general. Expresiones como «a tu manera» se vuelven corrientes; un anuncio de cerveza de principios de la década de 1970 nos instaba: «sed vosotros mismos en el mundo de hoy». Por todas partes se infiltra un expresivismo simplificado. Se multiplican las terapias que prometen ayudar a encontrarnos a nosotros mismos, a realizarnos, a liberar nuestro verdadero yo y demás.

Por tanto, la actual ética de la autenticidad tiene una larga prehistoria. Y si nos fijamos en ella podemos apreciar que se funda en una crítica más amplia del yo impermeabilizado, disciplinado, preocupado sobre todo por el control racional instrumental. Si pensamos que la década de 1960 es nuestro punto de inflexión apreciamos entre los intelectuales más destacados del periodo inmediatamente precedente una crítica generalizada de nuestra sociedad. Se condenaba a la sociedad de la década de 1950 por conformista, por aplastar la individualidad y la creatividad, por preocuparse en exceso por la producción y los resultados concretos, por reprimir los sentimientos y la espontaneidad y por exaltar lo mecánico sobre lo orgánico. Autores como Theodor Roszak y Herbert Marcuse acabaron siendo los profetas de la revolución venidera. Como dijo Paul Tillich en 1957, dirigiéndose a una clase de universitarios de último curso, «Por vuestro bien, por el bien de la nación y por el bien de la humanidad, esperamos que haya entre vosotros más inconformistas». En cierto sentido (tal vez no el que él pretendía), en la década posterior su deseo le fue concedido con generosidad.²⁵⁷

Las revueltas juveniles de la década de 1960 (que en realidad se prolongaron hasta la de 1970, pero utilizo aquí lo que ha pasado a ser su denominación corriente) apuntaban en realidad contra un «sistema» que asfixiaba la creatividad, la individualidad y la imaginación. Se rebelaban contra un sistema «mecánico» y propugnaban unos lazos más «orgánicos»; contra lo instrumental y a favor de dedicar la vida a cosas con valor

intrínseco; contra los privilegios y a favor de la igualdad; y contra la represión del cuerpo a manos de la razón y a favor de la plenitud de la sensualidad. Pero todo esto no se consideraba una mera lista de objetivos o demandas independientes entre sí. Siguiendo los ejes de la crítica ya esgrimida en el periodo romántico, su interpretación era que las divisiones internas, como la de la razón frente al sentimiento, y las divisiones sociales, como la de los estudiantes y los trabajadores, así como las divisiones entre esferas de la vida, como trabajo/juego, estaban intrínsecamente vinculadas entre sí y eran inseparables de los modos de dominación y opresión (la razón sobre el sentimiento, la de quienes se dedican a pensar sobre quienes realizan trabajo manual, la del trabajo «serio» que margina al juego). Una revolución integral eliminará de un plumazo todas estas divisiones/opresiones. Ésta fue sin duda la perspectiva que vino a expresarse en los movimientos estudiantiles de París en 1968. Una sociedad igualitaria estaba llamada a aflorar a partir de la destrucción simultánea de las tres barreras que acabamos de mencionar (la «liberación»). Y aunque la teoría no llegara a expresarse exactamente así en todas partes, está claro que los sucesos de mayo tuvieron un eco inmenso en todo el mundo y que, a su vez, reflejaban parte de los temas del anterior movimiento de Estados Unidos que arrancó en Berkeley en 1964.

Esta perspectiva se remonta hasta el periodo romántico; se expresa, entre otros lugares, en *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Schiller.²⁵⁸ Se introduce en la década de 1960, en parte, a través de la cadena ininterrumpida de contraculturas conexas y, en parte, expresamente a través de la influencia de autores como Marcuse. Al igual que la ética de la autenticidad que encierra, en este periodo sale de los entornos de élite para convertirse en una opción disponible de forma mucho más generalizada, en una actitud y una sensibilidad reconocibles por la sociedad en su conjunto (por mucho que le disguste y la difame).

Pero, por supuesto, no podemos interpretar la cultura de las décadas posteriores simplemente a través de las aspiraciones de la década de 1960. Tenemos que descomponerla no sólo en las reacciones de quienes se oponían y siguen oponiéndose a esta perspectiva en su conjunto, sino también en las contradicciones y dilemas que esas aspiraciones generan. Tal vez todo el mundo reconozca ahora el carácter utópico de los ideales de mayo de 1968.²⁵⁹ En cierto sentido, sucedió así en ese momento; los «sesentayochistas» carecían por completo de la férrea determinación política de Lenin y los bolcheviques. De hecho, el movimiento nació en parte como una crítica al Partido Comunista Francés. En este sentido, tenía las manos limpias. Pero el utopismo tiene sus costes. En la medida en que los objetivos de la expresión integral del yo, la liberación sensual, las relaciones de igualdad y los vínculos sociales no se pueden hacer realidad conjuntamente de manera fácil —y parece que, en el mejor de los casos sólo pueden

darse juntas con dificultad y temporalmente en comunidades pequeñas— la tentativa de alumbrarlas comportará sacrificar algunos elementos del conjunto en beneficio de otros.

Y esto, claro está, es lo que vemos que sucedió a continuación. David Brooks sitúa la síntesis entre «burgués» y «bohemio» que detecta en la actual clase alta estadounidense. Estos «bobos»,²⁶⁰ como él los llama, han hecho las paces con el capitalismo y la productividad, pero conservan su preponderante sentido de la importancia del desarrollo personal y la expresión del yo. Mantienen el abrazo sin reservas del sexo y la sensualidad como un bien en sí mismo, pero lo buscan con ese tipo de preocupación ferviente por la mejora personal que se encuentra a años luz de la espontaneidad de la década de 1960. Han desarrollado lo que él llama el «egoísmo refinado»: «el imperativo es la autocultivación [...] Así pues, no es este un egoísmo vulgar y corriente, volcado en intereses estrechos de miras, ni la autocultivación de bienes materiales. Se trata de un egoísmo refinado, de procurar sacar el mayor partido posible de uno mismo, lo que significa realizar un trabajo espiritualmente pleno, socialmente constructivo, experimentalmente diverso, emocionalmente enriquecedor, que fomente la autoestima, constituya un desafío constante y no cese de edificarte como persona».

Entre las cosas que se pierden del paquete inicial se encuentran, por una parte, la igualdad social; los bobos han hecho las paces con la revolución de Reagan y Thatcher, con la reducción del Estado de bienestar y la creciente desigualdad de rentas, de la que ellos ocupan el extremo superior. Y, por otra parte, su estilo de vida enormemente cambiante ha contribuido a erosionar la comunidad. Pero en muchos de estos triunfadores hay algo más que cierta incomodidad residual ante esto. Quieren creer que están contribuyendo al bienestar de todo el mundo y anhelan que las relaciones comunitarias sean más significativas.²⁶¹

En realidad, este tipo de subcultura capitalista, que encontramos principalmente en el mundo de las tecnologías de la comunicación, no es aceptada unánimemente por los ricos y los poderosos. Sigue existiendo una cultura de las grandes corporaciones verticales y pervive la tensión entre ambas.

Lo que esto demuestra, en todo caso, es que los fragmentos del ideal, accionados de forma selectiva, siguen siendo poderosos y que incluso los segmentos desechados pueden seguir pesando en nuestra conciencia. Por distorsionado que esté, sigue siendo lo bastante vigoroso en una sociedad como la estadounidense como para despertar una fuerte resistencia en determinados entornos y para ser el objeto de lo que se han denominado «guerras culturales». Esta última expresión puede ser en cierto sentido una exageración, porque hay algunas evidencias de que el número de guerreros declarados, ubicados a todo lo largo de cada bando puede ser relativamente reducido. De hecho, la inmensa mayoría de los estadounidenses están atrapados en el medio. Pero la dinámica

del sistema, la interacción entre organizaciones dedicadas a un único asunto, medios de comunicación y el sistema de partidos estadounidense y, quizá, la obsesión estadounidense con los «derechos», mantiene caldeada la temperatura de la polarización e impide realizar un tratamiento más sensato y menos acalorado de los asuntos.²⁶²

El hecho de que el ideal sólo se pueda ver satisfecho selectivamente también altera la significación de los elementos sobre los que operamos. La expresión del yo tiene un peso y una significación cuando no la entendemos meramente como algo compatible con —sin incluso como el camino hacia— una auténtica comunidad de iguales. Tiene mucho que perder de esta cuando resulta afectarnos sólo a nosotros mismos. De ahí la invitación a la ironía a la que, por ejemplo, David Brooks responde en la cita de más arriba acerca del «egoísmo superior» (y, en realidad, a lo largo de todo el libro). La selectividad no sólo impone un peaje con la pérdida de los pedazos abandonados, sino también con la trivialización o banalización potencial de lo que queda. También corre el peligro de que, al aferrarse a nuestros ahora reducidos objetivos, nos ocultemos a nosotros mismos los dilemas aquí implicados: que estamos obstaculizando de mala manera otros objetivos válidos y reduciendo los que suscribimos y proclamamos. El fragmento reducido y simplificado se convierte en el límite de nuestro mundo moral, en el fundamento de un eslogan que todo lo abarca.

Un buen ejemplo de esto es la idea de «elección», que es la nuda opción de escoger como valor primordial, con independencia de entre qué elementos sea esa elección, o en qué dominio. Pero debemos reconocer que se la invoca regularmente en nuestra sociedad como un argumento siempre victorioso en contextos relevantes. Se me ocurren varias razones contra la idea de prohibir legalmente al menos, por ejemplo, los abortos en el primer trimestre del embarazo, entre ellas el hecho de que en nuestra sociedad, la carga de llevar al niño en ese momento recae por entero sobre la mujer embarazada, o la alta probabilidad de que se evite la ley y que las intervenciones se lleven a cabo en condiciones mucho más peligrosas. Pero estar a favor de la elección como tal no tiene nada que ver con ello, a menos que se quisiera legitimar igualmente que los padres proclives al aborto selectivo pudieran escoger aplicarlo a los fetos femeninos para reducir eventuales costes posteriores de dotes. Este tipo de apelación trivializa la cuestión. Se aprovecha de los ecos favorables en un mundo al que también se invoca en otros contextos: por ejemplo, en la publicidad, donde sirve para aludir a la idea de que mis deseos no tienen ninguna barrera, al sentimiento de ser un niño en una tienda de golosinas deambulando nervioso por todo un ilimitado campo de opciones placenteras. Es una palabra que cierra el paso a casi todo lo importante: las alternativas esforzadas en un dilema espinoso y el verdadero calado moral de la situación.

Y, sin embargo, vemos aflorar una y otra vez estas palabras, términos de esloganes

como «libertad», «derechos», «respeto», «no discriminación» y demás. Por supuesto, ninguno de ellos está vacío en el sentido en que lo está «elección», pero también se despliegan con frecuencia como universales con los que poner fin a cualquier discusión, sin ninguna consideración sobre dónde y cómo se aplican al caso en cuestión. En muchas democracias occidentales, esto tiene algo que ver con la dinámica de nuestro proceso político (no estoy adoptando una posición a favor ni en contra sobre si es mejor en otros sitios), con la forma en que los grupos de defensa de las diferentes cuestiones, los medios de comunicación y los partidos políticos generan y, al mismo tiempo, se alimentan de una cultura política embobada. Hunter refiere el llamativo hecho de que hay estudios que indicaran al bando «pro vida» del debate sobre el aborto que lo mejor que podían hacer para defender sus posiciones era hacerlo en términos de «derechos» y de «elección».²⁶³ Estos términos predilectos adquieren una fuerza procústea. La vacuidad y la dominación son dos caras de la misma moneda.

Pero, por esa misma razón, podemos preguntarnos en qué medida reflejan la deliberación de los seres humanos en la vida real en la sociedad. Hunter revela lo complejo y matizado que es el pensamiento de las personas que pueden acabar alineándose en un bando u otro mediante alguna pregunta simplificadora, como «¿estás a favor de la vida o de la libre elección?».²⁶⁴

Encontramos otro reflejo interesante del mismo fenómeno en el fascinante estudio de Alan Ehrenhalt sobre la Chicago de la década de 1950 y lo que acabó siendo la vida en Estados Unidos desde entonces.²⁶⁵ El libro comienza del siguiente modo:

En Estados Unidos, la mayoría creemos en unas pocas proposiciones simples que parecen tan claras y evidentes que apenas es preciso expresarlas. Elegir en la vida es algo bueno y, cuanto más podamos elegir, más felices seremos. La autoridad es intrínsecamente sospechosa; nadie debe tener derecho a decir a los demás qué tienen que pensar o cómo deben comportarse. El pecado no es algo personal, es social; los seres humanos individuales son criaturas de la sociedad en la que viven.²⁶⁶

Cualquiera puede reconocer aquí ideas muy extendidas que a menudo se utilizan como triunfos en discusiones, o como suposiciones generales, aun cuando estén a menudo discutidas. El aspecto sobre el que aquí incide Ehrenhalt es muy convincente. Es absurdo adoptar cualquiera de estas tres proposiciones como verdad universal. Está claro que es preciso restringir algunas opciones para que pueda haber algún tipo de sociedad en la que se pueda vivir, que hay que respetar algunas autoridades y que hay que asumir algunas responsabilidades individuales. La cuestión debería ser siempre qué elecciones, qué autoridades y qué responsabilidades, y a qué coste. Dicho de otro modo, incurrir en semejantes eslóganes oculta de nuestra vista los dilemas que tenemos que sortear con cada una de nuestras elecciones. Bien entendido, lo que sucedió en la segunda mitad del

siglo XX en Estados Unidos fue que algunas elecciones se liberalizaron, y que algunas autoridades fueron derrocadas, lo que reportó algunos beneficios a costa de ciertas pérdidas. Y la mayoría de las personas que contribuyen a difundir estos eslóganes son en cierto plano conscientes de ello, porque también pueden en otros contextos lamentar la desaparición de comunidades estables, fiables y seguras. Antes vimos cómo la mayoría de estadounidenses cree que la comunidad se ha debilitado y que a día de hoy es más difícil confiar en las personas.

En cierto modo, los costes pueden quedar ocultos por el hecho de que estamos especialmente indignados, incluso hoy, ante parte de las restricciones y opresiones de la década de 1950: mujeres confinadas en sus hogares, o niños obligados a encajar en los moldes de la escuela. Sentimos que todo esto no debería volver a ocurrir jamás. Mientras que los costes, como la desaparición de las conexiones sociales en el gueto o la forma en que tantos de nosotros «surcamos el canal» de la vida, nos parecen o bien como algo soportable o, quizá, simplemente «sistémico» y que, por tanto, se debe soportar de todos modos.

Pero lo que emerge a través de todo el barullo y la evasión es que se ha producido aquí un auténtico desplazamiento de valores. Lo apreciamos en el hecho de que cosas que se pudieron soportar durante siglos se declaran ahora insoportables, como por ejemplo las restricciones sobre las opciones de las mujeres en la vida. Y así hay dos aspectos que extraer en nuestra situación. Uno es aprovecharse del aplanamiento y la trivialización de muchos de los términos clave del discurso público; el otro es ver que nuestras auténticas deliberaciones, por distorsionadas que estén y cautivas que sean en parte de semejantes ilusiones, son siempre no obstante más ricas y más profundas de lo que todo esto ampara.

Señalo este aspecto porque creo que tenemos que permitirnos realizar una doble valoración similar de giro que inaugura la Era de la Autenticidad. Para quienes simpatizan con este giro resulta tentador contemplarlo sencillamente a la luz de sus ilusiones; considerar la autenticidad o la afirmación de la sensualidad como simple egoísmo y búsqueda de placer, por ejemplo; o ver la aspiración a la expresión del yo exclusivamente a la luz de la elección del consumidor. En el otro bando, para los defensores del giro resulta tentador afirmar que los valores del nuevo ideal son aproblemáticos, no tienen coste y jamás podrían trivializarse. Ambos entienden el giro como un movimiento en el marco de un juego estable y permanente. Para los detractores, todo esto comporta entregarse a unos vicios que eran y son la principal amenaza para la virtud; para los entusiastas, hemos invertido unas formas centenarias que eran y son modos de opresión.

Me propongo contemplar el giro de otra forma. Cuando sufrimos una transformación de esta naturaleza, las posiciones morales cambian. No quiero decir que no podamos

elevar un juicio razonado general acerca de los beneficios y las pérdidas cosechados con la transición. (Creo que ésta ha tenido un balance positivo, pese a que ha habido costes palpables). Pero quiero decir que las opciones disponibles han cambiado. Esto significa, en primer lugar, que algunas opciones existentes en tiempos anteriores no son hoy posibles, como un retorno general hacia el ideal de que haya en la familia unos roles de género bien delimitados y prefijados. Y, en segundo lugar, significa que dentro del nuevo contexto, hoy en día hay opciones y que algunas son mejores que otras. Esto es algo que tiende a ocultar la insistencia continua de los críticos contra las formas más degradadas. Estos críticos acaban siendo aliados involuntarios de las formas trivializadas, pues atacan al nuevo contexto en su conjunto como si estuviera definido por ellas. Que un bando del debate sobre el aborto se autodenomine «pro libre elección» tiene algo que ver con la dinámica de su batalla contra su opuesto diametral. Los ataques contra las raíces y las ramificaciones de la autenticidad contribuyen a empeorar nuestras vidas, pues no podemos poner el reloj en hora con un periodo anterior.

¿Cuáles son las consecuencias del giro de nuestro imaginario social? Una faceta importante de ellas nos retrotrae al análisis anterior sobre la cultura juvenil. También constituye un *locus* importante de posible trivialización.

Me he referido en otro sitio²⁶⁷ a las formaciones «horizontales» típicamente modernas del imaginario social, mediante las cuales las personas entienden que ellas mismas y muchísimas de las demás viven y actúan simultáneamente. Las tres formaciones ampliamente reconocidas son la economía, la esfera pública y la soberanía del pueblo. Pero el ámbito de la moda aludido más arriba es un ejemplo de una cuarta estructura de simultaneidad. Es distinta de la esfera pública y de la soberanía del pueblo, porque éstas son sedes de la acción común. En este sentido, es como la economía, donde se concatenan infinidad de acciones individuales. Pero también se diferencia de ésta en que en el ámbito de la moda nuestras acciones se relacionan de una determinada forma. Yo llevo el sombrero que quiero, pero al llevarlo estoy exhibiendo a todos mi estilo de vida y, en este aspecto, estoy respondiendo a la exhibición del yo que hacen los demás, aun cuando ellos respondan a la mía. El ámbito de la moda es un espacio en el que entablamos un lenguaje de signos y significados, que está cambiando constantemente, pero que en cualquier momento es el trasfondo necesario para dar a nuestros gestos el sentido que tienen. Si mi sombrero puede expresar mi particular tipo de exhibición de chulería, aun venida a menos, es por cómo el lenguaje común del estilo ha evolucionado entre nosotros hasta este momento. Mi gesto y mi actitud pueden cambiarlo y, entonces, el movimiento de estilo que haga otra persona obtendrá su significado del nuevo perfil que el lenguaje adopte.

La estructura general que quiero extraer de este ejemplo del ámbito de la moda es la de una presencia horizontal, mutua y simultanea que no es la de una acción común, sino más bien la de exhibición mutua. Cuando actuamos, a todos y cada uno de nosotros nos importa que los demás estén presentes, que sean testigos de lo que estamos haciendo y, por tanto, codeterminen del significado de nuestra acción.

Este tipo de espacios reviste cada vez mayor importancia en la sociedad urbana moderna, donde gran número de personas pasan las unas al lado de las otras, ignorantes todas de los demás, sin entablar relación entre sí y, sin embargo, afectándose mutuamente, conformando el ineludible contexto de la vida de los otros. En contraposición al ajetreo cotidiano cuando vamos a trabajar en el metro, donde los demás pueden acabar sumidos en la condición de obstáculos en mi camino, la vida urbana ha desarrollado otras formas de compañía como, por ejemplo, cuando todos damos nuestro paseo dominical por el parque, o cuando nos mezclamos en las fiestas callejeras veraniegas, o en el estadio antes del partido de la eliminatoria. Aquí, cada individuo o cada pequeño grupo actúa a su aire, pero conscientes de que su exhibición dice algo a los demás, que será respondido por ellos y contribuirá a construir un espíritu común o un tono que teñirá las acciones de todo el mundo.

En este sentido, hay aquí infinidad de mónadas urbanas que rondan la frontera entre el solipsismo y la comunicación. Mis comentarios en voz baja o mis gestos están abiertamente dirigidos sólo a mis acompañantes próximos, mi grupo familiar pasea tranquilamente, entregado a nuestra excursión dominical, pero todo el tiempo somos conscientes de este espacio común que estamos construyendo, en el que los mensajes que se cruzan adquieren significado. Este extraño territorio entre la soledad y la comunicación impresionó profundamente a muchos de los primeros observadores del fenómeno, cuando surgió en el siglo XIX. Nos vienen a la cabeza algunos cuadros de Manet, o la fascinación de Baudelaire ante la escena urbana, en los papeles de paseante o de dandi, que aúnan observación y exhibición.

Por supuesto, estos espacios urbanos decimonónicos eran tópicos, es decir, todos los participantes estaban en el mismo lugar, a la vista unos de otros. Pero las comunicaciones del siglo XX han generado variantes metatópicas, cuando, por ejemplo, contemplamos en la televisión los Juegos Olímpicos o el funeral de la princesa Lady Di, conscientes de que nos acompañan varios millones de personas. El significado de nuestra participación en el evento viene moldeado por la inmensa totalidad de la audiencia, dispersa, con la que lo compartimos.

Precisamente porque estos espacios oscilan entre la soledad y la compañía, pueden en ocasiones invertirse en una acción común y, en realidad, el momento en que lo hacen pueden ser difíciles de aislar. Cuando nos ponemos de pie para celebrar el decisivo gol de

la prórroga, no cabe duda de que nos hemos convertido en un agente común; podemos intentar prolongar el momento cuando abandonamos el estadio cantando y desfilando, o incluso sembrando juntos diversas formas de estragos. La multitud que vitorea en un festival de música rock se funde de una manera similar. En estos momentos de fusión se intensifica la excitación, hasta el punto de que recuerda al carnaval, o a algunos de los grandes rituales colectivos de tiempos atrás. Durkheim otorgó un lugar importante a estos momentos de efervescencia colectiva porque los consideraba momentos fundacionales de la sociedad y de lo sagrado.²⁶⁸ En cualquier caso, estos momentos parecen responder a alguna necesidad sentida importante de la «multitud solitaria» actual.

Acabo de hablar aquí de «acción común», pero esta no es siempre la categoría adecuada. Es la palabra correcta, tal vez, cuando la turba golpea los coches de policía o arroja piedras a los soldados. Pero en el concierto de rock o en el funeral de la princesa lo que se comparte es algo más. No tanto una acción, como una emoción, un sentimiento común muy intenso. Lo que está sucediendo es que todos estamos sintiendo juntos, conmovidos al unísono, fundiéndonos en nuestro contacto con algo mayor, profundamente sobrecogedor o admirable, cuyo poder para conmovernos ha quedado inmensamente magnificado por la fusión.

Esto nos devuelve a la categoría de lo «festivo», a la que aludí anteriormente: los momentos de fusión en una acción/sentimiento común, que al mismo tiempo nos arranca de lo cotidiano y parece ponernos en contacto con algo excepcional, más allá de nosotros mismos. Lo cual es la razón por la que algunos han considerado que estos momentos constituyen las nuevas formas de religión en nuestro mundo.²⁶⁹ Creo que esta idea contiene algo importante y me gustaría examinarla más adelante.

Ahora la cultura del consumo, el expresivismo y los espacios de exhibición mutua se conectan en nuestro mundo para producir sus propias sinergias. Las mercancías pasan a ser vehículos de la expresión individual, incluso de la autodefinición de la identidad. Pero, por mucho que nos sea presentado ideológicamente, esto no equivale a alguna declaración de autonomía individual real. El lenguaje de la autodefinición se define en los espacios de la exhibición mutua, que ahora se han vuelto metatópicos; nos remiten a prestigiosos centros de creación de estilo, habitualmente de naciones y entornos ricos y poderosos. Y este lenguaje es objeto de la manipulación constante y pretendida por parte de las grandes empresas.

El hecho de que me compre unas zapatillas deportivas Nike podría decir algo acerca de lo que quiero ser/parecer, un agente fuerte y capaz de adoptar como lema el «*just do it*». Y, al hacerlo, me identifico con los héroes deportivos y las grandes ligas en que juegan. De ese modo me uno a los muchos millones de personas al expresar mi «individualidad». Es más, la expreso vinculándome a algún mundo superior, al *locus* de las estrellas y los

héroes, que en buena medida es un constructo de la fantasía.

La sociedad de consumo moderna es inseparable de la construcción de espacios de exhibición: espacios tópicos, palacios del consumo, como los soportales del París del siglo XIX tematizados por Walter Benjamin y los gigantescos centros comerciales actuales; y también espacios metatópicos en los que vincularnos a través de mercancías con una existencia superior imaginaria en algún otro lugar.

Pero toda esta conformidad y alteración puede en todo caso parecer una elección y una determinación propias, no sólo porque los espacios del consumo, con sus opciones multiplicadoras, celebran la elección, sino también porque al abrazar algún estilo en su seno puedo sentir esta ruptura con algún espacio de familia o tradición más reclusivo.²⁷⁰

Por supuesto, no es preciso decir que una búsqueda más genuina de la autenticidad empieza únicamente cuando uno puede escapar del lenguaje logocéntrico²⁷¹ creado por las corporaciones transnacionales. Este lenguaje ocupa un lugar enorme en los espacios de exhibición metatópicos, pero no se acaba aquí la historia. También circulan estrellas admiradas, héroes, eslóganes políticos y modalidades de exhibición. Todos ellos pueden padecer sus propias distorsiones (pensemos en las camisetas con la imagen del Che Guevara), pero también pueden conectarnos con movimientos transnacionales organizados en torno a cuestiones auténticas.

¿De qué otro modo está alterando el avance del individualismo expresivo nuestro imaginario social? Una vez más, aquí sólo puedo esbozar un tipo ideal, pues el asunto que nos ocupa es un proceso gradual en el que lo nuevo coexiste con lo viejo.

Nuestra forma de concebirnos como pueblos soberanos no ha sido desplazada por este nuevo individualismo. Pero quizá se haya producido un desplazamiento del énfasis. Una identidad humana es algo complejo, constituido por numerosos puntos de referencia. Para muchos de nosotros sigue siendo importante el hecho de que seamos canadienses, estadounidenses, británicos o franceses. Basta observarnos cuando se están celebrando Juegos Olímpicos. Pero el peso o la importancia de esto en nuestro sentido general de la identidad puede variar.

Habrán quienes sostengan que para muchos jóvenes de hoy en día, determinados estilos, de los que disfrutan y exhiben en su entorno más inmediato, pero que se definen a través de los medios de comunicación en relación con celebridades —o incluso con productos— admirados ocupan un espacio mayor en su sentido del yo, y que esto ha mostrado tendencia a desplazar en importancia el sentido de la pertenencia a agencias colectivas a gran escala, como las naciones, por no hablar de las iglesias, los partidos políticos, los organismos de defensa de determinadas causas y demás.

En cuanto al orden moral moderno del beneficio mutuo, si acaso, se ha fortalecido. O, quizá, para ser más exactos, ha adoptado una forma ligeramente distinta. Sin duda, está

claro que los ideales de justicia y de respeto mutuo a la libertad de los demás son entre los jóvenes actuales tan fuertes como siempre. En especial, precisamente el relativismo blando que parece acompañar a la ética de la autenticidad: que cada persona puede hacer lo que quiera y que no debemos criticar los «valores» de los demás, lo que se predica sobre una base ética firme, de hecho, exigida por ello. No debemos criticar los valores de los demás porque tienen derecho a vivir su vida como cualquiera. El pecado que no se tolera es la intolerancia. El mandato emerge claramente de la ética de la libertad y el beneficio mutuo, si bien podríamos poner reparos fácilmente a esta aplicación del mismo.²⁷²

Donde aparece el nuevo giro palpable en el «relativismo» es en que este mandato aparece en solitario cuando antes solía estar rodeado y contenido por otras. Para Locke, la Ley de la Naturaleza debía ser inculcada en las personas mediante una disciplina rígida; así que, aunque el objetivo fuera la libertad individual, no se percibía incompatibilidad entre ella y la necesidad de que se impusieran virtudes del carácter sólido y común. Al contrario, parecía evidente que, sin ellas, el régimen de respeto mutuo no lograría sobrevivir. Pasó mucho tiempo antes de que John Stuart Mill enunciara lo que ha dado en denominarse el «principio de evitar el perjuicio para los demás»: que nadie tiene derecho a interferir conmigo por mi propio bien, sino sólo a impedir que perjudique a los demás. En su época, esta idea distaba mucho de estar generalmente aceptada, pues parecía la senda hacia el libertinaje.

Pero hoy en día, el principio de evitación del perjuicio de otros obtiene respaldo generalizado y parece la fórmula reclamada por el individualismo expresivo dominante. (Tal vez no sea casualidad que los argumentos de Mill se inspiraran en fuentes expresivistas, en la persona de Humboldt).

En realidad, la «búsqueda de la felicidad (individual)» adquiere un nuevo significado tras la Segunda Guerra Mundial. Como es natural, es intrínseca al liberalismo desde la Revolución de Estados Unidos, que la consagró como un elemento de la terna de los derechos fundamentales. Pero en el primer siglo de existencia de la República de Estados Unidos, estaba inscrita en el interior de determinadas fronteras que se daban por supuestas. En primer lugar, estaba la ética ciudadana, centrada en el bien del autogobierno, de acuerdo con el cual los estadounidenses estaban llamados a estar a la altura. Pero, más allá de ella, había determinadas exigencias básicas de la moral sexual, de lo que posteriormente se denominarían «valores familiares», así como los valores del trabajo esforzado y la productividad, que proporcionaban un marco a la búsqueda del bien individual. Salirse de ellos no era tanto buscar la propia felicidad como encaminarse a la perdición. Por tanto, no parecía que hubiera nada contrario a los tres derechos básicos consagrados por la Declaración de Independencia en el esfuerzo de la sociedad

por inculcar, e incluso en ciertos casos por imponer, estas normas (por ejemplo, la moral sexual). Quizá las sociedades europeas tuvieran menos interés que la estadounidense en imponer diferentes modalidades de conformidad social, pero su código era, si acaso, aún más restrictivo.

La erosión que estos límites han causado sobre la realización individual ha sido en algunos casos gradual, con pequeños avances y retrocesos, pero con una tendencia general inconfundible a largo plazo. Michael Sandel ha señalado que la preocupación por la ética ciudadana fue mucho más prominente en el primer siglo de historia estadounidense. Brandeis exponía el juicio antimonopolio al principio del siglo XX en parte sobre la base de que los grandes grupos industriales «erosionan la capacidad moral y cívica de que van equipados los trabajadores para pensar como ciudadanos».²⁷³ Pero a medida que el siglo XX avanza, este tipo de consideraciones pasan a ocupar cada vez más un segundo plano. Los tribunales se preocupan cada vez más de defender la «intimidad» del individuo.

Y es realmente en el periodo transcurrido tras la Segunda Guerra Mundial cuando los límites sobre la búsqueda de la felicidad individual se han dejado más claramente a un lado, sobre todo en cuestiones sexuales, pero también en otros ámbitos. Las sentencias del Tribunal Supremo de Estados Unidos apelando a la intimidad y, por tanto, restringiendo el alcance de la ley penal, nos ofrecen un ejemplo claro. Algo semejante sucede con las reformas del Código Penal canadiense realizadas bajo el mandato de Trudeau, en las que se expresaba el principio de que *the State has no business in the bedrooms of the nation*. Michel Winock señala el cambio de *mentalités* [mentalidades] en Francia durante la década de 1970: *La levée des censures, la «libéralisation des mœurs», [...] entra dans la loi* [el cese de la censura, la «liberalización de las costumbres», se legislaron], con la legalización del aborto, la reforma del divorcio, la autorización de las películas pornográficas, etcétera.²⁷⁴ Esta evolución se produce prácticamente en todas las sociedades atlánticas.

El núcleo de esta revolución reside en las costumbres sexuales. Durante mucho tiempo no se construyeron, como indica el párrafo anterior, pero la evolución se produjo antes entre las elites culturales. En la década de 1960 se generalizó a todas las clases. Esto supone, obviamente, un desplazamiento profundo. La relativización de la castidad y la monogamia y la afirmación de la homosexualidad como opción legítima causaron un impacto tremendo en las iglesias, cuya posición en los últimos siglos había depositado tanto énfasis en estas cuestiones y donde la piedad se ha identificado a veces con un código sexual muy riguroso. Regresaré sobre esto enseguida.

De hecho, la necesidad de formar el carácter se ha retirado a un lugar aún más alejado del trasfondo, como si la moral de respeto mutuo estuviera inscrita en el ideal mismo de

auténtica realización personal, que es como sin duda muchos jóvenes lo viven hoy en día, ignorantes de que las espantosas aberraciones del fascismo y el nacionalismo extremo también bebieron de la fuente expresivista.

Todo esto quizá refleje el grado hasta el cual estos principios de respeto mutuo a los derechos han acabado por quedar engarzados en nuestras culturas del mundo atlántico, conformando el telón de fondo contra el cual parecen absolutamente legítimos muchos de nuestros procedimientos legales y políticos de recuperación de derechos y de no discriminación, aun cuando disputemos enérgicamente sobre su aplicación concreta. Pero también refleja la forma en que la conciencia de los derechos ha pasado a estar más laxamente vinculada a la idea de pertenencia a una comunidad política concreta, lo que presenta caras positivas y negativas.²⁷⁵

Dejo al margen aquí los pros y los contras para concentrarme en lo relevante para nuestro propósito, que podríamos describir como caracterizar el lugar imaginado para lo sagrado, en el sentido más amplio. Dibujando un tipo ideal de este nuevo imaginario social del individualismo expresivo, podríamos decir que era bastante no durkheimiano.

Bajo el régimen paleodurkheimiano, mi conexión con lo sagrado comportaba mi pertenencia a una iglesia, en principio de extensión equivalente a la sociedad misma, si bien en realidad tal vez hubiera personas marginadas de ella a quien se tolerara, igual que a los herejes indisciplinados. El régimen paleodurkheimiano me veía ingresar en la denominación protestante que yo escogiera, lo que, a su vez, me conectaba con una «iglesia» más amplia, más elusiva y, lo que es más importante, con una entidad política que tenía un papel providencial que desempeñar. En ambos casos, había un vínculo entre adherirse a Dios y pertenecer al Estado, de ahí el epíteto de «durkheimiano».

El modo neodurkheimiano comporta un paso importante para el individuo y el derecho de elección. Alguien se inscribe en una denominación protestante porque le parece adecuada. Y, en realidad, ahora viene a parecer que no hay ninguna forma de estar en la «iglesia» en general, salvo a través de una de estas elecciones. Donde bajo las reglas paleodurkheimianas se puede reclamar —y se reclamaba— que las personas se integraran por la fuerza, que estuvieran adecuadamente conectadas con Dios contra su voluntad, ahora no tiene sentido. La coerción acaba pareciendo no sólo un error, sino algo absurdo y, por tanto, obsceno. Vemos una línea divisoria importante de la evolución de esta conciencia en la reacción de la Europa culta ante la Revocación del Edicto de Nantes. Hasta el Papa consideraba que era un error.

Pero la perspectiva expresivista lo lleva un paso más allá. La vida o la práctica religiosas de la que paso a formar parte no sólo debe ser de mi elección, sino que debe decirme algo, debe tener sentido en términos de mi evolución espiritual, tal como yo la

entiendo. Esto nos lleva más lejos. Se entendía que la elección de denominación se producía en el seno de un marco establecido y prefijado, digamos que el credo de los apóstoles o la fe en la «iglesia» en general. Dentro de este marco de creencia, escojo la iglesia particular en la que me siento más cómodo. Pero si el enfoque está pasando a ser ahora sobre mi senda espiritual y, por tanto, sobre lo que me inducen a pensar los sutiles lenguajes que me parecen significativos, entonces mantener este o cualquier otro marco pasa a ser cada vez más difícil.

Pero esto quiere decir que mi ubicación en el seno de la «iglesia» en general puede no ser tan relevante para mí y, junto con ello, tampoco mi ubicación en la «una nación unida en Dios» o cualquier otra agencia política semejante dotada de un papel providencial. En el nuevo régimen expresivista no hay ninguna inserción necesaria de nuestro vínculo con lo sagrado en ningún marco particular más general, ya sea «iglesia» o Estado.

Ésta es la razón por la que la evolución de las últimas décadas en Francia ha sido tan desestabilizadora para ambos bandos de la vieja *guerre franco-française*. No sólo la iglesia presenció un descenso acusado de la afiliación religiosa, sino que los jóvenes empezaron a abandonar también las visiones del mundo rivales jacobina y/o comunista. En consonancia con la dinámica del clericalismo barroco paleodurkheimiano, la lucha arrojó como resultado una especie de humanismo que aspiraba a su manera a ser una especie de «iglesia» nacional, la de la República y sus principios, el marco en cuyo seno las personas iban a sostener sus diferentes visiones metafísicas y (si insistían) religiosas. La República instauró una especie de régimen neodurkheimiano contrapuesto al paleodurkheimianismo de los monárquicos clericales. Esta tradición reivindicó incluso para sí misma el término «sagrado». (Pensemos en *l'union sacrée* [la unión sagrada] o *la main sacrilège* [la mano sacrílega] que asesinó a Marat, etcétera. Esta práctica facilitó obviamente la utilización retórica que hizo Durkheim del término para englobar tanto al *Ancien Régime* como a la república). No es raro que tanto el catolicismo como esta rama del republicanismo sufrieran deserciones bajo el nuevo régimen posdurkheimiano del individualismo expresivo.²⁷⁶

Esto modifica de lleno las formas en que los ideales de orden solían estar entrelazados con la polémica entre creencia y no creencia. Lo que ha cambiado para hacer que no suceda tanto no es sólo que hemos alcanzado un amplio consenso sobre nuestro ideal de orden moral. También es que en nuestro régimen posdurkheimiano lo «sagrado», ya sea religioso o *laïque*, ha quedado desaparejado de nuestra lealtad política. Fue la rivalidad entre estos dos tipos de lealtad global lo que animó la *guerre franco-française*. Fue también este régimen anterior lo que logró enviar a cantidades ingentes de hombres a las trincheras para combatir por su país en 1914, y mantenerlos allí, con muy pocas deserciones y raros casos de amotinamiento, a lo largo de más de cuatro años.²⁷⁷

Aludo a ello en pasado porque, en muchos de esos mismos países que fueron los principales Estados beligerantes en esta guerra, el nuevo régimen seguramente ha hecho imposible que se repita. Pero también está claro que la zona geográfica para la que es válido es limitada. En los Balcanes no han cambiado tanto las cosas desde las guerras que estallaron en 1911. Y no deberíamos ser demasiado confiados creyendo que el cambio es irreversible siquiera en las principales sociedades del entorno del Atlántico Norte.

Paleodurkheimiano, neodurkheimiano y posdurkheimiano describen tipos ideales. Sostengo que ninguno de ellos ofrece una explicación completa absoluta, sino que nuestra historia ha atravesado estos regímenes y que el última es el que ha venido a teñir cada vez más nuestra época.

Que el nuevo régimen no explica la totalidad de la historia queda patente de inmediato atendiendo a las luchas de las sociedades contemporáneas. En cierto sentido, parte de lo que impulsó a la mayoría moral y motiva a la derecha cristiana en Estados Unidos es una aspiración a restablecer parte de la interpretación neodurkheimiana fracturada que definía la nación, según la cual ser estadounidense tendría una vez más cierta conexión con el teísmo, con ser «una nación unida en Dios» o, al menos, con la ética que llevaba entretejida. De manera similar, gran parte de la jerarquía de la Iglesia Católica, encabezada por el Vaticano, está tratando de resistir la impugnación de la autoridad monolítica implícita en la nueva interpretación expresivista de la espiritualidad. Y la Iglesia Católica en Estados Unidos se alinea con frecuencia con la derecha cristiana en las tentativas de restablecer versiones anteriores del consenso moral de que gozó en su día la base religiosa neodurkheimiana.²⁷⁸ Para todos estos grupos, pervive con fuerza la idea de que existe un vínculo entre la fe cristiana y el orden civilizador.

Pero la propia naturaleza litigante de estas tentativas muestra cómo hemos ido apartándonos del régimen anterior. Este desplazamiento recorre un largo camino para explicar las condiciones de la creencia en nuestros días. Pero también subraya un aspecto que indiqué anteriormente. Mis términos «neodurkheimiano» y «posdurkheimiano» designan tipos ideales. No afirmo que la época en que vivimos sea inequívocamente posdurkheimiana como, por ejemplo, la Francia medieval era incuestionablemente paleodurkheimiana y, por ejemplo, en el siglo XIX, Estados Unidos era neodurkheimiana. Más bien se está librando una batalla entre estos dos regímenes. Pero es precisamente esto, la disponibilidad de un régimen posdurkheimiano, lo que nos desestabiliza y provoca el conflicto.

Antes de examinar el asediado vínculo entre fe y orden civilizador, sin embargo, quisiera exponer cómo buena parte del desplazamiento del que he venido hablando confraterniza con la lógica de la subjetivización moderna y con lo que llamaríamos el «yo impermeabilizado». En uno de los «nudos de ramificación» importantes mencionados en

la segunda parte de este libro, ya hemos visto en el siglo XVIII que una de las reacciones de la identidad impermeabilizada ante la religión informal y moderada consistió en subrayar el sentimiento, la emoción, una fe viva que nos conmueve. Ése fue el caso, por ejemplo, del pietismo y el metodismo, para los que una respuesta emocional poderosa a la acción salvadora de Dios era más importante que la corrección teológica.

Por supuesto, estos movimientos deseaban mantenerse en el seno de la ortodoxia, pero no tendría que pasar mucho tiempo para que el énfasis se desplazara cada vez más hacia la fuerza y la autenticidad de los sentimientos y no recayeran tanto en la naturaleza de su objeto. Posteriormente, en el siglo XIX, los lectores de *Emilio* admirarían sobre todo los sentimientos auténticos y profundos de los personajes.

Tiene cierta lógica. Donde antes había fe apasionada en abundancia y las cuestiones de la vida y la muerte eran doctrinales, ahora pasa a haber un sentimiento generalizado de que lo verdaderamente importante de la religión es estar perdido en la desenfadada distancia de una ortodoxia intelectual incluso impecable. Sólo se puede conectar con Dios a través de la pasión. Para quienes lo sienten así, la intensidad de la pasión se convierte en una virtud capital, muy digna de alguna falta de precisión en su formulación teológica. En una época dominada por la razón desvinculada, esta virtud acaba pareciendo cada vez más crucial.

Cuando llega el periodo romántico, la misma cuestión se ha transformado sin que se sepa cómo. Ahora a muchos les parece que la pura razón no puede alcanzar las verdades últimas en forma alguna. Lo que hace falta es un lenguaje más sutil, capaz de poner de manifiesto lo superior o lo divino. Pero, para tener fuerza, este lenguaje debe resonar en el autor o el lector. Lo importante no es asentir a alguna fórmula externa, sino ser capaz de generar la intuición movilizadora que nos adentre en la realidad superior. La intuición personal profundamente sentida se convierte en nuestro recurso espiritual más valioso. Para Schleiermacher, lo que es fundamental explorar es el poderoso sentimiento de dependencia de algo mayor y más grande. Otorgar a nuestro interior el mando y la voz es más importante que acceder a la fórmula correcta.

Creo que la actual perspectiva expresiva proviene de que, de alguna manera muy generalizada, ese desplazamiento ha penetrado muy profundamente en nuestra cultura. En una era que parece dominada por quienes, según expresión de Schleiermacher «desprecian a la religión desde el conocimiento», lo realmente valioso es la intuición/sentimiento espiritual. Inevitablemente, éste recurrirá a un lenguaje que resonará mucho en la persona que lo posee. Así, el mandato parecería ser el siguiente: que cada cual siga su senda de inspiración espiritual. No te apartes de tu senda por la acusación de que no encaja con determinada ortodoxia.

De ahí que, mientras que bajo el régimen paleodurkheimiano original las personas

podían sentir fácilmente que tenían que obedecer la orden de abandonar sus instintos religiosos porque al discrepar de la ortodoxia debían de ser heréticos o, cuando menos, inferiores, y mientras que quienes habitaban en un mundo neodurkheimiano sentían que su opción tenía que conformarse al marco global de la «iglesia» en general o de una nación predilecta, de tal modo que hasta los unitarios y las sociedades éticas se presentaban como denominaciones que ofrecían servicios religiosos y sermones los domingos, en la era posdurkheimiana muchas personas contemplan atónitas la demanda de conformidad. Igual que en el mundo neodurkheimiano afiliarse a una iglesia en la que no se creía no sólo parecía inadecuado, sino absurdo y contradictorio, así lo parece en la era posdurkheimiana la idea de adherirse a una espiritualidad que no se presenta como la propia, la que nos conmueve o sirve de inspiración. Hoy en día, para muchas personas, apartarse de su senda para ajustarse a alguna autoridad externa sencillamente no parece inteligible como forma de vida espiritual.²⁷⁹ En palabras de un orador de un festival New Age, el mandato es el siguiente: «Acepta únicamente lo que a tu yo interior le parezca cierto».²⁸⁰

Como es natural, esta interpretación de cuál es la ubicación y la naturaleza de la espiritualidad ha incorporado el pluralismo en su seno; no sólo el pluralismo en el interior de un determinado marco doctrinal, sino el pluralismo ilimitado. O, más bien, los límites son de otro orden, en cierto sentido políticos, y emanan del orden moral de la libertad y el beneficio mutuo. Mi senda espiritual tiene que respetar las de los demás; debe acatar el principio de no perjudicar a los demás. Con esta restricción, la senda que uno escoge puede abarcar desde la de quienes requieren cierta comunidad para sobrevivir, incluso comunidades nacionales o iglesias estatales potenciales, hasta también la de quienes sólo requieren el más laxo de los grupos de afinidad, o simplemente alguna agencia que les preste algún servicio, como una fuente de asesoramiento y literatura.

El principio a priori de que una respuesta válida a la búsqueda religiosa debe satisfacer las condiciones paleodurkheimianas o neodurkheimianas (una iglesia, o una «iglesia» y/o sociedad) ha sido abandonado en el nuevo régimen. Lo espiritual como tal ha dejado de estar relacionado intrínsecamente con la sociedad.

Hasta aquí la lógica de la respuesta expresivista a la identidad impermeabilizada. Pero, por supuesto, esto no tiene por qué construirse como se ha construido. En determinadas sociedades, al menos, el catalizador principal para llevarla a cabo en décadas recientes parece haber sido la nueva cultura del consumo individual, desencadenada por la prosperidad posterior a la Segunda Guerra Mundial. Esto parece haber ejercido un atractivo tremendo para poblaciones que habían estado viviendo desde tiempo inmemorial bajo la influencia de lo que parecían ser las necesidades invariables, donde el horizonte más optimista era mantener un nivel de suficiencia modesto y evitar

catástrofes. Yves Lambert ha mostrado cómo esta nueva cultura al mismo tiempo relajó la rigurosa vida comunitaria de una parroquia de Bretaña y sacó a las personas de su densa vida de ritos comunitarios en aras de la vigorosa búsqueda de la prosperidad personal. En palabras de uno de sus informantes, *On n'a plus le temps de se soucier de ça [la religion], il y a trop de travail. Il faut de l'argent, du confort, tout ça, tout le monde est lancé là-dedans, et le reste, pffr!*²⁸¹ (Ya no tenemos tiempo para ocuparnos de eso [la religión]. Queremos dinero, confort y todas esas cosas; todo el mundo se dedica ahora a eso, y lo demás... ¡bah!).

Son movimientos conexos. La nueva prosperidad vino acompañada de mejores comunicaciones, lo cual ensanchó los horizontes. Pero, después, la nueva búsqueda de la felicidad caló con tanta fuerza en las personas que empezaron a desertar de la antigua vida ritual que se había construido en torno a la comunidad y los esfuerzos compartidos por sobrevivir en el mundo físico y espiritual. Esta vida ritual empieza entonces, a su vez, a menguar, en parte a desaparecer, y así hay cada vez menos que retenga a quienes podrían querer permanecer en ella.²⁸²

Es casi como si la «conversión» fuera una respuesta a una forma más fuerte de magia, como lo eran antes las conversiones. No es que la religión de los aldeanos de Limerzel se preocupara en exclusiva por la supervivencia económica y la protección frente a las catástrofes, pero su fe había entretejido de tal modo la preocupación por la salvación con la del bienestar que la perspectiva de una nueva senda individual hacia la prosperidad, demostrada y admirable, trastocó la perspectiva anterior en su totalidad. *Pourquoi j'irais à la messe, qu'ils disent, le voisin qui est à côté de moi, il réussit aussi bien que moi, peut-être même mieux, et il n'y va pas.*²⁸³ (¿Por qué van a ir a misa, se preguntan, cuando mi vecino de al lado le va igual de bien que a mí, tal vez incluso mejor, y él no asiste?)

Dicho de otro modo, en la forma tardía superviviente del AR de esta aldea de Bretaña la vieja perspectiva reunía una amalgama de preocupaciones, terrenas y ultraterrenas, que ahora se desgajaban de manera absolutamente decisiva. No se podían reconstituir y sólo ha sobrevivido la fe entre quienes se aferraban a ella a base de evolución, como describe Lambert.²⁸⁴ Algo parecido sucedió en Quebec en la década de 1960, si bien se trataba de una sociedad mucho más urbanizada. Aquí el efecto se vio retrasado por el vínculo neodurkheimiano entre la identidad nacional y el catolicismo, pero cuando este nudo se desató, el desplome se produjo con una celeridad apabullante. La evolución quizá guarde algunas semejanzas con lo que está sucediendo en la Irlanda actual, o lo que está empezando a aflorar en Polonia.

El desplazamiento equivalente en otras sociedades protestantes, sobre todo anglófonas,

ha sido más paulatino y menos espectacular, quizá porque la nueva cultura del consumo se desarrolló más lentamente y se extendió durante un periodo de tiempo más prolongado. Pero tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos, la revolución expresivista de la década de 1960 parece haber acelerado la situación.

¿Cómo entender el impacto de este desplazamiento en su conjunto sobre el lugar que ocupa la religión en el espacio público? Tal vez se pueda concebir de este modo. La invención del humanismo exclusivo en el siglo XVIII produjo una nueva situación de pluralismo, una cultura que desgajaba entre la religión y la arreligiosidad (fase 1). Las reacciones no sólo ante este humanismo, sino hacia la matriz de la que nació (identidad impermeabilizada, orden moral), multiplicaron las opciones en todas direcciones (fase 2). Pero este pluralismo actuó y generó sus nuevas opciones durante mucho tiempo, sobre todo en el seno de determinados grupos de elite, intelectuales y artistas.

Enseguida, en especial en los países católicos, surgieron movimientos políticos de humanismo militante que trataron de hacer llegar a las masas la no creencia, con un éxito bastante modesto, y el distanciamiento religioso también apartó de la iglesia a ciertos estratos de población ordinaria sin ofrecerles necesariamente una alternativa. Por otra parte, gran número de personas iban a quedar al margen de esta cultura pluralista fracturada o, si permanecían en sus márgenes, lo hacían con fuerza en el seno de la opción creyente a través de diferentes modalidades del régimen durkheimiano, mediante el cual una opción religiosa dada estaba estrechamente vinculada a su inserción en su sociedad. Esto podría ser el tipo paleodurkheimiano, que aunque empezó a decaer con rapidez en la sociedad en su conjunto, todavía podía seguir siendo muy operativo en zonas rurales en el plano de la comunidad local, como en la Limerzel de Lambert. O podía ser del tipo neodurkheimiano, como en el victorioso sentido de la providencia nacional, o entre los grupos oprimidos que defienden una identidad amenazada frente al poder de otra franja religiosa (incluido el ateísmo, en el caso de la Polonia actual), o entre grupos inmigrantes. O también la idea de inserción necesaria en la comunidad de fe podía estar apuntalada por la no cuestionada creencia de que el cristianismo, en cualquiera de las formas localmente dominante, era la matriz indispensable del orden civilizador.

Mi hipótesis es que el cada vez mayor desplazamiento de nuestro imaginario social hacia una era posdurkheimiana tras la Segunda Guerra Mundial ha desestabilizado y socavado los diferentes elementos del régimen durkheimiano. Esto ha tenido como consecuencia, o bien dejar poco a poco en libertad a las personas para que sean acogidas por una cultura fracturada o, en el caso en que la nueva cultura del consumo haya alterado por completo la perspectiva anterior, arrojarlas violentamente a ese mundo fracturado. Pues, aunque sigamos siendo conscientes de los atractivos de la nueva cultura, jamás debemos subestimar las formas en las que uno también se puede ver

obligado a adentrarse en ellas: la comunidad de la aldea se desintegra, la fábrica local cierra, los puestos de trabajo desaparecen cuando las empresas «se reducen», el inmenso peso de la aprobación y el oprobio sociales empieza a descubrir el nuevo individualismo.

Así que la revolución expresivista ha socavado parte de las formas religiosas a gran escala de la Era de la Movilización: iglesias cuya reivindicación de nuestra lealtad procede en parte de su relación con una identidad política. Para quienes viven bajo el nuevo régimen posdurkheimiano, la conexión con lo espiritual se ha roto, incluso donde esta identidad sigue siendo fuerte.

Pero esto no es todo. La revolución expresivista también ha debilitado el vínculo entre la fe cristiana y el orden civilizador. Un rasgo destacado de muchas de las formas religiosas de la Era de la Movilización descrita más arriba fue su poderoso sentido de la vida ordenada y sus tentativas de ayudar/persuadir/presionar a sus miembros para que lo reconocieran. Como he señalado anteriormente, tal vez fuera inevitable que, a medida que fueron interiorizándose las nuevas disciplinas, la propia función disciplinante fuera menos valorada, que parte de las medidas rígidas que anteriormente se consideraban esenciales, como la abstinencia absoluta de alcohol, o el respeto total al sabbat, resultaran fastidiosas a los descendientes de quienes las habían instaurado. Siempre hubo cierta resistencia a los cristianos evangélicos sobre el supuesto fundamento de que eran puritanos, aguafiestas y sembraban la división. Retratos de ficción como los de Melchisedech Howler y Jabez Fireworks que hace Dickens, así como el de Bulstrode, de George Eliot, expresan parte de esta hostilidad. Y en ocasiones hubo críticas a los metodistas por su insistencia en la abstinencia de alcohol y la prohibición de los juegos populares porque alteraban la cultura de convivencia de la comunidad y enfrentaban entre sí a las personas.²⁸⁵ A finales del siglo XIX se instaura una reacción más general contra la moral evangélica porque esteriliza, reprime la libertad y el desarrollo personal, nos uniformiza, niega la belleza y demás. Autores como Shaw, Ibsen o Nietzsche lo expresaron enérgicamente. Y algo de ello se expresa en la célebre declaración de J. S. Mill de que «la afirmación del paganismo es mejor que la negación cristiana», de J. S. Mill.²⁸⁶ Por su parte, Arnold se lamentaba de la falta de educación y conocimiento de la clase media no conformista. Y se puede entender que la cultura del grupo de Bloomsbury se gestó en parte como reacción a este ambiente religioso.

Pero todo esto se intensificó mediante la revolución cultural de la década de 1960, no sólo por cuanto más personas fueron arrastradas hacia una actitud de oposición hacia buena parte de la ética religiosa, sino también porque las nuevas costumbres sexuales estaban incluso en mayor contradicción aún con ella.

Había en el pasado una conexión tripartita que a muchos les parecía absolutamente

incuestionable: por una parte, entre la fe cristiana y una ética de la disciplina y el autocontrol, incluso de la abnegación y, por otra, entre esta ética y el orden civilizador. Pero, como he expuesto más arriba, el segundo vínculo ha llevado a parecer cada vez menos verosímil a cada vez más personas. Ha acabado por parecer que la búsqueda de la felicidad no sólo no requiere una ética sexual restrictiva, ni los rigores de la gratificación diferida, sino que en realidad exige su transgresión en nombre de la realización personal. Las personas que con mayor fuerza lo sienten son precisamente, claro está, aquellos para quienes muchas de estas disciplinas se han convertido en algo secundario y no necesitan un gran respaldo ético/espiritual para vivir. Para sorpresa de muchos sociólogos weberianos de mi generación, los niños de las décadas de 1960 y 1970 consiguieron relajar muchas de las disciplinas tradicionales de su vida, al tiempo que las mantenían en su vida profesional. Esto no es necesariamente fácil de gestionar, hay personas que no pueden hacerlo. Hay, además, entornos enteros en los que las disciplinas todavía son demasiado novedosas y están demasiado alejadas de su forma de vida como para que pueda ser posible este tipo de selección y elección. Como dice David Martin al describir el avance del pentecostalismo en el Sur del planeta,

En el mundo desarrollado, un número enorme de personas puede aspirar a recibir autorizaciones y permisos al tiempo que ignora las disciplinas económicas, al menos durante un periodo bastante largo sin autorizar, pero en los países en vías de desarrollo las disciplinas económicas no se pueden eludir. Aunque en el mundo desarrollado se puedan aceptar disciplinas en la vida laboral e ignorarlas en otros ámbitos, en los países en vías de desarrollo las disciplinas deben gobernar la totalidad de la vida si no se quiere quedar al margen, o incurrir en delito.^{[287](#)}

Esta proeza de la asunción selectiva de disciplinas, que supone una interiorización larga, realizada a menudo durante varias generaciones, es una condición facilitadora esencial de la nueva actitud, aun cuando la revolución expresiva suministrara la razón para transgredir las viejas fronteras. En otras épocas y lugares, esta transgresión por principios parece insensata, casi suicida.

Entonces, donde el vínculo entre disciplinas y orden civilizador se rompe, pero el existente entre la fe cristiana y las disciplinas continúa sin impugnar, la alianza del expresivismo y la revolución sexual ha apartado a muchas personas de las iglesias. Y esto en dos ámbitos. En primer lugar, quienes han acompañado los cambios actuales se descubren profundamente discrepando de la ética sexual que las iglesias han venido proponiendo. Pero, en segundo lugar, su sensación de que siguen su propia senda se ve atacada por lo que perciben como el enfoque «autoritario» de las iglesias, que esgrime la ley y no espera réplica.

A las iglesias les resulta difícil dirigirse a las personas que tienen esta mentalidad. Hablarles no es una cuestión de aceptar simplemente lo que dicen. Ha habido demasiada

publicidad, demasiada ilusión utópica y demasiada reacción ante los viejos tabúes de la revolución sexual para que tenga sentido. Y, en realidad, cuarenta años después es cada vez más evidente para montones de jóvenes. (Lo que no quiere decir que las iglesias no tengan también algo que aprender de esta transición.)²⁸⁸

Pero exactamente igual que si se encontraran delante del agente responsable, quienes afirman poseer cierta sabiduría tienen la obligación de explicarla de forma convincente, empezando por el lugar donde se encuentra su interlocutor. El apego a un código rígido, así como la sensación de ser el bando asediado de los fieles, desarrollado a través de las posturas defensivas de los dos últimos siglos, hace casi imposible encontrar el lenguaje adecuado.

La ruptura ha sido muy profunda. Como ha mostrado Callum Brown para el caso del cristianismo evangélico, se predicaba una actitud ética basándose en la idea de que las mujeres querían una vida familiar estable, que se veía en peligro continuamente por la tentación masculina, la bebida, el juego, la infidelidad. Y vemos ideas similares propuestas en el lado católico. Esta forma de definir las cuestiones no carecía de fundamento en el pasado, cuando las mujeres temían sufrir las consecuencias de la irresponsabilidad masculina, e incluso de la violencia, en sus propias carnes y las de sus hijos. Y no carece de fundamento en muchos entornos en el presente, en especial en el Sur del planeta, como ha señalado David Martin.²⁸⁹

Conectamos aquí con una evolución profunda, patente en toda la extensión de la línea divisoria confesional a lo largo de los dos o tres últimos siglos, que se ha llamado «feminización» del cristianismo, acerca de la cual Callum Brown habla en su reciente e interesante libro.²⁹⁰ Obviamente, tiene algo que ver con la estrecha simbiosis establecida entre la fe cristiana y la ética de los «valores familiares» y el trabajo disciplinado, que ha degradado, cuando no atacado directamente, los modos de vida militar y combativo, así como las formas de sociabilidad masculina: la bebida, el juego o los deportes, que los llevaban lejos del territorio tanto laboral como doméstico. Esto no ha sido sólo un problema para las iglesias; podemos ver el conflicto y la ambigüedad reflejados en la sociedad en su conjunto con el desarrollo del ideal de sociedad «elegante», basada en el comercio en el siglo XVIII. Incluso algunas de las figuras intelectuales que definieron y dieron la bienvenida a este nuevo desarrollo, como Adam Smith o Adam Ferguson, manifestaron sus recelos al respecto. Podría conducir a una atrofia de las virtudes marciales necesarias para el ciudadano autónomo. Otros temían una «feminización» del varón.²⁹¹ La feminización de la cultura discurrió paralela a la feminización de la fe.

En el contexto cristiano, esto se reflejaba, además de afianzarse más, en el relativo descenso de la práctica religiosa masculina frente a la femenina. *Les hommes s'en vont*

[Los hombres se van] es el lamento unánime de los sacerdotes del Departamento de Ain en el siglo XIX, sobre todo en la segunda mitad.²⁹² Esta ausencia refleja con frecuencia un sentido del orgullo y la dignidad masculinos, que se perciben como incompatibles con una devoción demasiado desatada. Hay algo de «femenino» en este tipo de devoción. Esta idea guardaba relación, alimentaba y, a su vez, se nutría de cierta desconfianza hacia el poder clerical: quizá el sacerdote (cuyo hábito recordaba al de una mujer) tuviera demasiado poder sobre las esposas e hijas. Pero, por otra parte, eso tampoco era tan malo, pues él les enseñaba castidad y fidelidad y ofrecía seguridad al cabeza de familia del hogar. Aunque, al mismo tiempo, por bueno que fuera para las mujeres, este tipo de aceptación del liderazgo clerical era incompatible con la independencia, que era un elemento crucial de la dignidad masculina. Obviamente, esta actitud podría dar un motivo de asunción del anticlericalismo filosófico de los republicanos.²⁹³

Pero la actual revolución sexual en Occidente ha cuestionado la imagen masculina y femenina al completo sobre la que esta interpretación del orden civilizador descansaba. Ha traído consigo toda una gama de posiciones feministas y, para algunas de estas, las mujeres deben reclamar para sí el mismo derecho a la exploración sexual y satisfacción sin límites que anteriormente se consideraba central para el deseo masculino. Esto socava por completo la base conceptual de la ética dominante hasta el momento. Veamos lo que se dice en unas líneas de un informe de 1970 de la Iglesia de Escocia al respecto: «El verdadero problema aquí es la promiscuidad de las jóvenes».²⁹⁴

Por supuesto, no todo el mundo está de acuerdo con esta descripción del deseo femenino. Pero revela una nueva incertidumbre acerca de las formas de la identidad masculinas, igualada por la correspondiente incertidumbre hacia los hombres. No es posible abordar la cuestión de la ética sexual sin ocuparse de estos asuntos.

6

Por tanto, las generaciones que se han formado en la revolución cultural de la década de 1960 están, en algunos aspectos, profundamente alejadas del modelo de fe cristiana fuerte tradicional en Occidente. Ya hemos visto lo refractarios que son a las disciplinas sexuales que formaban parte de la buena vida cristiana tal como se entendía, por ejemplo, en los movimientos de recuperación del cristianismo evangélico del siglo XIX de los países anglófonos. De hecho, el viraje contemporáneo va más allá de limitarse a repudiar estos criterios tan rígidos. Lo son incluso las limitaciones que se aceptaban de manera general entre las comunidades campesinas tradicionales, a las que las minorías clericales consideraban terriblemente laxas y que siempre estaban tratando de cumplirlas; y han sido abandonadas en la actualidad incluso por gran número de personas de nuestra

sociedad. Por ejemplo, el clero solía desautorizar las relaciones sexuales prematrimoniales y le preocupaba que las parejas se casaran estando ya a la espera de un hijo. Pero estas mismas comunidades campesinas, aunque consideraran normal probar algo de antemano, en este caso, concretamente, poder estar seguros de que podrían tener hijos, aceptaban que era obligatorio confirmar su unión mediante una ceremonia. Quienes trataban de saltarse estos límites eran reconducidos al lado correcto de la frontera mediante una presión social intensa mediante *le charivari* o las «serenatas estruendosas». ²⁹⁵ Pero hoy en día hemos traspasado con creces estos límites. No sólo las personas experimentan enormemente antes de formar una pareja estable, sino que también forman parejas incluso sin casarse. Además, las forman, luego se separan y después, remodelan incluso estas relaciones. En aquel momento nuestros antepasados campesinos también se entregaban a una especie de «monogamia sucesiva» pero, en su caso, las primeras uniones siempre se rompían con la muerte, mientras que en la nuestra es el divorcio (o, en el caso de parejas no casadas, simplemente la separación) lo que les pone fin. ²⁹⁶

Hay aquí algo profundamente discordante con todas las formas de ética sexual —ya sea según la tradición popular o la doctrina cristiana— que consideraron que la estabilidad del matrimonio era esencial para el orden social. Pero no es todo. Los cristianos sí consideraban que su fe era esencial para el orden civilizador, pero esta no era la única fuente de la ética sexual que ha presidido el cristianismo occidental moderno. También había imágenes de espiritualidad fuertes que consagraban imágenes concretas de pureza sexual. Podemos ver estos desarrollos en los albores del periodo moderno. John Bossy ha sostenido que en la interpretación medieval de los siete pecados capitales, los pecados del espíritu (orgullo, envidia, ira) se consideraban más graves que los de la carne (gula, lujuria, pereza: la avaricia podría colocarse en cualquiera de las dos listas). Pero durante la Reforma Católica, el énfasis se depositó cada vez más en la concupiscencia como obstáculo fundamental para la santidad. ²⁹⁷

Lo que tal vez fuera antiguo era contemplar la ética sexual a través del prisma de la contaminación y la pureza. «De ahí la prohibición de casarse durante la Cuaresma y otros periodos, la doctrina de que el acto sexual en las parejas casadas se considerara siempre un pecado venial, la necesidad de purificación de la mujer tras el parto o la singular preocupación de los sacerdotes por la sexualidad». ²⁹⁸ La era moderna parece haber espiritualizado el concepto subyacente de pureza y haberlo convertido en la principal vía de acceso para aproximarnos a Dios (o a su contrario en el principal obstáculo para conseguirlo).

Según los términos que he venido utilizando en este estudio, podemos pensar que la

Reforma Católica, y concretamente en Francia, es una tentativa de inculcar (potencialmente) en todo el mundo una devoción profunda y personal a Dios (a través de Cristo, o de María). Una tentativa, es más, que iba a desarrollarse principalmente a través de la agencia del clero, que predicaría, persuadiría, seduciría y acusaría orientándose siempre hacia esta nueva meta superior y alejada de las formas tradicionales, comunitarias y preaxiales de lo sagrado. Si postulamos que este era el objetivo, podemos pensar en diversos modos en los que uno podría tratar de abordarlo. Se depositaría gran énfasis sobre determinados ejemplos de santidad con la esperanza de despertar el deseo de imitarlos. O, además, el principal impulso podría encaminarse a convencer de que la gente se amoldara al menos mínimamente a ello mediante el miedo. Por supuesto, se probó con ambas sendas, pero el peso recayó abrumadoramente sobre la negativa. Éste fue, de hecho, parte del proceso de Reforma en su conjunto desde la Alta Edad Media. Jean Delumeau ha hablado de *la pastorale de la peur* (la pastoral del miedo).²⁹⁹

Quizá podríamos tomarlo simplemente como algo dado, concretamente porque la tradición se remonta hasta tan lejos del periodo moderno. Pero quizá podemos también entenderlo como algo inseparable de la empresa reformadora. Si el objetivo no es sólo conseguir que resplandezcan determinadas formas de espiritualidad y atraer a la mayor gente posible hacia ellas; si el objetivo es realmente conseguir atraer a todo el mundo (o todo el mundo que no va derecha hacia la condenación), entonces quizá la única forma en que se puede esperar producir este tipo de movimiento masivo sea volcarse con todas las energías en la amenaza y el miedo. Ésta es sin duda la pauta establecida desde muy pronto en el proceso de Reforma, en la misión predicadora de los frailes ambulantes desde el siglo XIII.

La ironía reside en que como los dirigentes clericales consiguieron realmente transformar una comunidad fue a través de la santidad personal del susodicho, y no a través de su procesión de horrores del Infierno. He señalado en la sección anterior el caso del cura de Ars. Pero, como dije en ese momento, no se puede esperar que haya un Jean Vianney en cada aldea o parroquia. Si el objetivo es conmover a todo el mundo, incluso a través de agentes espiritualmente del montón, entonces la mejor apuesta es el miedo.

Citémos a un misionero de la época de la Restauración en Francia:

Pronto sonará la hora de vuestra muerte; proseguid con la telaraña de desórdenes; sumíos más profundamente en el lodo de vuestras vergonzosas pasiones; que la impiedad de vuestro corazón insulte a Quien juzga incluso a los justos. Muy pronto caeréis bajo los despiadados azotes de la muerte y la medida de vuestras iniquidades será la de los terribles tormentos que entonces se os infligirá.³⁰⁰

Una vez que se emprende esta senda, acompañan otras cosas. La amenaza tiene que asociarse a defectos muy claramente definidos. Haz tal cosa o, de lo contrario (serás condenado). Esa «tal cosa» se tiene que poder definir con claridad. Por supuesto, hubo épocas, concretamente en el contexto teológico calvinista, en las que si alguien había sido elegido realmente por Dios debía mantenerse en última instancia en la incertidumbre. Pero, como señaló Weber, se trata de una situación insoportable y, muy pronto, cristalizan determinados signos que indican haber sido elegido, con independencia de la ausencia de garantías teológicas. En el contexto de la Reforma Católica, los patrones significativos no son señales de haber sido elegido, sino de una mínima conformidad con las exigencias de Dios: evitar el pecado mortal o, al menos, hacer todo lo necesario para que estos pecados remitan.

Lo que emerge de todo esto es lo que podríamos llamar «moralismo», es decir, la atribución de una importancia esencial para nuestra vida espiritual a determinado código. Todos deberíamos aproximarnos más a Dios, pero una etapa crucial de este camino tiene que ser una mínima conformidad con el código. Sin ella, ni siquiera se está, por así decir, en la línea de salida de esta travesía fundamental. Ni siquiera se está en jugando la partida. Esto quizá no sea una perspectiva fácil de cuadrar con una lectura del Nuevo Testamento, pero en todo caso en la era moderna adquirió una especie de hegemonía en amplios sectores de la iglesia cristiana.

Esta perspectiva termina depositando todo el énfasis sobre lo que deberíamos hacer y/o sobre lo que deberíamos creer, en detrimento del crecimiento espiritual. Al analizar un catecismo representativo de uso generalizado en el siglo XIX, la hermana Elisabeth Germain, concluye que:

la moral impera sobre todo lo demás y la religión se convierte en su esclava. Ya no se entiende que la fe y los sacramentos son el fundamento de la vida moral, sino que parecen obligaciones que hay que cumplir, verdades que debemos creer e instrumentos para ayudarnos a satisfacer esas obligaciones morales.^{[301](#)}

Entonces se puede tener una Reforma impulsada clericalmente, alimentada por el miedo a la condenación, y de ahí el moralismo, y no obstante que el código en torno al cual cristaliza pueda adoptar formas distintas. Las cuestiones centrales podrían ser asuntos de caridad frente a agresión, ira, venganza; o un vector central puede ser este asunto de la pureza sexual. Una vez más, ambos están presentes, pero con un énfasis asombrosamente marcado sobre lo sexual. Más arriba vimos que, en este sentido, el énfasis se desplazó en esta dirección con la Reforma Católica. No es que los pecados de la agresión, la violencia y la injusticia se negaran. Al contrario. Sucede precisamente que ese código, la definición de lo que debe permitir acceder a la línea de salida, recaía con extremada rigidez sobre cuestiones sexuales. Había pecados mortales también en las otras

dimensiones, por ejemplo, el asesinato, y había muchos en el ámbito de las reglas de la Iglesia (faltar a misa, sin ir más lejos), pero se podían hacer muchas cosas en el ámbito de la injusticia y el falta de compasión en el trato con los subordinados y otros aspectos sin incurrir en la exclusión automática en la que se incurre por las licencias sexuales. Las desviaciones sexuales y no obedecer a la Iglesia parecían ser los principales dominios que acechaban a quienes quedaban automáticamente excluidos. Por tanto, junto con la obediencia, se concedió una preponderancia extraordinaria a la pureza sexual.

De ahí los aspavientos absolutamente desproporcionados (nos parece a nosotros) que el clero hacía en la Francia del siglo XIX en relación con la prohibición del baile y la descontaminación de los festivales populares y demás. (Por supuesto, hay analogías entre los cristianos evangélicos de los países protestantes). Se negaba la comunión o la absolución a los jóvenes, a menos que dejaran de asistir a ellos. En algunos momentos, la preocupación por este asunto parece obsesiva.

No puedo aspirar a explicarlo, pero tal vez un par de comentarios puedan situarlo en su contexto. El primero es la pacificación de la sociedad moderna que analicé en capítulos anteriores: el hecho de que el nivel de la violencia cotidiana causada por bandoleros, disputas, rebeliones, clanes rivales y similares en el interior de los países descendiera entre los siglos XV y XIX. Cuando la violencia y el peligro pasaron a ser realidades menos avasalladoras de la vida, la atención pudo pasar a centrarse en la pureza. El segundo es el comentario obvio de que la abstinencia sexual era una hecho de la vida central para el clero célibe. Tal vez no resulte raro que se volcaran en él.

En cualquier caso, estaba claramente escrito que esta combinación de Reforma clerical desde arriba, moralismo y represión de la vida sexual entrara en conflicto con la modernidad en ciernes que he venido describiendo en estas páginas. El énfasis depositado sobre la responsabilidad individual y la libertad finalmente sacudirán por entero las exigencias de control clerical. Y las reacciones posrománticas contra las disciplinas de la modernidad, las tentativas de rehabilitar el cuerpo y la vida de los sentimientos alimentarán finalmente una reacción contra la represión sexual.

Estas tensiones ya eran palpables antes del siglo XIX. Señalé más arriba el descenso de la práctica religiosa masculina en relación con la femenina desde finales del siglo XVIII en adelante. Una explicación común de las que mencioné apelaba a las imágenes del orgullo y la dignidad masculinos. Pero también podríamos entender el mismo fenómeno en otra dirección subrayando que este código sexual más rígido atacaba frontalmente determinadas prácticas masculinas, concretamente el estilo de vida pendenciero de los jóvenes. Y quizá más profundamente, parece que la combinación de represión sexual y control clerical, tal como se percibía en la práctica de la confesión, expulsó a los hombres. El control clerical iba contra su sentido de la independencia, pero la situación se

volvió doblemente intolerable cuando el control adoptó la forma de apertura de la faceta más íntima y reservada de sus vidas. De ahí la inmensa resistencia a la confesión, en cualquier época del año, y la tentativa de confesar, si es que había que hacerlo, no con el cura propio, sino con un sacerdote visitante que estuviera en una misión y para quien uno fuera un desconocido. En palabras de Delumeau, *la raison principale des silences volontaires au confessional fut la honte d'avouer des péchés d'ordre sexuel* [la razón principal de los silencios voluntarios en el confesionario fue la vergüenza de tener pecados de naturaleza sexual]. En última instancia, esta tensión expulsó a los hombres del confesionario; tal como describe Gibson la continuación en el siglo XIX, «incapaces de comulgar y enfadados por el entrometimiento del clero, fueron abandonando la Iglesia». [302](#)

Para comprender mejor la brecha que hay aquí en la perspectiva, sería útil pasar revista a algunos de los rasgos de la revolución sexual a la que hasta ahora acabo de aludir en términos generales. También tiene su prehistoria, parte de la cual acabo de referir. Podríamos incluso alargar esta historia hasta siglos atrás y tomar como punto de partida determinadas enseñanzas católicas medievales que contemplaban con recelo el placer sexual, incluso entre parejas casadas durante el acto de la procreación. Frente a esto, los pensadores de la Reforma rehabilitaron el amor conyugal para convertirlo en algo bueno en sí mismo. La «satisfacción mutua» que el matrimonio proporcionaba incluía la relación sexual, a la que se atribuía una valoración positiva mediante esta expresión. Pero el sexo seguía teniendo su principal objetivo en la procreación. Los actos «antinaturales» eran aquellos que eludían todo propósito procreador. Por estas razones, y porque podían apartarnos de centrar nuestra vida en Dios, la vertiente sensual o erótica del amor se consideraba peligrosa y cuestionable. [303](#)

Una concepción análoga fue muy pujante en la era victoriana, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos. Se suponía que el sexo vinculaba a la pareja. El sexo es saludable, de ahí que lleve aparejado el placer, pero el placer no debía ser su principal objeto. [304](#) Sin embargo, el marco en el que se sustentaba esta interpretación era muy distinto. Desde luego, todavía se consideraba una doctrina cristiana. Pero también se justificaba, y principalmente, en términos de ciencia. Los expertos médicos y sus ideas de la salud eran tan importantes, cuando no más, que las liturgias con sus ideas acerca de la voluntad de Dios.

Lo vemos en una evolución posterior del giro crucial de los siglos XVII y XVIII que he descrito más arriba: la identificación para nosotros de la voluntad de Dios con la idea dominante de la prosperidad humana, definida en ese caso por el Orden Moral Moderno. Dios diseña la Naturaleza y lo hace pensando en nuestro bien. Su voluntad, por tanto,

puede leerse en el diseño. Nos ponemos en sintonía con su benigno funcionamiento y estamos siguiendo Su voluntad. Locke argumenta así en su *Ensayos sobre el gobierno civil*. Con el avance de la ciencia, esto abre el camino a una naturalización, una medicalización de la ética sexual, sin que quede sensación alguna de que esté desplazando a la fe de ningún modo.

Pero las suposiciones de fondo son muy distintas. Para los puritanos, la correcta ordenación de nuestra vida sexual sólo puede producirse mediante la gracia y la santificación. No es algo accesible para una persona ordinaria, no desviada o no depravada. (Paralelamente, se podría decir que la ética de la antigüedad basada en la Naturaleza estaba concebida para postular una perfección que la inmensa mayoría de los seres humanos ordinarios no podía alcanzar; esa es la razón por la que grupos enteros de personas —no helenos, esclavos, trabajadores, mujeres— no eran realmente candidatos a la virtud.) Por el contrario, la concepción medicalizada nos ofrece una imagen de la salud que debe ser alcanzable por cualquier persona, salvo algún terrible defecto de la naturaleza o unas enseñanzas depravadas. El lugar donde, por así decir, se encuentren las demandas del bien y de nuestra vida sexual debe ser este mismo, en la vida cotidiana, y no al final de una transformación que nos lleve más allá de la prosperidad ordinaria.

Así, el medicalizador siglo XIX requería una explicación de por qué la satisfacción sexual normal no estaba muy extendida, si bien esta necesidad podía estar oculta por muchas de las reticencias y maniobras encubridoras que rodeaban la vida de los hombres y mujeres respetables. Pero cuando se afrontó la cuestión, se depositó mucho peso en las enseñanzas depravadas (evidentes en los inmigrantes, los indígenas de las colonias, las clases trabajadoras, etcétera) y también, a medida que avanza el siglo, con tono más amenazador, en las supuestas diferencias de raza. Había determinados «tipos degenerados» y ciertas razas inferiores.

Seguimos viviendo con las consecuencias de esta elisión de la virtud, la salud e, incluso, la santidad, que se oponen al vicio, la enfermedad y el pecado. Para empezar, puede generar el aura moral negativa que rodea a la enfermedad, la idea de que quienes padecen cáncer son de algún modo culpables, contra la que Susan Sontag protestó tan enérgicamente.³⁰⁵ La buena salud está teñida de bien moral y la enfermedad de un mal manchado por el vicio. Estamos muy lejos de la vieja percepción cristiana de la enfermedad como *locus* del sufrimiento que acerca a Cristo a los enfermos y, por tanto, también al resto de nosotros.

Es más, hay una diferencia fundamental entre la salud tal como la concibe la medicina moderna y las viejas (y creo que más profundas) nociones de virtud. En el caso de la salud, lo que se requiere para alcanzar la excelencia está escindido en dos. Hay un elemento de conocimiento y un componente de práctica. Pero estos quizá residan en

personas absolutamente diferentes. El experto puede llevar la vida más «insana» sin dejar de ser un experto, mientras que el paciente obediente, que (esperamos) rebosa salud, entiende muy poco de por qué su régimen es bueno. Estamos en un universo diferente del de, pongamos por caso, la ética aristotélica, donde un concepto como el de *frónesis* no nos permite separar el elemento de conocimiento de la práctica de la virtud.³⁰⁶ Esto pasa a ser posible con la ciencia moderna, construida como conocimiento de un dominio objetivado, como sucede con nuestra medicina occidental actual. Lo que es aún más sorprendente en la cultura moderna es que este recurso al conocimiento objetivado empieza a imponerse sobre la ética. Desde el punto de vista utilitarista, por ejemplo, el conocimiento/la pericia necesaria para realizar el cálculo que revelará cuál es la acción correcta está absolutamente desconectado de la motivación propia en relación con el bien. Es el tipo de conocimiento que puede permitir que una mala persona haga daño, exactamente igual que el agente bienintencionado hace el bien. Éste es precisamente el tipo de conocimiento que Aristóteles *diferenciaba* de la sabiduría práctica (*frónesis*). De forma análoga, para muchos neokantianos modernos parecería que lo que se necesita es la agudeza para seguir la lógica de un argumento, otra capacidad que parece desmontable de la intuición moral.

No es preciso decir que este énfasis sobre la pericia objetivada frete a la intuición moral es en nuestro mundo el fuero para formas nuevas y más poderosas de paternalismo. ¿Quién se atreve a discutir con la «ciencia», ya venga impartida por doctores, psiquiatras o economistas visitantes del FMI, que nos dicen que recortemos el gasto sanitario para alcanzar el «equilibrio» fiscal?

Pero entonces, para volver a nuestra historia, a manos de determinados autores durante el paso del siglo XIX al XX, la «ciencia» misma empezó a romper la alianza con la religión. Para autores como Freud, Havelock, Ellis o Edward Carpenter, la gratificación sexual era, o bien buena en sí misma o, al menos, se consideraba una fuerza prácticamente irrefrenable. Esto alimentó una contracultura, algunas de cuyas hebras veían la sexualidad como una forma de liberación dionisiaca de la disciplina y la represión. En torno a los comienzos del siglo XX, todo esto se dio cita con unas nuevas condiciones sociales, principalmente en las ciudades, donde los jóvenes podían emparejarse sin supervisión. La década de 1920 era consciente de que había un nuevo tipo de libertad de la que los jóvenes, particularmente las mujeres, estaban disfrutando y que adoptaba la forma de sensualidad desvinculada del matrimonio o la procreación.

Todo esto comportaba: (a) una desaparición titubeante de la tradicional condena de la sensualidad (al menos en entornos blancos de clase media), y (b) una afirmación titubeante del deseo femenino (a menudo negado en el periodo victoriano tardío), y del derecho de las mujeres a buscar también el placer. Esto, por supuesto, todavía erizado de

riesgos, pues las mujeres seguían teniendo que soportar el castigo de todas las consecuencias negativas del embarazo.

Cuando avanzamos rápidamente hasta la década de 1960, tenemos que tener en cuenta, claro está, nuevos factores sociales: las mujeres como fuerza de trabajo, la revolución de los anticonceptivos y otros. Pero exactamente igual que antes, mi interés aquí es articular los cambios éticos de esta época, en lugar de enumerar las causas que lo facilitaron. ¿Cuáles fueron las principales vetas de esta revolución?

Hubo, sin duda, uno que se caracterizaba por un hedonismo supuestamente con mucho mundo, el asociado con la revista *Playboy*. Pero los principales, asociados con los movimientos estudiantiles y juveniles, eran de cuatro tipos: (1) la continuación y radicalización del apartado (a) mencionado anteriormente, la rehabilitación de la sensualidad como algo bueno en sí mismo; (2) la radicalización del apartado (b), que afirma la igualdad entre los sexos y, en particular, articula un nuevo ideal en el que hombres y mujeres son iguales en la pareja, liberados de sus roles de género;³⁰⁷ (3) un sentido más amplio de lo dionisiaco, incluso de que el sexo «transgresor» es liberador; y (4) una nueva concepción de la sexualidad como una parte esencial de la propia identidad, lo que no sólo confería un significado adicional a la liberación sexual, sino que también se convertía en el fundamento para la liberación gay y la emancipación de infinidad de formas de vida sexual anteriormente condenadas.³⁰⁸

Todos estos elementos muestran que la revolución sexual formaba parte intrínseca de la década de 1960, como los he definido más arriba; es decir, que fue impulsada por el mismo complejo de ideas morales en el que descubrir la auténtica identidad de uno y demandar que se reconociera (elemento 4) guardaba relación con los objetivos de la igualdad (elemento 2) y de la rehabilitación del cuerpo y la sensualidad, la superación de las divisiones entre mente y cuerpo y razón y sentimiento (elementos 1 y 3). No podemos tratarlo simplemente como un estallido de hedonismo, como si su definición total encajara en el discurso de Hefner y de *Playboy*.

Pero, exactamente igual que arriba, el hecho de que hubiera aquí un ideal interconectado no garantizaba en absoluto su realización. Las discontinuidades y dilemas que acuciaban la vida sexual humana y que la mayoría de las éticas tienden a ignorar o minimizar tenían que afirmarse a sí mismas: la imposibilidad de integrar lo dionisiaco en una forma de vida estable, la dificultad de contener lo sensual en el seno de una relación verdaderamente íntima y continuada, la imposibilidad de escapar por completo de los roles de género y los grandes obstáculos para redefinirlos, al menos a corto plazo. Por no hablar de que la celebración de la liberación sexual podía generar nuevas formas en las que los hombres pudieran cosificar y explotar a las mujeres.³⁰⁹ Muchas personas

descubrieron de la peor forma que arrojar por la borda los códigos de sus padres encerraba también peligros, además de liberación.

Sin embargo, una vez más, como en el análisis anterior, tenemos que reconocer que el paisaje moral ha cambiado. Las personas que han vivido la rebelión tienen que encontrar formas que puedan permitir relaciones amorosas a largo plazo entre iguales, que en muchos casos también querrán ser padres y educar a sus hijos en el amor y la seguridad. Pero no pueden ser sencillamente formas idénticas a las de los códigos del pasado, en la medida en que estaban relacionados, por ejemplo, con la condena de la sexualidad, el espanto ante lo dionisiaco, los roles de género inamovibles o el rechazo a discutir asuntos de identidad. Es una tragedia que los códigos que las iglesias quieren imponer a las personas sigan adoleciendo (al menos eso parece) de uno o más de esos defectos, y a veces incluso de todos ellos.

La incapacidad se vuelve más irremediable por la desafortunada fusión de la ética sexual cristiana con determinados modelos de lo «natural», incluso en el sentido médico. Esto no sólo dificulta redefinirlos, sino que también oculta de la vista lo contingente y cuestionable que es esta elisión, lo poco que se puede justificar como intrínseca y esencialmente cristiana. De nuevo, la identificación del siglo XVIII de la voluntad de Dios con determinados supuestos bienes humanos está funcionando como un gran motor de secularización (para engendrar la secularidad 2).

El efecto repelente de la amalgama de elementos que compone esta concepción alcanza sin duda su cota más alta en la Era de la Autenticidad, con una cultura popular generalizada en la que la realización personal individual y la satisfacción sexual están entrelazadas. La ironía reside en que este alejamiento se produce justo cuando muchos de los rasgos del complejo reformista clerical estaban siendo puestos en cuestión por el Concilio Vaticano Segundo. Indudablemente, el clericalismo, el moralismo y la primacía del miedo fueron en buena medida rechazados. Otros elementos del complejo se abordaron con menos claridad. No está claro que se entendieran adecuadamente todas las consecuencias negativas del impulso mismo de Reforma, con su constante afán por purgar la religión popular de sus elementos «anticristianos». Determinadas tentativas de Reforma en América Latina, posteriores al Concilio Vaticano Segundo e inspiradas en él, como las que giraban en torno a la «teología de la liberación», parecen haber repetido la vieja pauta de «descristianización clerical» devaluando y prohibiendo cultos populares y alejando a muchos fieles, parte de los cuales —por irónico que resulte— han vuelto la vista hacia las iglesias protestantes de la región, que reservan un espacio mayor para lo milagroso y lo festivo del que tenían los «libertadores» progresistas.³¹⁰ Un curioso giro de los acontecimientos que sorprendería a Calvino, ¡si levantara la cabeza! En cuanto al asunto de la moral sexual, las tentativas de revisarla mediante la cuestión del control de la

natalidad se abandonaron en un arrebató de histerismo clerical acerca de la «autoridad» de la Iglesia.

En realidad, la posición actual del Vaticano parece querer conservar el moralismo más rígido en el terreno sexual, sin relajar un ápice las reglas, con la consecuencia de que a las personas con vidas sexuales (se supone que) «irregulares» se les niega automáticamente los sacramentos, mientras que a los mafiosos todavía no condenados, por no hablar de los latifundistas irredentos del Tercer Mundo y a los aristócratas católicos con la suficiente influencia para agenciarse una «anulación», no encuentran cortapisas.

Pero, por incompleta y dubitativamente que se siguieran los cambios adoptados en el Concilio Vaticano Segundo, éste ha relativizado claramente el viejo complejo clerical reformista. Ha abierto un territorio en el que uno no tiene que ser muy ducho en historia de la Iglesia para ver que la moda espiritual dominante de los últimos siglos no es normativa. Lo cual no quiere decir que esta espiritualidad en su conjunto, que aspira a una devoción plena a Dios, a alimentarse de la abnegación y a mantener una imagen estricta de la pureza sexual, deba ser a su vez condenada. ¡Eso sería una forma de abordar el complejo clerical reformista al estilo reformista clerical! Está claro que ha habido, y hoy en día todavía hay vocaciones célibes extremadamente fértiles desde el punto de vista espiritual, muchas de las cuales giran de manera fundamental en torno a aspiraciones a la abstinencia sexual y la pureza. Apartar la mirada de ellas y despreciarlas sería simplemente repetir el error de los reformadores protestantes. El rasgo aciago del clericalismo reformista que erige semejante barrera entre la Iglesia y la sociedad contemporánea no es la espiritualidad que lo anima; nuestro mundo está, si acaso, ahogado en imágenes exaltadas de satisfacción sexual y tiene que oír también hablar de los caminos de la renuncia. La desviación fue convertir esta perspectiva de la sexualidad en algo obligatorio para todos, a través de un código moralista que convertía a una especie de pureza en una condición básica para relacionarse con Dios a través de los sacramentos. En lo que los legisladores del Vaticano y las ideologías secularistas confluyen sin ser capaces de reparar en ello es que hay más formas de ser cristiano católico de las que ninguno de los dos se haya imaginado todavía. Y, sin embargo, no debería ser tan difícil de comprender. Incluso durante esos siglos en que la perspectiva clerical reformista ha dominado la política pastoral hubo siempre presentes otros caminos, representados a veces por las figuras más destacadas, incluidas (por seguir en la Reforma Católica Francesa) la de san Francisco de Sales, o Fénelon, por no hablar de Pascal, quien aunque proporcionaba consuelo a quienes sembraban el miedo, presentaba una visión incomparablemente más profunda.

Pero mientras esta imagen monolítica domine la escena, en la Era de la Autenticidad el mensaje cristiano tal como los transmite la Iglesia Católica no será fácil de escuchar en

amplias regiones. Aunque esas zonas tampoco son demasiado hospitalarias con el secularismo más estrecho.

Notas:

[249](#). Véase Robert Wuthnow, *Loose Connections* (Cambridge, Massachusetts., Harvard University Press, 1998), págs. 1-2; también Alan Wolfe, *One Nation, After All* (Nueva York, Viking, 1998), capítulo 6; Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Cultures* (Nueva York, Knopf, 1999), págs. 20 y siguientes; Robert Putnam, *Bowling Alone* (Nueva York, Simon & Schuster, 2000) [trad. cast.: *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*. Trad. de José Luis Gil Aristu (Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002)].

[250](#). En *Solo en la bolera*, Putnam sostiene que el descenso de «capital social» es real; por su parte, Wuthnow lo discute en *Loose Connections*, donde considera que el declive de las viejas formas está siendo sustituido por nuevos modos de relación «más flexibles». Véase también Wolfe, *One Nation*, págs. 252-253; y John A. Hall y Charles Lindholm, *Is America Breaking Apart?* (Princeton, Princeton University Press, 1999), págs. 121-122. Aunque los críticos pueden tener razón acerca de las asociaciones en general, se diría que Putnam ha encontrado algo importante en la esfera de la participación política. Los nuevos grupos de presión y organizaciones dedicadas a un solo tema actúan de una forma bastante distinta de la manera en que actuaban las viejas asociaciones.

[251](#). Véase Putnam, *Solo en la bolera*, sección III; Wuthnow, *Loose Connections*, capítulo 4.

[252](#). Véase Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (Londres, Chatto & Windus, 1957).

[253](#). Véase Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne* (París, Cerf, 1985).

[254](#). Véase *The Malaise of Modernity* (Toronto, Anansi, 1991).

[255](#). Extraído de Samuel Hynes: *The Edwardian Turn of Mind* (Princeton, Princeton University Press 1968), pág. 325.

[256](#). Michel Winock, *Le siècle des intellectuels* (París, Seuil, 1997), capítulo 17 [trad. cast.: *El siglo de los intelectuales* (Barcelona, Edhasa, 2010)].

[257](#). Véase David Brooks, *Bobos in Paradise* (Nueva York, Simon & Schuster, 2000), págs. 117-124 [trad. cast.: *Bobos en el paraíso: ni hippies ni yuppies, un retrato de la nueva clase triunfadora*. Trad. de Bettina Blanch Tyroller (Barcelona, Grijalbo Mondadori, 2001)]; Alan Ehrenhalt, *The Lost City: The Forgotten Virtues of Community in America* (Nueva York, Basic Books, 1994), págs. 60-64; la cita de Tillich se encuentra en la página 61.

[258](#). F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, edición y traducción al inglés de Elizabeth Wilkinson y L. A. Willoughby (Oxford, Clarendon Press, 1967) [trad. cast.: *Kallias: Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. de Jaime Feijóo y Jorge Seca (Barcelona, Anthropos, 2005)]; véase especialmente la carta VI.

[259](#). François Ricard ha ofrecido una excelente descripción de la sensación de ingreso en una era nueva, que brindaba una serie de posibilidades sin precedentes; véase su penetrante ensayo sobre los primeros nacidos en la generación del *baby boom*, *La génération lyrique* (Montreal, Boréal, 1992).

[260](#). Por el comienzo de ambas palabras en inglés: *Bourgeois, Bohemian*. (*N. del T.*).

[261](#). Brooks, *Bobos en el paraíso*, capítulos 3, 5 y 6; la cita procede de la página 134 (pág. 147 de la edición española citada).

[262](#). Para un buen enfoque de estos mecanismos polarizadores, véase James Davison Hunter, *Culture Wars* (Nueva York, Basic Books, 1991) y *Before the Shooting Begins* (Nueva York, The Free Press, 1994). Alan Wolfe, *One Nation*, trata de minimizar las divisiones.

[263](#). Hunter, *Before the Shooting Begins*, pág. 118.

[264](#). *Ibid.*, tercera parte.

[265](#). Ehrenhalt, *The Lost City*.

[266](#). *Ibid.*, pág. 2.

[267](#). Véase *Modern Social Imaginaries* (Durham, Duke University Press, 2004) [trad. cast.: *Imaginarios sociales modernos*. Trad. de Ramon Vilà Vèrnis (Barcelona, Paidós, 2006)].

[268.](#) Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 5ª ed. (París, PUF, 1968) [trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Trad. de Ana Martínez Arancón (Madrid, Alianza, 2003)].

[269.](#) Véase Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire* (París, Cerf, 1993), capítulo 3, esp. págs. 82 y siguientes.

[270.](#) En su fascinante análisis de la Johannesburgo contemporánea, «Aesthetics of Superfluity» (*Public Culture*, vol. 16, nº. 3 [2004], Duke University Press, págs. 373-405) Achille Mbembe describe entornos enteros de grandes centros comerciales en el nuevo barrio rico septentrional del territorio urbano, Melrose Arch y Montecasino [sic]. Estos constituyen cualquier lugar de ensueño al que los compradores quieran vincularse. En ingeniosas imitaciones que llegan a incluir una meticulosa transformación de la tienda para que parezca estar ajada por el paso de los siglos, nos sitúan en la Toscana. Es al mismo tiempo un centro de diseño del primer mundo pero, también, con sus raíces medievales habla de la comunidad integrada que el capitalismo consumista moderno está disolviendo. Allí los compradores pueden cuadrar el círculo emocional y gozar a un tiempo de la sensación de ensanchar su abanico de opciones y del anhelo nostálgico de vivir en una comunidad que cuenta con un largo pasado de significados profundos (págs. 393 y siguientes).

[271.](#) Pretende ser un juego de palabras, una referencia tangencial que alude aquí al innovador libro de Naomi Klein, *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies* (Toronto, Vintage Canada, 2000) [trad. cast.: *No logo: el poder de las marcas*. Trad. de Alejandro Jockl, Genís Sánchez Barberán y Lourdes Bassols Pascual (Madrid, Booket, 2011)].

[272.](#) Jean-Louis Schlegel señala que los valores que aparecen continuamente en los estudios sobre la juventud actual son los siguientes: *droits de l'homme, tolérance, respect des convictions d'autrui, libertés, amitié, amour, solidarité, fraternité, justice, respect de la nature, intervention humanitaire* [los derechos del hombre, la tolerancia, el respeto a las convicciones de los demás, las libertades, la amistad, el amor, la solidaridad, la fraternidad, la justicia, el respeto a la naturaleza y la intervención humanitaria]; *Esprit*, nº 233, junio 1997, pág. 29. Sylvette Denèfle coincide en la conclusión en el caso de su muestra de no creyentes franceses: *Sociologie de la sécularisation* (París, L'Harmattan, 1997), capítulo 6. Para ellos, la tolerancia es la virtud fundamental (págs. 166 y siguientes).

[273.](#) Michael Sandel, *Democracy's Discontent* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996), págs. 209-210.

[274.](#) Michel Winock, *Le siècle des intellectuels* (París, Seuil, 1997), pág. 582 [trad. cast.: *El siglo de los intelectuales* (Barcelona, Edhasa, 2010), págs. 812-813].

[275.](#) Se podría sostener que este desplazamiento de la identidad contribuye a explicar el descenso de la participación en las elecciones, no sólo en Estados Unidos, sino casi en todos los lugares del mundo atlántico. Este descenso es más acusado entre los grupos de edad más joven (véase Putnam, *Solo en la bolera*, capítulo 14). La desvinculación seguramente no sea simplemente directa, es decir, según la cual los individuos sin apego pierden el interés por la política, sino también indirecta: las personas han abandonado los movimientos y organizaciones que antes los vinculaban a la política. Por ejemplo, en determinados países (como Reino Unido o Francia) el declive de la conciencia de clase y, por tanto, de los movimientos de clase, como los sindicatos, rompe el vínculo que conectaba a muchas personas con el sistema político. Su vínculo con la totalidad se producía a través de una identidad de clase y una determinada interpretación de la lucha de clases. Un mundo en el que cada vez hay menos personas vinculadas a través de la identidad con el «Movimiento Obrero», o con el Partido Comunista Francés, es seguramente también un mundo en el que los niveles de abstención aumentan.

[276.](#) Creo que en este punto mi análisis se aproxima al de Marcel Gauchet, donde él califica la época actual de Francia como *une troisième époque de la laïcité* [una tercera época de laicismo]; *La religion dans la démocratie* (París, Gallimard, 1998), pág. 74 [trad. cast.: *La religión en la democracia: el camino del laicismo*. Trad. de Santiago Roncagliolo (Barcelona, El Cobre, 2003)]. Véase también su obra *La condition historique* (París, Stock, 2003), capítulo 12 [trad. cast.: *La condición histórica: conversaciones con François Azouvi y Sylvain Piron*. Trad. de Esteban Molina (Madrid, Trotta, 2007)]. Este último libro sitúa la evolución en el contexto de una profunda e iluminadora teoría de la historia de la humanidad.

[277.](#) François Furet, *Le passé d'une illusion* (París, Gallimard, 1996) [trad. cast.: *El pasado de una ilusión*:

ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX. Trad. de Mónica Utrilla (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995)], señala lo asombrosa que era la lealtad y el sentido de pertenencia que la sustentaba.

[278](#). El excelente libro de José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, University of Chicago Press, 1994) [trad. cast.: *Religiones públicas en el mundo moderno* (Madrid, PPC, 2000)], muestra lo diverso que es nuestro dilema religioso. Si alguna vez viviéramos en una situación definida enteramente por la interpretación posdurkheimiana, seguramente en la esfera pública no quedaría espacio alguno para la religión. La vida espiritual quedaría enteramente privatizada, en consonancia con las normas de cierto liberalismo procedimental muy extendido hoy en día. Pero Casanova examina en realidad la «desprivatización» de la religión, es decir, el intento por parte de las iglesias y los organismos religiosos de intervenir otra vez en la vida política de sus sociedades. Algunos ejemplos son la derecha cristiana y las recién mencionadas comunicaciones de los obispos católicos en Estados Unidos. Es poco probable (y también indeseable) que este tipo de actitud remita alguna vez. Pero la situación en la que estas intervenciones se producen viene definida por el fin de un régimen durkheimiano uniforme y la creciente aceptación por parte de muchas personas de una interpretación posdurkheimiana.

[279](#). En su interesante obra *L'homme-Dieu ou le sens de la vie* (París, Grasset, 1996), capítulo 1, Luc Ferry recoge este fenómeno bajo el título de *le refus de l'Autorité* [el rechazo a la autoridad]. Estoy de acuerdo con gran parte de lo que dice, pero creo que intelectualiza en exceso esta reacción relacionándola directamente con Descartes, en lugar de apreciar sus raíces expresivistas.

[280](#). En una conferencia pronunciada en el Festival for Mind, Body, and Spirit por George Trevelyan, citado en Paul Heelas, *The New Age Movement* (Oxford, Blackwell, 1996), pág. 21. Se podría decir que esta instrucción representa sólo una de las perspectivas New Age. Pero, en este aspecto, los diferentes movimientos New Age acentúan actitudes mucho más generalizadas, como sostiene Heelas en el capítulo 6. En 1978, por ejemplo, una encuesta realizada por Gallup reveló que el 80 por ciento de los estadounidenses estaba de acuerdo en que «un individuo debe llegar a sus propias convicciones religiosas manteniendo su independencia en relación a iglesias o sinagogas» (Heelas, pág. 164); citado también en Robert Bellah *et al.*, *Habits of the Heart* (Berkeley, University of California Press, 1985), pág. 228 [trad. cast.: *Hábitos del corazón*. Trad. de Guillermo Gutiérrez (Madrid, Alianza, 1989), pág. 292].

[281](#). Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne* (París, Cerf, 1985), pág. 373. Danièle Hervieu-Léger me señala algo parecido aquí. Ella habla de la retroceso del miedo a la necesidad en el mundo contemporáneo: *Que se passe-t-il pour la religion dans une société où l'on a l'assurance de manger à sa faim, quoi qu'il arrive?* [¿Qué le ocurre a la religión en una sociedad donde se tiene la garantía de comer cuando hay hambre, cuando quiera que se presente?], en *Chrétiens, tournez la page* (París, Bayard, 2002), pág. 97.

[282](#). Los sociólogos de la religión ya habían apreciado que el elevado nivel de práctica religiosa en determinadas regiones remotas de Francia estaba vinculado a la vida en el seno de la aldea o parroquia. La migración a las ciudades, por lo general, tuvo un efecto devastador. Como señala Gabriel Le Bras, *Je suis convaincu que sur cent ruraux qui s'établissent à Paris, il y en a à peu près 90 qui, au sortir de la gare Montparnasse, cessent d'être des pratiquants* [Estoy convencido de que de cada cien personas que se instalan en París, hay más de 90 que, al salir de la estación de Montparnasse, dejan de ser practicantes]. Citado en Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?* (París, Seuil, 1986), pág. 37.

[283](#). *Ibid.*

[284](#). Lambert, *Dieu change en Bretagne*, págs. 385 y siguientes.

[285](#). David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), págs. 18 y 132-133.

[286](#). J. S. Mill, *Sobre la libertad*; véase Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe*, pág. 114; Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society*, pág. 275.

[287](#). David Martin, *Pentecostalism* (Oxford, Blackwell, 2002), págs. 14-15. Gertrude Himmelfarb, en *One Nation, Two Cultures*, comenta algo parecido. «Al menospreciar la ética puritana, la contracultura debilitó las virtudes que mejor servicio podrían haber prestado a los pobres. Por tanto, las clases más bajas no son las víctimas de su propia “cultura de la pobreza”, sino también de la cultura de clase alta que la rodea. El tipo de

delincuencia informal que un adolescente blanco de un barrio residencial puede asimilar con relativa impunidad puede ser literalmente fatídico para un adolescente negro de la ciudad» (pág. 26). Por supuesto, lo que es absurda es la atribución exclusiva de la responsabilidad causal de la cultura «permisiva» a la pobreza, cuando unas políticas manifiestamente injustas de desatención y distribución regresiva de las rentas han contribuido tanto a la penosa situación en que se encuentran los estadounidenses más pobres».

[288.](#) Por supuesto, la revolución sexual podía entenderse, a su vez, como el eje de una narración maestra o historia de sustracción, como se interpretó con frecuencia en la década de 1960 (véase, por ejemplo, Reich, *The Greening of America*) [trad. cast.: *El reverdecer de América: sobre la revolución juvenil que intenta hacer de América un lugar habitable*. Trad. de Horacio Laurora (Buenos Aires, Emecé, 1971)]. En paralelo a historias como «la ciencia demuestra que la religión está equivocada y, una vez que las personas eliminan los obstáculos para verla, no pueden retroceder», o «en última instancia, las personas quieren autonomía y, una vez que ven la autoridad subyacente bajo falsas razones, no pueden retroceder», hay también otra posible versión: «las personas desean satisfacción sexual sin vigilancia y, una vez que descubren que se les ha negado por restricciones infundadas, no hay retroceso posible». Así es sin duda cómo percibían las cosas muchos jóvenes, por ejemplo, en Berkeley o en el Barrio Latino en 1968. Pero esta perspectiva no ha resistido mucho. De hecho, la mayoría percibió enseguida que las cosas son mucho más complejas.

[289.](#) Martin, *Pentecostalism*, págs. 98-106.

[290.](#) Véase Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (Londres, Routledge, 2001), especialmente los capítulos 4 y 5.

[291.](#) He analizado esto más extensamente en otro lugar, en mi obra *Modern Social Imaginaries* (Durham, Duke University Press, 2004) [trad. cast.: *Imaginario sociales modernos*. Trad. de Ramon Vilà Vernis (Barcelona, Paidós, 2006)].

[292.](#) Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars* (París, Cerf, 1986), pág. 578.

[293.](#) *Ibid.*, tercera parte, capítulos 1 y 4. Hay también interesantes análisis de esta división por género en Hugh McLeod, *Secularization and the People of Western Europe* (Oxford, Oxford University Press, 1997), pág. 128; en Leonore Davidoff y Catherine Hall, *Family Fortunes* (Londres, Routledge, 1987), capítulo 2 [trad. cast.: *Fortunas familiares: hombres y mujeres de la clase media inglesa: 1780-1850*. Trad. de Pepa Linares (Madrid, Cátedra, 1994)]; y en Thomas Kselman, «The Varieties of Religious Experience in Urban France», en Hugh McLeod, ed., *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930* (Londres, Routledge, 1995), capítulo 6.

[294.](#) Citado en Brown, *Death of Christian Britain*, pág. 180.

[295.](#) Véase Yves-Marie Hilaire, *Une chrétienté au XIXe siècle?* (Lille, PUL, 1977), volumen 1, págs. 74-80.

[296.](#) Grace Davie, *Religion in Modern Europe* (Oxford, Oxford University Press, 2000), págs. 63-64.

[297.](#) John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700* (Oxford, Oxford University Press, 1985), pág. 35; Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism 1789-1914* (Londres, Routledge, 1989), pág. 24.

[298.](#) Bossy, *Christianity in the West*, pág. 37.

[299.](#) Jean Delumeau, *Le péché et la peur* (París, Fayard, 1983); también Gibson, *A Social History*, págs. 241 y siguientes.

[300.](#) Citado en Gibson, *A Social History*, pág. 246.

[301.](#) E. Germain, *Parler du salut?* (París, Beauchesne, 1967), pág. 295; citado, junto con un análisis muy interesante, en Gibson, *A Social History*, pág. 244.

[302.](#) Gibson, *A Social History*, pág. 188; Delumeau, *Le péché et la peur*, capítulo 17, págs. 517-519 y 525.

[303.](#) John D'Emilio y Esther B. Freedman, *Intimate Matters* (Nueva York, Harper & Row, 1988), pág. 4; y Steven Seidman, *Romantic Longings* (Nueva York y Londres, Routledge, 1991), págs. 23-24.

[304.](#) Seidman, *Romantic Longings*, págs. 26-27.

[305.](#) Susan Sontag, *Illness as Metaphor* (Nueva York, Picador, 2001) [trad. cast.: *La enfermedad y sus metáforas y El sida y sus metáforas*. Trad. de Mario Muchnik (Madrid, Taurus, 1996)].

[306.](#) *Ética*, Libro 6.

[307.](#) Beth Bailey, *Sex in the Heartland* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999), capítulo 8.

[308](#). Seidman, *Romantic Longings*, capítulo 5.

[309](#). D'Emilio y Freedman, *Intimate Matters*, págs. 312 y siguientes; Seidman, *Romantic Longings*, capítulo 5.

[310](#). David Martin, *Pentecostalism*, pág. 21.

14

La religión, hoy

7

De modo que las formas religiosas dominantes de la Era de la Movilización se vieron desestabilizadas por la revolución cultural en curso, igual que les sucedió a las del *Ancien Régime* por el estallido de la Era de la Movilización. Las formas de los dos últimos siglos han recibido un doble impacto: por una parte, el debilitamiento de las iglesias vinculadas a identidades nacionales o minoritarias fuertes y, por otra, el distanciamiento de buena parte de la ética y el estilo de la autoridad de esas mismas iglesias.

Podríamos hablar incluso de un triple impacto, si pensamos en la forma en que la inserción neodurkheimiana de la religión en un Estado y su papel como pilar de una moral civilizadora forman intersección en la familia, sobre todo en su ética sexual.

Tal vez el caso más famoso de esta doble inserción sea el de Estados Unidos, particularmente en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, pues fue una época en la que el patriotismo estadounidense, la religión y el sentido de los valores familiares parecían avanzar perfectamente acompañados. Por una parte, las nuevas oportunidades para un gran segmento de la población de vivir al completo la vida de la familia nuclear en las florecientes zonas residenciales se consideraba el cumplimiento del sueño americano. Lo que Estados Unidos hacía era ofrecer la oportunidad de que finalmente todos prosperaran. Esa vida en una zona residencial debió de haber hecho que a mucha gente le pareciera que el colmo de la prosperidad tiene sentido si uno pregunta de dónde viene. Algunos tenían un pasado, sobre todo quienes habían emigrado hacía poco, de tupida inserción en familias amplias y redes de parentesco, en relación con la cual esta nueva vida parecía una liberación, que también sintonizaba sus vidas con un modelo santificado por la sociedad estadounidense de bien. Para otros, esta vida había sido obstaculizada por la pobreza y su riesgos acuciantes: desempleo, falta de disciplina, bebida. Al menos habían accedido a la honorabilidad. Además, estas personas estaban saliendo de una depresión catastrófica y una guerra

mundial y parecía que por fin se les presentaba ante la vista verdes campos floridos.

Aunque este tipo de prosperidad ocupaba un lugar central en el estilo de vida estadounidense, también lo ocupaba la religión, pues se podía entender que seguía los designios de Dios y que Estados Unidos, como nación, se había fundado especialmente para hacer realidad esos designios. Los tres lados del triángulo se sustentaban mutuamente: la familia era la matriz en la que se educaban los jóvenes para ser buenos ciudadanos y creyentes fieles, la religión era la fuente de los valores que animaban tanto la familia como la sociedad y el Estado era la realización y el baluarte de los valores fundamentales, tanto para la familia como para las iglesias. Y todo ello quedaba subrayado con mayor énfasis aún por el hecho de que la libertad estadounidense tenía que defenderse del «Comunismo Ateo». No era raro que los nuevos residentes de Elmhurst, la zona residencial recién creada en Chicago, coronaran los logros de la construcción de su comunidad con la erección de una nueva iglesia, la Iglesia Presbiteriana de Elmhurst. Se consideraba un elemento central de lo que comportaba construir su nueva vida.

Como es natural, muchos observadores fruncieron el ceño ante semejante entrelazamiento tupido de religión, estilo de vida y patriotismo. En su obra *Católicos, protestantes y judíos*, Will Herberg consideraba que estas nuevas iglesias tenían más que ver con la identidad social que con Dios. Y al fundar una nueva iglesia presbiteriana, los residentes recién llegados estaban distanciándose a su modo de la iglesia de esa misma denominación existente en la zona, una iglesia que tenía un tono mucho más ardiente. De hecho, la identidad presbiteriana no fue escogida por su teología, sino porque se encontraba justo en el punto medio del espectro social de denominaciones; no tan estirada como los episcopalianos, ni tan indecorosa y popular como los baptistas.³¹¹

Esta estrecha vinculación de familia, religión y Estado es aún más llamativa por cuanto, sin que nadie lo supiera en esa época, estaba a punto de recibir ataques simultáneos en cada uno de sus elementos constituyentes. En realidad, los historiadores adversos lo han referido como «el último suspiro de la orgía de la domesticidad de la familia nuclear moderna».³¹² La bondad inmaculada del Estilo de Vida Americano fue puesta en cuestión en la lucha contra Jim Crow y en la agonía por la Guerra de Vietnam; la imagen positiva de la familia nuclear fue puesta en cuestión por el feminismo y la nueva cultura expresiva y la revolución sexual de la década de 1960; y la religión anodina del conformismo estadounidense fue repudiada categóricamente en esa tumultuosa década.

Ahora, en estos últimos capítulos, he descrito esta crucial transición como una huida o una descomposición de formas religiosas anteriores, las de la Era de la Movilización. Esto nos ofrece la vertiente negativa, lo que nuestra situación actual no es. Pero deberíamos

también cumplimentar más bien una caracterización positiva. ¿Cómo es la vida espiritual que emerge de la revolución expresiva, con la transformación de la ética sexual?

Muchos jóvenes siguen, por así decir, sus instintos espirituales, ¿pero qué están buscando? Muchos están «buscando una experiencia más directa de lo sagrado, mayor inmediatez, espontaneidad y profundidad espiritual», según palabras de un perspicaz observador de la escena estadounidense.³¹³ Este sentimiento suele nacer de una insatisfacción profunda con una vida encerrada por completo en el orden inmanente. Se tiene la sensación de que la vida está vacía, es plana, despojada de un propósito superior.

Ésta ha sido, desde luego, la respuesta generalizada al mundo creado por la modernidad occidental a lo largo de, al menos, los dos últimos siglos. Podríamos tomar prestado como eslogan el título de una canción de la cantante estadounidense Peggy Lee, *Is that all there is?* [¿Es esto todo lo que hay?] Tiene que haber en la vida más de lo que nuestras actuales definiciones de éxito social e individual han establecido para nosotros. Éste fue siempre un elemento relevante en los anteriores movimientos de retorno a la religión, como la conversión al catolicismo en la Francia del siglo XIX y principios del siglo XX que mencioné más arriba. Pero allí estaba entrelazado con una identidad neodurkheimiana y, más aún, con un proyecto de restauración del orden civilizador. Cuando ambos se desmoronan, se desata la búsqueda por necesidad. Es una búsqueda personal y puede codificarse fácilmente en el lenguaje de la autenticidad. Estoy tratando de encontrar mi camino, o de encontrarme a mí mismo.

Además, en este caso los buscadores son los herederos de la revolución expresiva, que hunde sus raíces en las reacciones del periodo romántico contra el yo disciplinado e instrumental vinculado al orden moral moderno. Esto quiere decir no sólo que resuena en la respuesta de «Peggy Lee», sino también que están buscando una especie de unidad y totalidad del yo, una reivindicación de un lugar para los sentimientos frente a la preeminencia unilateral de la razón, y una recuperación del cuerpo y sus placeres del inferior y a menudo culpabilizado espacio que se le ha concedido en la identidad disciplinada e instrumental.³¹⁴ Se deposita el énfasis sobre la unidad, la integridad, el holismo, la individualidad y su lenguaje suele apelar a «la armonía, el equilibrio, el fluir, la integración, ser uno, estar centrado».³¹⁵

Debido a esto, la búsqueda de totalidad espiritual suele guardar relación muy estrecha con la búsqueda de la salud. Parece que en el siglo XIX hay cierta propensión a la medicalización del pecado y el vicio que describí en un capítulo anterior. Se crea aquí un vínculo entre la salud espiritual y física, pero su fundamento es enteramente distinto. La medicina convencional objetiviza el cuerpo y sus procesos y lo que he denominado medicalización extiende su objetivización al vicio. Pero los vínculos contemporáneos

entre salud y espiritualidad suelen arrancar de las medicinas alternativas. Lejos de ver el cuerpo únicamente como objeto de la ciencia natural, lo entienden como la sede de corrientes y flujos espirituales. Recuperar la salud requiere que sintonicemos con ellos, cosa que sólo se puede hacer abriéndose a ellos, que es la posición contraria a la objetivización.

Roof detecta en la cultura espiritual contemporánea nuevos enfoques sobre la dieta y el control de la obesidad. Basándose en la vieja interpretación del «pecado mortal», la obesidad es fruto de la gula, una tentación que debe ser controlada rigurosamente. La medicalización resituó esta tentación como una especie de anormalidad, como ese tipo de cosas que surge de un desarrollo desviado. La interpretación contemporánea buscará a menudo más allá de los antojos para llegar a las necesidades espirituales insatisfechas más profundas, que son las que desencadenan el ansia de ingestión.³¹⁶

Y, lo que es más importante, es una cultura informada por una ética de la autenticidad. Tengo que descubrir mi camino hacia la totalidad y la profundidad espiritual. Se hace énfasis en el individuo y en su experiencia. La espiritualidad debe hablar a esta experiencia. La modalidad básica de vida espiritual es, por tanto, la búsqueda, según sostiene Roof.³¹⁷ Se trata de una búsqueda que no puede empezar con exclusiones a priori, ni puntos de partida ineludibles, lo que podría apropiarse de la experiencia.

Quienes la practican suelen llamar a este tipo de búsqueda «espiritualidad», que se opone a «religión». Este contraste refleja el rechazo de la «religión institucional», esto es, de las afirmaciones de autoridad realizadas por Iglesias que entienden que su mandato es apropiarse de la búsqueda o circunscribirla a determinados límites definidos y, sobre todo, dictar un determinado código de conducta. Roof cita las palabras de una de las personas a las que entrevistó:

Bueno, la religión, me parece, consiste en doctrina y tradición, en arrodillarse, hay que hacer las cosas de esa forma. La espiritualidad es un sentimiento interior, un complemento de lo que quiera que percibas en tu mundo, en tu mente, y la sientas como la sientas, está bien [...] Aquí no funcionan esos parámetros. Lo de que hay que creer de tal manera y sólo de esa manera. La espiritualidad, creo yo, es lo que penetra en ti y te eleva y te convierte en una persona mejor, una persona más abierta. No creo que la religión sirva para eso. La religión te dice lo que tienes que hacer y cuándo, cuándo arrodillarte, cuándo levantarte, todas esas cosas. Montones de reglas.³¹⁸

Estos rasgos de la «espiritualidad», su subjetivismo, su concepción centrada en el yo y su totalidad, su énfasis en el sentimiento, han llevado a muchos a entender que las nuevas formas de búsqueda espiritual que surgen en nuestra sociedad son intrínsecamente triviales o han sido privatizadas. Creo que esto forma parte del error común que he criticado en el capítulo anterior: la propensión generalizada a identificar el fenómeno principal de la Era de la Autenticidad con sus formas más simples y planas. Este efecto

aplanador nace de la polémica que contrapone, por una parte, a los críticos de la autenticidad y, por otra, a quienes promocionan estas formas trivializadas; igual que los proveedores del discurso de la «elección» en el debate anterior. Se confabulan sin darse cuenta para ofrecer una visión simplificada y distorsionada de lo que está sucediendo en nuestra civilización.

En este caso, concretamente, a los nuevos tipos de búsqueda espiritual, que incluyen los habitualmente agrupados bajo el término «New Age», sin limitarse a ellos, se les acusa a menudo de ser meras extensiones del movimiento de las potencialidades humanas, porque se centran absolutamente en lo inmanente y/o en ser una modalidad de invitación al ensimismamiento sin preocuparse lo más mínimo por nada que vaya más allá del agente, ya se trate de la sociedad circundante o de lo trascendente. Y, por supuesto, hay infinidad de fenómenos de este abanico general que satisfacen estas especificaciones. Pero la idea de que todos lo son, de que este tipo de pregunta debe por su propia naturaleza girar por su propia naturaleza en torno a la preocupación inmanente por uno mismo, es una ilusión que nace del debate con frecuencia estridente entre aquellos cuyo sentido de la autoridad religiosa se siente ofendido por este tipo de búsqueda y los defensores de las formas más inmanentes y centradas en el yo, a cada uno de los cuales les gusta señalar como diana al otro como principal rival. «Mira lo que sucede cuando se abandona la auténtica autoridad» (por ejemplo, la Biblia, o el Papa, o la tradición, según el punto de vista), dicen los primeros; «¿no ves que sólo nosotros ofrecemos una alternativa al autoritarismo mecánico?», pregunta la segunda. Cada uno se consuela en su posición con la idea de que la única alternativa a ellos es manifiestamente repulsiva.

Pero esto pasa por alto buena parte de la realidad espiritual de nuestra era. Presentar esta forma contemporánea de búsqueda espiritual como un movimiento hacia la inmanencia lo confunde con una tendencia que ha estado entre nosotros mucho más tiempo, a lo largo de la mayor parte de la era moderna. Una figura como la de Norman Vincent Peale tras la Segunda Guerra Mundial, con su «energía del pensamiento positivo», representa este tipo de movimiento; el lenguaje religioso y las imágenes se utilizan en un proyecto que promete una prosperidad humana más plena. Podemos pensar que su oferta forma parte del «movimiento de las potencialidades humanas» *avant la lettre*. Pero muchos buscadores actuales están buscando algo más que eso, como, entre otros, sostiene Roof convincentemente. Con mucha frecuencia, después de confinarse a sí mismos al desarrollo personal, perciben lo insatisfactorio que es, lo que, a su vez, despierta la reacción de «Peggy Lee» y quieren avanzar.³¹⁹

Una vez más, hasta un observador tan agudo como Paul Heelas, en un reciente libro muy interesante,³²⁰ me parece estar escorando un poco la realidad que estudia. El tipo de

búsqueda a la que estoy aludiendo aquí, que ocupa un lugar central para lo que los autores denominan «espiritualidad», a la que ellos contraponen la «religión», se define ciertamente por una especie de exploración autónoma que se opone a la mera sumisión a la autoridad; y las personas que abrazan este tipo de senda espiritual se desaniman ante el moralismo y el fetichismo codificado que perciben en las iglesias. Pero estas formas de plantear el asunto crucial no necesariamente discurren paralelas a otras que los autores también presentan como más o menos equivalentes: por ejemplo, la que se da entre «atender y amoldarse a una fuente de significación que en última instancia trasciende la vida en este mundo», en contraposición a «buscar, experimentar y expresar una fuente de significación que descansa en el interior del proceso vital mismo». ³²¹ Muchos de los jóvenes que visitan Taizé acabarán optando por la primera de estas alternativas, como deben hacer muchos de los budistas que aparecían en las investigaciones de los autores, pero siguen siendo tan alérgicos al moralismo y a que una autoridad se apropie de su búsqueda como los demás buscadores semejantes.

De nuevo, «encontrarse a uno mismo, expresarse, descubrir la propia senda para convertirse en todo lo que uno puede [...] ser» se contrapone a «negarse a uno mismo o sacrificarse en aras de un orden de cosas superior al yo o, incluso [...] vivir bajo la referencia de semejante orden». ³²² Pero este contraste no puede ser exhaustivo. El primer término se podría considerar una definición de la ética contemporánea de la autenticidad, mientras que el segundo apela a una concepción de lo que reviste importancia suprema en la vida. La pregunta planteada en la primera puede iniciar una búsqueda, y ésta *puede* terminar en la segunda como respuesta. Nada lo garantiza, pero nada asegura tampoco lo contrario.

De hecho, los autores aprecian acertadamente que gran parte de la espiritualidad a la que llamamos «New Age» está informada por un humanismo que se inspira en la crítica romántica del agente instrumental disciplinado moderno que, como vimos más arriba, era esencial en la década de 1960; el énfasis recae sobre la unidad, la integridad, el holismo, la individualidad. ³²³ Pero también señalan que la espiritualidad que ellos estudian se diferencia de la «cultura general del bienestar subjetivo». ³²⁴ Para algunos, esto no llegará más lejos que alguna fuerza vital concebida inmanentemente, pero no tiene por qué detenerse ahí. Algunos quieren, por supuesto, declarar una oposición fundamental entre esta búsqueda de la integridad y lo trascendente: los autores citan a un ministro que dijo a su congregación que la «totalidad» debería importarles menos que la «santidad», ³²⁵ pero eso es lo que cualquiera esperaría de un testigo hostil para quien la autoridad religiosa vuelve inútil y peligrosa este tipo de búsqueda. No hay ninguna razón para participar de este tipo de miopía.

Insisto en este aspecto porque, en cierto modo, todo este libro constituye una tentativa de estudiar el destino de la fe religiosa en sentido fuerte en el Occidente moderno. Este sentido fuerte lo defino, me repetiré, mediante un doble criterio: la creencia en una realidad trascendente, por una parte, y la conexa aspiración a una transformación que vaya más allá de la prosperidad humana ordinaria, por otra. Nos equivocáramos gravemente con el destino de la religión así definida si aceptamos la visión plana que he estado combatiendo aquí.

Hay indudablemente una tensión en nuestra época, que es la sede de una batalla entre los constructos neodurkheimianos y posdurkheimianos de nuestra situación, entre diferentes formas de religión o de espiritualidad, a saber: las que colocan primero la autoridad y, por tanto, desconfían y muestran hostilidad hacia los modos de búsqueda contemporáneos, y las que están comprometidas con estas modalidades de búsqueda y, en el curso de la misma, pueden o no acabar reconociendo una u otra forma de autoridad. Ahora esta oposición presenta algunas afinidades con una división que se remonta 500 años en nuestra civilización, hasta aproximadamente la época de la Reforma.

Los antepasados espirituales de nuestros buscadores pertenecían a la corriente para la que el Abbé Henri Bremond encontró el nombre de *humanisme dévot* [humanismo devoto] en su monumental obra sobre el siglo XVII francés.³²⁶ Sus adversarios en ese país y ese siglo eran los jansenistas. Las batallas que nos vienen de inmediato a la memoria son las libradas por los jesuitas contra los jansenistas, que normalmente caracterizamos en términos de las doctrinas, posiciones políticas y actitudes y alianzas estratégicas que cada parte adoptó. Pero estoy pensando en algo más elemental, en una diferencia en la actitud profunda hacia la vida espiritual propia. Para los humanistas devotos, el principal objetivo era cultivar en uno mismo el amor de Dios, por utilizar el término central de uno de sus fundadores en este siglo, san Francisco de Sales. Esto quería decir que estaban dispuestos a confiar en las primeras irrupciones de este amor en sí mismos, momento en que se disponían a cultivar un germen que ya se podía identificar.³²⁷

Podemos encontrar un buen ejemplo de lo que esto comportaba si buscamos un siglo antes, en una de sus fuentes, donde descubrimos una historia sobre la conversión de Ignacio de Loyola, fundador de los jesuitas. Mientras se recuperaba de la segunda herida sufrida en el campo de batalla, se aburría desesperadamente y quería leer algo. Concretamente, quería alguna de las novelas de caballería que eran alimento básico de los caballeros y doncellas de su tiempo y de las que posteriormente haría sátira Cervantes. Pero en la fortaleza donde se alojaba no había ninguna y lo único a lo que pudo echar mano fueron las vidas de los santos. Al cabo de un rato, empezó a reparar en

algo: mientras leías las novelas estaba apasionado y excitado, pero después le dejaban estéril e insatisfecho; mientras que cuando leía las historias de santos sentía que se le elevaba el espíritu, pero luego no había abatimiento alguno; seguía conservando la sensación de satisfacción, incluso de gozo. Esto se convirtió en el fundamento de una forma de discernimiento crucial en sus posteriores *Ejercicios espirituales*. Había aquí un indicio de cuál era el camino a seguir. Llamó a la sensación de gozo interior «consolación» y a su contraria, «desolación». La primera se producía en relación con su lectura de «las hazañas de Dios»; la segunda normalmente surgía tras leer historias de «las hazañas humanas». ³²⁸ Ésta es la reflexión que lo situó en la senda de la historia por la que hoy en día lo conocemos. ³²⁹

Los adversarios de este humanismo devoto criticaban con energía ese tipo de confianza que parecía dispuesta a descansar sobre los indicios apreciados en uno mismo. ¿Cómo los pecadores podían presumir siquiera de ello? Se trataba de fuentes potenciales de autoengaño infinito. Lo que hacía falta era algo externo a lo que adherirse, alguna autoridad más allá de la propia sensación de cuál era la dirección en la que se iba a encontrar a Dios. Eso podría ser la Biblia, o la autoridad de la Iglesia, pero lo fundamental era que no se encontrara en los indicios percibidos en uno mismo.

Idéntico enfrentamiento surgió en una célebre disputa a finales del siglo XVII entre dos obispos franceses, Bossuet y Fénelon, acerca de si se debería aspirar a un amor de Dios auténticamente puro, que pudiera pervivir aun cuando nos pareciera que estábamos condenados. Después de un largo periodo en el que le pareció que podía estar condenado, se produjo un cambio crucial en la vida de san Francisco de Sales cuando sintió que ni siquiera esa certeza le llevaría a dejar de amar a Dios. Fénelon suscribía este ideal y Bossuet sostenía que comportaba la presunción de que podíamos elevarnos sobre nuestra condición pecaminosa.

En aquel entonces, las disputas se libraban en los términos de las doctrinas del siglo XVII, concretamente las doctrinas hiperagustinistas de la depravación humana y la incapacidad de escapar de ella sin la gracia efectiva. Pero estoy hablando de las actitudes subyacentes. Una vez que las enmarcamos como doctrinas, las traicionamos, perdemos los matices que llevaban incorporados. Por supuesto, nadie pensó jamás que los indicios que uno apreciara en sí mismo bastaran como indicadores, que fueran válidos frente a todo el peso de la doctrina cristiana; y los del otro bando eran capaces de reconocer y extraer fuerza de los momentos de elevación espiritual. Podríamos sostener incluso que la posición válida aquí habría sido reconocer la complementariedad y combinar algunos rasgos de cada una: ser consciente de las múltiples posibilidades y formas de la complacencia y el autoengaño en el marco de una actitud básica de confianza en uno mismo, como de hecho tuvieron las personas como Loyola y San Francisco. Esa es la

posición que Wuthnow adopta entre las dos actitudes espirituales que él denomina de «morada» y de «búsqueda».³³⁰ Pero sigue habiendo dos direcciones por las que nos podemos inclinar.

Mi opinión es que estos siguen siendo hasta el día de hoy los fundamentos de dos tipos de sensibilidad religiosa, los subyacentes respectivamente a los nuevos tipos de búsqueda espiritual, por una parte, y la opción previa en favor de una autoridad que las encierra, por otra. Y podemos hacer algunos intentos muy parciales y vacilantes de comprender por qué iba a ser así. Pensemos, por ejemplo, en el tipo de conversión que las personas atraviesan cuando han sentido que se han salvado tras un trastorno profundo en su vida, las conversiones que a menudo acompañaron a los movimientos de recuperación en Estados Unidos durante los dos últimos siglos, o como las que se ven en las iglesias evangélicas y pentecostales de Brasil o el África Occidental actuales. Es sin duda muy comprensible que estas se dejen sentir a menudo como una rendición a una autoridad externa que supera los instintos autodestructivos de nuestro interior. Esto no debería invalidar, ni ser invalidado por otro tipo de itinerario, por el que un buscador llegaría a la misma fe cristiana tras seguir indicios o indicaciones anteriores que parecían no conducir allí: el tipo de historia vital de Bede Griffiths, por ejemplo, de cuya autobiografía hice algunas citas en el capítulo primero.

Una vez más, estas alternativas se vuelven inflexibles por diversas doctrinas que las convierten en opuestos diametrales y tienen el perturbador efecto de forzar a las personas a optar por un extremo, por la autoridad perentoria en un lado o la autosuficiencia en el otro; o la manifiesta desconfianza o absoluta confianza en uno mismo. Esto, como es natural, está en consonancia con la tradicional obsesión del cristianismo latino por fijar con una precisión y certeza absolutas, inalcanzables y, en última instancia, autodestructivas los fundamentos de la autoridad final, irrefutable e inequívoca, ya sea bajo la forma de determinada decisión papal o mediante una interpretación literal de la Biblia.

Pero si podemos escapar de esta dialéctica que impulsa a las personas a estos extremos, debería quedar claro que hay otras alternativas y que buena parte de la vida espiritual/religiosa de hoy en día se puede encontrar en este territorio intermedio.

Esto no quiere decir que no haya relación entre un régimen posdurkheimiano, por una parte, y la tendencia a una experiencia individualizada de lo espiritual que a menudo se desliza hacia el bienestar personal y la superficialidad. Pues, claramente, este tipo de espiritualidad poco exigente es lo que mucha gente entenderá como seguir su propio camino. Pero esto dista mucho de ser el relato completo. De hecho, es cierto que, si de algún modo podemos saltar hasta algún siglo anterior, el número de buscadores demasiado indulgentes consigo mismos disminuiría radicalmente. En todo caso, esto no

justifica en modo alguno que identifiquemos el mandato de seguir una senda espiritual propia con las opciones más flácidas y superficiales visibles a día de hoy.

Algunas almas conservadoras sienten que para condenar esta era basta señalar que ha llevado a infinidad de personas hacia modos de espiritualidad vaporosos y no muy exigentes. Pero deberían plantearse dos preguntas: en primer lugar, ¿es concebible que alguien pueda regresar a un régimen paleodurkheimiano o, incluso, neodurkheimiano? Y, en segundo lugar, y más profundamente, ¿acaso no tiene todo régimen sus formas predilectas de desviación? Si la nuestra tiene a multiplicar opciones espirituales en cierto modo frívolas y poco rigurosas, no deberíamos olvidar los costes espirituales de diversos tipos de la imposición de conformidad: hipocresía, estulticia espiritual, revuelta interior contra el Evangelio, confusión entre fe y poder y cosas aún peores. Aun cuando tuviéramos oportunidad, no estoy seguro de que no fuéramos más listos y nos quedáramos con el régimen actual.

8

¿Cuáles son los rasgos de este nuevo paisaje espiritual? El primero, uno que todo el mundo acogerá de buen grado, la ruptura de las barreras entre diferentes grupos religiosos, una deconstrucción de los muros de los guetos donde dichos grupos habitaban, como refiere Michael Hornsby-Smith aludiendo a la Iglesia Católica inglesa tras el Concilio Vaticano Segundo.³³¹ Y, por supuesto, las consecuencias son aún más palpables en lo que anteriormente eran unas sociedades compartimentadas por denominaciones o confesiones, como la holandesa.

Pero la otra cara de esta moneda es un descenso. Los resultados externos, medibles, son los que podríamos esperar: en primer lugar, un aumento en muchos países, entre ellos Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos y Australia, del número de quienes declaran ser ateos, agnósticos o no tener religión.³³² Pero más allá de esto, el abanico de posiciones intermedias se amplía enormemente: muchas personas abandonan la práctica activa aunque siguen declarando pertenecer a alguna confesión, o creer en Dios. En otra dimensión, la gama de creencias en algo trascendente se ensancha y muchos afirman creer en un Dios personal, mientras que hay más personas que se aferran a algo así como una fuerza impersonal.³³³ En otras palabras, un amplio espectro de personas expresa creencias religiosas que se apartan de la ortodoxia cristiana. En esta misma línea se inscribe el aumento de las religiones no cristianas, sobre todo las originarias de Oriente, y la proliferación de modalidades de prácticas New Age, de concepciones que salvan la brecha entre humanista y espiritual, de prácticas que vinculan espiritualidad y terapia. Por si fuera poco, cada vez más personas adoptan lo que anteriormente se habrían

considerado posiciones insostenibles como, por ejemplo, quienes se consideran católicos pero no aceptan muchos dogmas fundamentales, o quienes combinan cristianismo con budismo, o quienes rezan aun cuando no estén seguros de que crean. Esto no quiere decir que las personas no ocuparan posiciones similares anteriormente. Sucede tan sólo que ahora parece ser más fácil manifestarlo con franqueza. En respuesta a todo eso, la fe cristiana se encuentra en un proceso de redefinición y recomposición en diferentes aspectos, desde el Concilio Vaticano Segundo hasta los movimientos carismáticos. Todo esto representa las consecuencias de la cultura expresivista y su impacto en nuestro mundo. Ha producido una situación completamente nueva.³³⁴

Danièle Hervieu-Léger habla de un *découplage de la croyance et de la pratique* [desacoplamiento de la creencia y la práctica], de un *désempoîtement de la croyance, de l'appartenance et de la référence identitaire* [dislocación de la creencia, de la pertenencia y de la referencia identitaria]. Grace Davie habla de «creencia sin pertenencia». El estrecho vínculo normativo entre una determinada identidad religiosa, la creencia en determinadas proposiciones teológicas y una práctica normalizada deja de regir para gran número de personas. Muchas de ellas se ocupan de ensamblar una perspectiva personal mediante una especie de «bricolaje»; pero también hay pautas muy extendidas que recorren de un extremo a otro las constelaciones tradicionales. No sólo como las que afirman cierta fe en Dios e identificándose con una iglesia, aun sin participar realmente en su servicios religiosos («creencia sin pertenencia»), sino también al estilo del modelo escandinavo de identificarse con la Iglesia nacional, a la que sólo se asiste para los ritos de paso fundamentales, mientras se profesa un escepticismo generalizado acerca de la teología. Ha desaparecido la estrecha relación entre identidad nacional, una determinada tradición eclesial, unas creencias comunes firmes y el sentido del orden civilizador, que era corriente en la Era de la Movilización, lo que ha debilitado de manera fundamental el control por parte de la teología. Pero mientras que en otros países todo esto también ha supuesto un declive de la identificación con la Iglesia, esta vinculación parece fuerte en los países escandinavos, aun despojada de sus connotaciones teológicas originales. Se diría que se percibe a las Iglesias como un elemento crucial de la identidad histórico-cultural. Esta pauta también se puede encontrar en otros países europeos, pero parece dominante en los países nórdicos.³³⁵

¿Qué subyace a estas cifras y tendencias? No podemos entender la situación en que nos encontramos mediante un único tipo ideal, pero si entendemos que nos estamos alejando de una Era de la Movilización para adentrarnos en una Era de la Autenticidad, entonces podemos percibir este movimiento en su conjunto como, en cierto sentido, un retroceso de la cristiandad. Por cristiandad me refiero a una civilización en la que la sociedad y la cultura están profundamente informadas por la fe cristiana. Este retroceso

supone un cambio tremendo si pensamos en la forma en que hasta hace bien poco concebían su labor las iglesias cristianas. Si pensamos en la Iglesia Católica (y había analogías con la «iglesia» general compuesta por todas las denominaciones en las sociedades protestantes pluralistas), el objetivo era proporcionar un hogar religioso común a la sociedad en su conjunto. Podemos pensar en el caso francés de la Reforma Católica del siglo XVII, tratando de recuperar terreno perdido con la Iglesia Reformada, así como de penetrar en segmentos de la sociedad rural que jamás habían sido adecuadamente cristianizados. Después, en el siglo XIX, la Iglesia realizó otra intentona para compensar los estragos de la revolución: el objetivo de Action Catholique a principios del siglo XX era realizar misiones en los entornos que se le habían escapado. Pero hoy está claro que la ambición es irrealizable.

Ahora bien, nuestras sociedades de Occidente seguirán para siempre informadas históricamente por el cristianismo. Más adelante me ocuparé de parte de la importancia de esto. Pero lo que quiero decir con retroceso de la cristiandad es que será cada vez menos corriente que las personas se sientan atraídas para ingresar, o se mantengan en el seno de una fe en virtud de algún tipo de identidad política o de grupo fuerte, o por la sensación de que están sustentando una ética socialmente esencial. Obviamente, seguirá habiendo grandes dosis de ambas cosas: en última instancia, la identidad de grupo puede ser importante para los inmigrantes, sobre todo si son recién llegados, y más aún en entornos no cristianos como, pongamos por caso, los musulmanes o los hinduistas, donde perciben sus diferencias con la religión mayoritaria establecida. Y sin duda quedará un núcleo de personas que serán miembros y asistentes habituales a las iglesias, mayor o menor según los países (enorme en Estados Unidos, minúsculo en Suecia).

Y hay otra razón que garantiza la importancia vigente de las identidades neodurkheimianas. En algunas sociedades la identidad mantiene una relación casi agónica con el ambiente posdurkheimiano. Pensemos, por ejemplo, en Estados Unidos y en determinadas demandas de la derecha cristiana, como que se rece en las escuelas. Pero estas identidades quizá son aún más evidentes en los grupos que se sienten amenazados o a punto de desaparecer (¿acaso también la derecha cristiana?), y a menudo las personas de una determinada etnia o identidad histórica buscarán algún indicador religioso en torno al cual agruparse. He mencionado anteriormente, por ejemplo, a los polacos o los irlandeses. Eran pueblos que adoptaron la forma política moderna porque se movilizaron para alcanzar su independencia o establecer su integridad estando gobernados desde el exterior y, a veces, sufriendo mucha opresión. Por tanto, adoptaron el lenguaje moderno y las concepciones modernas de una entidad política y se convirtieron en pueblos en sentido moderno. Y los pueblos modernos, es decir, las colectividades que luchan por ser agentes de la historia, necesitan alguna interpretación de qué es lo que pretenden, lo que

yo denomino identidad política. En los dos casos aludidos, ser católico constituía una parte importante de esa identidad.

Este fenómeno sigue siendo importante en el mundo moderno, si bien desde una perspectiva de fe se podría contemplar con ambivalencia. Porque hay una gama muy amplia de casos, desde la lealtad religiosa profundamente sentida hasta, recorriendo todo el espectro, situaciones en las que el indicador religioso se manipula cínicamente para movilizar a las personas. Pensemos en Milošević y el BJP [Bharatiya Janata Party, Partido Popular Indio]. Pero, con independencia de las valoraciones éticas que se hagan, se trata de una realidad muy vigorosa en el mundo actual y que no está en vías de desaparición.

Pero, en general, podemos decir que en las sociedades del Atlántico Norte del siglo XXI no divididas por diferencias étnicas-confesionales (por ejemplo, no estamos hablando de Irlanda del Norte) las formas recientemente dominantes de la Era de la Movilización tienen dificultad para controlar a sus miembros, ya sea en grado mayor (Europa) o menor (Estados Unidos).

Ahora bien, si no aceptamos la concepción de que la aspiración humana a la religión va a flaquear, y yo no lo acepto, entonces ¿dónde residirá el acceso a la práctica y a un compromiso más profundo con la religión? La respuesta se encuentra en las diversas formas de práctica espiritual en las que cada uno se inspira en su propia vida espiritual. Pueden incluir la meditación, o alguna labor caritativa, o un grupo de estudio, o una peregrinación, o alguna forma particular de oración, o infinidad de cosas más.

Para quienes ya están insertos ante todo en la práctica eclesial ordinaria, siempre ha existido un abanico de formas, claro está, que, por así decir, son una especie de extras optativos. Pero ahora sucede con frecuencia lo contrario. En primer lugar, las personas se sienten atraídas por una peregrinación, o una Jornada Mundial de la Juventud, o un grupo de meditación, o un círculo de oración y, después, si avanzan en la dirección adecuada, se encontrarán insertas en la práctica ordinaria.

Y habrá mucha movilidad entre estas formas de práctica y los credos asociados.

Esto demuestra, una vez más, el error que supone confundir el régimen posdurkheimiano con la trivialización y abierta privatización de la espiritualidad. Por supuesto, habrá infinidad de ambas cosas. Son los riesgos que acompañan a la situación en que nos encontramos. Un mundo posdurkheimiano supone, como he dicho antes, que nuestra relación con lo espiritual está desengarzándose cada vez más de nuestra relación con nuestras sociedades políticas. Pero eso en sí mismo no dice nada acerca de si nuestra relación con lo sagrado vendrá mediada por relaciones colectivas, ni cómo. Una sociedad absolutamente posdurkheimiana sería aquella en la que nuestra pertenencia religiosa estaría desconectada de nuestra identidad nacional. Casi seguramente será aquella en la

que la gama de lealtades religiosas de este tipo será ancha y diversa. También habrá, casi con seguridad, muchas personas que estén llevando una vida religiosa centrada en su experiencia personal, en el sentido en que lo hizo famoso William James.³³⁶ Pero de eso no se desprende que todo el mundo, ni siquiera la mayoría de las personas, estén haciéndolo. Muchos encontrarán su hogar espiritual en las iglesias, por ejemplo, incluida la Iglesia Católica. En un mundo posdurkheimiano, esa lealtad estará desengarzada de la que se rinde a una sociedad sacralizada (al estilo paleodurkheimiano), o a alguna identidad nacional (al estilo neodurkheimiano); o de la pretensión (que ahora nos parece arrogante) de que proporciona la matriz indispensable para el orden civilizador común. Y si estoy en lo cierto, el modo de acceso será diferente; pero seguirá siendo una relación colectiva.

En el mundo moderno estas relaciones, ya sean sacramentales o estén mediadas por la mera práctica ordinaria, siguen siendo poderosas, evidentemente. Tenemos que evitar cometer aquí un error fácil, consistente en confundir el nuevo lugar que ocupa la religión en nuestra vida personal y social, el marco de interpretación de que deberíamos estar siguiendo nuestro propio sentido espiritual, con la cuestión de cuáles son las sendas que seguiremos. El nuevo marco tiene un componente individualista fuerte, pero esto no significará necesariamente que el contexto sea individualizador. Muchas personas se descubrirán uniéndose a comunidades religiosas extremadamente cohesionadas. Porque ahí es adonde el sentido de lo espiritual de muchas personas les conducirá.

Por supuesto, no necesariamente se acomodarán en estas comunidades con la facilidad con la que lo hicieron sus antepasados. Y, concretamente, una era posdurkheimiana puede suponer para muchos una tasa muy inferior de continuidad intergeneracional en la lealtad religiosa. Pero las opciones marcadamente colectivas no perderán partidarios. Quizá incluso se desate la tendencia contraria.

Una razón para tomar esta última idea en serio es la persistente importancia de lo festivo. Las personas buscarán estos momentos de fusión, que nos arrancan de lo cotidiano y nos ponen en contacto con algo que está más allá de nosotros mismos. Lo vemos en las peregrinaciones, en las reuniones de masas como las Jornadas Mundiales de la Juventud, en las multitudinarias y excepcionales reuniones de personas movidas por algún acontecimiento con mucho eco, como el funeral de la princesa Diana, así como en los conciertos de rock, macrofiestas y similares. ¿Qué tiene que ver todo esto con la religión? La relación es compleja. Por una parte, algunos de estos acontecimientos son indudablemente «religiosos», en el sentido que adopté al principio de este análisis: el de que está orientado hacia algo putativamente trascendente (una peregrinación a Medjugorje, o una Jornada Mundial de la Juventud). Y lo que quizá no ha sido suficientemente subrayado es la forma en la que esta dimensión de la religión, que se

remonta a sus formas primigenias, muy anteriores a la era axial, sigue viva y coleando hoy en día, a pesar de las tentativas llevadas a cabo por las elites reformistas a lo largo de muchos siglos de transformar nuestra vida religiosa y/o moral en algo más personal e interior, a desencantar el universo y minimizar lo colectivo.

En algunos aspectos, estas formas están bien adaptadas a la encrucijada contemporánea. Hervieu-Léger señala que actualmente se puede dar un nuevo sentido a la figura tradicional del peregrino, pues los jóvenes viajan en busca de fe o de sentido para sus vidas. La peregrinación también es una búsqueda. El ejemplo de Taizé es llamativo en este aspecto. Taizé es un centro cristiano interconfesional situado en la Borgoña, cuyo núcleo está conformado por una comunidad de monjes reunida en torno al difunto Roger Schütz, que atrae a miles de jóvenes de un amplísimo abanico de países en los meses estivales y a decenas de miles a sus encuentros internacionales. Su poder de atracción reside en parte en el hecho de que se los acoge como buscadores, personas que pueden expresarse sin ser *confrontés à un dispositif normatif du croire, ni même à un discours du sens préconstitué* [confrontadas con un dispositivo normativo de la creencia, ni siquiera con un discurso preconcebido del sentido]. Y sin embargo, al mismo tiempo, el centro hunde sus raíces claramente en el cristianismo y en los valores del entendimiento y la reconciliación internacionales, cuyas raíces religiosas se exploran mediante el estudio de la Biblia y la liturgia. Esta combinación es lo que atrae a los jóvenes, que quieren reunirse con sus homólogos de otras tierras y explorar la fe cristiana sin condiciones previas en relación con el resultado. En palabras de un visitante, *A Taizé, on ne vous donne pas la réponse avant que vous ayez posé la question, et surtout, c'est à chacun de chercher sa réponse* [En Taizé no te dan la respuesta antes de que hayas planteado la pregunta y, sobre todo, es cada uno quien tiene que buscar su respuesta].

Como es natural, la experiencia de Taizé no se inscribe simple y totalmente en la categoría de lo festivo. Se inscribe sin duda en el alejamiento de lo cotidiano y en el contacto con algo superior, una idea de hermandad universal, aun cuando su fuente no se encuentre siempre en la paternidad de Dios. Pero la sensación de fusión no es siempre prominente. No obstante, no está ausente por completo; un elemento central de la experiencia de Taizé es cantar juntos, unos cánticos concebidos especialmente por la comunidad, cada uno en su lengua, un modelo y un anticipo de la reconciliación buscada entre pueblos y culturas. No es raro que Taizé suministrara la plantilla a partir de la cual se desarrollaron las Jornadas Mundiales de la Juventud; una forma de peregrinación/reunión cristiana para la Era de la Autenticidad.³³⁷

¿Pero, qué pasa con los conciertos de rock y las macrofiestas? Siguiendo nuestro criterio, son abiertamente «no religiosos» y, sin embargo, también se sitúan incómodamente en el mundo secular y desencantado. Las fusiones en una

acción/sentimiento común, que nos sacan de lo cotidiano, a menudo generan la poderosa sensación fenomenológica de que estamos en contacto con algo superior, comoquiera que queramos explicarlo o entenderlo en última instancia. Una visión desencantada del mundo necesita una teoría para explicar la persistente pujanza de este tipo de experiencias. Ahora, claro está, se pueden concebir este tipo de teorías. De hecho, ya se han concebido algunas: por ejemplo, Durkheim, Freud, Bataille. Pero sigue siendo cierto que el estado mental de los participantes queda muy lejos de la actitud desvinculada y objetivadora, de la supuesta certidumbre de que la concepción del mundo inmanente y naturalista se supone que es evidente por sí sola. No es obvio a priori que esta sensación de que hay algo más allá, intrínseco a estas fusiones, se pueda explicar en última instancia mediante categorías naturalistas. Lo festivo sigue siendo un nicho de nuestro mundo, donde lo (putativamente) trascendente puede irrumpir en nuestras vidas, por bien que las hayamos estructurado en torno a interpretaciones immanentes del orden.

La otra cosa que es fácil subestimar si confundimos el marco con el contenido es la forma en que nuestra respuesta a nuestras intuiciones espirituales originales pueden seguir desenvolviéndose en el seno de prácticas espirituales formales. Podemos emprender el camino en un momento de inspiración, bajo un sentimiento intenso de afinidad espiritual o en un momento de intuición cegadora, pero luego el camino puede llevarnos a través de alguna disciplina espiritual, tal vez muy exigente. Puede ser en la meditación, puede ser en la oración. Uno desarrolla una vida religiosa. Se puede decir que este tipo de camino está volviéndose cada vez más visible y generalizado en nuestra era (en buena medida) posdurkheimiana. Muchas personas no se dan por satisfechas con una sensación de asombro momentánea. Quieren llevarla más lejos y buscan formas de hacerlo.³³⁸ Eso es lo que los introduce en prácticas que constituyen su principal vía de acceso a modalidades de fe tradicionales.³³⁹

Aunque este repliegue de la cristiandad nos brinde alguna clave para la situación actual; aunque las conexiones entre fe e identidades políticas nacionales/de grupo y las formas de vida se debiliten paulatinamente; aunque, en parte como consecuencia de ello, ahora seamos testigos de una polaridad entre espiritualidades de búsqueda y de autoridad imperiosa... todo esto sigue dejando muchas cosas que continúan siendo enigmáticas y difíciles de comprender. Muchas personas han tomado cierta distancia de sus iglesias del pasado sin romper con ellas por completo. Conservan parte de las creencias del cristianismo, por ejemplo, y/o mantienen algún vínculo nominal con la iglesia, se identifican todavía de algún modo con ella: responderán, por ejemplo, a una encuesta diciendo que son anglicanos, o católicos. Para tratar de comprenderlo, los sociólogos se ven obligados a inventar términos nuevos, como el de «creencia sin pertenencia», o el de

«cristianismo difuso».³⁴⁰ Este fenómeno queda particularmente en evidencia en Europa occidental.

Ahora bien, algo parecido ha existido siempre. Es decir, las iglesias siempre han tenido una zona de penumbra en torno al núcleo de los creyentes ortodoxos y plenamente practicantes, cuyas creencias se difuminan en la heterodoxia y/o cuya práctica era parcial o fragmentaria. Ya hemos visto ejemplos de ello en la «religión popular» de población que aún vivía en parte o en buena medida en el seno de formas del *Ancien Régime*. Entonces, en realidad, el término «cristianismo difuso» fue acuñado por la religión popular no oficial de un periodo más moderno, pero todavía no contemporáneo, el final del siglo XIX y el principio del siglo XX en el Reino Unido. Siguiendo a Cox, John Wolffe trata de dar sentido de una versión de esta perspectiva. Era:

un tipo de creencia vaga y no doctrinal: Dios existe; Cristo fue un hombre bueno y un ejemplo a seguir; las personas deben llevar una vida decente en lo referente a la caridad con sus vecinos, y quienes lo hagan irán al Cielo cuando mueran. Quienes sufren en este mundo recibirán compensación en el venidero. A las iglesias se las contemplaba con apatía, más que con hostilidad: sus actividades sociales realizaban alguna aportación a la comunidad. Se pensaba que la Escuela Dominical proporcionaba una parte necesaria de la educación de los niños y los ritos de paso requerían una sanción religiosa formal. Se mantenía la vinculación mediante la asistencia a determinados festivales anuales y estacionales, pero la participación semanal en el culto parecía innecesaria y excesiva. Era más probable que participaran regularmente las mujeres y los niños que los hombres, pero eso no quería decir que los varones adultos se mostraran hostiles; simplemente —podríamos conjeturar— que solían considerarse los principales proveedores del sustento y les parecía que, por tanto, las mujeres debían representar los intereses de la familia en el ámbito religioso. El énfasis recaía sobre lo práctico y lo comunitario, más que sobre lo teológico y lo individual.³⁴¹

Tal vez este tipo de penumbra fuera mayor en el año 1900 y el núcleo al que rodeaba un tanto más reducido que en la época de la marea alta de la oleada evangélica, en torno al año 1850. Pero en cualquier iglesia de mucha afiliación han existido siempre este tipo de territorios en torno a las zonas centrales de la creencia y la práctica. Sólo las pequeñas minorías comprometidas, en liza con sus alrededores, han sido capaces de mantener al cien por cien el compromiso del cien por cien de sus miembros. En los primeros tiempos, el territorio de ortodoxia más laxa se encontraba más bien en la dimensión de la religión popular, las creencias y las prácticas semimágicas que rodeaban a la liturgia y las festividades de la iglesia. E, incluso, parte de todo ello sobrevivió hasta bien entrados los primeros años del siglo XX, como atestigua la obra de Sarah Williams, pese a que el «cristianismo difuso» de 1900 fuera en su esencia diferente de la penumbra religiosa de épocas anteriores. Pero era penumbra, en todo caso. Cuando comparamos estas diferentes fases del cristianismo británico hay «algún fundamento para valorar», opina Wolffe, «que en torno a 1900, si bien en un sentido difuso y pasivo, el pueblo británico estaba más próximo a la ortodoxia cristiana de lo que lo había estado a lo largo de toda su

historia».³⁴²

¿Qué ha sucedido, entonces, desde 1960? Bien, sin duda, parte de la penumbra ha desaparecido; ahora las personas permanecen claramente al margen de la creencia cristiana, sin identificarse ya con ninguna iglesia, en el territorio en el que antes estaban (o estaban sus padres). Algunas de esas personas han adoptado conscientemente una perspectiva bastante distinta, por ejemplo, materialista, o han adoptado una religión no cristiana. Parte de este desplazamiento se refleja en el auge del número de quienes declaran no tener religión. Pero eso no explica todavía el importante número de quienes declaran creer todavía en Dios y/o identificarse con alguna iglesia, aun cuando se sitúen a una distancia de ella muy superior a la de los cristianos «difusos» de hace un siglo. Por ejemplo, sus opiniones son más heterodoxas (a Dios se le suele concebir más como una fuerza vital) y ya no participan en muchos ritos de paso, por ejemplo, el bautismo o el matrimonio. (A diferencia de lo que sucede en Alemania, en Gran Bretaña los funerales religiosos se mantienen mejor que otros ritos).

Dicho de otro modo, el desplome o el distanciamiento de la Iglesia y de algunos aspectos del cristianismo ortodoxo ha adoptado más bien la forma de lo que Grace Davie denomina «nominalismo cristiano». La secularidad comprometida «sigue siendo el credo de una minoría relativamente reducida [...] En términos de creencia, la categoría residual es nominalismo, más que el secularismo».³⁴³

Todavía no está claro cómo debemos interpretarlo. Esta posición distanciada alberga grandes dosis de ambigüedad, de diferente naturaleza, a las que Davie llama «creencia sin pertenencia». ¿Se trata de un mero fenómeno de transición, como sostienen los secularistas? En el caso de algunos, sin duda lo es. Pero, ¿lo es para todos?

En ciertos aspectos, este fenómeno quizá pueda describirse mejor en términos de formas de vida colectiva cristiana del pasado. Guarda cierta distancia con el «cristianismo difuso», que a su vez guardaba cierta distancia de los modelos de práctica enteramente comprometida. Gira en una órbita más lejana de una estrella que todavía es un punto de referencia clave. En este sentido, las formas de la Era de la Movilización siguen vivas en los márgenes de la vida contemporánea. Esto queda patente en determinados momentos, por ejemplo, cuando las personas sienten un deseo de conectarse a su pasado. Si pensamos en el caso británico, en momentos de ceremonias reales, como la conmemoración de un aniversario de la coronación o el funeral de la Reina Madre. Aquí es como si resucitara por un día la totalidad de la fuerza de la vieja identidad neodurkheimiana, que vincula el carácter británico a una determinada forma de cristianismo protestante, según la cual, curiosamente, se permite que la Iglesia Anglicana desarrolle determinadas ceremonias para todo el mundo (¡incluidos los católicos!). En ese tipo de ocasiones, nuestra órbita excéntrica, que normalmente nos adentra más en el

espacio exterior, transita cerca del sol originario. Ésta es parte de la significación que he mencionado antes, del hecho de que nuestro pasado se encuentre irrevocablemente en el seno de la Cristiandad. Un momento semejante se produjo en Francia hace poco, en las celebraciones del 1500 aniversario del bautismo de Clodoveo I. Algunas figuras *laïque* protestaron, pero las ceremonias se desarrollaron igualmente. Es difícil negar la historia.

El otro tipo de ocasión surge cuando se produce una catástrofe, como el 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, o la tragedia de fútbol de Hillsborough de Inglaterra en abril de 1989, donde murieron 94 hinchas, en su mayoría del Liverpool. Grace Davie describe las ceremonias que se desarrollaron en Liverpool.³⁴⁴ Una vez más, un caso reciente en Alemania es la matanza escolar que tuvo lugar en Erfurt en abril de 2002. Aquí, en la antigua Alemania Oriental, donde el nivel de práctica religiosa ha caído más bajo que en ningún otro lugar del mundo, todo el mundo corrió a las iglesias, que normalmente están desiertas. Algo semejante sucedió cuando el transbordador *Estonia* se hundió en el mar Báltico con muchos suecos a bordo: en Suecia las iglesias se abarrotaron con la asistencia a misas conmemorativas.³⁴⁵

Y, por supuesto, hay sucesos que aúnan ambas facetas mencionadas, como el duelo y el funeral por la princesa Diana en 1997.

De manera que parece que la identidad religiosa o espiritual de las masas de personas sigue definiéndose mediante formas religiosas con las cuales, normalmente, guardan bastante distancia. Todavía necesitamos hacer esfuerzos para articular esta posición, para describirla desde dentro, por así decirlo, como Wolffe trató de hacer en el fragmento citado más arriba sobre el cristianismo difuso. Tal vez haya también otra pista que nos resulte útil aquí. Después de todo, la de mantenerse a cierta distancia de una demanda espiritual que, en todo caso, se reconoce, es una posición bastante bien conocida. La célebre frase de San Agustín, «Señor, hazme casto, pero no todavía», encierra parte de esta idea. Pero normalmente es menos espectacular; todos tenemos cosas importantes que proseguir en nuestra vida y sentimos que no podemos prestar toda nuestra atención, ni volcar todos nuestros esfuerzos en unas exigencias espirituales o morales que consideramos en cierto sentido válidas, e incluso quizá admiremos a otros por entregarse más plenamente.

Nuestro apego a estas formas se aprecia en no querer perderlas de vista, en nuestra resistencia a negarlas o a ver que otros las denigran. Esto puede ser parte de lo que subyace en alguien que responde a una encuesta diciendo que cree en Dios (o en los ángeles, o en la vida ultraterrena), aun cuando, por ejemplo, no bautice a sus hijos o no se case por la Iglesia. Pero quizá haga algo más que refleje claramente esta creencia. También explicaría por qué las mismas personas pueden conmoverse mucho por las acciones de otros que sí manifiestan su relación con esa fuente espiritual. En los términos

de mi análisis anterior, quizá las personas mantengan cierto apego a una perspectiva de transformación sobre la base de la cual no están actuando realmente; pueden incluso descubrirse perdiéndola de vista de vez en cuando. La recepción, por así decir, se pierde y reaparece, como la señal de una emisora local de FM en medio del campo. Cuando ven o se enteran de la vida de personas que parecen haber sido tocadas realmente por estas fuentes de transformación, se pueden sentir enormemente conmovidos. La emisión se oye entonces alto y claro. Se conmueven y se muestran curiosamente agradecidos. Recuerdo la respuesta a la vida, y concretamente a la muerte, del papa Juan XXIII. Y algo similar ha sucedido con parte de los actos en torno a Juan Pablo II. Las reacciones con frecuencia traspasaron las fronteras de la Iglesia Católica. Nos enfrentamos a un fenómeno que no queda confinado a la religión. Una figura como la de Nelson Mandela ha despertado el mismo tipo de respuesta de confirmación y gratitud.

Tal vez lo que necesitemos aquí sea un concepto nuevo, capaz de recoger la dinámica interna subyacente a este fenómeno. Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger han estado trabajando en esta dirección en sus escritos. Podríamos tomar prestado de Davie el término «religión vicaria».³⁴⁶ Lo que ella trata de recoger aquí es la relación de las personas con una iglesia, de la que se mantienen a cierta distancia, pero a la que en todo caso aprecian en cierto modo; en la que quieren estar, en parte como titular de una memoria ancestral y, en parte, como un recurso para alguna necesidad futura (por ejemplo, su necesidad de algún rito de paso, sobre todo un funeral), o como fuente de consuelo y orientación tras alguna catástrofe colectiva.

En este caso, deberíamos hablar quizá simplemente de la pérdida de una identidad neodurkheimiana, o conexión con la religión a través de nuestra lealtad al orden civilizador, pero más bien como si se tratara de una especie de mutación. La referencia religiosa en nuestra identidad nacional (y/o sentido del orden civilizador) no desaparece tanto como cambia, se retira a una cierta distancia. Sigue siendo potente en el recuerdo, pero también como una especie de fondo de reserva de fuerza o consuelo espiritual. Muta de una forma «acalorada» a otra «fría» (con mis disculpas a Marshal McLuhan). La forma acalorada requiere una identidad fuerte y participativa y/o un marcado sentido de que el cristianismo es el baluarte del orden moral. La forma más fría ampara cierta ambigüedad acerca de la identidad histórica, así como cierto grado de disidencia de la moral oficial de la Iglesia (que estos días alcanzará su máxima fuerza en el dominio de la ética sexual).

Tomemos como ejemplo a Gran Bretaña; la forma acalorada original de la síntesis entre ser británico, recatado y cristiano se deterioró en numerosos aspectos en el siglo XX, quizá sobre todo por la experiencia de la Primera Guerra Mundial. Y en la escena europea en general, el nacionalismo militante y acalorado ha sufrido una gran pérdida de

credibilidad mediante ambas guerras mundiales. Pero estas identidades, tanto la nacional como la civilizadora, no han desaparecido sin más. Y, allá donde existe, la nueva identidad europea incipiente aún a ambas dimensiones. Europa es una comunidad supranacional, a la que se debe definir mediante determinados «valores». Pero las identidades viejas adoptan una forma nueva, que comporta distancia, pasividad y, sobre todo, un cierto vértigo ante las aseveraciones de sus variantes otrora «acaloradas».

Y, de hecho, los europeos cultos y con formación se sienten extremadamente incómodos con cualquier manifestación abierta de nacionalismo o sentimiento religioso fuertes. En este aspecto, el contraste con Estados Unidos se ha subrayado con frecuencia. Y podría ayudarnos a abordar aquí uno de los asuntos más discutidos en el campo de la teoría de la secularización, el de la «excepción estadounidense». O, si se prefiere, visto desde una perspectiva más amplia, la «excepción europea». Se diga como se diga, en las sociedades europeas nos encontramos ante una pauta fuerte de declive, aun cuando no sea uniforme, a la que en Estados Unidos no hay prácticamente nada parecido. ¿Cómo se puede explicar esta diferencia?

9

Se han realizado varios intentos. (1) Bruce, por ejemplo, atribuye la fuerza de la religión en Estados Unidos, en parte, al contexto de inmigración. Los inmigrantes necesitaban agruparse con otros de origen similar para facilitarse la transición a la sociedad estadounidense. El punto de concentración solía ser una religión común y la principal agencia, una iglesia. [347](#)

Pero esta explicación se detiene enseguida. ¿Por qué iba la inmigración a consolidar la afiliación y la asistencia a una iglesia? La idea debe de ser que las iglesias pueden ser grupos de apoyo práctico. Pero las evidencias muestran que no siempre se perciben así. De hecho, la emigración puede producir el efecto contrario, como muy a menudo sucede cuando los campesinos se trasladan del campo a la ciudad. Este fenómeno ha sido tan generalizado que algunas variantes de la teoría de la secularización han tomado como norma básica que la movilidad es una de esas cosas, como la educación y el desarrollo industrial, que tienden a «secularizar» una población.

Pero lo cierto es que no hay regla general en este aspecto. El lugar de origen de esa población, como el sur de Italia, puede enviar personas a diferentes destinos, por ejemplo, el norte de Italia, Argentina y Estados Unidos, con resultados diferentes.

A principios del siglo XX, los inmigrantes italianos de zonas rurales del sur [...] solían adoptar una identidad socialista y anarquista anticlerical cuando emigraban a núcleos industriales urbanos del norte de Italia o de Argentina, país católico, mientras que se convertían en «mejores» católicos practicantes cuando emigraban a núcleos industriales urbanos de Estados Unidos. Se podría establecer una comparación semejante en la

actualidad con los inmigrantes hindúes que acuden a Londres y a Nueva York, o con los musulmanes francófonos de África Occidental que van a París y a Nueva York.³⁴⁸

¿Dónde radica la diferencia? Volvemos a la pregunta original. Hay alguna diferencia en el «imaginario social» de los dos tipos de sociedades de destino. Me refiero, en particular, a su interpretación del lugar que ocupa la religión en su sociedad. Parece que hemos vuelto a la casilla de salida, pero tal vez lleguemos un poco más lejos si investigamos más en esta diferencia.

Desde sus comienzos mismos, la sociedad estadounidense se ha visto a sí misma como una sociedad integradora de diferentes elementos. El lema es «*E pluribus Unum*». Como es natural, al principio, estos elementos eran los Estados. Pero después, muy pronto, uno de los modelos de integración fue el de las «denominaciones». Cuando las viejas iglesias consolidadas quedaron marginadas y la población se disolvió en infinidad de iglesias, la unidad se recuperó en todo caso considerando a todas ellas como parte de una «iglesia» más amplia, que agrupaba a las personas en una «religión civil» consensuada, como expuse más arriba. Al principio sólo se incluía a los cristianos protestantes, entre los cuales el sentimiento generalizado era que los recién llegados, sobre todo los católicos, sólo eran «estadounidenses» con recelos. Pero, de algún modo, la república se las arregló para ensanchar su base y, en el transcurso del siglo XX, acabó por incluirse a los católicos y los judíos.

Esto quiere decir que un modo en que los estadounidenses pueden entender su ensamblaje en una sociedad pese a que tengan credos distintos es mediante esos mismos credos, a los que se considera en esta relación de consenso con la religión civil común. Vaya usted a la iglesia que quiera, pero vaya a la iglesia. Más adelante, esto se amplía para incluir a las sinagogas. Cuando los imanes empiezan también a aparecer en los desayunos de oración nacional junto con sacerdotes, pastores protestantes y rabinos, es la señal de que se ha invitado al Islam a participar en el consenso.

Esto significa que uno puede estar integrado como estadounidense *a través de* su fe o su identidad religiosa. Esto contrasta con la fórmula jacobino-republicana de la *laïcité* [laicismo], según la cual la integración se produce ignorando, marginando o, si acaso, privatizando la identidad religiosa.

El hecho de que en Estados Unidos un consenso muy amplio acepte esta vieja fórmula de integración, convenientemente ensanchada, favorece que las minorías inmigrantes favorezcan su propio ingreso en la sociedad estadounidense llevando al primer plano sus identidades religiosas. Y esto pasa a ser cierto en muy buena medida para algunas minorías, donde la alternativa es ser percibida en términos de raza, esa otra gran dimensión de la diversidad estadounidense, donde las relaciones tienden a ser tirantes y conflictivas.

Un rasgo crucial de la sociedad norteamericana que puede contribuir a explicar la excepción estadounidense (o europea) es que cuenta con una larga y positiva experiencia de integración a través de las identidades religiosas, mientras que en Europa éstos han sido elementos de división: ya sea entre disidentes y la iglesia nacional, o entre la iglesia y las fuerzas del laicismo. Y esta experiencia relativamente positiva convive con esa otra dimensión de la diversidad, la raza, que ha seguido siendo profundamente problemática. De hecho, el concepto de «blanco» ha evolucionado en la historia estadounidense. Algunos grupos anteriormente excluidos, como los católicos morenos del sur de Europa, ingresaron finalmente en la categoría precisamente porque su fe acaba por incluirse en la religión civil consensuada.³⁴⁹

De modo que no es sólo, ni siquiera principalmente, los apuros del inmigrante como tal (por ejemplo, la necesidad de crear redes de apoyo y cosas similares) lo que está actuando aquí; más bien, el factor crucial es un rasgo estructural de la sociedad de acogida, la forma en que integra a través de la identidad religiosa. Pero esta experiencia histórica en sí misma empieza a explicar la diferencia con Europa.

(2) Otro factor diferenciador importante pudo haber sido la naturaleza jerárquica de las sociedades europeas. Las élites británicas, por ejemplo, y concretamente la *intelligentsia*, han estado viviendo desde el siglo XVIII en una cultura fracturada. Tal vez la preponderancia de la no creencia haya sido más baja en determinadas épocas de devoción más sólida, pero siempre estuvo presente. Después, algo similar puede haber sucedido también en el caso de la *intelligentsia* estadounidense, pero la posición que esta ocupó en su propia sociedad era muy distinta. En la sociedad británica respetuosa, la pauta de la vida de la elite tiene un prestigio del que en buena medida carece la de Estados Unidos. Esto significa que la no creencia de la elite puede al mismo tiempo resistir la conformidad con más eficacia y, también, suministrar con mayor inmediatez modelos para las personas de otros estratos sociales. Una vez más, hay paralelismos en otras sociedades europeas, todas las cuales contrastan con Estados Unidos en este aspecto.³⁵⁰

La capacidad de las elites para marcar el tono de toda una sociedad, para definir su «imaginario religioso», puede revelarse un factor muy importante. El mundo académico estadounidense seguramente está tan profundamente investido de no creencia como su homólogo europeo. Sin duda, las suposiciones básicas de, pongamos por caso, la ciencia social y la historia, parecen ser igualmente secularistas. Pero en el caso estadounidense parece carecer de consecuencias en grandes segmentos de la sociedad en su conjunto, mientras que en los países europeos la perspectiva de la elite parece haber definido la imagen generalmente aceptada del lugar que ocupa la religión. Los públicos europeos parecen haber interiorizado las líneas principales de la historia de secularización del

declive paulatino, contra la que he venido argumentando aquí, de un modo que los norteamericanos no han interiorizado.

La fuerza de estas diferentes narraciones en cada lado del Atlántico parece emerger con un rasgo peculiar en los datos de los sondeos. Se ha apreciado que en los estudios para determinar el grado de implicación religiosa (por ejemplo, con cuánta frecuencia se acude a la iglesia) los estadounidenses tienden a exagerar su frecuencia de asistencia, mientras que los europeos tienden a reducirla. En este plano, en los datos influye y afecta cierta idea de lo que debería estar sucediendo «normalmente». Pero quizá haya algo además de esto. Tal vez la idea de que la religión está declinando y de que se trata de un signo de la «modernidad», no sólo haga que las personas minimicen sus creencias y su implicación religiosa, sino que actúe también como sordina para las mismas. En parte, la creencia en la teoría de la secularización estaría operando aquí como «profecía autocumplida».³⁵¹

(3) Pero quizá el núcleo de la excepción estadounidense resida en que esta sociedad es la única que desde el principio (si dejamos al margen los países de la «vieja» *Commonwealth* británica) se desarrolló enteramente dentro del molde neodurkheimiano. Todas las sociedades europeas tenían algún elemento del *Ancien Régime* o paleodurkheimiano, quizá más testimonial que real, como el ritual que rodea incluso a las monarquías constitucionales, pero casi siempre bastante importante, como la existencia de iglesias estatales (al menos, potenciales) o de comunidades rurales con su «religión de la región». Las proporciones de lo paleodurkheimiano y lo neodurkheimiano eran muy distintas a medida que nos desplazamos desde España hacia Gran Bretaña y Suecia, pero todos los Estados europeos por igual contienen alguna mezcla de ambos, mientras que la vida religiosa estadounidense se desarrolló por entero en la Era de la Movilización.

Esto significa que, en diferente grado, en todas las sociedades del Viejo Mundo se reproducirá parte de la dinámica nacida de las estructuras del *Ancien Régime* (AR). Una de ellas es la reacción contra una iglesia estatal en el contexto de una sociedad no igualitaria, donde la tentación de alinear la religión establecida con el poder y el privilegio es casi irresistible. Esto no puede dejar de producir reacciones anticlericales, que pueden convertirse fácilmente, dada la disponibilidad de las opciones humanistas exclusivas desde el siglo XVIII, en no creencia militante, que a continuación pasa a estar disponible para canalizar toda la fuerza del descontento popular con el clero establecido. Vemos desarrollarse esta dinámica en Francia y en España, incluso, en cierta medida, en Prusia. En Gran Bretaña, por otra parte, vemos que mucho anticlericalismo popular encontró expresión en el no conformismo. Pero incluso aquí hubo desde el principio una corriente alternativa en figuras como Thomas Paine y Godwin, mientras que este tipo de ideas no tuvieron el mismo impacto en los albores de la historia de Estados Unidos. El sello dejado por todo un despliegue imponente de figuras deístas entre los fundadores, más

llamativamente Jefferson, parece haber sido en buena medida borrado por el segundo Gran Despertar.

La otra dinámica importante en estos casos es que el efecto perturbador producido sobre la creencia religiosa de una reorganización que está afectando al mismo tiempo tanto a las formas del AR como a las de la Movilización es, obviamente, mayor que una recusación dirigida únicamente contra las estructuras neodurkheimianas en solitario. Si los campesinos que se están convirtiendo en franceses sólo pueden ser salvados de la no creencia por modalidades de movilización neodurkheimiana, entonces el debilitamiento de estas últimas modalidades producirá un efecto desestabilizador mucho más profundo sobre la creencia o, al menos, sobre la práctica religiosa. En una sociedad, por otra parte, donde el movimiento hacia la Era de la Movilización se ha completado sin ninguna reducción significativa de la creencia, el efecto debilitador sobre los modos dominantes anteriores a esta movilización será obviamente mucho menor.

(4) Quizá podemos sacar un poco de punta a nuestra pregunta sobre la diferencia entre Estados Unidos y Europa si la expresamos del siguiente modo. Mi principal línea de argumentación ha sido aquí que la revolución cultural de la década de 1960 desestabilizó formas anteriores de religión y, por tanto, fue seguida por el desarrollo de nuevas formas. La ética de la autenticidad, pujante de repente, acompañada por una revolución sexual, operó en dos aspectos para alterar formas religiosas muy arraigadas del siglo XIX y principios del siglo XX. En primer lugar, debilitó las asociaciones neodurkheimianas de la fe con la identidad política y, en segundo lugar, debilitó la estrecha relación existente entre la fe religiosa y una determinada moral sexual, una de las fusiones más importantes de la religión con la moral supuestamente portadora de civilización.

Así que nuestra pregunta se puede plantear del siguiente modo: ¿por qué esta desestabilización dio pie a un declive de la lealtad y la práctica religiosa, incluso hasta cierto punto de la creencia religiosa, en Europa, pero no en Estados Unidos?

Por lo que se refiere a Estados Unidos, salta a la vista al menos una faceta de la respuesta. En ese país se produjo una reacción de resistencia muy fuerte contra la relajación de los lazos entre la religión, la identidad política y la moral civilizadora. En realidad, el modo del patriotismo estadounidense que entiende que el país es esencialmente una nación unida en Dios y que determinados «valores familiares» son esenciales para su grandeza sigue siendo muy sólido. Está listo para contraatacar ante lo que entiende como una desnaturalización de Estados Unidos. Ésta es una modalidad de religión que sigue estando muy vigente en Estados Unidos.

En cambio, el patriotismo constitucional-moral, lo que he denominado más arriba como la síntesis dominante entre nación, moralidad y religión, que antes era muy semejante en Gran Bretaña y Estados Unidos, fue en todo caso mucho menos fuerte en Gran Bretaña

e, incluso, fue mucho más contestado. Así fue en particular inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, que fue mucho más traumática para la sociedad británica que para la estadounidense. La impugnación de la civilización en Gran Bretaña que representó este cataclismo fue vivido sin duda por muchos como una impugnación de su fe, como he expuesto más arriba. La idea fuerte generada por un efecto neodurkheimiano, que todo el mundo comparte una determinada moral o código espiritual y que así es como se entiende nuestra experiencia moral colectiva, se desvaneció, por tanto, más rápidamente en Gran Bretaña, y debilitó el código; mientras que en el caso estadounidense, muchas personas sintieron y han seguido sintiendo que se puede seguir presumiendo del carácter estadounidense afiliándose a una iglesia, en parte por los motivos que acabo de esbozar. En este aspecto, siguiendo la argumentación anterior, otras sociedades europeas son similares a la de Gran Bretaña y han pasado por las mismas experiencias históricas con resultados semejantes.³⁵²

Contra este argumento hay que situar el triple ataque que el complejo familiar-religioso-patriótico de la década de 1950 sufrió en la era de los derechos civiles, Vietnam y la revolución expresiva. ¿Acaso no era análogo en el caso estadounidense a la Primera Guerra Mundial para los británicos? Tal vez, pero no todo el mundo lo entiende sencillamente así. De hecho, a las diferentes reacciones ante esta era parecen subyacer las «guerras culturales» de la política estadounidense contemporánea. Parece que esa fusión de fe, valores familiares y patriotismo sigue siendo extremadamente importante para una mitad de la sociedad estadounidense, que siente consternación cuando la ve puesta en cuestión, tanto en sus valores centrales (por ejemplo, la lucha contra el aborto o el matrimonio homosexual), como en el vínculo entre su fe y el sistema político (las luchas para que se rece en las escuelas, la expresión «unido en Dios» y similares).

Además, muchos estadounidenses, incluso quienes no se inscriben en la derecha política, siguen sintiéndose absolutamente cómodos con la idea de que Estados Unidos sea «una nación unida en Dios». Quienes se sienten incómodos con esta identidad predominan y se hacen oír en las universidades y (algunos) medios de comunicación, pero no son en todo caso tan numerosos. Tanto es así que los grupos de inmigrantes no cristianos y no judíos, a los que podría considerarse aliados naturales de quienes quieren defenderse de una codificación bíblica de la identidad estadounidense, están ellos mismos impacientes por ser invitados a una variante convenientemente ampliada de ella. En las oraciones públicas aparecen ahora imanes junto a los sacerdotes y los rabinos formando una unidad panreligiosa que aflora especialmente en momentos de crisis o catástrofes, como después del 11 de septiembre.

En otras palabras, la importancia sostenida de la identidad religiosa en la integración nacional mantiene a una mayoría de estadounidenses felices en «una nación unida en

Dios», aun cuando estén disputando amargamente con otros sobre lo que supuestamente comporta esto en ámbitos como el aborto o el matrimonio homosexual. Infinidad de votantes de estados «azules», que abominan de los fanáticos de la derecha religiosa, son en su mayoría miembros de iglesias importantes y de afiliación numerosa, que seguirán suscribiendo alegremente las fórmulas consagradas de la coexistencia armoniosa de denominaciones.

Ahora bien, esto es en parte el resultado de la mera diferencia del número de personas que se adhiere a alguna religión en Estados Unidos, en contraposición a Europa. Pero también tiene que ver con las actitudes respectivas hacia la identidad nacional. En la segunda mitad del siglo XX, Europa ha estado plagada de reticencias ante sus viejas ideas de la nacionalidad, que se explican mediante los sucesos de la primera mitad de ese siglo. La Unión Europea está construida sobre la tentativa de superar las formas anteriores, con plena conciencia de lo destructivas que han sido. La aseveración a pleno pulmón de los antiguos nacionalismos exaltados se reserva ahora para la derecha radical, de la que todos los demás perciben que representa a la peste, una enfermedad seguramente mortal y que, además, es antieuropea. La guerra, incluso la guerra «correcta» como expresión de superioridad del proyecto nacional, hace sentir profundamente incómodos a la mayoría de los europeos.

Muy distinta es la actitud de Estados Unidos. Esto puede deberse en parte a que en el armario familiar tienen guardados menos esqueletos a los que confrontar que sus primos europeos. Pero creo que la respuesta es más sencilla. Es más fácil tener una confianza mayor y con menos reservas en uno mismo cuando eres la potencia hegemónica. Los esqueletos están ahí, pero se los puede ignorar por completo, a pesar de los esfuerzos de la aguerrida banda de colegas que se dedica a indagar en las «guerras de la historia». La mayoría de los alemanes tienen que agachar la cabeza cuando se les recuerda el eslogan de la Primera Guerra Mundial *Gott mit uns* [Dios con nosotros] (sobre la Segunda Guerra Mundial, cuanto menos se diga, mejor).³⁵³ Pero la mayoría de los estadounidenses no tiene dudas acerca de cuál es el lado del que está Dios. En este contexto, es mucho más fácil convivir con la definición neodurkheimiana tradicional.³⁵⁴

De manera que, en los términos de mi análisis de unos cuantos párrafos más atrás, la síntesis estadounidense tradicional de «religión civil», identidad neodurkheimiana fuerte, originalmente en torno a un cristianismo ajeno a las denominaciones, con una sólida conexión con el orden civilizador, se encuentra todavía en una fase «acalorada», a diferencia de su homóloga británica. La religión civil original fue volviéndose poco a poco más amplia que su base protestante, pero ahora ha llegado a una fase en la que, aunque el vínculo con el orden civilizador sigue siendo fuerte, la relación con la religión está siendo impugnada por un amplio abanico de secularistas y creyentes liberales. Cuestiones

como la prohibición de la oración en las escuelas, el aborto y, más recientemente, el matrimonio homosexual, despiertan muchas tensiones. Aludí antes a una «guerra cultural», pero otra analogía podría ser *la guerre franco-française*, dos codificaciones ideológicas fuertemente contrapuestas acerca de la identidad de la misma nación, en un contexto donde el nacionalismo (por no decir el chovinismo de alto voltaje) sigue estando muy vigente. Es la receta para luchas más enconadas.³⁵⁵

(5) Esto nos ofrece la mitad de la respuesta. La otra mitad es que, para quienes están dispuestos a adoptar una posición posdurkheimiana, y son críticos con la moral sexual tradicional, la historia del pluralismo religioso estadounidense les proporciona el modelo de numerosas opciones de formas religiosas más personalizadas y experimentales. El célebre libro centenario de William James ya nos ofreció muchos ejemplos de ello mucho antes de la revolución cultural del siglo XX.³⁵⁶ En otras palabras, los modelos de la vida religiosa que habían nacido de los modos neodurkheimianos y moralistas ya eran habituales y familiares en la escena estadounidense. Las personas que ahora querían explorar en estas direcciones tenían ejemplos a seguir.

Desde principios del siglo XX, Estados Unidos ha sido una patria de la libertad religiosa, expresada con un estilo muy estadounidense: es decir, ha sido un país de libertad de elección religiosa. La gente se mueve, crea nuevas denominaciones, se afilia a otras en las que no fueron educados, se desprende de las existentes y demás. Su cultura religiosa en su conjunto estaba de algún modo preparada para la Era de la Autenticidad, antes incluso de que en la segunda mitad del siglo XX esto se convirtiera en una faceta de la cultura de masas. Es cierto que entre las elites culturales de ambas orillas del Atlántico la ética de la autenticidad estaba presente antes de la década de 1960, pero la diversidad de cultos representaba una proporción mucho mayor en la población estadounidense antes incluso de la expansión de las universidades posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Este desplazamiento global fue, por tanto, mucho menos destabilizador en Estados Unidos. En cambio, en Europa, los precedentes de las formas posdurkheimianas más novedosas eran débiles o inexistentes. Basta pensar, por ejemplo, en Alemania y Francia, donde los diferentes tipos de «culto» nuevos perturban profundamente a las personas. Incluso los ateos franceses se espantan un poco cuando la religión no adopta la forma católica al uso que tanto les encanta detestar.

Hasta aquí la respuesta a esta pregunta que nace de mi argumentación anterior. Confieso que sólo estoy medianamente satisfecho con ella; tal vez satisfecho en tres cuartas partes, para ser más preciso. Creo que el razonamiento sobre Estados Unidos es correcto y la falta de una reacción neodurkheimiana en Europa me parece correcta y comprensible. Pero podríamos seguir preguntándonos lo siguiente: ¿por qué los europeos no tuvieron

más inventiva y crearon formas nuevas? ¿Por qué ni siquiera copiaron los modelos estadounidenses que, después de todo, no son desconocidos en esta era de comunicaciones rápidas y viajes internacionales?

Tal vez haya que buscar la respuesta en factores a largo plazo. Uno de ellos podría ser la persistente sombra histórica del *Ancien Régime* a la que he aludido más arriba en Europa. La hegemonía de las iglesias nacionales (o transnacionales, establecidas a escala nacional) sigue moldeando la perspectiva de las personas incluso siglos después de que hayan dejado de desempeñar un papel de control; y quizá incluso también en lugares como Gran Bretaña, donde la hegemonía quedó muy mitigada por el pluralismo religioso, mientras que en Estados Unidos no existía el menor vestigio de esto. Esto podría haber sido determinante para diferenciar el impacto de una ética de la autenticidad en los dos continentes. Mientras que en Estados Unidos este nuevo valor se podía asociar fácilmente con modos de expresión religiosos, en Europa era más fácil vincular la religión con la autoridad, o con la conformidad con los patrones de la sociedad en su conjunto, por no hablar de las divisiones hostiles entre las personas, e incluso de la violencia. Para muchas personas, incluidas los jóvenes, las iglesias y la religión seguían siendo portadoras de este bagaje de sumisión y conformidad que hacía mucho se había perdido para muchos estadounidenses. En esta situación, la invitación a encontrar el camino de uno mismo estaba condenado a desembocar en que hubiera un mayor número de personas en Europa que en Estados Unidos que buscara formas de significado extrareligiosas.

Es más, esta identificación de la religión como enemiga de la autenticidad contribuyó a acreditar la historia de la secularización, que el aumento de la autonomía y de la libre búsqueda de identidades estaba destinada a desembocar en un declive de la religión. Y la aceptación general de esta historia contribuyó, a su vez, al declive de la creencia y la práctica como profecía de realización personal.

Aquí confieso que estoy dando palos de ciego. Se me escapa la explicación completamente satisfactoria de la diferencia, que en cierto sentido es la pregunta crucial para afrontar una teoría de la secularización.^{[357](#)}

10

Quizá pueda tratar de reunir parte de los hilos de este análisis. He venido intentando describir cómo llegamos desde la no creencia (parcial) de la elite del siglo XVIII hasta la no creencia (más amplia, pero aun así parcial) y también desafección y distancia de la religión en el siglo XX. Esto me introdujo en el terreno de la teoría de la secularización, donde manifesté mi desacuerdo con la versión «ortodoxa» y mi coincidencia con las críticas de historiadores y sociólogos «revisionistas». No nos enfrentamos a una

regresión lineal de la creencia/práctica (¡no estoy hablando aquí de estadísticas!) causada por la incompatibilidad entre algunos rasgos de la «modernidad» y la creencia religiosa. No acepto lo que a menudo parece ser una premisa tácita acerca de la motivación humana subyacente a esta narración principal de la secularización. Concretamente, sostengo que el anhelo religioso, el anhelo de una perspectiva de transformación más que immanente y la respuesta a esa perspectiva, lo que Chantal Milon-Delsol llama un *désir d'éternité* [deseo de eternidad],³⁵⁸ sigue siendo una poderosa fuente de motivación independiente en la modernidad.³⁵⁹

En todo caso, es obvio que se ha producido un descenso de la creencia y de la práctica y, más allá de esto, que el irrecusable estatus de que la creencia gozaba en siglos anteriores ha desaparecido. Éste es el principal fenómeno de la «secularización». Falta por comprender en qué consiste exactamente. Una de las formas en las que se podría construir mi tesis, en aras de la simplicidad, sería otra «historia de sustracción». Esto comportaría ignorar por el momento la manera en que cada fase de este proceso ha llevado consigo nuevas construcciones de la identidad, el imaginario social, las instituciones y las prácticas sociales. Pero si me centro en la vertiente negativa quedará más claro el contraste con la teoría principal.

Dicho de este modo, y de forma muy esquemática, podemos preguntar: ¿qué impedía a las personas (es decir, a casi todo el mundo) ser capaces de adoptar posiciones de no creencia en el año 1500? Una respuesta es la siguiente: el encantamiento del mundo. En un cosmos de espíritus y fuerzas, algunas de ellas malignas y destructivas, uno tenía que aferrarse a cualesquiera fuerzas que se concibieran como puntales de las fuerzas benéficas, nuestro baluarte contra el mal. Otra respuesta fue que la creencia estaba tan entrelazada con la vida social que la una difícilmente era concebible sin la otra. Y estas dos respuestas estaban relacionadas originalmente: parte del entrelazamiento comportaba usos colectivos del bien o del poder divino contra los peligros del mundo de los espíritus; ceremonias como «sacudir los contornos» de la aldea ilustran este aspecto.

Negativamente, y al margen toda la construcción que nos llevara hasta este punto, los siglos transcurrido han sido testigos de la disipación del cosmos encantado (algunos elementos de la creencia en el encantamiento perviven, pero no conforman un sistema y los suscriben sólo individuos aislados, en lugar de ser compartidos socialmente). Después, en el contexto del orden moral moderno, llegó la introducción de una alternativa viable a la creencia, de formas de humanismo exclusivo, seguidas a su vez por una multiplicación tanto de las posiciones creyentes como no creyentes, a lo que he denominado la «nova». Todo esto generó la impugnación, el debilitamiento y la disolución de las formas sociales anteriores que insertaban la presencia de Dios en el espacio social: las formas paleodurkheimianas y, en términos más generales, del *Ancien*

Régime. Al principio, los principales beneficiarios de este declive fueron las formas neodurkheimianas y otras de la Era de la Movilización que se construyeron sobre las ruinas de las estructuras y comunidades del *Ancien Régime*. Pero después hubo evoluciones posteriores que también las debilitaron, incluida la afirmación de que para vivir ordenadamente la civilización tenía que ser cristiana. Ya no vivimos en sociedades en las que se pueda mantener la sensación generalizada de que la fe en Dios es esencial para la vida ordenada de la que (parcialmente) disfrutamos.³⁶⁰

Es un mundo pluralista, en el que hay fricciones entre muchas formas de creencia y de no creencia y, por tanto, se debilitan unas a otras. Es un mundo en el que la creencia ha perdido gran parte de las matrices sociales que la hacían parecer «obvia» e irrecusable. No todas, por supuesto; todavía quedan entornos en los que es la solución «por defecto»: a menos que se tengan poderosas intuiciones en sentido contrario, nos parecerá que uno debe seguir creyendo. Pero también tenemos entornos en el que la no creencia está próxima a ser la solución por defecto (incluidos importantes ámbitos de la academia). De manera que el debilitamiento generalizado ha aumentado.

Si queremos desarrollar esta explicación como una «historia de sustracción», podríamos decir que la secularización, definida como la pérdida de las matrices sociales de la creencia —y por tanto, de ahí el declive y el debilitamiento— ha dado lugar finalmente a un «terreno de juego igualado», pues estas matrices anteriormente conferían una ventaja preferencial a la creencia. Pero esta idea misma es absurda, puesto que lo que realmente tenemos no es en absoluto un terreno de juego igualado, sino un terreno muy accidentado. Hay infinidad de pendientes e inclinaciones, pero no todas orientadas en la misma dirección. El sesgo del Cinturón Bíblico estadounidense no es el de la universidad urbana.³⁶¹

Podríamos decir que es un mundo en el que el destino de la creencia depende mucho más que antes de las intuiciones claras de los individuos, que irradian en los demás. Y estas intuiciones distarán mucho de ser evidentes para otros. Para algunos, incluidos muchos creyentes, este signo de los tiempos parecerá como una regresión del cristianismo. Para otros, el retroceso de la cristiandad comporta tanto una pérdida como un beneficio. Algunas grandes realizaciones de la vida colectiva han desaparecido, pero otras facetas de la situación en que nos encontramos en relación con Dios ocupa el primer plano; por ejemplo, a lo que Isaías se refería cuando hablaba de un «Dios oculto». En el siglo XVII, era necesario ser Pascal para apreciarlo. Ahora lo vivimos a diario.

El resultado de este pluralismo y mutuo debilitamiento será con frecuencia un retroceso de la religión de la plaza pública. En un sentido es inevitable y, dadas las circunstancias, bueno. La justicia requiere que una democracia moderna se mantenga equidistante con

respecto a las diferentes posiciones de fe. El lenguaje de algunos organismos públicos como, por ejemplo los tribunales, tiene que estar despojado de premisas extraídas de una u otra posición. Nuestra cohesión depende de una ética política, de la democracia y de los derechos humanos, inspiradas básicamente en el Orden Moral Moderno, que distintas comunidades de fe y sin fe suscriben, cada una por sus peculiares y divergentes motivos. Vivimos en un mundo de lo que John Rawls ha descrito como «consenso solapado».³⁶²

Pero en otro aspecto, como ha señalado José Casanova,³⁶³ el discurso religioso estará muy presente en la plaza pública. La democracia requiere que todos los ciudadanos o grupos de ciudadanos utilicen en el debate público la lengua que más significativa resulte. La prudencia puede urgirnos en algunas circunstancias a plantear las cosas en términos más fáciles de comprender para otros, pero exigírselo al discurso ciudadano sería una imposición intolerable. A medida que va desvaneciéndose la sensación de que vivimos en la Cristiandad y que vamos reconociendo que no hay ninguna familia espiritual al mando, o que no habla por el conjunto, habrá una mayor sensación de libertad para decir con franqueza lo que se quiera y, en algunos casos, las ideas se formularán ineludiblemente en discurso religioso.

A esta evolución subyace, creo, una aparente paradoja que señala Grace Davie: que fue precisamente después del gran declive posterior a la década de 1960 cuando determinados obispos anglicanos empezaron a intervenir enérgicamente en la crítica pública del gobierno de Thatcher.³⁶⁴ Tal vez podríamos decir que fue sólo después de ese declive acusado cuando los dirigentes anglicanos se liberaron del peso mental de ser una iglesia establecida y se sintieron libres para hablar con franqueza.

Hasta aquí la historia negativa como narración principal. Pero también podríamos añadir una narración complementaria que subraya los rasgos positivos de la actual espiritualidad de la búsqueda. Con «positivo» no me refiero a rasgos que necesariamente queramos suscribir, sino que no nos centramos simplemente en lo que nuestra Era ha desplazado, sino en lo que la caracteriza. Aquí lo que aflora es el vector a largo plazo de la Cristiandad latina, que avanza poco a poco durante medio milenio hacia formas más personales y comprometidas de devoción y práctica religiosa. La espiritualidad de la búsqueda que percibimos hoy en día podría entenderse como la forma que este movimiento adopta en una Era de la Autenticidad. La misma tendencia a largo plazo que generó al creyente individual disciplinado, consciente y comprometido, calvinista, jansenista, humanista devoto, metodista, y que posteriormente arroja el cristiano «renacido», ha alumbrado ahora el buscador peregrino de la actualidad, que trata de vislumbrar y seguir su propio camino. El futuro de la religión en el entorno del Atlántico Norte depende, por una parte, de los resultados concatenados de todo un sinfín de

búsquedas de esta naturaleza y, por otra, de las relaciones, hostiles, indiferentes o (esperemos) simbióticas, que se desarrollen entre los modos de búsqueda y los centros de autoridad religiosa tradicionales, entre los que Wuthnow llama los moradores y los buscadores.

Para algunos, esto no será una idea reconfortante. Cualquiera que sea el nivel de creencia y práctica religiosa, en un terreno de juego irregular con muchas pendientes distintas, el debate entre las diferentes formas de creencia y no creencia continúa. En este debate, las modalidades de creencia están en desventaja debido al recuerdo de sus formas dominantes anteriores, que en muchos aspectos marcha contra el *ethos* de los tiempos y contra las que muchas personas siguen reaccionando. Están en desventaja aún más marcada debido a un subproducto no pretendido del clima de búsqueda fragmentada: el hecho de que la caída de la práctica haya supuesto que las generaciones nuevas hayan perdido a menudo el contacto con los lenguajes religiosos tradicionales.³⁶⁵ Como dice Paul Valadier, «lo que falta en muchos casos es la propia apertura al sentido religioso, la elemental comprensión de cuál es la esencia de un acto de fe, la simple experiencia de lo sagrado, o de Dios [...], la apercepción de que la fe no es un absurdo sino un proceso sensato y que exalta, [...] el propio gesto por el que algo del universo religioso se deja presentir».³⁶⁶

Por otra parte, lo que opera contra las formas de no creencia es la serie de fastidiosas insatisfacciones con el orden moral moderno y sus disciplinas concurrentes, el desgaste acelerado de sus versiones utópicas, la persistente idea de que hay algo más. Estas pueden hacer salir disparadas a las personas en muchas direcciones, incluidas las de la contra-Ilustración inmanente, pero también pueden abrir nuevas vías hacia la fe. Aquí es donde una de las desventajas de la creencia arriba mencionadas tiene un reverso que es positivo. El mero hecho de que sus formas no estén en consonancia absoluta con buena parte del espíritu de la época, un espíritu en el que se puede encarcelar a las personas y que sientan la necesidad de escapar... el hecho de que la fe nos conecte con tantas vías espirituales a lo largo de diferentes épocas... esto puede atraer hacia ella a personas con el paso del tiempo. *La lotta continua*.

En lo que respecta al corazón de la Cristiandad latina, es decir, Europa Occidental, en contraposición a las lejanas regiones de las Américas, del Norte y del Sur, el futuro es muy incierto. El contacto cada vez menor de muchas personas con los lenguajes tradicionales de la fe parece presagiar un futuro de declive. Pero la intensidad misma de la búsqueda de formas de vida espiritual adecuadas que esta pérdida ocasiona puede estar repleta de buenos augurios. Tal vez la fase «desenfadada» de las identidades religiosas europeas se pueda interpretar en términos un tanto parecidos a los propuestos por

Mikhail Epstein para describir la situación en la Rusia posterior a la Unión Soviética.

En un par de artículos muy interesantes,³⁶⁷ Epstein introduce el concepto de «religión minimalista». También habla de una categoría que se solapa con todas, la de las personas que en los sondeos sobre creencias religiosas se declaran «simplemente cristianos», frente a aquellos que se adhieren a una u otra confesión cristiana concreta, como la ortodoxa o la católica. Epstein entiende este tipo de posición religiosa como «posatea», en dos sentidos. Las personas implicadas se educaron bajo un régimen ateo militante que negaba y reprimía todas las formas religiosas, de manera que se encuentran a la misma distancia y son igualmente ignorantes de todas las alternativas confesionales. Pero la posición también es posatea en el sentido más fuerte de que los implicados han reaccionado contra su educación, han adquirido de algún modo una idea de Dios que, por mal definida que esté, los sitúa al margen del espacio de su educación.

La «religión minimalista» es una espiritualidad vivida en el círculo más inmediato a uno mismo, con la familia y los amigos, en lugar de en iglesias; una vida especialmente consciente de lo particular, tanto en los seres humanos individuales como en los lugares y las cosas que nos rodean. En respuesta a la preocupación universalista por el «desconocido y alejado» subrayada por el comunismo marxista, pretende honrar la «imagen y semejanza de Dios» en las personas concretas que comparten nuestra vida.³⁶⁸

Pero como esta religión nació al margen de cualquier estructura confesional, cuenta con su propio tipo de universalismo, una especie de ecumenismo espontáneo e irreflexivo, en el que se da por sentada la coexistencia de formas de espiritualidad y de culto plurales. Aun cuando las personas que comienzan con este tipo de espiritualidad acaben incorporándose a una iglesia, como les sucede a muchos, conservan algo de su punto de vista original.

Antes o después, un creyente minimalista normalmente se incorpora a una tradición religiosa específica para convertirse en cristiano ortodoxo, baptista o judío. Pero después de haber vivido en este sonoro espacio de lo vacío, de la selva, [...], él o ella conserva para siempre el nuevo sentimiento de apertura. Es ahí, en un erial del espíritu, sin ninguna preparación, bautismo, ni catecismo, donde Dios, de repente, se apodera de él.

Podríamos especular con la idea de que este impulso hacia la reforma religiosa dominará el espíritu de la Rusia del siglo XXI. La restauración de las tradiciones preateas es el centro de atención de la actual [1995] recuperación religiosa, pero el pasado ateo, la experiencia de la selva, no puede desaparecer sin dejar huella, y esta huella de «el vacío» se manifestará en un afán por la plenitud de espíritu que trasciende las fronteras de las denominaciones históricas. Estas personas que han encontrado a Dios en la selva sienten que el espacio existente entre los muros de los templos existentes es demasiado estrecho para ellos y que se debería ensanchar.³⁶⁹

Tal vez se pueda decir algo análogo acerca de la situación de la Europa «postsecular». Utilizo este término, no para designar una época en la que el declive de la creencia y la

práctica religiosa del último siglo hubiera podido invertirse, ya que no parece probable, al menos por el momento; me refiero más bien a una época en la que la hegemonía de la narración principal de la secularización será cuestionada cada vez más. Creo que esto ya está sucediendo en la actualidad. Pero como, a mi juicio, esta hegemonía ha contribuido a llevar a cabo el declive, su superación abriría nuevas posibilidades.

Ser «espiritual pero no religioso» es uno de los fenómenos occidentales que guarda cierta afinidad con la «religión minimalista» de Epstein en Rusia; normalmente designa una vida espiritual que guarda cierta distancia de las disciplinas y la autoridad de las confesiones religiosas. Por supuesto, la distancia aquí refleja una reacción ante las afirmaciones de la autoridad religiosa y una cautela ante el liderazgo confesional; mientras que la reacción en Rusia es contra el «erial» que ha dejado el ateísmo militante y la distancia de las confesiones es al principio una cuestión de ignorancia y falta de familiaridad. Pero, en ambos casos, está muy extendido un cierto sentido ecuménico difuso, e incluso quienes posteriormente asumen alguna vida confesional y, por tanto, se vuelven «religiosos», conservan parte de esta libertad original frente al sectarismo. Lo que también sigue siendo importante, tanto en el Este como en Occidente, es una idea perseverante de la importancia de que cada uno siga su propio itinerario espiritual y la de que, según una sentencia de Berdiáyev que reproduce Epstein, «el conocimiento, la moral, el arte, el gobierno y la economía deberían volverse religiosos, pero libre y espontáneamente, no por obligación externa».³⁷⁰

En cualquier caso, estamos tan sólo al principio de una nueva era de búsqueda religiosa, cuyo resultado nadie puede prever.

Notas:

³¹¹. Alan Ehrenhalt, *The Lost City* (Nueva York, Basic Books, 1955), págs. 220-228. Véase también Robert Wuthnow, *After Heaven* (Berkeley, University of California Press, 1998), capítulo 2.

³¹². Citado en Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace* (Princeton, Princeton University Press, 1999), pág. 222.

³¹³. *Ibid.*, pág. 86.

³¹⁴. *Ibid.*, págs. 21-24.

³¹⁵. Paul Heelas, Linda Woodhead, *et al.*, *The Spiritual Revolution* (Oxford, Blackwell, 2004), pág. 26. Este estudio se desarrolla en una comunidad de Inglaterra. Está claro que los temas aquí son muy semejantes a los aludidos en Estados Unidos o, incluso, en cualquier otro lugar actual del entorno atlántico.

³¹⁶. Roof, *Spiritual Marketplace*, págs. 92 y 106.

³¹⁷. *Ibid.*, capítulos 1 y 2.

³¹⁸. *Ibid.*, pág. 137.

³¹⁹. *Ibid.*, págs. 9 y 40: «En un sentido muy real, la satisfacción personal se convirtió en una trampa: al depositar tanto énfasis en el yo, con sus imágenes inflamadas de que es algo especial, único y sólo potencialmente hecho realidad, mantener al yo se convirtió en una “carga”, en una crisis psicológica desencadenada por los autoengaños impuestos por uno mismo».

³²⁰. Heelas, Woodhead, *et al.*, *The Spiritual Revolution*.

- [321.](#) *Ibid.*, pág. 31.
- [322.](#) *Ibid.*, pág. 81.
- [323.](#) *Ibid.*, pág. 26.
- [324.](#) *Ibid.*, pág. 88.
- [325.](#) *Ibid.*, pág. 16.
- [326.](#) Henri Bremond, *L'histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (París, A. Colin, 11 volúmenes, 1967-1968); véase el volumen 1: *L'humanisme dévot*.
- [327.](#) San Francisco habla de un *recueillement amoureux de l'âme en Dieu* [recogimiento amoroso del alma en Dios]; véase *Traité de l'Amour de Dieu* (París, Monastère de la Visitation, sin fecha de publicación), Libro VI, capítulos vi-xi, págs. 250-267 [trad. cast.: *Tratado del amor de Dios*, en *Obras completas*, vol. 1 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000)].
- [328.](#) Ambas expresiones entrecomilladas, en español en el original. (*N. del T.*).
- [329.](#) Jean Lacouture, *Jésuites: I, Les conquérants* (París, Seuil, 1991), págs. 21-22.
- [330.](#) Wuthnow, *After Heaven*, capítulo 1.
- [331.](#) Michael Hornsby-Smith, «Recent Transformations in English Catholicism», en S. Bruce, ed., *Religion and Modernization*, capítulo 6.
- [332.](#) Véase Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford, Oxford University Press, 1996), págs. 33 y 137 y siguientes; Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (París, L'Harmattan, 1997).
- [333.](#) Por ejemplo, el Gallup Political & Economic Index (394, junio 1993) refiere que en Gran Bretaña el 40 por ciento de la población cree en «algún tipo de espíritu o fuerza vital», en contraposición a un 30 por ciento que tiene fe en un «Dios personal»; citado en Heelas, Woodhead, *et al.*, *The Spiritual Revolution*, pág. 166. Se han hallado cifras semejantes en Suecia y Francia; véase Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti* (París, Flammarion, 1999), págs. 44-46.
- [334.](#) El desplazamiento de muchas sociedades occidentales hacia lo que he venido denominando un régimen «posdurkheimiano» ha facilitado, obviamente, su desplazamiento hacia la «multiculturalidad», al tiempo que esto se ha convertido en una cuestión más apremiante debido a la creciente diversidad de su población. Pero el multiculturalismo también ha producido tensiones, que a menudo se exacerban mediante el control vigente en segmentos importantes de la población de una u otra interpretación «durkheimiana». En Estados Unidos, a los conservadores cristianos se les ponen los pelos de punta con el expresivismo rampante y a muchos franceses les resulta difícil entender que su país contiene un elemento musulmán importante, en la medida en que se han relacionado con él como país esencialmente católico, o definido por la tensión constituyente entre catolicismo y *laïcité* [laicismo].
- [335.](#) Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, págs. 41 y 56; Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford, Blackwell, 1994). Se puede encontrar un análisis específico de la pauta escandinava en Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, pág. 57; y en Grace Davie, *Religion in Modern Europe* (Oxford, Oxford University Press, 2000), pág. 3.
- [336.](#) William James, *The Varieties of Religious Experience* (Penguin Books, 1982) [trad. cast.: *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana* [trad. cast. de J. F. Yvars (Barcelona, Península, 1999)].
- [337.](#) Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, págs. 100-108.
- [338.](#) Véase el muy interesante análisis de Robert Wuthnow en *After Heaven*, capítulo 7, «The Practice of Spirituality».
- [339.](#) Otra forma de explicar toda la evolución desde el año 1500 sería hacerlo en términos de estos diferentes tipos y niveles de vida religiosa. Al principio de este periodo había una única iglesia. Esto (a) unificó (al modo paleodurkheimiano) al conjunto de la sociedad, (b) sus agrupaciones locales (parroquias) eran las sedes de la sociabilidad religiosa cara a cara y (c) fue la matriz en el seno de la cual algunos podían buscar una vida devota más privada. Ahora, estas tres formas de práctica religiosa pueden coexistir absolutamente disociadas entre sí. Las personas pueden estar «en» una sin comprometerse con otra. Pero debemos subrayarlo: puede ser así. No todo el mundo vive esta disociación. Debo este planteamiento a José Casanova (en comunicación privada).

340. Véase Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*; y John Wolffe. El término «cristianismo difuso» fue acuñado por Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society, Lambeth 1870-1930* (Nueva York, Oxford University Press, 1982), capítulo 4.

341. John Wolffe, *God and Greater Britain* (Londres, Routledge, 1994), págs. 92-93. David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), págs. 136-137, ofrece otra explicación de esta interpretación difusa del cristianismo, al tiempo que subraya que todos los términos que inventamos para describirlo, incluido «creencia sin pertenencia» y el propio «cristianismo difuso» son insuficientemente flexibles para reflejar esta compleja realidad. Hempton también señala la importancia de la música religiosa en esta cultura, sobre todo el cántico de himnos.

342. Wolffe, *God and Greater Britain*. Bouny formula un comentario paralelo acerca del periodo 1840-1860 en el Departamento de Ain (pero en este sentido, no era excepcional en Francia): *Jamais peut-être, dans la longue histoire de l'Église catholique, la réalité vécue du ministère n'aura aussi exactement coïncidé avec son idéal; jamais l'existence des curés de villages ne sera approchée d'aussi près du modèle du «bon prêtre», élaboré quelque trois siècles plus tôt par les Pères du Concile de Trente* [Tal vez, en la larga historia de la Iglesia Católica, la realidad vivida del ministerio no haya coincidido nunca con tanta exactitud con su ideal; la existencia de los curas de los pueblos nunca se habrá acercado tanto al modelo del «buen apóstol», elaborado unos trescientos años antes por los Padres del Concilio de Trento]. Boutry, *Prêtres et paroisses*, pág. 243.

343. Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, págs. 69-70. Para las cifras, véanse las tablas que presenta, págs. 46-50.

344. *Ibid.*, págs. 88-91.

345. Peter Berger, «Religion and the West», en *The National Interest* (verano 2005), 80, págs. 113-114.

346. Por ejemplo, Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case* (Londres, Darton, Longman & Todd, 2002), pág. 46.

347. Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford, Oxford University Press, 1996), capítulo 6.

348. Véase José Casanova, «Immigration and Religious Pluralism: An EU/US comparison», nota 20, en Thomas Banchoff, ed., *The New Religious Pluralism and Democracy* (Oxford, Oxford University Press, 2006). He aprendido mucho con el análisis que hace Casanova aquí y en otros lugares.

349. *Ibid.*

350. De nuevo, hay cierta semejanza con una tesis de Martin; véase David Martin, *Pentecostalism* (Oxford, Blackwell, 2002), págs. 56 y 68.

351. Ésta es la tesis de José Casanova en su artículo «Ortodoxías seculares y heterodoxías religiosas en la modernidad», págs. 18-20. En su próximo libro aparecerá expuesta esta tesis sobre lo que hay de válido y lo que es falso en la tesis tradicional de la secularización.

352. Esto se aproxima a la tesis esbozada por Martin, si la entiendo bien, en *Pentecostalism*, pág. 53.

353. En realidad, no podemos por menos que asombrarnos ante el chovinismo de los intelectuales y académicos de ambos bandos tras el estallido de la Primera Guerra Mundial. Un gran número de profesores alemanes publicó un manifiesto donde exponía que su país luchaba en nombre de la *Kultur*. A lo que una serie de eruditos católicos franceses respondió en noviembre identificando la verdadera causa del terrible conflicto: *La philosophie allemande, avec son subjectivisme de fond, avec son idéalisme transcendantal, avec son dédain des données du sens commun, avec ses cloisons étanches entre le monde du phénomène et celui de la pensée, entre le monde de la raison et celui de la morale ou de la religion, n'a-t-elle pas préparé le terrain aux prétentions les plus extravagantes d'hommes qui, pleins de confiance en leur propre esprit et se tenant eux-mêmes pour des êtres supérieurs, se sont cru le droit de s'élever au-dessus des règles communes, ou de les plier à leur fantaisie?* [La filosofía alemana, con su subjetivismo de fondo, su idealismo trascendental, con su desprecio de los datos del sentido común, con sus compartimentos estancos entre el mundo de los fenómenos y el del pensamiento, entre el mundo de la razón y el de la moral o la religión, ¿acaso no ha preparado el terreno para las pretensiones más extravagantes de unos hombres que, desbordantes de confianza en su propio espíritu y teniéndose a sí mismos por seres superiores, se han creído con el derecho a elevarse sobre las reglas ordinarias, o de someterlas a sus fantasías?] En el curso que impartió en el invierno de 1914-1915 en el Institut Catholique, Maritain proclamó que

la victoria francesa *signifierait, non pas immédiatement sans doute, mais dans ses conséquences éloignées, la victoire de la civilisation et de la foi catholique sur le naturalisme de la Kultur germano-protestante* [significaría, no inmediatamente, sin duda, sino en cuanto a sus consecuencias a más largo plazo, la victoria de la civilización y de la fe católica sobre el naturalismo de la *Kultur* germano protestante]; Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain* (Paris, Cerf, 1999), págs. 18-19 y 201.

[354.](#) Tal vez podamos encontrar un «suceso de control» en las sociedades de la antigua *Commonwealth* británica: Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Al igual que Estados Unidos, y (casi) desde el principio, han vivido en la Era de la Movilización. Pero a sus definiciones neodurkheimianas relacionadas con la fe no les ha ido tan bien. O vivían en una identidad «británica», que desde entonces ha declinado tanto en la «madre patria» como en la ex colonia, o (como en el caso de Quebec), han sufrido una renovación que recuerda mucho más al modelo europeo. Pero, sobre todo, no son potencias hegemónicas, y en uno de los casos este hecho se lo recuerda constantemente su proximidad a la nación que sí lo es. De manera que no es raro encontrar las cifras de creencia/práctica religiosa situadas en algún punto intermedio entre las europeas y las estadounidenses. Tampoco es raro que el tema del matrimonio homosexual, aunque en Canadá ha soliviantado también a los conservadores, no haya despertado el mismo grado de acaloramiento e indignación en Canadá que en nuestra vecina del sur.

[355.](#) Esta identidad «acalorada» puede contribuir a explicar también las diferencias entre Europa y Estados Unidos que emergieron con motivo de la reciente guerra contra Iraq. Algunos analistas han tratado de reflejarlo con la memorable expresión «los estadounidenses son de Marte; los europeos, de Venus». Véase Robert Kagan, *Of Paradise and Power* (Nueva York, Taylor and Francis, 2003) [trad. cast.: *Poder y debilidad: Estados Unidos y Europa en el nuevo orden mundial*. Trad. de Moisés Ramírez Traperó (Madrid, Taurus, 2003)].

[356.](#) William James, *The Varieties of Religious Experience* (Nueva York, Random House, 1999) [trad. cast.: *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. Trad. de J. F. Yvars (Barcelona, Península, 1999)].

[357.](#) Hasta ahora, hemos estado comparando la sociedad estadounidense con las europeas, pero tal vez emerja otro aspecto si la comparamos con la Unión Europea, porque ésta, en su proceso gradual de definición de sí misma, ha tomado sus propias medidas en dirección a la secularidad 1, la más llamativa de las cuales es la negativa a integrar a Dios en la recién y muy discutida constitución. Véase Peter Berger, «Religion in the West», en *The National Interest*, verano 2005, págs. 112-119. Berger entiende la UE como una agencia de secularización: «Integrarse en Europa significa suscribir la Eurosecularidad» (pág. 113); pero, para expresarlo con mayor precisión, podríamos decir que la integración en Europa promueve el declive del poder de cualesquiera identidades neodurkheimianas que existieran. Si comparamos las dos estructuras políticas, podemos decir que para muchos estadounidenses el vínculo neodurkheimiano entre Dios y la nación es fuerte, mientras que para los europeos ese vínculo no solo está desacreditado en países concretos, sino que en el ámbito continental la pluralidad de confesiones en las que los viejos patriotismos estaban insertos plantea un obstáculo adicional. En este sentido, se puede considerar que «Dios» pone en peligro la integración europea, aun cuando siga fomentando el patriotismo estadounidense. Pensar en la cuestión en el plano europeo también muestra cómo otro de los factores mencionados más arriba opera con mayor fuerza. Hemos dicho anteriormente que las sociedades europeas han sido proclives a seguir los pasos de sus respectivas culturas de elite más que la estadounidense. Pero este efecto está magnificado en el plano «europeo», donde el avance ha sido llevado a cabo enteramente por estas elites, lo que ha tenido unas consecuencias que han aflorado recientemente en los referéndums de diversos Estados del continente.

[358.](#) *Esprit*, junio 1997, págs. 45-47.

[359.](#) Al utilizar esta expresión, bastante vaga, no me propongo en modo alguno definir una especie de constante antropológica, una definición intemporal del sentimiento religioso humano. Creo que esto queda absolutamente fuera de nuestras posibilidades, al menos a día de hoy. Las formas y modos de la religión son demasiado diversas a lo largo de la historia. «Eternidad» es un término significativo en las tradiciones religiosas que han definido la Cristiandad latina, de ahí que yo lo utilice. Lo que afirmo es que en este aspecto la religión en la actualidad sigue ejerciendo una poderosa atracción sobre las personas.

[360.](#) Me parece que la imagen en tres fases que estoy elaborando aquí está bien reflejada en el artículo de

Hugh McLeod «The Register, the Ticket and the Website», un texto aún inédito. Pero no quisiera dar por supuesta su coincidencia con la forma que estoy presentándola.

[361.](#) En Estados Unidos se conoce como *Bible Belt* o «Cinturón bíblico» a una extensa región del país, que comprende aproximadamente todo el sector sudoriental del país, donde el cristianismo evangélico tiene un profundo arraigo social. (*N. del T.*).

[362.](#) John Rawls, *Political Liberalism* (Nueva York, Columbia University Press, 1993) [trad. cast.: *El liberalismo político*. Trad. de Antoni Domènech (Barcelona, Crítica, 2006)].

[363.](#) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, University of Chicago Press, 1994) [trad. cast.: *Religiones públicas en el mundo moderno* (Madrid, PPC, 2000)].

[364.](#) Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, págs. 149 y siguientes. También Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, págs. 53-54.

[365.](#) Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, págs. 123-124

[366.](#) Paul Valadier, en *Esprit*, junio 1997, págs. 39-40.

[367.](#) Mikhail Epstein, «Minimal Religion» y «Post-Atheism: From Apophatic Theology to “Minimal Religion”», en Mikhail Epstein, Alexander Genis y Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives in Post-Soviet Culture* (Nueva York/Oxford, Berghahn Books, 1999). Véase también Jonathan Sutton, «“Minimal Religion” and Mikhail Epstein’s Interpretation of Religion in Late-Soviet and Post-Soviet Russia», en *Studies in East European Thought*, febrero 2006. Estoy muy agradecido a Jonathan Sutton por llamar mi atención sobre la obra de Epstein.

[368.](#) *Ibid.*, págs. 167-168.

[369.](#) *Ibid.*, pág. 386.

[370.](#) *Ibid.*, pág. 362.

Parte V

Las condiciones de la creencia

15

El marco inmanente

1

Ahora podemos regresar a nuestra pregunta original sobre la secularidad ³, las condiciones de la creencia que imperan en el Occidente moderno. Formulada con sencillez, la pregunta original era la siguiente: ¿por qué es tan difícil creer en Dios en (muchos entornos del) Occidente moderno, mientras que en el año 1500 era prácticamente imposible no hacerlo?

En los capítulos anteriores he tratado de dar una respuesta en relación con la historia de cómo hemos llegado adonde estamos. Pero los relatos de la «secularización» también llevan implícita una imagen de cuál es el lugar en que nos encontramos, cómo es el contorno espiritual del presente (el tercer relato de estas teorías, tal como lo describí en el capítulo 12). Eso es lo que ahora me gustaría abordar en este capítulo.

Podemos reunir algunas piezas de la respuesta si tomamos parte de los temas que he venido analizando en capítulos anteriores y exponemos el entrelazamiento de los cambios allí descritos y cómo se han reforzado mutuamente.

Hemos hablado de desencantamiento. El desencantamiento tiene muchas facetas. Aquí quisiera mencionar en primer lugar su cara «interior», la sustitución del yo poroso por el yo impermeabilizado, el cual acaba por percibir como un axioma que todo pensamiento, sentimiento y finalidad, todos los rasgos que habitualmente adscribimos a los agentes deben encontrarse en la mente, que es diferente del mundo «exterior». Al yo impermeabilizado empieza a parecerle casi incomprensible la idea de que existan espíritus, fuerzas morales y poderes causales con inclinaciones y propósitos.

El auge de la identidad impermeabilizada ha venido acompañado de una interiorización; es decir, no sólo de la diferenciación entre interior y exterior, la existente entre la Mente y el Mundo como *loci* aislados, que es esencial para la impermeabilización misma; y no sólo de la evolución de esta diferenciación entre interior y exterior en todo un abanico de teorías epistemológicas de la mediación entre ambas, desde Descartes hasta Rorty,^{[371](#)}

sino también de la aparición de un vocabulario muy rico de la interioridad, un ámbito de pensamiento y sentimiento interiores que se deben explorar. Esta frontera de la exploración del yo ha crecido mediante diversas disciplinas espirituales de la introspección, a través de Montaigne, del desarrollo de la novela moderna, el auge del romanticismo y la ética de la autenticidad, hasta el extremo de que ahora decimos de nosotros mismos que tenemos profundidades interiores. Podríamos decir incluso que las profundidades que anteriormente se situaban en el cosmos, en el mundo encantado, se encuentran ahora más a mano, en nuestro interior. Donde antes se decía que alguien podía estar poseído por un espíritu maligno, ahora pensamos que padece una enfermedad mental. O, también, Freud sitúa el rico simbolismo del mundo encantado en las profundidades de la psique. Y, con independencia de lo que pensemos de la teoría en sus detalles, esta actitud nos parece muy natural y convincente.³⁷²

La identidad impermeabilizada, con sus espacios interiores, ha acompañado a los cambios que Norbert Elias ha descrito con la máxima elocuencia.³⁷³ Los cambios supusieron el desarrollo de la disciplina, del autocontrol, y más concretamente en los ámbitos de la sexualidad y de la ira. En este sentido, hay cierto solapamiento entre los cambios descritos por Elias y los examinados por Michel Foucault.³⁷⁴ Pero Elias también apunta el asombroso desarrollo de un sentido de la exigencia, que comportaba el abandono de formas anteriores de contacto promiscuo con los demás, según las cuales las personas realizaban ante otros funciones corporales que hoy en día son tabú. Las personas con orígenes más nobles y más cultivadas acaban insistiendo en la privacidad, lo que en los siglos XVII y XVIII empieza a transformar costumbres de vida. La privacidad permite tener intimidad, pero ya no es indiscriminada, sino que se reserva para los «íntimos». Podríamos decir que el anterior territorio de contactos más promiscuos, en el que los nobles podían compartir mesa y otros espacios con infinidad de criados, se escinde ahora mediante una nueva diferenciación entre intimidad y distancia.

El espacio íntimo, por supuesto, es un espacio social, por cuanto está compartido con otros (unos cuantos, privilegiados). Pero hay una estrecha relación entre el espacio interior y las zonas de intimidad. Es en estas últimas donde compartimos parte de las profundidades de los sentimientos, afinidades o susceptibilidades que descubrimos en nuestro interior. De hecho, sin compartir esto, ya sea en la oración, en la conversación o en el intercambio epistolar, sin la recepción amigable por parte de nuestros interlocutores más próximos, buena parte de la exploración de nuestro interior no tendría siquiera lugar. Los hábitos de la interioridad se aprenden en parte en el intercambio íntimo, y los propios modos de intercambio se convierten en un activo común mediante la circulación de textos nuevos, como las novelas (una forma temprana de las cuales consistía en buena

medida o en su totalidad en intercambios epistolares).

El yo impermeabilizado y disciplinado, en busca de intimidad (si bien la disciplina y la intimidad pueden entrar en conflicto), también se considera, cada vez más, un individuo. Lo vemos reflejado con claridad en la interpretación de la sociedad que lleva implícita lo que hemos denominado el Orden Social Moderno. Los órdenes sociales en que vivimos no tienen fundamento cósmico, anterior a nosotros, ni son preexistentes como si nos estuvieran esperando para que ocupemos el lugar que se nos ha asignado en él. Más bien, la sociedad está hecha de individuos o, al menos, para los individuos, cuyo lugar en ella debe reflejar las razones por las que, en definitiva, se han incorporado a ella, o por las que Dios designó esta forma de existencia común para los individuos. En última instancia, estas razones se reducen al bien de los seres humanos, no en tanto que desempeñan uno u otro papel, sino, en términos más simples, un bien de los seres humanos que es el de todos ellos por igual, aun cuando no lo obtengan en igual medida. (Y, por supuesto, la teoría social moderna se dividirá en torno a la cuestión de si pueden alcanzar este bien como individuos [por ejemplo, Locke, Bentham] o si tienen más bien que alcanzarlo de forma compartida, como bien común [por ejemplo, Rousseau, Hegel, Marx, Humboldt]. Pero en cualquiera de los dos casos estamos hablando de un bien que concierne a los seres humanos como tales).

Impermeabilidad, disciplina e individualidad no sólo se entrelazan y refuerzan mutuamente, sino que en buena medida se puede entender que su aparición viene impulsada por el proceso de Reforma, tal como lo he venido caracterizando aquí. El impulso hacia una nueva forma de vida religiosa, más personal, más comprometida, más devota; más cristocéntrica; una religiosidad que sustituirá en gran parte a las viejas formas centradas en el ritual colectivo; el impulso, por otra parte, de sembrar el cambio en todos, no sólo en determinadas elites religiosas... todo esto no sólo alimenta el desencantamiento (de ahí la impermeabilidad) y las nuevas disciplinas del autocontrol, sino que también acaba volviendo cada vez menos creíbles y, en última instancia, incluso casi incomprensibles las viejas interpretaciones holísticas de la sociedad.

Tal como aflora a partir del proceso de Reforma, el individualismo es, ante todo, el individualismo de la responsabilidad. Tengo que aproximarme a Dios, a Cristo, a la Iglesia, mediante un compromiso personal. Esto puede llegar incluso a poner en cuestión la práctica del bautismo infantil, o hacer de la conversión personal un requisito para formar parte de la Iglesia (como en la Connecticut de tiempos coloniales). Pero aun donde no se lleva hasta este extremo, desempeña un papel crucial. Todo católico debe confesarse y recibir la absolución de sus pecados para cumplir con sus obligaciones de Pascua, ya no se puede seguir simplemente acompañando al grupo. Pero este primer individualismo se desarrolla a través de la introspección y, después, del desarrollo

personal para, en última instancia, llegar al de la autenticidad. Y durante todo ese recorrido, produce de manera natural un individualismo instrumental, implícito en la idea de que la sociedad existe para el bien de los individuos.

La contrapartida de esta concepción de la sociedad, que se entiende a sí misma como algo compuesto de individuos, es la atrofia de las ideas anteriores del orden cósmico, como las que subyacen a las monarquías tradicionales. En cierto sentido, era otra faceta del desencantamiento, puesto que estas nociones del orden cósmico apelaban a una teleología de la naturaleza y a que en la realidad social subyacían fuerzas intencionales. De alguna manera, conforman la elite y el espectro intelectualizado del mundo encantado, que los campesinos vivían en la modalidad de reliquias y espíritus del bosque.

Los órdenes cósmicos eran inseparables de las concepciones anteriores de un tiempo superior. Así, la idea moderna de orden nos sitúa profunda y absolutamente en el tiempo secular. Pero, como ya hemos expuesto, aunque se considere que los órdenes cósmicos se mantienen por sí solos, el nuevo orden providencial pretende ser algo establecido por la acción humana. Ofrece un proyecto para la acción constructiva, más que una matriz de fuerzas intencionales ya presentes en la naturaleza. El nuevo contexto hace hincapié en la acción constructiva, en una actitud instrumental hacia el mundo que las nuevas disciplinas ya han inculcado.

Ahora, la actitud instrumental y la minuciosa secularización del tiempo van de la mano. La idea de que vivimos insertos en un tiempo secular se ve muy reforzada por el tupido entorno del tiempo y su medida que en nuestra civilización hemos tejido en torno a nosotros mismos. Nuestras vidas están medidas y conformadas por lecturas precisas del reloj, sin las cuales no podríamos operar como lo hacemos. Este tupido entorno es, al mismo tiempo, condición y consecuencia de nuestra tentativa a largo plazo de aprovechar al máximo el tiempo, de utilizarlo bien, de no despilfarrarlo. Es la condición y la consecuencia de que el tiempo se haya convertido para nosotros en un recurso, del que tenemos que hacer uso sabiamente y con provecho. Y recordamos que también fue una de las modalidades de disciplina inculcada por los reformadores puritanos.³⁷⁵ En nuestro mundo, el predominio de la racionalidad instrumental y la omnipresencia del tiempo secular van de la mano.

De modo que la identidad impermeabilizada del individuo disciplinado se desenvuelve en un espacio social construido en el que la racionalidad instrumental es un valor fundamental y el tiempo es obstinadamente secular. Todo esto constituye lo que quisiera denominar «el marco inmanente». Falta añadir sólo una idea de fondo: que este marco constituye un orden «natural», que se diferencia de otro «sobrenatural», es un mundo «inmanente» frente a un posible mundo «trascendente».

Pero la ironía es que esta diferenciación clara entre lo natural y lo sobrenatural, que fue

un logro de la cristiandad latina a finales de la Edad Media y principios de la Era Moderna, se creó originalmente para señalar con claridad la autonomía de lo sobrenatural. La rebelión de los «nominalistas» frente al «realismo» de Tomás de Aquino pretendía establecer el poder soberano de Dios, cuyos juicios distinguían entre el bien y el mal y no podían estar atados por ninguna inclinación de la «naturaleza». Asimismo, los reformadores hicieron todo lo posible por desenmarañar el orden de la gracia del de la naturaleza.

Pero esta idea, que va tanto contra las interpretaciones de que el mundo está encantado como de los órdenes cósmicos, que han prevalecido en todas las civilizaciones anteriores, sólo arraiga profundamente en nuestra interpretación del mundo mediante el conjunto de cambios conexos que acabo de describir. Éstos representan transformaciones profundas de la interpretación práctica que hacemos de nosotros mismos, de cómo encajamos en nuestro mundo (como agentes impermeabilizados, disciplinados e instrumentales) y en la sociedad (como individuos responsables, constituyentes de sociedades concebidas para el beneficio mutuo). Pero están mucho más firmemente arraigados por cuanto encajan a la perfección con la principal transformación teórica de la modernidad occidental, a saber: el auge de la ciencia natural posgalileana. Ésta generó finalmente la imagen familiar de que el universo natural, «físico», está gobernado por leyes que carecen de excepción, lo cual puede reflejar la sabiduría y benevolencia del creador, pero para ser comprendido —o, al menos en un primer nivel, explicado— no requiere de referencia alguna ningún bien hacia el que esté orientado, ya sea en forma de Idea platónica o de Ideas de la mente de Dios.

Este desplazamiento, por supuesto, estaba conectado con algunos de los señalados arriba. Concretamente, había una relación muy estrecha entre la ciencia moderna posbaconiana y la actitud instrumental: Bacon insiste en que el objetivo de la ciencia no es descubrir una pauta majestuosa y generalizada en las cosas (como, en ocasiones, tendenciosamente describe las ciencias de Aristóteles) que podamos enorgullecernos de hacer evidente, sino la realización de experimentos que nos permitan «mejorar la situación de la humanidad». Esa es la razón por la que Scheler describe las nuevas ciencias como modos de *Leistungswissen* [saber potencial].³⁷⁶

Entonces, mientras que la nueva ciencia confería una forma teórica clara a una idea de orden inmanente que se pudiera comprender por sí misma, sin hacer referencia a intervenciones externas (aun cuando pudiéramos inferir de ella un Creador, o incluso un Creador benévolo), la vida del individuo impermeabilizado, instrumentalmente eficaz en el tiempo secular, creó el contexto práctico en el seno del cual la autosuficiencia de este ámbito inmanente se pudiera convertir en un dato de la experiencia. Y, como he señalado más arriba, la nueva interpretación de la sociedad dejó espacio no sólo para la aparición de nuevos agentes colectivos (nosotros, que nos reunimos para fundar un Estado, crear

un movimiento o fundar una iglesia), sino también para una objetivización de la realidad social que la entienda como algo gobernado por sus propias leyes (tan sin excepción y tan claras, esperamos, como las de Newton). Y, de hecho, esta interpretación objetiva es esencial para la eficacia de nuestra acción colectiva.

Y así acabamos por entender que nuestra vida se desarrolla en el seno de un orden inmanente autosuficiente³⁷⁷ o, mejor dicho, en una constelación de órdenes, cósmico, social y moral. Tal como los describí en el capítulo 7, se entiende que estos órdenes son impersonales. Esta interpretación de la situación en la que estamos tiene como trasfondo una idea de nuestra historia: hemos avanzado hasta comprender esta concepción de nuestra situación a través de fases anteriores, más primitivas, de la sociedad y la interpretación de nosotros mismos. En este proceso hemos alcanzado la mayoría de edad.

Al principio, se considera que el orden social nos brinda un plan de cómo se puede dar coherencia a los elementos del ámbito humano para nuestro mutuo beneficio, lo que se identifica con el plan de la Providencia, con lo que Dios nos pide que hagamos. Pero en la naturaleza de un orden inmanente autosuficiente se aloja la posibilidad de concebirlo sin referencia a Dios y, enseguida, se atribuye el plan correcto a la propia Naturaleza. Como es lógico, este cambio puede no comportar nada de importancia, si seguimos entendiendo a Dios como el Artífice de la Naturaleza, como una simple variante en la notación de la primera concepción. Pero, siguiendo una senda inaugurada por Spinoza, también podemos entender que la Naturaleza es idéntica a Dios y, entonces, independiente de él. El Plan carece de planificador. Se puede dar un paso más, mediante el cual entendamos que el Plan es lo que hemos llegado a compartir y suscribir en el proceso de civilización e Ilustración; ya sea porque para adoptar una visión universal seamos capaces de elevarnos a la perspectiva, por ejemplo, del «espectador imparcial», porque nuestra simpatía innata se extienda por todos los seres humanos, o porque, en última instancia, nuestro apego a la libertad racional nos muestre cómo debemos comportarnos. Estos son los caminos más habituales mediante los cuales la noción de disposición normativa de las cosas entre los seres humanos se puede inmanentizar por completo, sin vincularlo ya a la «naturaleza» en general, sino a la motivación humana en evolución.

Por tanto, el orden inmanente puede deshacerse del trascendente. Pero no tiene por qué ser así. Lo que he venido describiendo como marco inmanente es común a todos nosotros en el Occidente actual o, al menos, eso es lo que estoy tratando de dibujar. Parte de nosotros queremos vivirlo abierto a algo más; algunos lo viven cerrado. Es algo que se puede cerrar, sin que lo exija. Exploraré este aspecto más adelante.

Antes de todo, exploraré las principales motivaciones que sienten las personas de uno u otro bando. Comencemos preguntando: ¿cómo puede seguir abierto el marco immanente?

Ya hemos visto algunos elementos de la respuesta a esta pregunta en las páginas precedentes. Un buen ejemplo fue el paradigma de lo que en el capítulo anterior denominé interpretación «neodurkheimiana», la «religión civil» de Estados Unidos en la época de su fundación. Veamos la interpretación providencialista del plan que debemos seguir. Dios (o, en términos deístas, el Arquitecto del Universo) es a quien obedecemos al erigir nuestro orden social. El rasgo general que quiero extraer de este ejemplo es que, para muchos estadounidenses de entonces (y para muchos todavía hoy día) la idea de que hubiera algo superior a lo que orientarse, una forma de vida mejor y más moral, estaba indisolublemente vinculada a Dios.

Podríamos decirlo del siguiente modo. Está en la naturaleza de lo que he denominado «evaluación fuerte», mediante la cual diferenciamos entre el bien y el mal, lo noble y lo abyecto, la virtud y el vicio y otros similares, que distinga entre términos, uno (o algunos) de los cuales son en cierto modo inconmensurablemente superiores al otro (o los otros). Es decir, los inferiores no son sólo cuantitativamente inferiores, pues no hay ningún modo de compensar la falta de lo superior mediante acumulación de lo inferior. Al contrario.

Entonces, allá donde el sentido de lo superior que constituye este tipo de distinciones está de algún modo insoslayablemente vinculado a Dios, o a algo ónticamente superior (trascendente), la creencia en ese algo superior parece obviamente correcta, fundada e, incluso, innegable. Para muchos, su más alto sentido del bien se ha desarrollado en un contexto profundamente religioso: se ha formado, por ejemplo, en torno a las imágenes de la santidad; o su sensación más intensa de él acaece en el momento de la oración, o de la liturgia, o quizá escuchando música religiosa; o sus modelos a seguir eran personas de firmes convicciones religiosas. Su idea del bien supremo, formada antes que cualquier «idea» teológica definida, es de algún modo consustancial a Dios; con ello quiero decir que este bien es inconcebible sin Dios, o sin alguna relación con lo superior. Por supuesto, «inconcebible» no significa aquí lo que habitualmente significa en el discurso filosófico, en el que hablamos de incoherencias conceptuales, como cuando alguien habla de «cuadrados redondos» o de «solteros casados». Más bien significa que no pueden hacerse una idea del bien tal como lo experimentan sin hacer referencia a lo trascendente, bajo una u otra forma.

Esta relación puede quebrarse por una experiencia posterior. Podemos modificar nuestra concepción del bien supremo; o podemos considerar que el bien supremo es

alcanzable en un contexto inmanente; o podemos acabar viendo en nuestras relaciones con los demás que se puede construir la experiencia de otra manera, aun cuando sigamos sintiendo que la referencia a Dios es la que mejor lo explica. La moral sin Dios puede ya dejar de ser inconcebible, aun cuando todavía no sea plenamente verosímil para nosotros.

Pero la experiencia posterior también puede afianzarla. Y hay situaciones que la fortalecen enormemente, llegando incluso a obrar la conversión a partir de una actitud inicial de inmanencia. Un buen ejemplo, analizado en el capítulo anterior, fueron las experiencias de conversión del Gran Despertar y sus herederos, mediante las cuales las personas sentían que Dios o Cristo les otorgaba la fuerza para vivir a la altura de las demandas de la disciplina y el esfuerzo que la vida había puesto ante sí, volviéndose abstemios o proveedores productivos, por ejemplo. Este tipo de experiencia pervive hoy en día, como hemos visto en la oleada de propagación del pentecostalismo, así como en formas extracristianas, como con los Musulmanes Negros en Estados Unidos. Pero no es más que una entre otras muchas formas de narración de la conversión en la actualidad.

El caso neodurkheimiano mencionado más arriba ofrece un refuerzo adicional. No se trata sólo de mi experiencia del bien, sino de algo que está entretelado con una identidad colectiva apreciada y crucial, ya sea la de una nación, un grupo étnico o un movimiento religioso. Aquí hay un bien colectivo esencial que parece «consustancial» a Dios, o que guarda alguna relación esencial con la trascendencia.

Este tipo de consustancialidad es un conjunto de formas positivas bajo las que se puede experimentar el marco inmanente como algo intrínsecamente abierto a la trascendencia. Pero también puede estar presente para nosotros negativamente, como algo cuya carencia sentimos. Antes analicé las múltiples reacciones contra lo que las personas sienten que son formas reduccionistas del orden moral moderno y sus consiguientes disciplinas e instrumentalidades. Determinadas modalidades, como el utilitarismo, han despertado este tipo de reacción hostil y nos ofrecen un ejemplo fácil, aun cuando no sea el único. En un orden concebido de este modo reduccionista podemos tener sensación de asfixia: ¿es eso todo lo que hay? Parece no haber espacio para los actos de generosidad, el heroísmo, las virtudes guerreras o una sensibilidad superior; ni tampoco para una auténtica entrega a la humanidad, para una ética del sacrificio más exigente; ni para una idea de un todo mayor, como una relación con el universo, ni para otras cosas parecidas.

Este abanico de reacciones, por ejemplo ante el utilitarismo, puede llevarnos en numerosas direcciones distintas. Algunas se mantienen dentro del orden inmanente, encuentran una interpretación del bien más radical y de mayor alcance, como ocurre por ejemplo con Rousseau y con Marx. Pero ellos quieren respetar los límites establecidos por la ciencia natural y las ciencias sociales construidas al estilo de leyes hechas a su

imagen y semejanza; así como los de la identidad impermeabilizada. Otros se mantienen en el seno de la inmanencia, pero a costa de rechazar el orden moral de la igualdad y el bienestar universal y exaltando formas de vida superiores accesibles únicamente para una minoría; aquí encontramos formas de la contra-Ilustración inmanente. Pero algunos también avanzan hacia algún tipo de reconocimiento de la trascendencia, o se mantienen en el incierto territorio fronterizo abierto por las formas de arte románticas.

En cuanto a las formas positivas en las que incide la trascendencia, vemos que están relacionadas con lo que entendemos como el bien supremo; aparecen en las dimensiones éticas o espirituales. Esto es algo que rige en nuestra época, en la vida en el marco inmanente, pero no en todo momento y en todos los lugares. Pensemos en la historia referida por Bonifacio entre los germanos paganos. Bonifacio derribó su roble sagrado... y no pasó nada. Fue interpretado como muestra de un poder inmenso y llevó a muchos a convertirse, o eso es lo que nos han contado. Aquí operaban las interpretaciones preaxiales del poder, una situación tan alejada de la nuestra que nos resulta difícil imaginarla.

Pero esto no quiere decir que estemos manifiestamente confinados a los elementos que encajen en el seno del marco inmanente, como la bondad moral. A veces, parecen volver a irrumpir algunos elementos eliminados que fueron destacados en el pasado y han quedado marginados por la Reforma moderna. Surgen nuevos centros de peregrinación, nacidos de apariciones de la virgen (Lourdes, Fátima, Medjugorje), como continuación de sedes mucho más antiguas (como Czéstachowa o Guadalupe). Estas mismas peregrinaciones actúan como yacimientos de poder para quienes participan en ella. Debemos situar estos fenómenos en el contexto de lo que Yves-Marie Hilaire denomina lo «festivo»,³⁷⁸ que también se puede observar en determinados momentos de celebraciones masivas, que parecen arrancarnos de lo cotidiano. No necesariamente somos tan «modernos» como creemos.

3

¿Y qué es lo que nos impulsa al cierre del marco cuando avanzamos en esa dirección? Bien, con toda claridad, en consonancia con los bienes consustanciales a lo trascendente, se mantienen conceptos del bien a los que se considera intrínsecamente inmanentes. Desde el siglo XVIII, desde la época de Gibbon, Voltaire y Hume, apreciamos la reacción que identifica el peligro para los bienes del orden moral moderno con una versión profundamente trascendente del cristianismo. El cristianismo fuerte reclamará lealtad a determinadas creencias teológicas o estructuras eclesíásticas, lo que dividirá a una sociedad que debería pretender sencillamente garantizar el beneficio mutuo. O además, la

demanda de que aspiremos a algún bien superior, más allá de la prosperidad humana, en el mejor de los casos nos distraerá y, en el peor, se convertirá en el fundamento para exigencias que volverán a poner en peligro el bien engrasado orden del beneficio mutuo. En todas estas formas amenazadoras, la religión es lo que los hombres de la Ilustración llamaban «fanatismo».

La idea de estar amenazado por el fanatismo es un gran estímulo para el cierre de la inmanencia. En muchos casos, tenemos un movimiento anticlerical inicial, que acaba convirtiéndose en un rechazo del cristianismo o, posteriormente, en ateísmo. Podemos reconstruir estos pasos, por ejemplo, en la historia del anticlericalismo de la Francia del siglo XIX.³⁷⁹

Pero este movimiento puede llegar más lejos. No se trata sólo de que el bien se vea supuestamente amenazado por lo presuntamente mejor, o superior. También puede acabar identificándose con el rechazo de lo superior. Hay un discurso del protestantismo en su rechazo del ascetismo católico que reprende a los monjes porque desdeñan los dones de Dios en nombre de una falsa vocación superior. Esto continúa en los dos últimos siglos con un discurso, ahora anticristiano, debido a su supuesto desprecio o relegación de lo sensual. El bien humano es en su propia esencia sensual, terreno; aquel que lo identifique con un objetivo trascendente se aparta de él, lo traiciona.

Topamos aquí con una de las fuentes profundas de la atracción moral de la inmanencia, incluso del materialismo; algo que ya podemos apreciar en Lucrecio. Ejerce una poderosa atracción la idea de que vivimos en un orden de «naturaleza», en el que formamos parte de este todo global, del que nacemos y no podemos escapar, ni trascenderlo, aun cuando nos elevemos en él por encima de todos los demás elementos que lo integran. Una vertiente de esta atracción por la inmanencia es el sentido de pertenencia, el de formar parte de nuestra tierra natal; somos uno con esta naturaleza. Lo sentimos más palpablemente los días de verano, cuando nos sentamos en un jardín y oímos el canto de los pájaros y el zumbido de las abejas. Pertenecemos a la tierra. Camus evoca esta idea con la máxima energía en su obra *Bodas*.³⁸⁰ Esta sensación no puede más que verse reforzada cuando reflexionamos sobre cómo creer que estamos por encima de todo ha solido llevarnos a cometer actos inhumanos.

Otra faceta de esta misma sensación de pertenencia es nuestro asombro ante el hecho de que algo como nosotros pudiera surgir de una naturaleza inferior. Hay aquí un proceso misterioso, algo difícil de comprender. Nos sentimos muy atraídos por ello, queremos explorarlo. El punto de vista mecánico que separa lo natural de lo sobrenatural anula todo el misterio. Esta división genera el concepto moderno de «milagro», una especie de agujero o pinchazo abierto en el orden regular de las cosas desde el exterior, es decir, desde lo trascendente. Aquello que sea superior debe, por tanto, aparecer a través de los

agujeros practicados en el orden regular, natural, dentro de cuyo funcionamiento normal no hay ningún misterio. Es bastante curioso que se hable de una concepción de las cosas compartida entre materialistas y fundamentalistas cristianos. Sólo para éstos aporta demostraciones, pruebas de «milagros», porque determinadas cosas no se explican mediante el curso normal de la causación natural. Para los materialistas es una prueba de que todo lo trascendente está excluido por la «ciencia».

Todo esto suele introducir una tensión en el discurso materialista porque, por una parte, quiere subrayar que en la naturaleza, interpretada científicamente, no hay ningún «misterio». Pero, por otra, muchos perciben en la naturaleza inanimada un marcado halo de misterio antes de la génesis de la mente y la intencionalidad. Se sienten profundamente atraídos hacia esta oscuridad de la génesis y quieren tratar de adentrarse en ella, comprenderla más plenamente. Lo que está claro es que la pregunta se vacía por completo con el concepto moderno al uso de «milagro», entendido como intervención concreta que interrumpe un orden regular.

Este rechazo del «milagro» fue una gran pasión de Ernest Renan, como podemos apreciar en el trabajo de su vida, donde reconstruía el origen de las religiones. No podía por menos que considerar que la fe negaba las premisas básicas de esta búsqueda, a saber: que hay aquí algo profundo que es preciso comprender y que sólo se puede entender excavando en la naturaleza y en la historia. De manera que se apartó de la fe y se sintió atraído por su nueva versión de la «ciencia».³⁸¹

Por supuesto, estas últimas consideraciones (la pertenencia a la tierra, la idea de la oscuridad de nuestra génesis) también pueden ser parte de la fe cristiana, pero sólo cuando ha roto con determinados rasgos del marco inmanente, en especial la distinción entre natural y sobrenatural. Tal vez sea precisamente el funcionamiento ordinario de las cosas lo que constituya el «milagro».

Pero dejando esto a un lado por el momento, en el rechazo naturalista de lo trascendente que he venido describiendo podemos apreciar la perspectiva ética que promueve el cierre del marco inmanente. Ahora, aunque muchos se sientan profundamente incómodos en el interior del orden moderno, con sus disciplinas y su razón instrumental, y se hayan visto impulsados hacia una apertura a lo trascendente, también hay un conjunto de formas en las que podemos sentirnos cómodos y aptos dentro de ese mismo orden. Las he enumerado varias veces más arriba. El yo impermeabilizado se siente invulnerable ante el mundo de los espíritus y las fuerzas mágicas, que todavía pueden asediarnos en nuestros sueños, sobre todo durante la infancia. La objetivización del mundo nos da cierta sensación de poder y de control, que se ve intensificada con cada victoria de la razón instrumental.

Y después, el éxito colosal de la moderna ciencia natural y las tecnologías asociadas

puede llevarnos a sentir que ese orden es capaz de desentrañar todos los misterios, que en última instancia lo explicará todo, que la ciencia humana se debe desarrollar siguiendo este mismo plan básico, o incluso quedar reducida en última instancia a la física, o al menos a la química orgánica.

Y también podemos acabar percibiendo que el auge de la civilización, o de la modernidad, es sinónimo del establecimiento de un marco inmanente cerrado; en el seno de estos valores civilizados se desarrollan los valores y, ayudado por la utilización cada vez más completa de la razón científica, el énfasis inquebrantable sobre el bien humano permite la máxima prosperidad posible de los seres humanos. La religión no sólo amenaza estos objetivos con su fanatismo, sino que también debilita la razón, a la que se percibe como algo que requiere del rigor del materialismo científico.

He venido describiendo aquí las motivaciones esenciales de las dos grandes posiciones enfrentadas. Pero debemos recordar también que siempre ha habido muchísimas personas que han sentido las presiones contrapuestas de las dos orientaciones básicas; quienes quieren respetar todo lo posible la forma «científica» del orden inmanente, como han acabado por percibirlo, o quienes temen el efecto del «fanatismo» religioso pero que todavía no pueden evitar creer que hay algo más que lo meramente inmanente. La actitud «espiritualista» que vemos en Victor Hugo, por ejemplo o, alternativamente, en Jean Jaurès, son ejemplos destacados.

Lo que aflora de todo esto es que, o bien podemos ver lo trascendente como una amenaza, una tentación peligrosa, una distracción, o un obstáculo para nuestro bien supremo, o bien podemos interpretar que responde a nuestras ansias, necesidades y realización más profundos del bien. O, además, como la religión muchas veces ha sido lo primero (pensemos en la larga línea que va desde los sacrificios aztecas, pasando por Torquemada, hasta llegar a Bin Laden), la pregunta en realidad es si se trata únicamente una amenaza o si no supone también una promesa. (Y podríamos añadir la pregunta de si es *sólo* la religión la que plantea este tipo de amenaza; con las figuras de Stalin, Hitler o Pol Pot, el siglo XX parece indicar lo contrario.)

Creo que, en última instancia, el camino que escojamos depende de la respuesta que demos a esta pregunta. Pero esto no significa que todo el mundo escoja uno u otro de estos caminos, ni siquiera que todo el mundo que realiza un giro fundamental en su vida en una u otra de estas direcciones haya afrontado esta cuestión en su formulación más clara y cruda. No se han detenido necesariamente en ese espacio abierto en donde uno pudiera sentirse simplemente arrastrado por los vientos, ahora hacia la creencia, después hacia la no creencia, que describí en las conferencias donde expuse que William James era el autor que tan diestramente había explorado este territorio.^{[382](#)}

No nos detenemos aquí porque no sólo el marco inmanente no suele ser, ni siquiera

principalmente es, un conjunto de *creencias* que sostenemos acerca de nuestra situación, por mucho que pueda estar vigente, sino que más bien el contexto percibido en el que desarrollamos nuestras creencias. Pero, del mismo modo, una u otra de estas actitudes sobre el marco inmanente, si está abierto o cerrado, ha llegado a sumergirse hasta el punto de ser un marco de actuación no cuestionado, algo fuera del cual tenemos a menudo dificultades incluso para pensarnos a nosotros mismos, ni siquiera haciendo un ejercicio de imaginación.

En el bando de la creencia ya he descrito a personas para quienes el bien es consustancial a Dios, para quienes no tiene sentido ningún otro constructo. Y aquí, en el bando de la no creencia, hay posiciones equivalentes que exploraré enseguida. En general, tenemos aquí lo que Wittgenstein denomina una «figura», un trasfondo de nuestro pensamiento, en el seno de cuyos términos se desarrolla, pero que suele quedar en buena medida sin formular y al que, precisamente por esta misma razón, podemos imaginar con frecuencia que no tiene alternativas. Como dijo Wittgenstein en una ocasión, «una figura nos tiene cautivos».³⁸³ A veces podemos vernos completamente atrapados por la figura, incapaces siquiera de imaginar cómo sería una alternativa; o podemos sentirnos en mejor forma, capaces de ver que hay otra manera de construir las cosas, pero aun así tener grandes dificultades para comprenderlo... en cierto sentido, el aprieto habitual de la etnología.

Plantarse ante el espacio abierto jamesiano requiere haber ido más allá de este segundo estado y, de hecho, puede sentirse parte de la fuerza de cada posición antagónica. Pero la creencia y la no creencia, la apertura y el cierre, están tan alejadas que se trata de una proeza relativamente inusual. La mayoría permanecemos en el nivel uno o dos, o bien incapaces de ver que la otra concepción tenga siquiera sentido o, por otra parte, esforzándonos por darle sentido.

Por tanto, la situación en que nos encontramos en el Occidente actual no se caracteriza sólo por lo que he denominado el marco inmanente, que todos más o menos compartimos pese a que algunos rasgos del mismo deban ser impugnados o reinterpretados, como veremos más adelante. También se compone de imágenes más específicas que suelen ser dominantes en determinados entornos, según lo cual el marco inmanente se ha «trenzado» con forma de apertura o de cierre. Este predominio local refuerza obviamente su pujanza como imágenes. El trenzado cerrado que es hegemónico en la comunidad universitaria es un ejemplo pertinente.

4

Pero en este aspecto se impugnará el conjunto de mi interpretación. He diferenciado

entre, por una parte, el marco inmanente y, por otra, dos «trenzados» igualmente posibles, abierto y cerrado. Algunas personas, sin duda, opinarán que el marco inmanente reclama una sola lectura. Ciertamente, podemos adoptar la otra concepción a fuerza de elaborar un «trenzado» decidido (y no del todo honesto desde el punto de vista intelectual), pero una lectura es la obvia, la «natural». En la naturaleza de las cosas, esta afirmación la suscriben en su mayoría hoy en día los protagonistas de la interpretación «cerrada», quienes entienden que la inmanencia no admite ningún más allá. Es un efecto de la hegemonía de esta interpretación, en especial en los entornos intelectuales y académicos. La idea de que esta lectura es natural, lógicamente ineludible, subraya la fuerza de la teoría dominante de la secularización, la opinión de que la modernidad debe traer aparejada la secularidad, contra la que he venido argumentando aquí. Esta interpretación se remonta al menos hasta Weber, quien dice con sorna de quienes siguen creyendo ante el «desencantamiento» que han tenido que hacer un *Opfer des Intellekts* (un sacrificio de la inteligencia). «A quien no pueda soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decirle que es mejor que regrese, simple y llanamente, a los brazos abiertos y misericordiosos de las viejas iglesias en silencio».³⁸⁴

En contraste, mi interpretación del marco inmanente es que, entendido correctamente, permite realizar ambas lecturas sin forzarnos a adoptar ninguna de las dos. Si se comprende nuestro dilema sin distorsión ideológica, ni anteojeras, se aprecia entonces que optar por uno u otro camino requiere lo que se suele denominar un «salto de fe». Pero vale la pena examinar un poco más detenidamente lo que quiero decir con esto.

Lo que nos impulsa a adoptar un camino u otro es lo que podríamos calificar como nuestra actitud general hacia la vida humana y su entorno cósmico y (si acaso) espiritual. La posición de las personas sobre el tema de la creencia en Dios, o de una interpretación abierta frente a otra cerrada del marco inmanente, suele desprenderse de esta percepción general de las cosas.

Esta posición difícilmente puede ser arbitraria sin más. Si se nos presiona, solemos poder expresar todo un abanico de consideraciones que motivan esta posición, como nuestra idea de lo que es realmente importante en la vida humana, o las formas en que pensamos que la vida humana se puede transformar, o las constantes de la historia de la humanidad, si es que las hay, etcétera.

Pero la actitud va más allá de estas intuiciones concretas. Es más, éstas se pueden modificar mediante sucesos y experiencias posteriores. En este sentido, nuestra idea general de las cosas anticipa o se adelanta a las razones que podamos acumular en su favor. Se parece un poco a un pálpito o un presentimiento; en este aspecto, tal vez podríamos hablar mejor de «confianza anticipada». Esto es lo que significa aquí hablar de un «salto de fe».

Pero, por supuesto, el término «fe» tiene un significado distinto cuando hablamos de religión teísta. Aquí se refiere a un rasgo esencial de nuestra idea general de las cosas, a saber, la relación personal de confianza y seguridad en Dios, más que a nuestros motivos para adoptar esta posición. Describe el *contenido* de nuestra posición, no las *razones* de ella.

Como es natural, la experiencia puede reportar un aumento de la confianza que tenemos en nuestra posición. Pero nunca llegamos a un punto más allá de toda anticipación, más allá de todo presentimiento, a ese tipo de certidumbre de la que podemos gozar sobre determinadas cuestiones más reducidas como, pongamos por caso, en la ciencia natural o en la vida ordinaria.

Así, aunque la fe en nuestro segundo sentido teísta es propia de un determinado tipo de actitud de apertura en el marco inmanente, tanto la actitud abierta como cerrada comportan un paso más allá de las razones disponibles para ingresar en el ámbito de la confianza anticipada.

Y, de este modo, la plena lucidez supondría reconocer que la confianza que se tiene es, al menos en parte, anticipada y, por tanto, consciente del espacio inaugurado por James. Lo que llamo «trenzado» es una forma de evitar ingresar en este espacio, una forma de convencerse a uno mismo de que la interpretación que uno hace es obvia, convincente y que no ampara reparos u objeciones. En el párrafo anterior aludí a la acusación de falta de honestidad intelectual que a menudo se vierte contra los creyentes desde Weber hasta el día de hoy. Mi concepto de trezado lleva aquí implícito algo parecido, pero mucho menos dramático e insultante; lleva implícito que el pensamiento de uno está ensombrecido o entorpecido por una imagen vigorosa que nos impide ver aspectos importantes de la realidad. Quisiera defender que quienes piensan que la interpretación cerrada de la inmanencia es «natural» y evidente padecen este tipo de discapacidad.

Por supuesto, también la padecen quienes piensan que la interpretación abierta es evidente e insoslayable porque, por ejemplo, la existencia de Dios se puede «demostrar». Pero quizá estas personas sean menos numerosas a día de hoy que la cifra de adversarios secularistas y, sin duda, no pueden acercarse siquiera a disfrutar de la hegemonía intelectual de que gozan sus oponentes, de manera que mi argumentación se dirigirá aquí principalmente contra estos últimos.

La fuerza del trezado secularista se puede entender en términos de lo que llamaré «Estructuras de Mundo Cerrado» (EMC), es decir, mecanismos para restringir nuestra captación de las cosas y que no se reconocen como tales. En el transcurso de las páginas siguientes me propongo examinar tres grandes categorías de ellas, que en muy buena medida explican la injustificada fuerza de la explicación dominante de la secularización, así como el desinterés y el desprecio por la religión que con frecuencia las acompaña.

Por supuesto, nada de lo que diga en el transcurso de este análisis y, por tanto, de lo puesto al descubierto sobre estas estructuras, pone en entredicho en modo alguno las conclusiones que defienden. Todas las EMC pueden ser ilegítimas y, sin embargo, puede no haber nada más allá del marco inmanente. No argumentaré a favor ni en contra de las interpretaciones cerrada y abierta, sino que sólo trataré de disipar el falso aura de evidencia que rodea a una de ellas.

Pero antes de entrar en el análisis, debemos acallar otro malentendido. Sin duda, nuestro mundo moderno construido por el hombre afirma la ausencia de Dios en un sentido parecido en el que el salmista afirmaba la gloria de los Cielos. En palabras de A. N. Wilson,

El siglo XIX ha creado para sí mismo un clima —filosófico, político-sociológico, literario, artístico, personal— en el que Dios se ha vuelto incognoscible. Su voz resulta inaudible bajo el estruendo de la maquinaria y el plañir átono de la egomanía rampante denominada Lo Moderno. La fuerza social cohesiva que la religión ofreciera anteriormente se ha disuelto. La naturaleza de la sociedad misma, urbana, industrializada, materialista, fue el trasfondo de la ausencia de Dios que la filosofía y la ciencia no tanto han descubierto, como ratificado.³⁸⁵

El retrato que hace Wilson de la «ausencia de Dios» presenta muchas facetas. Desde una óptica, hay una transformación del entorno urbano: comparemos una ciudad medieval, hacinada en torno a su catedral gótica, con una metrópolis moderna. No se trata únicamente de que los rascacielos dejen ahora pequeña la catedral, si es que sigue en pie. Podría considerarse que esto refleja un nuevo conjunto de significados que se han impuesto partiendo de lo viejo; por ejemplo, que el capitalismo ha sustituido al cristianismo. Pero, en realidad, la transformación es más drástica. Es más bien como si una cacofonía hubiera sustituido al significado como tal. La forma de la ciudad ha dejado de expresar un único significado global, pero, por una parte, los grandes edificios individuales monumentalizan a alguna multinacional o empresario triunfante mientras que, por otra, grandes extensiones de la ciudad conforman un absurdo entramado de construcciones con finalidades específicas —fábricas, centros comerciales, muelles—, cada una de las cuales sigue algún tipo de racionalidad instrumental fragmentaria. Son raros los entornos globales de éxito —Nueva Delhi, Chandigar— construidos en el siglo XX.

Desde otra óptica, «el plañir átono de la egomanía rampante» incide inevitablemente a través de la ubicuidad de la publicidad y los medios de comunicación del mundo del espectáculo, que insisten en instarnos a todos y cada uno de nosotros a buscar la satisfacción y la plenitud vinculando las poderosas fuerzas del deseo sexual y las ansias de totalidad, elementos constitutivos de nuestra humanidad, con artículos ascendidos a la condición de iconos, en un proceso mediante el cual se ocultan, se vacían y se trivializan estas mismas fuerzas.

Hay, sin duda, en este sentido, un sentimiento generalizado de pérdida; si no siempre de Dios, sí, al menos, de significado. Se manifiesta en el movimiento masivo de personas como turistas hacia las sedes todavía no deterioradas de civilizaciones anteriores, con sus templos, mezquitas y catedrales; así como en la invocación de estos lugares históricos en las zonas residenciales exclusivas actuales; por ejemplo, de Toscana en Sandton, al norte de Johannesburgo. La realidad actual es más fácil de vivir si se sueña con que se está en otro lugar, o en otra franja temporal.

Pero lo que lleva implícito el fragmento de Wilson acerca de que las condiciones actuales arrojan una experiencia de la ausencia de Dios que las teorías secularistas no hacen más que ratificar, es un poco precipitado; y por más de una razón.

En primer lugar, pasa casi completamente por alto otras experiencias de la modernidad: por ejemplo, la de los ciudadanos de una nación cuya identidad política se define en términos religiosos o confesionales; el régimen neodurkheimiano que describí más arriba, o el de los metodistas o pentecostalistas, cuya capacidad para cumplir con las disciplinas de la vida contemporánea está ligada a la conversión al cristianismo, de manera que la moral sustentadora del orden se percibe como algo inseparable de la fe. Esa misma mezcla, cuyos elementos no guardan relación entre sí, de acciones económicas racionales llevadas a cabo por agentes individuales, que puede parecer fragmentaria y carente de sentido para aquel cuyo modelo es la ciudad medieval, puede vivirse por parte del empresario o trabajador creyente como los frutos vivos de las disciplinas de la fe.

Pero, en segundo lugar, incluso quienes ven aquí la ausencia de Dios no necesariamente se inclinan por la perspectiva cerrada de la inmanencia. Quizá lo consideren una falta grave que apunta a una fuerza integradora trascendente que ha sido negada.

Y, en realidad, ambas reacciones pueden combinarse: la celebración del emprendimiento capitalista entendido como una señal positiva de una sociedad fiel, mientras que los excesos sexuales de los medios de comunicación alimentan una rebelión contra Dios. Éste es el tipo de doble percepción que sustenta buena parte de las «guerras culturales» actuales en Estados Unidos. O, una vez más, podemos pensar en la furibunda oposición de la derecha cristiana al matrimonio homosexual, que consideran una aberración en una sociedad que hasta la fecha se ha consagrado a los «valores familiares cristianos».

De manera que la idea de que el mundo ha sido abandonado por Dios (o por el sentido) no necesariamente se transmuta lógica, ni psicológicamente en la actitud cerrada sobre la inmanencia, la creencia en que no hay nada más allá del orden «natural». La idea de que debe ser así procede, en parte, de una confusión del desencantamiento con el final de la religión. Esta idea está muy extendida en los debates contemporáneos. De hecho, los

términos se utilizan en ocasiones como sinónimos. Hasta Weber parece haber incurrido en ello en ocasiones.

Pero he venido utilizando aquí la palabra en un sentido más restringido: el desencantamiento es la disolución del mundo «encantado», el mundo de los espíritus y las fuerzas causales significativas, de los espíritus del bosque y las reliquias. El encantamiento es esencial para algunas formas de religión; pero otras, en especial las del cristianismo reformado moderno, tanto católico como protestante, se han forjado sobre esta negación parcial o total. No podemos equiparar ambas cosas.

La presencia de algo más allá (de lo que hoy día denominamos) lo «natural» es más palpable e inmediata, podríamos decir, incluso, más física, en una era del encantamiento. Lo sagrado, en sentido fuerte, que señala a determinadas personas, épocas, lugares y acciones diferenciándolas de todas las demás consideradas profanas, es por su propia naturaleza localizable y su lugar está claramente marcado en la geografía ritual y sacra. Esto es lo que sentimos, y cuya desaparición a menudo lamentamos, cuando contemplamos una catedral medieval. La desaparición de Dios es una experiencia de aquellos cuya cultura ancestral ha sido transformada y reprimida por un incesante proceso de desencantamiento, cuyas privaciones todavía se dejan sentir profundamente. Pero ha sido parte de un desplazamiento de una vida religiosa a otra, mucho antes de que algunos pasaran a considerarla (erróneamente) una faceta del declive de la religión en su conjunto.

Una vez desechada la ilusión que identifica religión y encantamiento, lo que tenemos que conservar de este movimiento en su conjunto es una determinada orientación de la transformación de la propia vida religiosa. Hemos pasado de una era en la que la vida religiosa estaba más «encarnada», donde la presencia de lo sagrado se podía representar en lo ritual, y verlo, sentirlo y tocarlo, o caminar hacia ello (en peregrinación), a otra en la que se encuentra más «en la mente», donde el vínculo con Dios pasa más bien a través de nuestro respaldo a interpretaciones en disputa; por ejemplo, de la definición de nuestra identidad política en términos religiosos, o emanados de Dios como autoridad y fuente moral que sustenta nuestra vida ética.

No se debe exagerar la transformación. Está un poco más claro en el plano de la teología oficial, el de la forma en que las iglesias entienden cuál es su credo. Pero siempre ha habido rebeliones en el ámbito de la religión popular. Las Iglesias reformadas siempre tuvieron que combatir contra (lo que ellas consideraban) reliquias de la antigua religión. La Iglesia Católica decimonónica, posterior a la Restauración, se vio «obligada» (a juicio de las elites) a permitir una devoción popular de la peregrinación, la veneración de reliquias, las apariciones de la virgen y similares. En términos más generales, apreciamos hoy en día la persistente fuerza de la peregrinación y, en general, de lo que

he venido denominando lo «festivo». Y, más recientemente, en una curiosa inversión dialéctica, tenemos los movimientos pentecostalistas, que integran oración extática y curación milagrosa, con la que ganan conversos en culturas católicas tradicionales donde las élites clericales establecidas contemplan estas prácticas con desconfianza y deprecio. ¿Qué habría dicho Calvino?

Y todo esto no tiene en cuenta que en la práctica cristiana contemporánea siguen teniendo importancia las «obras de misericordia corporales».

Pero dejando al margen estos aspectos y contramovimientos, el cristianismo oficial ha sufrido lo que podemos calificar de «excarnación», una transferencia de las formas corporalizadas, «encarnadas» de la vida religiosa hacia otras que se encuentran más «en la cabeza». En este aspecto, discurre paralela a la Ilustración y la cultura no creyente moderna en general. La cuestión aquí no es cuántas invocaciones positivas del cuerpo oímos, pues abundan en infinidad de formas del materialismo ateo, como también en el cristianismo más liberal. La cuestión es si nuestra relación con lo supremo —Dios para los creyentes, o la moral general para los *Aufklärer* no creyentes— está mediada en forma corporal, como sucedía claramente para los parroquianos que «subían a la Cruz» el Viernes Santo en la Inglaterra anterior a la Reforma.³⁸⁶ O, si nos fijamos en lo que nos impulsa hacia lo supremo, la cuestión es hasta qué punto nuestros más altos deseos, aquellos que nos permiten discernir lo más elevado, están encarnados, como lo está claramente la piedad recogida en el término del Nuevo Testamento *splangnizesthai* («compasión»).

En cambio, podemos fijarnos en la ética «ilustrada» actual. Por una parte, tenemos una corriente humeana que ciertamente reserva en la ética un lugar para los sentimientos, la reacción de simpatía, pero no le asigna ningún poder para discernir su buen uso de su mal uso. Eso lo debe determinar una razón calculadora. Y, en determinadas variantes extremas, incluso los sentimientos «viscerales» más elementales, como el espanto ante el infanticidio, se descartan por irrelevantes. Por otra parte, tenemos la corriente kantiana, que deriva nuestras obligaciones morales de la consideración de que somos agentes racionales puros.

La cultura ilustrada moderna está muy orientada a la teoría. Tendemos a vivir en el interior de nuestra cabeza, confiando en nuestro entendimiento desvinculado: de la experiencia, de la belleza (no podemos aceptar realmente que nos esté diciendo algo, a menos que sea acerca de nuestros sentimientos), incluso de lo ético. Pensamos que la única forma válida de orientación ética personal se puede hacer a través de máximas racionales o del entendimiento. No podemos aceptar que parte de ser bueno consista en abrírnos a determinados sentimientos: ni al espanto ante el infanticidio, ni al ágape como sentimiento visceral.

Pero el efecto de la Reforma ha sido que buena parte del cristianismo occidental moderno haya recorrido la misma senda.

Pero, sin duda, se podría replicar que lo que he venido llamando marco inmanente no es sencillamente neutral. Vivir en este marco es ser empujado ligeramente en una dirección, más que en otra. Hay un sentido en el que es bastante cierto. El marco inmanente ha aparecido a través de la evolución de determinadas prácticas e intuiciones teóricas. El sesgo de ellas ha consistido en que veamos que nosotros mismos vivimos en órdenes impersonales, naturalmente, socialmente y éticamente, como expuse en el capítulo 7. Esto confirió mayor plausibilidad al deísmo, en contraposición al cristianismo ortodoxo. Y posteriormente se ha utilizado para apoyar el ateísmo y el materialismo. O, si ponemos otro ejemplo, los protocolos del pensamiento «científico» y analítico moderno privilegian la impersonal «perspectiva desde ningún lugar», el punto de vista de que se afirma «hasta donde llega la experiencia». Así, tiende a hacernos devaluar sistemáticamente ideas que podrían surgir, por ejemplo, en la oración, o en las relaciones amorosas. En nuestra época, el orden impersonal más prestigioso y bien fundado en la experiencia es el nacido de la ciencia natural. Entendido en sus propios términos, como el conjunto de la narración sobre nosotros y nuestro mundo, es fácil considerar que apoya el materialismo.

De modo que, en cierto sentido, es verdad que vivir en el seno de este marco nos empuja a adoptar la perspectiva cerrada. Pero este es el sentido en el que vivir en el seno del marco es vivir según las normas y prácticas que incorpora. Sin embargo, he venido defendiendo a lo largo de todo el libro que la experiencia real de vivir en el seno de la modernidad en Occidente tiende a suscitar protestas y resistencias de diversa índole. En este sentido experimental más amplio, «vivir en el seno» del marco no augura directamente que adoptemos una determinada dirección, sino que nos permite sentirnos atraídos de dos formas. Una experiencia muy común de vivir aquí es la de sentir las presiones contrapuestas entre las perspectivas abierta y cerrada.

Además, en las páginas siguientes me propongo desarrollar un aspecto más. No se trata sólo de que el marco no nos oriente en cierto modo en una u otra dirección, y de que su efecto sobre cada persona vendrá teñido por la orientación que se haya visto llevado a escoger, sino, incluso, de que cuando llegan a sentir que obviamente se apoya el cierre, esto no constituye un argumento válido. La idea de que el cierre es «obvio» no es una percepción con fundamento racional, sino una ilusión de lo que he venido denominado «trenzado».

Dicho de otro modo: aunque las normas y prácticas del marco inmanente puedan propender al cierre, esto no decide el efecto que ejercerá sobre nosotros el hecho de vivir en el seno del marco, ni menos aún justifica la actitud cerrada. Si nos parece «obvio», ya

sea en el sentido de apariencia superficial (como en la «ausencia de Dios» de Wilson, señalada más arriba), o en el sentido de imponerse a la razón, es porque ya hemos adoptado una determinada posición ante ella.³⁸⁷ Pero lo importante es que el sentido secundario constituye un tipo de obviedad distinta, pues sólo aparece en nuestro mundo como consecuencia de la experiencia/evolución. Su ámbito es lo que las personas a menudo han designado como «sabiduría». La creencia en Dios puede ser obvia en sentido secundario, nunca primario (como podría haberlo parecido la afirmación subyacente a las «pruebas» de la existencia de dios). Como consecuencia de la experiencia, la oración y la práctica, lo que inicialmente era un mero salto de fe acaba por ser cada vez más claro e innegable. En este sentido (secundario), para el santo, la existencia de Dios puede llegar a ser «obvia», pero nunca hasta el extremo de que no haya mayor necesidad de confianza anticipada. Sólo las personas atenazadas por el «trenzado» piensan que la existencia o no existencia de Dios es obvia en el sentido principal anterior. Véase mi artículo «Faith and Reason».

5

Ahora me propongo examinar la ilusión de la «obviedad» racional de la perspectiva cerrada. Mi objetivo es explorar la constitución en la modernidad de lo que llamaré mundos «cerrados» u «horizontales». Con esta caracterización de nuestro «mundo» (en el sentido en que utiliza el término Heidegger, es decir, el «mundo» en lo que significa para nosotros) que no dejan ningún espacio para lo «vertical» o «trascendente», pero que de uno u otro modo clausuran estos ámbitos, los vuelven inaccesibles o, incluso, impensables.

La existencia de estos se ha vuelto «normal» para nosotros. Pero podemos volver a señalar lo llamativo que es si nos distanciamos un tanto de ello y volvemos al contraste principal que enmarca la argumentación de este libro: basta con que saltemos 500 años hacia el pasado de nuestra civilización occidental (también conocido como la cristiandad latina), como sugerí al principio. En aquella época, la no creencia en Dios era casi impensable para la inmensa mayoría;³⁸⁸ mientras que hoy en día no es en absoluto así. Podríamos caer en la tentación de decir que en determinados entornos ha pasado a ser cierto lo contrario, que la creencia es impensable. Pero esta exageración revela ya la falta de simetría. Es más cierto decir que en nuestro mundo hay toda una gama de posiciones, desde el ateísmo más militante hasta los teísmos tradicionales más ortodoxos, pasando por toda posición intermedia posible, que están representados y defendidos en algún lugar de nuestra sociedad. Algo parecido a la impensabilidad de algunas de estas posiciones se puede experimentar en ciertos entornos, pero lo que queda descartado variará de un

contexto a otro. Un ateo en el cinturón bíblico estadounidense tiene problemas para ser comprendido, como a menudo (de manera ligeramente distinta) les pasa a los cristianos creyentes en determinados ámbitos de la academia. Pero, por supuesto, las personas de cada uno de estos contextos son conscientes de que el otro existe y de que la opción a la que realmente no pueden dar crédito es la opción por defecto en algún otro lugar de la misma sociedad, ya la contemplan con hostilidad o con mera perplejidad. La existencia de una alternativa debilita ambos contextos, es decir, vuelve incierta y titubeante la idea de pensable/impensable.

Este debilitamiento³⁸⁹ se ve entonces acrecentado por el hecho de que gran número de personas no están firmemente arraigadas en ningún contexto así, sino que se sienten perplejas, reciben presiones contrapuestas o han conformado mediante una especie de bricolaje algún tipo de posición intermedia. La existencia de estas personas plantea a veces dudas aún más acusadas en el seno de los entornos más convencidos. Las oposiciones diametrales se pueden descartar por completo mutuamente calificándose de insensatas o perniciosas, como vemos que sucede en las actuales guerras culturales estadounidenses entre «liberales» y «fundamentalistas»; pero en ocasiones no es tan fácil desechar las posiciones intermedias.

Lo que quisiera tratar de hacer es describir parte de los mundos desde el interior de los cuales la opción creyente parece extraña e injustificable. Pero esta descripción comporta cierto grado de abstracción; de hecho, tres tipos de abstracción, con los consiguientes riesgos que conllevan.

(a) Lo que describiré en realidad no son los mundos en su totalidad, sino «las estructuras de mundo», los aspectos o rasgos de la forma en que la experiencia y el pensamiento se conforman y dotan de coherencia, pero no la totalidad de lo que son constituyentes. (b) No describiré el mundo de ningún ser humano concreto. Un mundo es algo que las personas habitan. Tiene la forma de lo que experimentan, sienten, opinan, ven, etcétera. El mundo de las presiones contrapuestas es distinto del de quien está convencido. Pero lo que estoy haciendo es tratar de articular determinados tipos universales («tipos ideales», en un sentido casi weberiano) que tal vez no coincidan, o casi con total seguridad no coincidirán, con la totalidad del mundo de ninguna persona real. (c) En tercer lugar, la articulación comporta cierta intelectualización; hay que establecer las conexiones en la experiencia vivida a través de las ideas y, con mucha frecuencia, de ideas que no son conscientes expresamente en las personas implicadas, a menos que se vean obligadas a expresarlas ellas cuando son puestas en cuestión o es preciso argumentarlas.

Sin embargo, creo que este esfuerzo es muy necesario porque nos permite ver la forma en la que se nos puede mantener en el seno de determinadas estructuras de mundo sin

ser conscientes de que existen alternativas. Una «figura» puede «mantenernos cautivos», como decía Wittgenstein en la alusión que hice hace unas cuantas páginas.³⁹⁰ Y, por lo mismo, podemos hacernos una idea de la forma en la que dos personas o dos grupos discuten porque su experiencia y su pensamiento se estructuran mediante dos imágenes distintas.

Lo que quiero tratar de establecer son las estructuras de mundo que están cerradas a la trascendencia. Nacen en el seno de lo que he venido denominando el «marco immanente», pero imprimen en él, como he dicho, un determinado giro, un determinado trenzado, no principalmente en forma de decisión teórica consciente, sino más bien a través de determinadas imágenes profundas que confieren mayor especificidad a las imágenes subyacentes al marco mismo.

Podemos hacernos una idea bastante aproximada de cómo operan en el ejemplo que referí anteriormente, el que proporciona el marco a la epistemología moderna. Estoy entendiendo aquí «epistemología» como algo más que un conjunto de teorías que se han difundido, pero también en el plano de una estructura en el sentido al que me refiero, es decir, como una imagen subyacente que sólo se mantiene conscientemente en parte, pero que controla la forma en la que las personas piensan, argumentan, infieren y dan sentido a las cosas.

En su forma más ostensible, esta estructura opera con una imagen de agentes de conocimiento entendidos como individuos, que erigen su interpretación del mundo a base de combinar y relacionar, en teorías cada vez más globales, la información que reciben y que se formula en representaciones interiores, ya se conciban éstas como imágenes mentales (en las primeras variantes) o como algo parecido a sentencias dadas por válidas (en las versiones más contemporáneas).

Típicos de esta imagen son una serie de relaciones de prioridad. El conocimiento del yo y sus estados es anterior al conocimiento de la realidad externa y de los demás. El conocimiento de la realidad como un dato neutro precede al hecho de que le atribuyamos diferentes «valores» y significaciones. Y, por supuesto, el conocimiento de los objetos de «este mundo», del orden natural, precede a cualquier invocación teórica de fuerzas y realidades que lo trasciendan.

Al combinarse como muy a menudo se combina, con alguna interpretación de la ciencia moderna, la imagen epistemológica opera con frecuencia como una EMC. Las relaciones de prioridad no sólo nos indican qué se aprende antes, sino también qué se puede inferir sobre la base de qué otra cosa. Son relaciones fundacionales. Conozco el mundo a través de mis representaciones. Antes de postular valores debo comprender el mundo como un hecho. Debo acceder a lo trascendente, si acaso, mediante inferencias realizadas a partir de lo natural. Esto puede operar como una EMC porque es obvio que la

inferencia de lo trascendente se encuentra en el extremo más lejano y más frágil de una cadena de inferencias; es lo más cuestionable desde el punto de vista epistémico. Y, de hecho, dada la falta de consenso en torno a esta decisión, en contraposición a los pasos anteriores de la cadena (por ejemplo, con «otras mentes»), resulta, obviamente, muy problemática.

Ahora introduzco la imagen epistemológica con el fin de presentar algunos rasgos de la forma en que la EMC opera en nuestros días; la forma en que, por una parte, se impugnan y, por otra, se mantienen.

Somos perfectamente conscientes de la impugnación porque parte de los filósofos más famosos del siglo XX han participado en ella. Y refiriéndonos a Heidegger y a Merleau-Ponty como casos paradigmáticos de la refutación de la epistemología, podemos ver que ha sido invertida de forma aplastante. (1) Nuestra comprensión del mundo no consiste simplemente en que mantengamos representaciones interiores de la realidad exterior. Sí que albergamos este tipo de representaciones, que quizá se comprendan mejor en términos contemporáneos como sentencias dadas por válidas o verdaderas. Pero éstas sólo tienen el sentido que tienen para nosotros porque se van produciendo en el transcurso de la actividad relacionada con el hecho de enfrentarse al mundo como seres corporales, sociales y culturales. Este afrontar el mundo nunca se puede explicar en términos de representaciones, sino que proporciona el trasfondo contra el cual nuestras representaciones tienen el sentido que tienen. (2) Como esto evidentemente lleva implícito, esta actividad de enfrentarse al mundo y el entendimiento que habita en ella no es principalmente la de cada uno de nosotros como individuos; más bien, se nos induce a adoptar prácticas de afrontar el mundo como «juegos» o actividades, algunas de las cuales, ciertamente, en las últimas fases de desarrollo, nos exigen que asumamos una posición como individuos. Pero, sobre todo, formamos parte de una acción social. (3) Al afrontar el mundo, las cosas que abordamos no son primera y principalmente objetos, sino lo que Heidegger llama *pragmata*, algo parecido a centros de atención de nuestras acciones y que, por tanto, tienen relevancia, significado y significación para nosotros no como accesorios, sino desde su primera aparición en nuestro mundo. Después, aprendemos a retirarnos un poco y a considerar las cosas objetivamente, al margen de la relevancia que tenga para la tarea de afrontar el mundo.

(4) En el Heidegger posterior, estas significaciones incluyen algunas que tienen una condición superior, que estructuran nuestra forma de vida en su conjunto, el conjunto de nuestros significados. En la formulación de *das Geviert* [el cuadrado] hay cuatro ejes en este contexto en el que se sitúa nuestro mundo: tierra y cielo, humano y divino.

Aunque todos aquellos que siguen algo parecido a esta deconstrucción de la epistemología no continúan con esta cuarta etapa, está claro que la arremetida general de

estos argumentos pretende invalidar las relaciones de prioridad de la epistemología. Se entiende que las cosas que se consideran inferencias o adiciones posteriores forman parte de nuestro dilema o aprieto primordial. No se respaldan, pero no tiene sentido refutarlas. El «escándalo de la filosofía» no es la incapacidad para alcanzar la certeza sobre el mundo externo, sino más bien que esto se considere un problema, dice Heidegger en *Ser y tiempo*. Sólo tenemos conocimiento en cuanto agentes que afrontan un mundo, del que no tiene sentido dudar, ya que tratamos con él. No existe ninguna prioridad del captar las cosas de forma neutral, al margen de su valor. No existe ninguna prioridad de la idea del yo del individuo sobre la sociedad; nuestra identidad más primordial es como un jugador nuevo al que se induce a participar en un juego viejo. Aun cuando no añadamos la cuarta fase y entendamos que algo parecido a lo divino forma parte del contexto ineludible de la acción humana, la idea misma de que aparece como una inferencia remota y de la máxima fragilidad, o una adición en una larga cadena, queda absolutamente debilitada por esta inversión radical de la epistemología. Al negar esta cuarta etapa, la nueva perspectiva se prestaría a la construcción de una nueva EMC, pero no se postula como EMC de la misma forma directa y evidente que lo hacía la imagen epistemológica.

De este ejemplo podemos aprender algo general sobre la forma en que las EMC operan, son impugnadas y se defienden. Desde su propio interior, la imagen epistemológica parece aproblemática. Se transmite como un descubrimiento obvio que hacemos cuando reflexionamos sobre nuestra percepción y adquisición del conocimiento. Todas las grandes figuras fundacionales, Descartes, Locke, Hume... afirmaban estar diciendo precisamente lo que era obvio una vez que se examinaba la experiencia de forma reflexiva.

Visto desde la deconstrucción, se trata de una ceguera autoimpuesta de la máxima envergadura. Más bien lo que sucedió es que una teoría potente que postulaba la primacía de lo individual, lo neutral y lo intramental como *locus* de la certeza talló la experiencia hasta darle forma. ¿Qué era lo que impulsaba a esta teoría? Sin duda, «valores», virtudes, excelencias: las del sujeto independiente, desvinculado, reflexivamente al mando de sus propios procesos de pensamiento o «responsable de sí mismo», según la célebre expresión de Husserl. Hay aquí una ética de la independencia, del autocontrol, de la responsabilidad, de una desvinculación que reporta control; una posición que requiere valentía, el rechazo de los consuelos facilones de la conformidad con la autoridad, de los consuelos de un mundo encantado, de la rendición a las provocaciones de los sentidos. La imagen completa, atravesada de «valores», que pretende emerger del escrutinio meticuloso, objetivo y sin prejuicios, se presenta ahora como existente desde el principio e impulsora de la totalidad del proceso de «descubrimiento».³⁹¹

Una vez que se adopta el punto de vista deconstructivo, las EMC dejan de operar como tales. Parecían ofrecer un punto de vista neutral a partir del cual pudiéramos poner en cuestión determinados valores —por ejemplo, los «trascendentes»— antes que otros. Pero ahora parece que está en sí misma impulsada por su propio conjunto de valores. Su «neutralidad» resulta falsa.

Dicho de otro modo: la EMC en cierto modo «naturaliza» una determinada visión de las cosas. Nos indica, por así decir, que las cosas simplemente son así y que, una vez que atendemos a la experiencia, sin concepciones previas, así es como aparece. «Natural» se opone aquí a algo así como «construido socialmente»; pero desde el punto de vista deconstructivo, hay que contar una historia absolutamente distinta del auge de esta perspectiva. No se trata sólo de que un día la gente mirara sin anteojeras y descubriera la epistemología; más bien se trata de la forma en que se habría hecho parecer a las cosas desde el interior de una nueva formación histórica de la identidad humana, la del sujeto desvinculado y objetivador. El proceso comporta una reinención, una recreación de la identidad humana, junto con grandes transformaciones de la sociedad y de las prácticas sociales. No es que se haya bajado de una identidad anterior de estas características para subirse a la luz pura de la naturaleza desnuda.

Un rasgo de nuestras EMC actuales es que las comprenden quienes habitan en ellas de esta forma naturalizadora. También se desprende de esto que quienes habitan en ellas no ven ninguna alternativa, salvo el regreso al mito o la ilusión anterior. Eso es lo que les confiere su fuerza. Las personas parapetadas en el reducto combaten, por así decir, utilizando hasta el último y más desesperado argumento porque no pueden concebir la rendición salvo como regresión. El proceso de naturalización emerge mediante esa especie de narración que ofrecen de su génesis, a la que me propongo denominar «historia de sustracción».

Pero para desarrollar esta idea debería pasar a otra EMC más rica, o una constelación de EMC. Esto es lo que las personas suelen señalar con una expresión como «muerte de Dios». Por supuesto, la expresión se utiliza en un innumerable espectro de formas; no puedo ser fiel a todas ellas, ni siquiera seguiré sencillamente al creador de la misma (aunque creo que mi versión no dista mucho de la suya),³⁹² si digo que una idea esencial que esta expresión recoge es que en el mundo moderno se han dado unas condiciones bajo las cuales ya no es posible honesta y racionalmente, sin equívocos, edulcorantes, ni reservas mentales, creer en Dios. Estas condiciones no nos dejan nada en lo que podamos creer más allá de lo humano: la felicidad humana, las potencialidades humanas o el heroísmo.

¿Qué condiciones? En esencia, son de dos órdenes: en primer lugar, y más importante, los productos y entregas de la ciencia y, después, en segundo lugar, además, la forma de

la experiencia moral contemporánea.

Ocupándonos del primero, tal vez la EMC más potente de las que operan en la actualidad, la idea central parece ser que el estallido global de la ciencia moderna ha consistido en establecer el materialismo. Para las personas que se aferran a esta idea, el segundo orden de condiciones, el aprieto de la experiencia moral contemporánea, es innecesario o, sencillamente, secundario. La ciencia es capaz de explicar en solitario por qué ya no es posible tener fe en el sentido anteriormente citado. Ésta es una concepción que mantienen todas las personas en todos los planos; desde el más sofisticado «nuestra existencia es la de seres materiales en un mundo material, cuyos fenómenos son las consecuencias de las relaciones físicas entre entidades materiales»,³⁹³ hasta la más vulgar y directa de Madonna: *a material girl, living in a material world* [una chica material que vive en un mundo material].

La religión o espiritualidad comporta sustituir las explicaciones erróneas y míticas, basadas en «demonios».³⁹⁴ En el fondo se trata de una simple cuestión de afrontar la verdad evidente.³⁹⁵

Esto no significa que las cuestiones morales no tengan ningún papel ni lleguen a entrar aquí, sino que entran como explicaciones acerca de por qué las personas huyen de la realidad, por qué quieren seguir creyendo en ilusiones. Lo hacen porque resulta reconfortante. El mundo real es por completo indiferente a nosotros e, incluso, hasta cierto punto, peligroso, amenazador. Cuando somos niños, tenemos que sentirnos rodeados de amor y atenciones o, de lo contrario, nos echamos a perder. Pero al crecer tenemos que aprender a afrontar el hecho de que este entorno de atenciones no puede prolongarse más allá de la esfera humana y, en su mayoría, no se extiende demasiado tampoco en el interior de la misma.

Pero la transición es ardua. De manera que proyectamos un mundo que es providencial, creado por un Dios benigno. O, al menos, entendemos que el mundo es significativo en lo que se refiere al bien absoluto humano. El mundo providencial no sólo es tranquilizador, sino que también aparta de nuestros hombros la carga de evaluar las cosas. Los significados de las cosas ya están dados. En palabras de un famoso teórico contemporáneo,

Creo que la idea de que todos vivimos en el seno de Abraham o en el abrazo comprensivo de Dios, es la siguiente: mira, la vida es dura y si eres capaz de engañarte para pensar que tiene algún significado cálido y confuso, resulta enormemente reconfortante. Pero yo creo que no es más que un cuento que nos contamos.³⁹⁶

De manera que la religión emana de una infantil falta de valentía. Tenemos que alzarnos hombres y afrontar la realidad.

Pues bien, el tradicional ataque de los no creyentes contra la religión desde los tiempos de la Ilustración contiene esta acusación de pusilanimidad infantil. También comporta un ataque contra la religión acusándola de una automutilación espantosa, impulsada por el orgullo. El deseo humano debe ser refrenado, mortificado. Y entonces esta mortificación se suele imponer a los demás, de forma que la religión es la fuente de la imposición de un sufrimiento terrible y unos castigos estrictos a los herejes y los que no la profesan. Esto pertenece a la faceta «moral» de la crítica de la «muerte de Dios», sobre la que volveré en un instante. Pero la faceta impulsada por la ciencia, la razón básica para resistirse a la verdad, es la pusilanimidad.

La no creencia presenta los rasgos opuestos. El no creyente tiene la valentía de adoptar una actitud adulta y afrontar la realidad. Sabe que los asuntos humanos dependen de sí mismos. Pero eso no le lleva a venirse abajo sin más. Al contrario, decide afirmar la dignidad humana y el bien humano y trabajar para ellos sin falsas ilusiones, ni consuelos. Y eso significa que en sus creencias morales también está contra-mortificándose. Es más, no encuentra ninguna razón para excluir a nadie por hereje, de modo que su filantropía es universal. La no creencia va de la mano del humanismo (exclusivo) moderno.

Eso cuenta una versión. La idea crucial es que la vertiente científico-epistémica de ello se sostiene a sí misma por entero. Es algo que la mente racional se verá empujada a creer que es independiente de toda convicción moral. Las atribuciones morales llegan a una u otra parte cuando se está tratando de explicar por qué algunas personas aceptan estas certezas y otras las rechazan. La relación entre ciencia materialista y afirmación humanista se produce porque hay que ser un ser maduro y valiente para afrontar estos hechos. En cuanto a por qué la valentía y la madurez suscriben la benevolencia, que aparece aquí en el retrato que hace este humanismo, la respuesta puede ser sencillamente que, aun abandonados a nosotros mismos, queremos beneficiar a nuestros congéneres; o que hemos desarrollado esta faceta culturalmente y la apreciamos y podemos seguir manteniéndola si nos disponemos a hacerlo.

Desde la perspectiva del creyente, todo esto se traduce en una cosa muy distinta. Empezamos con una respuesta epistémica: el argumento de la ciencia moderna sobre el materialismo generalizado parece poco convincente. Cada vez que se esgrime con el mínimo detalle, parece estar lleno de agujeros. Los mejores ejemplos actuales podrían ser la evolución, la sociobiología y similares. Pero también vemos este tipo de razonamientos en las obras de Richard Dawkins, por ejemplo, o Daniel Dennett.³⁹⁷

De manera que el creyente devuelve el cumplido. Trata de encontrar una explicación por la que el materialista se muestra tan impaciente por creer en argumentos muy poco concluyentes. Aquí la perspectiva moral recién mencionada regresa, pero con un papel diferente. No es la incapacidad para ponerse en pie ante lo que nos vuelve incapaces de

afrontar los hechos del materialismo, sino más bien aquella cuya atracción moral y aparente plausibilidad con los hechos de la condición moral humana nos atrae hacia sí, de manera que concedemos a la argumentación materialista nacida de la ciencia los diversos saltos de fe que ejecuta. El paquete en su conjunto parece plausible, de modo que no nos detenemos demasiado en los detalles.

Pero, ¿cómo es posible? Sin duda, el paquete en su conjunto pretende ser plausible precisamente *porque* la ciencia ha demostrado... etcétera. Esa es ciertamente la forma en que el paquete de concepciones epistémicas y morales se presenta ante quienes lo aceptan; es la historia oficial, por así decir. Pero la suposición implícita es que la historia oficial no es la historia real; que la fuerza real que el paquete ejerce para atraer y convencer reside en él como definición de nuestro dilema ético, concretamente, como seres capaces de formar creencias.

Esto significa que este ideal de reconocimiento valiente de verdades difíciles de asimilar, dispuesto a evitar todo consuelo y comodidad ramplones y que, por lo mismo, se vuelve capaz de comprender y controlar el mundo, nos sienta bien, nos atrae, nos sentimos tentados de hacerlo nuestro. Y/o significa que los contraideales de la creencia, la devoción o la piedad pueden parecer muy fácilmente accionados por un deseo aún inmaduro de consuelo, significado y sustento extrahumano.

Lo que parece acreditar la concepción del paquete como algo impulsado epistémicamente son todos los célebres relatos de conversión, empezando por los de los victorianos posdarwinistas, pero continuando hasta nuestros días, donde las personas que tenían una sólida fe religiosa al comienzo de su vida descubren que tienen que renunciar a ella aun con reticencias, incluso con desasosiego, porque «Darwin ha refutado la Biblia». Sin duda, debemos decir, estas personas preferían moralmente, en cierto sentido, la perspectiva cristiana, pero tuvieron que plegarse a los hechos con mayor o menor grado de pesar.

Pero eso es exactamente lo que me resisto a decir. Lo que sucedió aquí no es que una perspectiva moral se arrodillara ante hechos brutos. Más bien, podríamos decir que una perspectiva moral dio paso a otra. Triunfó otro modelo de lo que era superior. Y había muchos elementos que lo favorecían: imágenes de poder, de agencia libre de ataduras, de autocontrol espiritual (el «yo impermeabilizado»). Por otra parte, la fe de nuestra infancia quizá haya seguido siendo infantil en muchos aspectos; era demasiado fácil acabar considerándola esencial y constitutivamente así.

Ahora bien, esta recesión de un ideal moral ante el otro no es más que un aspecto del relato. La valoración crucial reside en una valoración global de la naturaleza del dilema ético humano: la nueva perspectiva moral, la «ética de la creencia», según la célebre expresión de Clifford, de que deberíamos dar credibilidad sólo a lo que estuviera

claramente demostrado por la evidencia, no solamente era atractiva en sí misma, sino que también era portadora de una concepción de nuestra situación ética, a saber, que sentimos la fuerza de la tentación, de desviarnos de este principio de austeridad y dar consentimiento a falsedades consoladoras, y que lo sentimos en mayor medida cuanto menos maduros seamos. El converso a la nueva ética ha aprendido a desconfiar de parte de sus instintos más profundos y, concretamente, de aquellos que lo arrastran hacia la creencia religiosa. La conversión que auténticamente actuó aquí se basaba en la plausibilidad de esta interpretación de nuestra situación ética frente a la cristiana, con su típica imagen de lo que nos atrae hacia el pecado y la apostasía. La transformación crucial es la que sufre el estatus concedido a la inclinación a la creencia; éste es el objeto de un desplazamiento radical de la interpretación. En nosotros ya no hay ímpetus hacia la verdad, sino que se ha convertido más bien en la peligrosísima tentación de pecar frente a los austeros principios de la formación de la creencia. Esta construcción de nuestra situación ética en su conjunto pasa a ser más plausible. La atracción ejercida por el nuevo ideal moral sólo es una parte de ello, si bien muy importante. Lo que también resultó crucial fue la transformación de la interpretación de nuestras motivaciones, en las que el deseo de creer aparece ahora como una tentación infantil. Dado que toda fe incipiente es infantil en un sentido obvio, y (en el caso cristiano) sólo va más allá de ello siendo como un niño en el sentido evangélico, no es difícil hacer esta (mala) interpretación.³⁹⁸

Como es natural, el cambio fue doloroso porque se podía estar profundamente apegado a esta fe infantil no sólo porque fuera parte del pasado propio, sino también por lo que prometía. De hecho, esta atracción continua puede ser una parte esencial de la nueva perspectiva, que ahora aparece como tentación. Podemos comprender el lamento o la nostalgia que pueden acompañar a la conversión a la no creencia, la idea de que lo hacemos de mala gana. A. N. Wilson sostiene en su libro *God's Funeral* [El funeral de Dios] que el siglo XIX desborda lamento y duelo en torno a este asunto y cita el poema de Hardy que lleva ese mismo título.³⁹⁹ Pero el pesar se suele volcar en el molde de la pena ante la pérdida de un mundo más infantil, pero más hermoso. (Esto, claro está, es otro tema importante de finales de la época victoriana, que fue expresado con muchísima potencia por Barrie en *Peter Pan*). Hardy expresa en su poema «Los bueyes» tanto el pesar como la naturaleza infantil del mundo perdido en su comprensiva representación de la antigua fe:

Es Nochebuena, y dan las doce.
«Ahora se ponen todos de rodillas»,
decían los mayores cuando estábamos
al amor de la lumbre apretujados.

Imaginábamos a las bestias mansamente
de hinojos en su pesebre de paja.
Y a nadie se le ocurría dudar
que entonces estuvieran de rodillas.

¡Pocos creen tan bella fantasía
en estos años! Y con todo,
sé que si alguien dijera en Nochebuena
«Vamos a ver los bueyes de rodillas

en aquella majada solitaria
que nuestra infancia conoció»,
con él me marcharía entre las sombras,
esperando que así fuese de veras.⁴⁰⁰

Además, el dolor mismo podría operar *a favor* de la conversión. Se ha señalado que un gran número de los grandes agnósticos de la época victoriana procedían de familias cristianas evangélicas. Trasladaron el modelo de la preocupación tenaz, viril y filantrópica a la nueva clave secular. Pero el propio núcleo de ese modelo, la conquista viril de uno mismo sobreponiéndose al dolor de la pérdida, incidía ahora en favor de la apostasía.⁴⁰¹

De ello estoy casi completamente convencido en virtud de la principal arremetida del relato de la «muerte de Dios» sobre el auge de la secularidad moderna; su relato, dicho de otro modo, de las condiciones modernas de la creencia. Lo que vuelve la creencia problemática, con frecuencia ardua y erizada de dudas, no es simplemente la «ciencia».

Debería ser obvio que hay paralelismos entre mi crítica del «relato oficial» y la deconstrucción de la epistemología. En ambos casos, lo que se está reclamando es que se está haciendo pasar una decisión como un simple descubrimiento que, en realidad, parece mucho más una nueva construcción; un cambio que comporta también una nueva idea de nuestra identidad y de cuál es el lugar que ocupamos en el mundo, con sus valores implícitos, en lugar de llevar a cabo un mero registro de la realidad observable. (Decir que son «construcciones» no significa que las cuestiones tratadas sean imposibles de arbitrar mediante la razón; esa es una falacia «posmoderna»; pero su arbitraje es mucho más complicado, como el que se da entre los paradigmas de Kuhn, y también afecta a cuestiones de idoneidad hermenéutica).⁴⁰²

Donde los epistemólogos clásicos afirmaban que se trataba de una verdad evidente obtenida por «reflexión», o por observación interna, que se era en primera instancia plenamente consciente de las ideas que había en nuestra mente, los defensores de la muerte de Dios quieren ver la ausencia de Dios como una propiedad del universo que la ciencia deja al desnudo, donde los deconstructores de la epistemología quieren mostrar cómo esta verdad de la reflexión supuestamente obvia sólo parece ser en realidad algo

inscrito en el seno de una determinada construcción de la agencia cargada de valores. De modo que aquí estoy defendiendo que sólo en el seno de determinada interpretación de la agencia, en la que la indagación científica desvinculada se entreteje con una historia de madurez y valentía que se alcanzan mediante la renuncia a los consuelos más «infantiles» del sentido y la beatitud, sólo así parece obvio el relato de la muerte de Dios.

Y exactamente igual que, una vez que el relato epistemológico está instalado en su sitio y acaba por dominar el discurso filosófico, la nueva construcción pasa a ser cada vez más obvia e incuestionable, así también le sucede a la valiente agencia adulta de la desvinculación. Lo que antes era una posible construcción entre otras muchas se pierde y se degrada al nivel de una figura, en el sentido en que utiliza el término Wittgenstein, es decir, pasa a formar parte del trasfondo no cuestionado, algo cuya forma no se percibe, pero que condiciona, en buena medida de manera inadvertida, la forma de pensar, inferir, experimentar y procesar afirmaciones y argumentaciones. Desde el interior de la figura, parece obvio que el orden del argumento avanza desde la ciencia hacia el ateísmo a través de una serie de pasos bien fundados. Para el crítico, que ve demasiado bien lo pésimamente fundamentados que están estos pasos, la función esencial de la construcción de la agencia se vuelve algo mucho más llamativo.

Este relato de la figura que nos mantiene cautivos puede ser convincente si se aplica a quienes se encuentran en el interior de una cultura consolidada de ateísmo, ¿pero cómo es posible que personas que se han convertido a esta posición también parezcan sumirse en la figura y aceptar el relato oficial? Porque para esta perspectiva del ateísmo de la «muerte de Dios» es esencial interpretar sobre sí misma que ha venido impulsada por la ciencia; aceptar que ha suscrito una concepción de la agencia adulta entre otras muchas posibles sería reconocer que hay aquí algo que requiere una defensa que todavía no ha recibido. Es esencial para esta posición en su conjunto que la construcción de la agencia aquí se mantenga en el plano de la figura; igual que es esencial para el conjunto de la tradición de la epistemología de la mediación que la primacía de las ideas o de las sentencias siga siendo cierta, o que cualesquiera que considere los elementos mediadores, no se perciban como una posible construcción entre otras muchas, que requiere defensa. Mientras estas construcciones-marco esenciales sigan siendo imágenes, no se pueden poner en cuestión. De hecho, es imposible imaginar alternativas a ellas. Eso es lo que significa permanecer cautivo.

Esto no significa negar que la ciencia (e incluso más «ciencia») haya ocupado un lugar importante en el relato, y en innumerables aspectos. Para empezar, el universo que esta ciencia revela es muy diferente del cosmos jerárquico en el seno del cual creció nuestra civilización; apenas nos hace pensar que los seres humanos ocupen algún lugar especial en el relato, cuyas dimensiones temporales y espaciales son abrumadoras. Esto, y la

concepción de la ley natural mediante la cual lo entendemos, la vuelve refractaria a las intervenciones de la Providencia, tal como se concebían en el marco de trabajo del cosmos anterior y en la consiguiente interpretación del relato bíblico. Visto desde esta perspectiva, «Darwin» ciertamente ha «refutado la Biblia».

Para continuar, el desarrollo de la ciencia moderna ha ido acompañado de la interpretación moderna del dilema epistémico humano, que describí anteriormente, en el capítulo 7. Esto ha generado su propia ética, la de la razón austera y desvinculada que expuse más arriba. Pero todo ello sigue sin explicar el respaldo recibido por el relato oficial: que el actual ambiente de no creencia en muchos entornos de la sociedad contemporánea es una respuesta a la enérgica defensa del materialismo que la ciencia ha alzado en los últimos tres siglos.

La conexión es más bien la que he explorado en la primera parte de este capítulo. La ciencia moderna, junto con las otras muchas facetas descritas —la identidad impermeabilizada y sus disciplinas, el individualismo moderno y su dependencia de la acción y la razón instrumental en un tiempo secular—, constituyen el marco inmanente. Se puede vivir de muchas formas. Algunas están abiertas a la trascendencia y otras se inclinan por el cierre. Las dos que acabamos de examinar que impulsan hacia el cierre, entendido como construcciones de la agencia impregnadas de valores, se inspiran en conceptos del bien que han desempeñado ineludiblemente un gran papel en el marco inmanente: como la razón desvinculada, la valentía para permitirse abandonar ilusiones consoladoras o la confianza en la propia razón frente a la autoridad, por nombrar sólo unas pocas. Es posible vivirlas en tándem con otras, que las modifican o las limitan; o se les puede otorgar un lugar central, sin rival. Adoptar esta segunda senda puede conducirnos fácilmente a construcciones de la agencia que sustentan los sistemas del mundo cerrado que acabo de examinar. Vivir según esta idea de la agencia confiere un determinado giro al marco inmanente, que entonces parece devolvernos el reflejo de la validez de nuestra imagen cerrada del mismo. La ciencia, el individualismo moderno, la razón instrumental, el tiempo secular... todos parecen ser pruebas adicionales de la verdad de la inmanencia. Por ejemplo, la ciencia natural no es simplemente un camino hacia la verdad, sino que se convierte en el paradigma de todos los caminos. El tiempo secular, entendido como algo homogéneo y vacío, no es sólo el ámbito dominante de la acción de nuestros días, sino que es el tiempo mismo. Nuestra posición nos inserta en una imagen, que finalmente acabamos siendo incapaces de impugnar.

6

Pero entonces, una parte fundamental de mi argumentación sobre la «deconstrucción»

de la concepción de la muerte de Dios es que los argumentos procedentes de la ciencia natural sobre la ausencia de Dios no son en absoluto tan convincentes. Dejando al margen las objeciones que pudiera plantear alguien a quien esos argumentos le resultaran más persuasivos, se podría objetar mi presunción de haber rechazado la interpretación que los protagonistas de la muerte de Dios emplean en su propia defensa. ¿Qué importa si los argumentos no son convincentes? ¿Acaso no son en todo caso los que los impulsan?

En realidad, ¿por qué los malos argumentos no iban a ejercer consecuencias importantes en la historia, tanto, si no más, que los buenos? En cierto sentido, esta objeción está bien traída; y en cierto sentido, por tanto, el relato oficial también es verdadero. Como muchísimas personas creen que son ateos y materialistas porque la ciencia ha demostrado que esos argumentos son irrefutables, hay un sentido absolutamente correcto en el que podemos decir que estas son sus razones.

Pero una explicación en términos de una mala razón requiere un suplemento. Nos hace falta una explicación de por qué la mala razón, en todo caso, funciona. No es necesariamente así, por supuesto, en los casos individuales. Los individuos pueden perfectamente adoptar cualquier conclusión basándose en la autoridad de su entorno. Igual que la gente corriente leemos en el periódico dominical la última noticia sobre la constitución del átomo, también podemos adoptar la idea de que la Ciencia ha refutado a Dios basándonos en la autoridad de un Sagan o un Dawkins. Pero esto deja sin explicar cómo se constituye semejante autoridad. ¿Qué es lo que explica que nosotros, la gente corriente, en igual medida que los científicos especializados, seamos absorbidos con tanta facilidad por argumentos inválidos? ¿Por qué vemos nosotros las alternativas y ellos no se muestran más dispuestos? La explicación que he presentado en términos de la atracción de una concepción general de la agencia cargada de tintes éticos pretende responder a esta pregunta, más profunda.

No quiero decir que una explicación de los actos de alguien basándose en una creencia errónea necesite siempre un suplemento. Puede suceder que yo salga de casa sin paraguas porque creo que el pronóstico del tiempo que he oído en la radio y predecía buen tiempo es fiable. Pero la diferencia entre este tipo de suceso y la cuestión que estamos tratando aquí es, en primer lugar, que el clima, más allá de la inoportunidad de mojarse, no me importa en absoluto del mismo modo y, en segundo lugar, que no dispongo de ningún otro medio alternativo al pronóstico de la radio para saber qué tiempo va a hacer esta tarde.

Esto último, sencillamente, no es cierto para la cuestión de la creencia en Dios. Por supuesto, como persona corriente, tengo que recurrir a la autoridad de los hallazgos de la paleontología. Pero no carezco de la misma manera de recursos acerca de la cuestión de

si lo que la ciencia ha demostrado sobre el mundo material niega la existencia de Dios. Porque también puedo tener vida religiosa y una idea de Dios y de cómo incide en mi existencia, frente a las cuales puedo someter a refutación las supuestas afirmaciones.

Quisiera llamar la atención sobre la analogía de Desdémona. Lo que convierte a *Otelo* en una tragedia, y no en el relato de una mera desgracia, es que consideramos a su protagonista culpable de su facilidad para creer en las pruebas falsificadas por Yago. Tenía un acceso alternativo para determinar la inocencia de Desdémona en la propia Desdémona, si hubiera abierto su corazón/mente al amor y la entrega de ella. El fatídico defecto del héroe trágico de Otelo es su incapacidad para hacerlo, pues vive preso de un riguroso código de honor, un encarcelamiento agravado sin duda por su condición de forastero y su repentino ascenso social.

La razón por la que no puedo aceptar los argumentos de que «la ciencia ha refutado a Dios» sin necesidad de suplemento alguno, como explicación del auge de la no creencia, es que estamos en este aspecto en una situación similar a la de Otelo, y no de la de una persona que oye el pronóstico meteorológico y no se detiene ante el paragüero. No podemos explicar sin más lo que hacemos sobre la base de la información que recibimos de fuentes externas sin fijarnos en lo que hemos hecho con las internas.

Todo esto no significa que una descripción absolutamente válida de la experiencia de un individuo no pueda ser que se sintió obligado a abandonar una fe que valoraba porque (como él pensaba) los hechos brutos del universo la contradecían. Porque una vez que se toma esta senda, una vez que se acepta la no creencia, entonces seguramente también se aceptará la ideología que otorga primacía a las fuentes externas, que devalúa las internas por ser en este aspecto incompetentes, incluso, como las fuentes de una ilusión infantil; todo siguiendo nuestro código de honor moderno, el del sujeto de conocimiento adulto y racional. Ahora parece entonces *ex post facto* como si no hubiera ninguna alternativa racional... cosa que también le parecía a Otelo. Pero nosotros que hemos visto cómo ha sucedido necesitamos una explicación adicional de por qué el testimonio de Desdémona no fue escuchado.

Y la voz de Desdémona debe de ser muy tenue en el horizonte moderno. Ésta es la nueva concepción del dilema epistémico humano que describí al final del capítulo 7. Partimos de nuestra interpretación de que los individuos humanos se unen en sociedades basadas en el beneficio mutuo y que son capaces de comprender y controlar la Naturaleza mediante el uso de la razón desvinculada. En tiempos de Newton, esto todavía podía generar argumentos que demostraran la existencia de un creador benévolo. Pero doscientos años más tarde, ambos rasgos de esta conclusión estaban en duda: en primer lugar, que la existencia del Designio requiera un creador y, después, que lo creado evidencie la benevolencia. La versión actualizada del horizonte de argumentos suele

adoptar un molde materialista, lo que convierte a la ciencia natural en la autovía prioritaria para alcanzar la verdad en todos los dominios. Desde este punto de vista, las consideraciones del significado experimentado sólo se pueden presentar en una discusión sobre Dios o sobre el propósito humano si ya han quedado científicamente validadas. Por la propia naturaleza de las cosas, las discusiones en este marco tienden a privilegiar las consideraciones «hasta donde alcanza la experiencia» de la ciencia natural frente a la experiencia próxima. La voz de Desdémona padece la plaga de la desconfianza sistemática.

Por tanto, una vez que se ha dado el paso hacia la no creencia, hay razones avasalladoras por las que uno se verá inducido a participar del relato oficial, movilizado por la ciencia. Y como muy a menudo tomamos estas decisiones bajo la influencia de otros, bajo cuya autoridad nos apropiamos del relato oficial, no es raro que infinidad de personas hayan pensado que su conversión ha venido motivada por la ciencia, quizá incluso de la forma más dramática. La ciencia parecía mostrar que no somos más que una forma de vida fugaz en torno a una estrella agonizante; o que el universo no es más que materia en decadencia, sometida a una entropía cada vez mayor, que no hay así ningún lugar para el espíritu ni para Dios, los milagros o la salvación. Algo parecido a la visión que Dostoievski tiene del fin absoluto que supone la muerte en el Museo de Basilea ante el Cristo yacente de Hans Holbein,⁴⁰³ que le convenció de que debía de haber algo más, podría tener fácilmente el efecto contrario, el de debilitarnos y obligarnos a abandonar la fe.

Pero la pregunta sigue siendo la misma: si los argumentos no son en realidad concluyentes, ¿por qué *parecen* tan convincentes, cuando en otras épocas y lugares la existencia de Dios parece sencillamente obvia? Ésta es la pregunta que estoy tratando de responder y la «muerte de Dios» no me ayuda; más bien, obstaculiza el camino con una pseudosolución.

De modo que mi opinión es que la fuerza que el materialismo tiene hoy en día no procede de los «hechos» científicos, sino que más bien se debe explicar en términos de la fuerza de un determinado paquete que combina el materialismo con una perspectiva moral, un paquete al que podríamos denominar «humanismo ateo» o humanismo exclusivo. ¿Qué es lo que confiere su fuerza a este paquete? He venido tratando de responder a esta pregunta en relación con determinados valores implícitos en el marco inmanente, como la razón desvinculada, que, llevada al límite, produce el relato de la «muerte de Dios» impulsada por la ciencia.

Pero debemos fijarnos también en el segundo plano de la explicación de la «muerte de Dios», el que arranca de nuestro dilema moral contemporáneo. La conclusión en este

aspecto es, igual que con el argumento de la ciencia, que ya no podemos creer racionalmente en Dios; con la diferencia de que el punto de partida ahora es la perspectiva ética de la era moderna.

Es cierto que gran parte de nuestra vida política y moral se centra en fines humanos: bienestar, derechos humanos, prosperidad, igualdad entre seres humanos. De hecho, nuestra vida pública en las sociedades que son seculares en el sentido moderno habitual se ocupa en exclusiva de bienes humanos. Y la época en que vivimos es sin duda única en la historia humana en este aspecto. De ahí que tal vez no sea raro que algunas personas no encuentren en este mundo un lugar para creer en Dios. Una fe de este tipo nos convertiría en forasteros, en enemigos de este mundo en incesante combate con él. Por tanto, o se está completamente en este mundo, viviendo bajo sus premisas y, entonces, no se puede creer realmente en Dios, o se cree en Dios y entonces, en cierto modo, se está viviendo en la modernidad como un residente extranjero. Como cada vez más nos vemos inducidos a ello, la creencia se vuelve cada vez más difícil; el horizonte de la fe desaparece paulatinamente.⁴⁰⁴

Entonces, esta imagen de confrontación de la relación de la fe con la modernidad no es una invención de los no creyentes. Coincide y viene fomentada por una veta de hostilidad cristiana hacia el mundo humanista. Basta pensar en Pío IX, cuando en su *Syllabus* de 1864 despotricaba contra los errores del mundo moderno, entre los que se encontraban los derechos humanos, la democracia, la igualdad y casi todo lo que encarna nuestro Estado liberal contemporáneo. Y hay otros ejemplos más recientes, tanto entre los cristianos como entre los creyentes de otras religiones.

Pero esta coincidencia entre fundamentalistas y ateos recalcitrantes no convierte a su interpretación ordinaria de la relación de la fe con la modernidad en la única posible. Y está claro que hay muchas personas de fe que han contribuido a construir y ahora sustentan este mundo humanista moderno y están decididamente comprometidos con los modos del bienestar y la prosperidad humanos que ese mundo ha convertido en centrales. Una vez más, la «muerte de Dios» salta hasta una conclusión que dista mucho de estar garantizada. Se puede considerar que el humanismo moderno es el enemigo de la religión, igual que es posible entender que la ciencia ha demostrado el ateísmo. Pero como la conclusión no está asegurada en ninguno de los dos casos, se plantea la pregunta de por qué tantas personas lo creen. Lo que me devuelve al asunto principal que he venido planteando.

Esta versión moral de la explicación de la «muerte de Dios» parece plausible a muchas personas porque presuponen algo acerca de la aparición de la modernidad, que contribuye a apartar de ellos lo compleja y difícil que es esta búsqueda. La suposición es lo que he denominado «la vista desde la playa de Dover»: la transición hacia la

modernidad se produce a través de la pérdida de las creencias y lealtades tradicionales. Puede considerarse que se produce como consecuencia de cambios institucionales: por ejemplo, la movilidad y la urbanización erosionan las creencias y los puntos de referencia de las estáticas sociedades rurales. O se puede suponer que la pérdida nace de la cada vez mayor actuación de la razón científica moderna. El cambio se puede valorar positivamente... o aquellos para quienes los puntos de referencia tradicionales eran valiosos y la razón científica demasiado estrecha pueden considerarlo una catástrofe. Pero todas estas teorías coinciden al describir el proceso: las viejas concepciones y lealtades están gastadas. Los viejos horizontes han desaparecido, según la imagen de Nietzsche. El océano de fe se retira, utilizando la de Arnold. Esta estrofa de su poema «La playa de Dover» refleja bien esta perspectiva.

El Mar de la Fe
también fue uno, en plenitud, en torno a las orillas de la tierra,
yacía como los pliegues de un cinturón radiante.
Pero ahora sólo escucho
su rugir melancólico, largo y en retirada,
alejándose hacia el soplo
de la brisa nocturna, hacia los extensos bordes monótonos
y los guijarros desnudos del mundo. [405](#)

Se aprecia aquí el tono de lamento y nostalgia. Pero la imagen subyacente de una fe erosionada podría servirnos igual de bien para confeccionar un relato optimista del progreso de la razón científica victoriosa. Desde cierto punto de vista, la humanidad se ha deshecho de infinidad de falsos y nocivos mitos. Desde otro, ha perdido contacto con realidades espirituales fundamentales. Pero en cualquiera de los dos casos, el cambio se percibe como una pérdida de la fe.

Lo que emerge, aparece a través de la pérdida. El relato optimista aprecia el predominio de un enfoque empírico-científico a las afirmaciones del conocimiento, del individualismo, de la libertad negativa, de la racionalidad instrumental. Pero éstos pasan a ocupar el primer plano porque son lo que los seres humanos «normalmente» valoran, una vez que ya no nos sentimos obstaculizados, ni cegados por creencias falsas o supersticiosas, ni por los modos de vida embrutecedores que los acompañan. Una vez que se disipan el mito y el error, éstos son las únicas alternativas disponibles. El enfoque empírico es el único modo válido de adquirir conocimiento, lo que queda en evidencia tan pronto como nos liberamos de la esclavitud de una metafísica falsa. El recurso creciente a la racionalidad instrumental nos permite obtener cada vez más de lo que buscamos, para lo que sólo nos disuadían unas órdenes infundadas con el fin de limitarnos. El individualismo es el fruto normal de la consideración humana de sí misma

una vez desaparecidas las afirmaciones ilusorias de Dios, la Cadena del Ser o el orden sagrado de la sociedad.

Dicho de otro modo: nosotros, los habitantes de la modernidad, nos comportamos así porque hemos «llegado a ver» que determinadas afirmaciones eran falsas; o, en términos negativos, porque hemos perdido de vista determinadas verdades permanentes. Lo que esta concepción elimina de la imagen es la posibilidad de que la modernidad occidental se alimentara de sus propias visiones positivas del bien, es decir, de una constelación de visiones de este tipo entre otras existentes, en lugar de únicamente por el único conjunto viable que quedaba después de que los viejos mitos y leyendas hayan sido dinamitados. Aparta todo aquello que pudiera contener una orientación moral específica hacia la modernidad occidental, más allá de lo que viene dictado por la forma general de la propia vida humana, una vez que los viejos errores quedan al descubierto (o las viejas verdades, olvidadas). Por ejemplo, las personas se comportan como individuos porque eso es lo que «de forma natural» hacen cuando ya no están cautivos de las viejas religiones, metafísicas y costumbres, por mucho que se pueda considerar una gloriosa liberación o un ensimismamiento ciego en el egoísmo, según cual sea nuestra perspectiva. Lo que no se puede ver es una forma novedosa de interpretación moral del yo, que no se puede definir mediante la mera negación de lo que le precedía.

Debería ser evidente la analogía entre el relato moral de la muerte de Dios y su compañera impulsada por la ciencia, así como la epistemología. Todo constituye un desplazamiento esencial que presentan como «descubrimiento», algo que «llegamos a ver» cuando se cumplen determinadas condiciones. En todos los casos, este desplazamiento sólo parece un descubrimiento desde el interior del marco de una interpretación de nosotros mismos, de la situación en que nos encontramos y de nuestra identidad recién construidas. El elemento de «descubrimiento» parece inobjetable porque la construcción subyacente se aparta de la vista y queda olvidada.

En los términos del análisis que expuse unas cuantas páginas antes, todas estas explicaciones «naturalizan» los rasgos de la identidad liberal moderna. No pueden considerarlo una interpretación de la agencia humana, entre otras, construida históricamente.

Sobre esta concepción de la modernidad mediante «sustracción», como la que surge de la desaparición de viejos horizontes, el humanismo moderno sólo pudo haber surgido con el desvanecimiento de formas anteriores. Sólo puede ser concebido como algo que llega a ser a través de una «muerte de Dios». De eso se desprende que no se puede participar plenamente de las preocupaciones humanistas contemporáneas si no se ha librado uno de las viejas creencias. No se puede participar plenamente de la era moderna y seguir creyendo en Dios. O, alternativamente, si sigue uno creyendo, entonces se tienen

reservas y, al menos en parte, y quizá de forma encubierta, se es una especie de adversario.

Pero, por supuesto, como he expuesto por extenso en otro lugar,⁴⁰⁶ es una explicación enteramente inadecuada de la modernidad. Lo que ha acabado eliminándose es la posibilidad de que la modernidad occidental se sostuviera mediante su propia concepción espiritual original, es decir, no que tuviera una, generada simple e ineludiblemente a partir de la transición. Pero esta posibilidad es de hecho la realidad.

La lógica del relato de sustracción se parece un poco a la siguiente: una vez que nos hemos deshecho de nuestra preocupación por servir a Dios, o por asistir a alguna otra realidad trascendente, nos queda el bien humano, y eso es lo que a las sociedades modernas les preocupa. Pero esto describe de forma radicalmente insuficiente lo que vengo denominando humanismo moderno. El hecho de que me quede sólo con las preocupaciones humanas no me obliga a adoptar el bienestar humano universal como mi propio objetivo; ni tampoco me dice que lo importante sea la libertad, la realización personal o la igualdad. El hecho de vivir confinado en los bienes humanos podría encontrar expresión sencillamente llevándome a preocuparme en exclusiva por mi propio bienestar material, o por el de mi familia o entorno inmediato. Las demandas auténticamente exigentes de justicia universal y benevolencia que caracterizan al humanismo moderno no se pueden explicar sin más mediante la sustracción de objetivos y lealtades anteriores.

Por inadecuada que sea, la historia de sustracción está profundamente arraigada en la conciencia humanista moderna. En modo alguno la defienden únicamente los teóricos más simplistas. Un autor tan agudo y sofisticado como Paul Bénichou suscribió una versión de la misma en su obra *Morales du grand siècle*: «*L'humanité s'estime dès qu'elle se voit capable de reculer sa misère; elle tend à oublier, en même temps que sa détresse, l'humiliante morale par laquelle, faisant de nécessité vertu, elle condamnait la vie*». (La humanidad se respeta a sí misma desde la época en que es capaz de superar su pobreza. Junto con las dificultades materiales, tiende a olvidar la moral humillante mediante la cual, haciendo de la necesidad virtud, condenaba la vida).⁴⁰⁷ Dicho de otro modo: el humanismo moderno surge porque los seres humanos adquieren la capacidad de deshacerse de la ética antigua y ultramundana del ascetismo.

Es más, esta historia se fundamenta en una determinada concepción de la motivación humana en general y de las fuentes de la creencia religiosa en particular. Esto último se considera el fruto de la desgracia y la consiguiente renuncia está, en realidad, «convirtiendo la necesidad en virtud». La creencia es producto de la privación, la humillación y la falta de esperanza. Es lo contrario del deseo de prosperidad humana, adonde somos conducidos por nuestra desesperación ante la frustración de ese deseo.

Se entiende que nuestro objetivo permanente es la prosperidad humana, aun cuando atravesase momentos de oscuridad en periodos de desgracia y humillación y, una vez que uno empieza a afirmarlo, se entiende que su contenido es bastante aporreado.

Esta excesiva confianza en una historia de sustracción guarda relación con el objeto de mi queja anterior, expuesta en el capítulo primero, a saber: que este tipo de relato otorga demasiada importancia a las transformaciones de la creencia, en contraposición a las sufridas por la experiencia y la sensibilidad. Podemos ver cómo estos dos errores (si es que lo son) están relacionados. La historia de sustracción concede demasiado poco espacio a los cambios culturales obrados por la modernidad occidental, la forma en que ha desarrollado nuevas interpretaciones del yo, su lugar en su sociedad, en el tiempo y en el espacio. No consigue apreciar lo innovadores que hemos sido; tiene tendencia a considerar que la modernidad es la liberación de un núcleo persistente de creencias y deseo de toda una capa externa de ilusión metafísica/religiosa que la distorsionaba y la inhibía.

Pero nuestras nuevas formas de experimentar el mundo y la condición humana, por ejemplo, como sujetos autónomos, como seres que pueden deleitarse con la elección, como ciudadanos entre otros ciudadanos en un pueblo soberano, como seres potencialmente al mando de la historia... todos estos elementos y otros sólo son comprensibles si los entendemos en el contexto de las grandes transformaciones culturales, las nuevas interpretaciones del yo, la agencia, el tiempo y la sociedad que la modernidad occidental ha generado. Al ignorar o aplanar todas estas transformaciones, una historia de sustracción dificulta concebir los cambios de la experiencia humana. Sólo le queda entonces una explicación en términos de alteración de las creencias.

Éste es un tipo de explicación del auge de la secularidad moderna, y lo que yo trato de hacer en este libro ha sido presentar otra, creo que más convincente. A lo que nos enfrentamos es a lo que normalmente se denomina «narraciones maestras», imágenes-marco muy amplias de cómo se desarrolla la historia. En nuestros días, éstas han sufrido ataques considerables y se piensa que son (como máximo) cosa del pasado.⁴⁰⁸ Pero mi opinión será que, lejos de ser cosa del pasado, estas narraciones maestras son esenciales para nuestro pensamiento. Todos las esgrimimos, incluidos quienes afirman rechazarlas. Es preciso que mantengamos la lucidez con lo que hacemos y estemos dispuestos a debatir cuáles son aquellas a las que recurrimos. Tratar de repudiarlas no hace más que enturbiar las cosas.

He venido trazando las líneas principales de una de estas narraciones, la explicación de la aparición de la secularidad moderna, que en su forma general está amplia y profundamente implantada en la cultura humanista moderna. Tiende a presentar cuatro facetas interconectadas: (a) la tesis de la «muerte de Dios», de que siendo honesto,

lúcido y sincero ya no se puede creer en Dios; (b) cierta historia de «sustracción» sobre el auge del humanismo moderno; (c) una visión sobre las razones originales de la creencia religiosa y, en su lugar, de las motivaciones humanas eternas que fundamentan la historia de sustracción. Estas concepciones varían enormemente, desde las teorías del siglo XIX sobre el miedo primitivo a lo desconocido, o el deseo de dominar los elementos, hasta especulaciones como las de Freud, que vinculan la religión a la neurosis. En muchas de estas explicaciones, la religión sencillamente pasa a ser innecesaria cuando la tecnología adquiere cierto nivel: ya no nos hace falta Dios, pues sabemos cómo arreglárnoslas nosotros solos.⁴⁰⁹ Estas teorías son, en general, desenfundada e inverosímilmente reduccionistas.

Todas emanan de (d) una perspectiva de la secularización moderna entendida principalmente como una recesión de la religión ante la ciencia, la tecnología y la racionalidad. En el siglo XIX, autores como Comte predijeron confiadamente la superación de la religión por la ciencia, como también hizo Renan: *il viendra un jour où l'humanité ne croira plus, mais où elle saura; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait déjà le monde physique* [llegará un día en que la humanidad ya no crea, sino que sepa; un día en que conozca el mundo metafísico y moral, como conoce ya el mundo físico].⁴¹⁰ Frente a esta proyección confiada sobre el futuro, hoy en día todo el mundo cree que esta ilusión tiene algún futuro; pero en la visión que estoy describiendo aquí hay elementos que promueven un mayor reduccionismo.

Estas cuatro facetas combinadas dan una idea del aspecto que tiene la secularización moderna vista desde el interior del campamento del humanismo exclusivo. Frente a ello, he venido presentando una imagen bastante distinta.⁴¹¹

7

He estado examinando las dos caras de la perspectiva de la «muerte de dios» y la forma en que «naturalizan» diversas facetas de la identidad emergente de la modernidad occidental. Resulta que hay un desplazamiento del centro de gravedad de los dos relatos. El primero, impulsado por la ciencia, que argumenta en favor del materialismo, parece basarse en afirmaciones epistemológicas. El propio materialismo es una tesis ontológica: todo lo que existe se basa en la «materia», lo que quiera que esto signifique. Pero la tesis aquí es en última instancia epistemológica, por cuanto la tesis ontológica apela a los éxitos de la ciencia. Es porque los ejemplos paradigmáticos del conocimiento válido en el mundo moderno asumen (supuestamente) que las realidades que estudian están constituidas exclusivamente de materia por lo que se supone que debemos concluir que

todo es materia.

Pero aun cuando la premisa sobre la ciencia moderna sea cierta, no se sigue de ella la conclusión, y he defendido que quienes asumen el argumento se ven inducidos a pasar por alto sus deficiencias porque están convencidos (una vez más, sin justificación plena) por la perspectiva del dilema ético humano en su conjunto, que forma parte del paquete materialista. Ésta presenta el materialismo como la posición de las personas adultas valientes, dispuestas a combatir las reconfortantes ilusiones de las creencias metafísicas y religiosas anteriores, con el fin de comprender la realidad de un universo indiferente. Ahora, esta posición está vinculada a un relato, el de nuestro ascenso hasta el lugar en donde somos capaces de identificar y, a continuación, de resistir, a esas ilusiones anteriores. Ésta es la historia que Kant hizo célebre en su influyente definición de la Ilustración, entendida como elevación de los seres humanos desde un estado de tutela del que ellos mismos eran responsables, un *selbstbeschuldigte Unmündigkeit* (una minoría de edad responsable de su condición). El lema de esta época era: *sapere aude*. Atrévete a saber.⁴¹² Era esencial el aumento del conocimiento para alcanzar esta fase, pero era inseparable de una nueva forma de valentía, que nos permite asumir la responsabilidad de nuestra propia perspectiva de la realidad y del lugar que ocupamos en ella.

Esto significa que una parte fundamental de esta nueva convicción descansa sobre una narración, sobre una visión de cómo hemos llegado adonde estamos. Y cuando alcanzamos lo segundo, la vertiente moral de la perspectiva de la «muerte de Dios», descubrimos que la narración ha pasado a ocupar la primera línea y la zona central. Aquí adopta la forma de historia de sustracción; pero podemos apreciar cómo estas dos narraciones, la de la valiente asunción de la edad adulta y la de la sustracción de la ilusión, están hechas la una para la otra. Son dos caras de la misma moneda. De lo que nos deshicimos fue de las ilusiones, lo que requirió valentía; lo que queda son los auténticos frutos de la ciencia, la verdad de las cosas, incluidos nosotros mismos, que esperaban a que los descubriéramos.

«Madurez», sustracción, son dos caras de este poderoso relato contemporáneo. Pero es mucho más rico y sería muy útil explorar un poco más otras facetas. Quiero detenerme aquí en dos narraciones muy difundidas y retóricamente convincentes, que en muchos entornos se han asentado hasta alcanzar el grado de dato del sentido común no cuestionado; es decir, se han convertido en «imágenes» de fondo, un poco en el sentido wittgensteiniano.

La primera afecta principalmente a nuestra condición política y social. Antes expuse que ahora entendemos que vivimos en sociedades que se componen de individuos iguales. Nuestra pertenencia a la sociedad ha acabado por desconectarse de las diferentes redes,

en especial de las relaciones de parentesco en las que estamos inscritos y, particularmente, de las redes que comportan relaciones jerárquicas, sobre todo como las que eran centrales en la sociedad «feudal» premoderna. Esto no quiere decir que las redes y las jerarquías no existan, sino que el imaginario moderno considera que están desvinculadas de la pertenencia social en el plano de la nación, o de la economía, o de la esfera pública. Pertenecemos a estas totalidades de índole superior directamente, es decir, nuestro acceso a ellos no viene mediado por estas redes. Esos todos se mantienen unidos mediante una «sociabilidad de los desconocidos».⁴¹³

Esto narra lo esencial del relato y, en buena medida, desde fuera. La explicación real de la transición tal como se ha experimentado suele ser una historia de un fabuloso entusiasmo moral ante un descubrimiento, ante una liberación de un mundo más angosto de relaciones más próximas, claustrofóbicas, que llevan implícitas un control excesivo y distinciones ingratas; y al mismo tiempo se ha vivido como una liberación en medio de un espacio más amplio, en el cual las masas de personas se reúnen al margen de las viejas distinciones y se encuentran como conciudadanos, como congéneres, en una nueva empresa, como la de la nación o la del partido revolucionario, el «partido de la humanidad». No debemos olvidar, claro está, que desde el otro lado, el partido de quienes se resisten a estos cambios, se ha vivido con frecuencia como un derrumbamiento catastrófico del vínculo social más básico y crucial.

El ejemplo paradigmático aquí es la Revolución Francesa, en la que las personas fueron liberadas de sus «estados» para ingresar en el nuevo espacio de «la nación», ligado por la nueva trinidad de la «libertad, igualdad, fraternidad». Hay aquí una inspiración moral enormemente influyente, que ha supuesto que este cambio radical se haya repetido una y otra vez. En primer lugar, obviamente, en otras «naciones» que emprendieron revoluciones o, al menos, se constituyeron desde los cimientos sobre las nuevas bases; pero, al mismo tiempo, sucedía en los nuevos partidos que aspiraban a dirigir esas revoluciones, triunfaran o no. Sus partidarios, desde los de los movimientos nacionalistas como «Joven Italia» a principios del siglo XIX, pasando por los de los partidos revolucionarios anarquistas y bolcheviques del siglo XX hasta llegar a los movimientos terroristas de la actualidad, consideran que están desembarazándose de las estructuras antiguas, más estrechas, a menudo en red y jerárquicas, para ingresar en un espacio más amplio de camaradería entre iguales, anunciando así el nuevo espacio de la nación reconstituida, o el nuevo Islam purificado.⁴¹⁴

Podemos verlo también en una serie de «culturas juveniles», entre las que se ha encontrado una rebelión contra la adscripción jerárquica de los papeles de la familia y el desplazamiento hacia una identidad entendida como miembro de un movimiento fraternal más amplio. El último gran movimiento que sacudió nuestra sociedad en Occidente, en

las décadas de 1960 y 1970, fue sin duda de esta naturaleza, desafiando a la autoridad y tratando de eliminar las distinciones entre profesor y alumno, estudiante y trabajador u hombres y mujeres; entre trabajo y juego y fines y medios; todo con el fin de ingresar en un nuevo orden en el que todo pudiera ser humano al unísono. La naturaleza utópica de la empresa quizá presida nuestro recuerdo de ella, pero no debemos olvidar la dirección del desplazamiento que reclamaba, su pertenencia a una cadena de desplazamientos similares para abandonar las distinciones e ingresar en un nuevo espacio de libertad e igualdad.

Y vino precedido por una serie de movimientos similares anteriores, sobre todo entre minorías que se sentían desfavorecidas en la sociedad en su conjunto. En su enjundioso libro sobre los judíos en la Rusia del siglo XX, Yuri Slezkine lo ha documentado con enorme claridad. Los judíos jóvenes estaban reaccionando ante la esperanza de un nuevo tipo de espacio de apertura e igualdad, un espacio que sería universal y que acabaría para siempre con lo que entendían como la vida estrecha y hacinada del gueto.⁴¹⁵

Si nos fijamos en esta poderosa atracción moral de un espacio fraternal nuevo, menos repleto de cosas y más universal, encontramos algo que tiene amplias resonancias en la historia humana. Algo parecido ha vuelto a suceder una y otra vez: los seguidores de Buda se desembarazan de la religión de las castas para ingresar en el nuevo espacio de la *sangha* o comunidad; los discípulos de Cristo siguen la estela de la parábola del buen samaritano hasta que Pablo puede decir: «en Cristo ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer»; los de Mahoma entienden que el nuevo espacio del Islam está más allá de las tribus y naciones; asimismo, es el atractivo del estoicismo.

La fuerza que este tipo de movimiento parece tener para nosotros como especie podría indicarnos algo importante acerca de nosotros mismos, si fuéramos capaces de definirlo con mayor precisión. No pretendo hacerlo aquí, pero sí me parece que la fuerza no se puede explicar únicamente mediante el movimiento negativo, la fuga de la madeja de distinciones y restricciones. Es verdad que liberarse de ellas puede producir grandes emociones, como vemos en los carnavales, por ejemplo, o en algunos estallidos de violencia. Bataille escribió sobre este tipo de fuerza. Pero me parece distinta de la idea fija de alcanzar algo superior adherida a los movimientos que he venido describiendo, así como a los imaginarios sociales modernos.

La fuerza hay que explicarla en parte, o incluso en buena medida, mediante la atracción positiva del espacio en el que somos liberados: el espacio de la búsqueda de Ilustración, de salvación, de sumisión a Dios, o la cosmópolis de divinidades y seres humanos, por tomar los cuatro ejemplos citados anteriormente.

¿Cuál es la fuerza inherente a los espacios modernos de sociabilidad de desconocidos? Debe de tener algo que ver con el refuerzo de la idea de poder y eficacia colectivos que

surge aquí. Reuniéndose como pueblo, una nación promete un nuevo tipo de eficacia a quienes se asocien así. En lugar de ser súbdito, el pueblo es soberano. Por supuesto, la promesa se ve a menudo frustrada por los hechos, por las elites, por estructuras burocráticas o por la propia apatía de las personas. Y, sin embargo, la promesa sigue presente doscientos años más tarde, como podemos calibrar quizá por la amargura de la decepción cuando no llega a materializarse. Y, por supuesto, se materializa en parte, como se puede ver comparando las sociedades democráticas con las gobernadas por camarillas irresponsables detentoras del poder.

Tiene algo que ver con esto, pero no todo. También sucede que este nuevo tipo de eficacia se presenta como algo basado en la justicia, la igualdad, la libertad e, incluso, la solidaridad. Es la novedosa mezcla de estos dos bienes, la agencia y la justicia, tal como podríamos resumirlos, lo que explica la fuerza moral de los nuevos espacios.

Una vez que esta nueva forma se establece como superior, normativa, las concepciones modernas de la justicia, entendidas en términos de igualdad y no discriminación, empiezan a imperar. La historia de sustracción sostendría que siempre compartimos estas intuiciones y que únicamente estaban anuladas y marginadas por diversas doctrinas metafísicas y religiosas ilusorias que respaldaban la jerarquía y el gobierno de la elite. Pero esto no es lo que sucedió. En las anteriores sociedades diferenciadas y jerárquicas, como los reinos europeos premodernos, con sus diferentes órdenes, o el Imperio Otomano, con su sistema de *millets* jerárquicamente dispuestos, había otra concepción de la justicia que, por supuesto, no siempre se obedecía. Aceptaba como algo dado las diferencias y definía la justicia entre los órdenes o *millets* que se hacían cargo de ellas. Los campesinos europeos que se rebelaban contra los terratenientes no solían poner en cuestión el hecho de la jerarquía, sino sólo una aplicación de la misma en exceso represiva y explotadora: los terratenientes eran acusados de ocasionar unas cargas ilegítimamente mayores, de introducir trabajos forzados donde no había históricamente ninguno. En todas partes la «economía moral» se hacía cargo de una costumbre supuestamente establecida, que era intrínsecamente jerárquica.

Antes de que se pudiera concebir la justicia en ese sentido moderno que, por ejemplo, hace parecer la obra de Rawls tan evidente a muchos contemporáneos, esta forma de entender la sociedad en su conjunto tenía que dejar paso a la moderna. Era necesario crear un nuevo tipo de espacio, lo que tenía la inmensa atracción combinada de su superior eficacia, así como de sus propias formas de justicia, libertad y solidaridad. Una vez más, la tentativa de comprender el auge de la modernidad únicamente en términos de sustracción, sin tener en cuenta la creación nueva, que carecía de precedentes, es una distorsión grave.

Los habitantes anteriores a la modernidad podían sentirse tan tranquilos por el hecho

de la desigualdad sistemática entre los órdenes, personas y grupos religiosos que formaban parte del estado de cosas, como los ultraliberales contemporáneos se sienten ahora con un capitalismo que genera una clase marginada indigente, a la que también se considera parte de un orden en el que los vagos y los no disciplinados reciben lo que merecen.

Es la fuerza de estos nuevos espacios lo que explica cómo continúan los desplazamientos, reclutando nuevas poblaciones, pero también llevando a las mismas a través de críticas cada vez más radicales a la jerarquía y la diferencia. Una vez que se ingresa en el nuevo espacio, casi cualquier diferencia tradicional puede calificarse potencialmente de una imposición injusta, siempre que las condiciones estén maduras para hacerlo. Y así puede haber un movimiento de reciente creación hacia la igualdad de género, muy posterior a los movimientos fundacionales del nuevo imaginario social, pero más bien inmediatamente después del ingreso de las mujeres en el mercado laboral, su adquisición de educación, etcétera. En la historia moderna opera un nuevo vector y existe la posibilidad de poner en cuestión el fruto de revoluciones anteriores basándose en la inadecuada realización de sus propios principios... como hicieron los jóvenes en la década de 1960. El vector se define mediante una serie de movimientos con forma «más *x* que tú».

El desplazamiento desde los movimientos anteriores que cité, budista, cristiano, estoico, musulmán que, por una parte, son los peldaños clásicos de la revolución axial y, por otra, representan el auge del imaginario social moderno, alumbra un tipo de individualismo diferente. El primero, de carácter axial, lleva los fueros hacia lo que Dumont llama *l'individu-hors-du-monde* [el individuo fuera del mundo]. El Bhiksu o monje budista, el fraile, el sanniasi o renunciante hinduista o el santo sufí se salen del orden regular de lo que sigue siendo una sociedad jerárquica. El desplazamiento moderno es el fuero para *l'individu-dans-le-mond* [el individuo en el mundo]; el «mundo» social se considera ahora algo compuesto por individuos, que se asocian en aras del mutuo beneficio.

Cuatro puntos de referencia firmes del nuevo orden son los siguientes: libertad, el movimiento pretende liberar; poder, está concebido para capacitar; beneficio mutuo, éste es el sentido fundamental de la sociedad; y razón, si se ha alcanzado la libertad, el poder y el beneficio mutuo, o cómo alcanzarlos, se supone que es susceptible de examen mediante la discusión racional. Su consecución pretende ser algo demostrable. Estos, así como las premisas básicas de la igualdad y la puesta en escena de los derechos, son los conceptos constitutivos fundamentales de la nueva interpretación.

Ahora son, por supuesto, valores «ilustrados». Bastan para situar a muchas personas en el arranque de una narración de modernidad política que entiende que surge frente a,

en combate con y a costa de, la «religión». Pero es preciso examinarlo con mayor detenimiento.

Se da incluso el caso de que esta forma moderna surge en una lucha con los matojos de estructuras y reglas precedentes. El Antiguo Régimen operaba sobre la base de una serie de contravalores fáciles de identificar: (1) los que configuraban estructuras y reglas valiosas en sí mismas, por ejemplo, porque se basaban en el orden cósmico, o en las diferencias reales entre grupos, razas y géneros; (2) la idea de que hay algo superior, más importante que el beneficio mutuo; y (3) algunos rasgos del bien humano se condenaban realmente, como por ejemplo la sensualidad, de ahí cierta inclinación hacia el ascetismo.

Ahora bien, todos estos han sido defendidos por Iglesias y otros líderes religiosos, como expuse más arriba. La Iglesia Católica bajo el liderazgo de Pío Nono es un ejemplo suficientemente convincente, pero hay muchos otros. Por tanto, la interpretación secularista dista mucho de ser una invención. Pero también dista mucho de ser la única historia. Los orígenes de la idea de orden moral entre los autores cristianos (o, al menos, teístas), como Locke, o la existencia de la democracia cristiana en nuestros días... todo esto demuestra que las oposiciones entre (1) y (3) desde una perspectiva religiosa distan mucho de ser un rasgo necesario de la realidad. (2), claro está, es algo que toda creencia religiosa con una dimensión trascendente tendría que mantener, pero entonces no está en absoluto claro que esto ponga en peligro lo que es bueno según el paquete de la Ilustración arriba mencionado. Al contrario, puede incluso introducir cierta idea de las limitaciones de estos valores ilustrados entendidos como algo absolutamente suficiente.

Así que a la historia de los espacios sociales modernos no tiene por qué dársele un giro antirreligioso. Pero hay motivaciones para orientarse en esa dirección. Y, al igual que cualquier otro giro, podemos ver fácilmente cómo la amplia aceptación de uno como este y la relegación de la religión que eso comporta, se consolidaron en una «figura», con apariencia de obvia e inobjetable. Lo importante de reconstruir esta faceta de la narración de la secularidad moderna no es que muestra que está mejor fundada que la historia del materialismo y la ciencia, o la de la modernidad como sustracción. Más bien sucede que la asunción de esta faceta muestra cómo una vez que se ha adoptado un giro secularista, esta historia antirreligiosa tiene toda la fuerza y el poder moral que lleva consigo la inauguración de estos espacios de sociabilidad ciudadana.

He mencionado más arriba la idea moderna de pueblo como agente de capacitación colectivo. Pero el poder de este nuevo espacio también presenta otro aspecto. Al pueblo como «nación» se le suele considerar portador de un determinado lenguaje o cultura. El mundo se vive y se canta de una forma específica de nuestra nación y su lengua. Ésta es la idea básica que subyace a la noción herderiana de nación. Así que el deseo de sumarse

a este nuevo espacio puede adquirir también este otro significado: que uno quiere acercarse a la fuente de esta forma especial de vivir y cantar. Éste puede ser el «pueblo», en el sentido de la gente corriente, sin alterar por las elites (que pueden haber capitulado y estar hablando francés o inglés entre sí, despreciando la lengua común). O puede ser que el proceso de dar expresión al genio del lenguaje en la alta cultura ya haya empezado, proceso que con mucha frecuencia se considera que emana de la obra de una figura fundacional, un Dante, un Shakespeare, un Goethe, un Pushkin, un Mickiewicz o un Petöfi. El nuevo espacio se define entonces hablando (o quizá escribiendo) esta recién mejorada lengua vernácula. Slezkine analiza este fenómeno de un modo muy interesante.⁴¹⁶

8

Hay otra faceta de esta narración de la secularidad digna de mencionar aquí, debido a su ubicuidad y su importancia en el giro «cerrado» sobre la inmanencia. La línea argumental es en este caso la siguiente: en un principio los seres humanos adoptaron sus normas, su idea del bien, sus patrones de valor absoluto, etcétera, de una autoridad exterior a sí mismos, Dios, los dioses o la naturaleza del Ser o del cosmos. Pero, después, se dieron cuenta de que estas autoridades superiores eran fruto de su imaginación y repararon en que tenían que establecer ellos mismos sus normas y valores basándose en su propia autoridad. Se trata de una radicalización del relato del paso a la madurez tal como aparece en el argumento en favor del materialismo impulsado por la ciencia. No sucede sólo que, una vez liberados de la ilusión, los seres humanos establezcan los hechos ciertos acerca del mundo. Sucede también que llegan a determinar los valores últimos mediante los cuales viven.

Como es natural, estas dos formulaciones llegan a ser casi lo mismo para alguien que sostenga que es la ciencia, en cierto sentido, la que establece lo que es moralmente correcto. Los utilitaristas suelen sostener algo parecido a lo siguiente: es un axioma en el cual lo correcto es actuar, de tal manera que se genere la máxima felicidad (por adoptar esta formulación tradicional) y corresponde a las diferentes ciencias específicas, así como a la investigación empírica basada en el sentido común, establecer lo que en realidad arrojará este resultado. En este caso, la afirmación dramática para establecer nuestros propios patrones se reduce al pensamiento de que ya no recibimos estas normas de una autoridad externa a nosotros, sino más bien de nuestras propias investigaciones científicas. Podríamos decir que las tomamos de la razón, o de nuestra propia razón. Pero está claro que no decidimos nosotros lo que es correcto, sino que viene determinado por los hechos del caso en cuestión.

Paralelamente, Kant afirmaría que aunque legislamos la ley moral, esta viene establecida por la razón; sólo que ahora no son únicamente los hechos del caso en cuestión, sino la naturaleza de la razón la que requiere que obremos basándonos en máximas universalizables. No podemos decidir qué es lo correcto, sino tan sólo hacerlo actuando a partir de nuestra naturaleza como agentes racionales, en contraposición a seres que tienen deseos.

Pero la fuerza dramática de esta línea argumental se pierde aquí. Lo que sorprende es la afirmación de emitir las normas bajo las que vivimos basándonos en nuestra propia autoridad. Esta idea puede desencadenar en nosotros un estremecimiento, un escalofrío, pues percibimos hasta qué punto estamos desafiando a una idea ancestral de una autoridad superior, más que humana. Y, al mismo tiempo, puede imprimírnos energía con la idea de nuestra responsabilidad y de la valentía necesaria para asumirla. Más allá de esto, puede sorprendernos la idea de que, por así decir, nos encontremos ante un abismo normativo, que este universo ciego, sordo y silencioso no ofrezca *ninguna* orientación al respecto; tal vez encontremos aquí un desafío tonificante, capaz de animarnos, de despertar incluso cierto sentido de la extraña belleza de este universo ajeno, ante el cual señalamos nuestra reivindicación de legisladores del sentido.

Esta misma historia se puede contar con diferentes grados de radicalidad. En la versión más rutinaria, tal vez un humeano actual reflexionara sobre la demolición llevada a cabo por Hume de la concepción racional como fundamento para la moralidad. Ésta más bien reside en el sentimiento humano ordinario, en una determinada propensión innata para aprobar y desautorizar acciones en función de que conduzcan o no a la felicidad y al bienestar de los seres humanos. Nuestros sentimientos íntimos de simpatía garantizan que lo que nos impulsará a la acción no será meramente nuestra propia felicidad, sino más bien la utilidad general.

Entonces, en este sentido, somos sencillamente incapaces de decidir lo que es bueno y correcto. Viene determinado, por una parte, por nuestra tendencia innata a autorizar lo que proporciona felicidad y, por otra, por la razón, en la medida en que la utilizamos para determinar lo que de hecho conduce al bienestar humano. Pero, visto desde otra perspectiva, está claro que esta posición se aparta de manera fundamental de la ética tradicional. No sólo desacredita la afirmación de que nuestros patrones y normas vienen determinados por algo superior, ya sea la voluntad de Dios, la naturaleza del cosmos, la Idea de Humano o cualquier otra, sino que también elimina el aura de autoridad irrecusable basada en esta fuente superior. Nuestros impulsos morales son naturales, exactamente igual que todos los demás impulsos; forman parte de cómo los seres humanos operan de hecho, de nuestra constitución sexual y de nuestra necesidad de autoestima, reconocimiento y todo lo demás.

Pero, por supuesto, las demandas morales afirman ser superiores, absolutas, aquellas que realmente debemos atender, aun cuando otros deseos reclamen ignorarlas. Eso es parte de lo que queremos decir con moralidad. Y por lo general, una filósofa moral humeana no querrá rechazar esta afirmación, sino que aspirará a vivir su vida de acuerdo consigo misma. Pero entonces será consciente de que no es el universo, ni Dios, sino en última instancia ella misma, la que está asintiendo a avenirse esta condición a las demandas morales. En este sentido, se apela a cierto tipo de elección.

Y esta elección requiere un determinado tipo de valentía; porque la relación entre una fuente superior y una afirmación absoluta está tan profundamente engranada en nuestra historia y nuestra cultura, tal vez incluso en nuestra constitución, que la demolición de toda fuente exterior puede inducirnos fácilmente a una quiebra emocional. Tenemos que tener la valentía necesaria para reafirmar con nuestra propia autoridad (parte de) las normas morales que antes regían como mandamientos de Dios o de la Naturaleza.

Ahora podemos generalizar este concepto de autoacreditación más allá de la filosofía moral humeana estrecha y alcanzamos la posición diestramente expresada por Isaiah Berlin al final de su «Dos conceptos de libertad»:

En último término, los hombres eligen entre diferentes valores últimos, y eligen de esa manera porque su vida y su pensamiento están determinados por categorías y conceptos morales fundamentales que, por lo menos en grandes unidades de espacio y tiempo, son parte de su ser, de su pensamiento, y del sentido que tienen de su propia identidad.

Aquí Berlin apela a «el ideal de libertad para elegir fines sin pretender que éstos tengan validez externa». Admite que esto no se reconocía antes y que quizá no se reconozca en el futuro, «pero a mí me parece que de esto no se sigue ninguna conclusión escéptica».

Los principios no son menos sagrados porque no se pueda garantizar su duración. En efecto, el deseo mismo de tener garantía de que nuestros valores son eternos y están seguros en un cielo objetivo quizá no sea más que el deseo de certeza que teníamos en nuestra infancia o los valores absolutos de nuestro pasado primitivo. «Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones de uno —ha dicho un admirable escritor de nuestro tiempo— y, sin embargo, defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro». Pedir más es quizá una necesidad metafísica profunda e incurable, pero permitir que ella determine nuestras actividades es un síntoma de una inmadurez política y moral, igualmente profunda y muy peligrosa.⁴¹⁷

Se invoca aquí maravillosamente la línea argumental que he venido describiendo: de la infancia a la adultez, de la barbarie a la civilización, ascendemos hasta el lugar en que somos capaces de acreditarnos y autorizarnos a nosotros mismos. Pero está claro que, si bien hay decisiones importantes que tomar (Berlin es famoso por su tesis del conflicto irreductible entre valores), gran parte de lo que aceptamos como normativo está, sin embargo, profundamente anclado en nuestro pasado y nuestra identidad.

Se puede imprimir un giro más radical a la autorización de nosotros mismos si

pensamos que los valores que suscribimos no guardan tanta continuidad con nuestro pasado y con lo que hemos llegado a ser. Autores que se consideran en una situación revolucionaria tienen mayor facilidad para verse a sí mismos como si estuvieran propugnando una posición más radicalmente nueva; digamos, un nuevo humanismo, frente a una ética teísta u otra basada en la Gran Cadena del Ser; o un humanismo de un carácter particular, frente a otras formas más influyentes.

Encontramos un caso de este último en Albert Camus, por ejemplo, cuyo humanismo se definía en parte en contraposición al humanismo revolucionario, «progresista» y de tendencia comunista suscrito por Sartre. Con Camus, tenemos la clara sensación de que esta acreditación de nosotros mismos se produce frente a un universo que guarda silencio y es indiferente y que vence a toda tentativa de encontrar significado en él. Es, en este sentido, sede del «absurdo». Pero tomar plena conciencia de ello, aceptar el reto y abrazar una ética propia ante las fauces de este absurdo puede generar la valentía y la inspiración para luchar contra las fuerzas de la adversidad y el sinsentido. En *La peste*, el doctor Rieux es un héroe ejemplar de esta posición. Proyectar algún falso significado sobre la epidemia, por ejemplo, que los seres humanos reciben un castigo por sus pecados, no sólo es ceder a una ilusión, sino también bajar los brazos en la batalla.

Debido a su elocuencia y su fuerza retórica, vale la pena analizar con mayor detalle la posición de Camus. Su medida fundamental consiste en articular la idea de la condición humana con la idea del «absurdo», una vez finalizada la era de las ilusiones religiosas y metafísicas. El absurdo *naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde*⁴¹⁸ (el absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo).⁴¹⁹ Sentimos que estamos llamados a la felicidad, la *jouissance*. No es simplemente un deseo, sino una sensación de que es nuestra condición normal, aquello para lo que estamos hechos. Y, más allá de ello, sentimos una demanda imperiosa en nosotros de dar sentido al mundo, de encontrar en él algún sentido unificado. Tenemos, dicho de otro modo, cierta intuición sobre el sentido de las cosas, inscrito en nuestra ineludible experiencia vital.

Pero, después, las afirmaciones de satisfacción y significado quedan negadas bruscamente por un universo indiferente. No nos debe nada y su funcionamiento favorece aleatoriamente nuestras aspiraciones para, a continuación, aplastarlas. La incipiente sensación de significado topa con un enigma que desafía todo significado general. Las tentativas de creación de sentido se ven frustradas continua y manifiestamente. Ésta es la contradicción que Camus denomina «absurdo».

Por supuesto, hay una aparente contradicción en la afirmación misma. Quienes son reacios a aceptar la puesta en escena de Camus de la condición humana no se han

detenido a señalarlo. Si la cuestión es que, contrariamente al cristianismo y a infinidad de concepciones metafísicas, el universo es indiferente y está desprovisto de significado, no tiene sentido tampoco hablar de absurdo. El absurdo existe allá donde hay una razón para esperar significado y, en su lugar, aparece el sinsentido. ¿Cómo puede haber expectativa de sentido en un universo que, hipotéticamente, está desprovisto de él?

El apunte de Camus es aquí fenomenológico. Forma parte de nuestra experiencia vital tener expectativa, esforzarse, esperar encontrar felicidad y sentido. Visto desde la perspectiva de ningún lugar concreto, el universo es sencillamente indiferente y no hay razón para hablar de ausencia de sentido. Pero, tal como la vivimos, la expectativa, la demanda de significado es imposible de erradicar; el universo se vive como algo «absurdo». *Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable [...] Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de the immanent frame clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme.*⁴²⁰ (Este mundo en sí no es racional [...]) Pero lo que es absurdo es la confrontación de esa irracionalidad con el deseo profundo de claridad cuya llamada resuena en lo más hondo del hombre).⁴²¹

Formular la demanda de sentido no es una actitud opcional. Es esencial a nuestra humanidad.

*Je peux tout nier de cette partie de moi qui vit de nostalgies incertaines, sauf ce désir d'unité, cet appétit de résoudre, cette exigence de clarté et de cohésion. Je peux tout réfuter dans ce monde qui m'entoure, me heurte ou me transporte, sauf ce chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie.*⁴²²

(Puedo negarlo todo de esa parte de mí que vive de inciertas nostalgias, salvo el deseo de unidad, el apetito de resolver, la exigencia de claridad y cohesión. Puedo refutarlo todo en este mundo que me rodea, me hiere o me transporta, salvo el caos, el azar rey y la divina equivalencia que nace de la anarquía.)⁴²³

¿Cómo reaccionar ante esto? La respuesta tradicional ha sido negar el absurdo, afirmar el significado cósmico. O, mejor dicho, quizá durante la totalidad de los albores de su evolución la raza humana viviera en el seno de proyecciones de significado sobre el mundo construidas socialmente que ocultaban por completo la cuestión que nosotros, los habitantes de la modernidad, debemos afrontar. Una forma de reaccionar hoy en día es tratar de rehabilitar estas proyecciones, o concebir otras nuevas. La creencia sostenida en el cristianismo es una nueva tentativa de hacer lo mismo. Al final de la historia, tras la Revolución, todo tendrá sentido (si olvidamos detalles como los accidentes y las muertes prematuras).

Otra estrategia consiste en reducir la importancia de la felicidad terrenal que deseamos y para la que nos sentimos destinados. El hecho de que se vea frustrada no es tan importante, pues tenemos algo mucho más importante por lo que luchar: la salvación, la Revolución. Obviamente, las dos van de la mano, son dos caras de la misma moneda. Afirmar que el universo tiene sentido cuando niega la afirmación inicial que hacemos de

él con nuestro deseo de felicidad debe suponer desplazar el ansiado significado a otro lugar. Otra cosa importa más que nuestra satisfacción ordinaria.

Camus rechaza ambas facetas de esta estrategia. Nunca debemos denigrar la felicidad, *il faut aimer la nature, avoir une sagesse de la vie dans l'immédiat et pas dans le lointain* (es preciso amar la naturaleza, tener una sabiduría de la vida en su inmediatez y no desde la distancia).⁴²⁴ A esto es a lo que Camus se refería como su «helenismo». Podemos encontrar una idea parecida a la de otros críticos modernos que han planteado la idea de «paganismo», con la que tratamos de retrotraernos a un momento anterior a la perspectiva transformadora del cristianismo y, de nuevo, devolver la prosperidad humana ordinaria como nuestra más alta meta al lugar que le corresponde.

Al adoptar esta posición manifiestamente lúcida, tenemos una idea de nuestra dignidad como seres clarividentes, capaces de afrontar una verdad dolorosa. Camus habla de «honor»:

*Noblesse oblige à l'honneur. Mais l'homme oblige à la noblesse [...] Vigny a très bien vu que l'honneur était la seule morale possible pour l'homme sans Dieu. Les raisons de l'homme ne tiennent pas debout. C'est l'homme qui tient debout à leur place.*⁴²⁵

(La nobleza obliga al honor; pero ser un hombre obliga a tener nobleza [...] Vigny entendió muy bien que el honor era la única moral posible para un hombre sin Dios. Pues las razones del hombre no se sostienen solas; es el hombre quien se sustenta a sí mismo en el lugar de aquellas).⁴²⁶

Pero esto no es todo. Haber rehabilitado la felicidad ordinaria nos ata a todo; nos reúne con los demás en el esfuerzo de esforzarnos por alcanzar esa felicidad allá donde se vea en peligro. Es una lucha que perderemos en última instancia, pero que permite obtener muchas victorias provisionales. Éstas son lo único que tenemos, no deberíamos derrocharlas.

En esta respuesta vemos la negación de un tercer rasgo que Camus encuentra en las proyecciones religioso-metafísicas del significado; no sólo que enmascaran el absurdo, no sólo que denigran la felicidad, sino que también niegan a quienes rechazan aceptar nuestro credo las satisfacciones de cualquier significado en el que podamos creer. Liberarse de esas proyecciones significa ser capaz de acceder a la verdadera universalidad. *Il faut bien [...] faire ce que le christianisme n'a jamais fait: s'occuper des damnés.*⁴²⁷ (Debemos hacer [...] lo que el cristianismo no ha hecho jamás: cuidar de los condenados.)⁴²⁸

Camus expresa aquí su variante de lo que en el análisis anterior calificamos como esta idea de irrumpir en un nuevo espacio entre los seres humanos que comporta una solidaridad nueva y más amplia. Éste es el espacio que él denomina *la révolte*. «*Il me semble trouver dans le mouvement de la révolte le lieu commun où les hommes se*

rejoignent».⁴²⁹ (Creo encontrar en el movimiento de rebelión el territorio común en el que los hombres se pueden unir). ¿Rebelión contra qué? Contra el propio absurdo; en lugar de limitarse a soportar pasivamente la negación de nuestras aspiraciones a la felicidad y, aún más, en evitación de las falsas soluciones que disimulan el absurdo y prometen algún sucedáneo ilusorio para un grupo favorecido, la rebelión efectiva supone librar las batallas que podemos librar en aras de la felicidad limitada y provisional que podemos obtener, allá donde se encuentre y con independencia de quiénes sean los beneficiarios, sin exclusión. *Sachant qu'il n'es pas de causes victorieuses, j'ai du goût pour les causes perdues: elles demandent une âme entière, égale à sa défaite comme à ses victoires passagères.*⁴³⁰ (Sabedor de que no hay causas victoriosas, me gustan las causas perdidas: éstas exigen un alma entera, tanto en su derrota como en sus victorias pasajeras.)⁴³¹

Esta apasionada idea de que la felicidad provisional y limitada y el bienestar jamás deberían sacrificarse en nombre de la gran solución general fue lo que hizo incapaz a Camus de acompañar a Sartre en el apoyo de este último al comunismo y desencadenó la dolorosa ruptura entre los dos antiguos amigos y aliados.⁴³² De modo que la rebelión, de la que Camus afirma en determinado momento que *n'es que l'assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l'accompagner* (no es más que la seguridad de un destino aplastante, sin la resignación que debería acompañarla) es la única actitud digna del ser humano. Adoptarla *lui restitue sa grandeur. Pour un homme sans oeillères, il n'est pas de plus beau spectacle que celui de l'intelligence aux prises avec une réalité qu'il le dépasse. Le spectacle de l'orgueil humain est indépassable [...] Appauvrir cette réalité dont l'inhumanité fait la grandeur de l'homme, c'est du même coup l'appauvrir lui-même.*⁴³³ ([Esta rebelión] le restituye su grandeza. No hay espectáculo más hermoso para un hombre sin anteojeras que el de la inteligencia enfrentada a una realidad que la supera. El espectáculo del orgullo humano es inigualable. [...] Empobrecer esa realidad, cuya inhumanidad constituye la grandeza del hombre, supone a un tiempo empobrecerlo a él).⁴³⁴

En esta posición hay un estimulante ideal de valentía, afín al estoicismo, que encontramos renovado de diferentes maneras en nuestra época. Luchamos por el bien, sin garantía de éxito, sin siquiera la mínima certeza del fracaso absoluto; no sólo en el sentido de que el universo indiferente en última instancia acabará con todas las obras de la humanidad, sino también porque no aceptaremos recibir ninguna esperanza trascendente más allá de la historia, de que las obras de buena voluntad puedan ser recogidas por la eternidad. La auténtica cima de la moral humana, porque es la cúspide de la autoacreditación que hacemos de nosotros mismos sin fundamento, es estar

absolutamente comprometido con lo correcto, aun ante la certidumbre de la derrota. Derrida suscribió una posición un tanto parecida.

Camus, Derrida y otros acabaron acreditando una ética que hunde profundamente sus raíces en nuestra civilización, un humanismo que asume alguna variante del orden moral moderno de que nuestras acciones y estructuras deberían conducir al beneficio de todos. Pero Nietzsche concibió una especie de autoacreditación que rechazaba deliberadamente el beneficio universal, el igualitarismo y la democracia porque los consideraba otros tantos obstáculos en el camino de la superación personal. Aquí tenemos otro grado de radicalidad que está dispuesto a llevar a cabo una ruptura absoluta con los principios fundacionales de nuestra civilización. Esto no es una mera remodelación de los mismos, por ambicioso que sea su alcance, como se puede ver con Marx, sino un rechazo frontal. De esta percepción radical de la autoacreditación radical puede nacer un estimulante sentido de la libertad, el poder y la belleza, como podemos ver en este último fragmento de *La voluntad de poder*:

¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo?... ¿Tendré aún que mostrároslo en mi espejo?... Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeño, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite, no es cosa que se concluya ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es, al mismo tiempo, uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas normales que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente; un mundo que cuenta con innumerables años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas que se desarrollan desde la más simple a la más complicada; un mundo que desde lo más tranquilo, frío y rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje y contradictorio, y que pasada la abundancia, torna a la sencillez, del juego de las contradicciones regresa al gusto de la armonía y se afirma a sí mismo aun en esta igualdad de sus caminos y de sus épocas, y se bendice a sí mismo como algo que debe formar eternamente como un devenir que no conoce ni la saciedad ni el disgusto ni el cansancio. Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo, este enigmático mundo de la doble voluptuosidad, este mi «más allá del bien y del mal», sin fin a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh, desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos! Hombres de medianoche?

¡Este nombre es el de «voluntad de poder», y nada más!^{[435](#)}

La naciente idea actual de que vivimos en un universo carente de sentido, de que nuestros significados más preciados no encuentran respaldo en el cosmos, o en la voluntad de Dios, ha sido calificada con frecuencia como una pérdida traumática, una segunda y definitiva expulsión del paraíso. Pero, según el retrato que hace Nietzsche, que es prácticamente un himno elogioso, experimentamos otra reacción: excitación. Es en parte el espectáculo mismo de la inmensidad y el poder, pero también la sensación casi

vertiginosa de que en esta turbulencia gigantesca, todo significado depende de nosotros. Puede parecer la emancipación última que nos libera de toda significación exógena.

Así que vemos que la narración de la autoacreditación puede contarse en muchos registros distintos, algunos muy radicales. Pero la historia se suele narrar sin distinguir entre las diferentes formas, como una especie de relato genérico, que señala el hecho obvio de que, con la desaparición de Dios y del cosmos significativo, somos la única agencia autorizada que queda. Así dice Alain Renaut:

*L'humanisme, c'est au fond la conception et la valorisation de l'humanité comme capacité d'autonomie —je veux dire [...] que ce qui constitue la modernité, c'est ce fait que l'homme va se penser comme la source de ses représentations et de ces actes, comme leur fondement (sujet) ou encore comme leur auteur [...] L'homme de l'humanisme est celui qui n'entend plus recevoir ses normes ou ses lois ni de la nature des choses (Aristote), ni de Dieu, mais qui les fonde lui-même à partir de sa raison et de sa volonté. Ainsi le droit naturel moderne serait-il un droit subjectif, posé et défini par la raison humaine (rationalisme juridique) ou la volonté humaine (volontarisme juridique).*⁴³⁶

[El *humanismo*, en el fondo, es la comprensión y la valorización de la humanidad en tanto que capacidad de *autonomía*; quiero decir [...] que lo que constituye la modernidad es el simple hecho de que el hombre va a pensarse como la fuente de sus representaciones y de sus actos, como su fundamento (sujeto) o, incluso, como su autor [...] El hombre del humanismo es aquel que ya no espera recibir sus normas o sus leyes ni de la naturaleza de las cosas (Aristóteles) ni de Dios, sino que las funda él mismo a partir de su razón y de su voluntad. Así, el derecho natural moderno resulta un derecho subjetivo, planteado y definido por la razón humana (racionalismo jurídico) o por la voluntad humana (voluntarismo jurídico).]

La autoacreditación se entiende aquí simplemente como un rasgo axiomático de la modernidad, ya sea a través de la razón o de la voluntad. Es una narración tremendamente generalizada en la actualidad; florece por todas partes. Allá donde se acepta, parece, a su vez, volver igualmente axiomática la actitud cerrada hacia la inmanencia. La actitud ética de los habitantes de la modernidad en su conjunto supone y se desprende de la muerte de Dios (y, por supuesto, del cosmos significativo). Esto imprime un giro a la historia de la modernidad entendida como adultez, lo que confiere drama, un llamamiento a la valentía inquebrantable, incluso a la emoción de la emancipación absoluta.

La idea de que hemos alcanzado la madurez al dejar a un lado la fe se puede interpretar en el registro de la razón desvinculada y la necesidad de aceptar, cualesquiera que sean, los productos de la ciencia neutral. Ésta fue la ofensiva del primer conjunto de «Estructuras de Mundo Cerrado» (EMC) que describí anteriormente. Pero también puede estar presente la idea de que la adultez significa, sobre todo, capacidad para afrontar la pérdida del significado de las cosas mostrándose dispuesto a encontrar o proyectar significado ante un universo que, en sí mismo, carece de sentido. Aquí las virtudes pueden no ser, o no ser simplemente, las de la razón desvinculada y la responsabilidad

científica. De hecho, la idea puede ser que en la búsqueda de significado tengamos que evitar una confianza demasiado ramplona en la ciencia. La principal virtud subrayada aquí es la valentía de la imaginación ante el vacío y obtener de ella energía para la creación de significado. Nietzsche y sus seguidores son protagonistas fundamentales de este giro sobre la inmanencia. Y Camus, como hemos expuesto, ofreció otra versión de ella muy influyente.⁴³⁷

Pero, ¿cuánta coherencia alberga esta concepción de la creación de significado y de valor ante el vacío? Sin duda, como explicación de lo sucedido en las primeras fases de la modernidad, raya en la fantasía. Si hubiéramos tratado de explicar a Locke o a Grocio que esto era lo que estaban haciendo, se nos habrían quedado mirando con cara de perplejidad.

Pero dejando esto al margen, ¿cuánta coherencia hay en la afirmación misma? ¿Se pueden inventar realmente los valores que adoptamos como vinculantes? O, en la no tan radical versión de Berlin, en la que admitimos que emergen de nuestro pasado y nuestra identidad, ¿qué significa suscribirlos en su temporalidad y relatividad? Por supuesto, veo que mi criterio de lo que es una vida humana buena no tiene aplicación antes o después de que haya seres humanos. También puedo reconocer que la ética de la autenticidad que suscribo no tiene sentido alguno para personas de otras culturas y épocas. Pero eso no me impide pensar que estos criterios están arraigados en lo que somos, incluso en la naturaleza humana, por utilizar la expresión tradicional, y que es preciso perseguirlos, descubrirlos, definirlos mejor, en lugar de simplemente respaldarlos.⁴³⁸

Además, ¿qué vamos a hacer con el aura que rodea a estos criterios, con el hecho de que impongan mi admiración y mi lealtad? Después de todo, a eso es a lo que las referencias a Dios y al cosmos estaban tratando de dar sentido. No está en absoluto claro que los humanos o los kantianos, por no hablar de los nietzscheanos, puedan ofrecer una explicación de esto más convincente que las tradicionales.

Y, por último, ¿quién ha decretado que las transformaciones que podemos esperar y por las que debemos esforzarnos en la vida se circunscriban a las que se pueden desarrollar en un universo sin sentido carente de una fuente trascendente?

Cuando se examinan detenidamente, las narraciones de la autoacreditación distan mucho de ser evidentes; y, sin embargo, el hecho de que asuman su condición axiomática en el pensamiento de muchas personas es una faceta de una EMC muy influyente y generalizada que impone un giro cerrado sobre el marco inmanente que todos compartimos.

He venido esbozando cuatro facetas de una posición sobre la modernidad que la presenta como un orden inmanente cerrado. He llamado a éstas «estructuras de mundo cerrado» porque (erróneamente) hacen que esta actitud parezca obvia, inobjetable, axiomática. Estas facetas son, en cierto modo, variantes sobre una narración de la adquisición de la madurez, del paso de una conciencia infantil a otra adulta. En la primera faceta, que formula la afirmación de que la ciencia ha demostrado que Dios no puede existir o, al menos, de que la religión es irrelevante para la vida, el relato de la maduración se encuentra en el trasfondo, pero desempeña un papel crucial en la aceptación de este modo de pensamiento. La segunda es una narración de sustracción, pero también se argumenta de forma muy precaria y ejerce más de telón de fondo inadvertido de las narraciones que las personas refieren. Las facetas tercera y cuarta ofrecen narraciones más completas, con muchos y muy ricos detalles, de la aparición, por una parte, de espacios político-morales modernos, y, por otra, de la acreditación de valores por parte de un yo autónomo. Pero guardan relación como relatos de maduración, de los que presentan diferentes caras.

He expuesto estas facetas con cierto detalle, en parte con el propósito de mostrar que operan como axiomas incuestionados, más que como argumentos incontestables, y que se basan en presuposiciones, con frecuencia fundadas en naturalizaciones ilegítimas de lo que en realidad son mutaciones culturales profundas y que, en general, perviven en buena medida porque acaban eludiendo el análisis en el clima en el que se entienden como marco innegable de cualquier discusión. Pero mi objetivo también ha sido explicar en cierto modo lo vivas y potentes que pueden llegar a ser estas narraciones, lo emocionantes y cautivadoras, en particular las dos últimas, y cómo asocian la actitud cerrada con diversas virtudes, principalmente las de la valentía y la madurez clarividente. Si no influye ninguna otra consideración, es fácil comprender que generaran confianza y anticipación en una actitud de cierre en el seno del marco inmanente. Pero las pruebas supuestamente concluyentes no dan la talla.

La dimensión narrativa es extremadamente importante, pues la fuerza de estas EMC no procede tanto de la supuesta argumentación detallada (de que la ciencia refuta la religión, o de que el cristianismo es incompatible con los derechos humanos), sino mucho más de la forma general de las narraciones, en el sentido de que hubo un tiempo en el que la religión podía prosperar, pero ese tiempo ha pasado. Las estructuras de plausibilidad de la fe se han desmoronado de forma definitiva e irreversible. En muchas figuras del siglo XIX detectamos esta idea en relación con la fe en un Dios personal (en contraposición a algún tipo de fuerza impersonal). Arnold pensaba que la vieja forma de religión era algo irremisiblemente perteneciente al pasado, como también lo creía Hardy y, a su manera, William James.

Y esa misma presuposición está generalizada hoy en día, en la actualidad en favor del ateísmo, o el materialismo, que relegan todas las modalidades de religión a una época anterior. En cierto sentido, los argumentos originales sobre los que descansa esta narración han dejado de importar, tan poderosa es la sensación creada en determinados entornos de que esas viejas concepciones, sencillamente, *no pueden* ser opciones para nosotros.

Podría haber llegado mucho más lejos en la exploración de otras facetas de la perspectiva de la inmanencia cerrada. He analizado con detalle las doctrinas epistemológicas asociadas con ella, pero es preciso decir muchas más cosas también sobre la actitud generalizada de la filosofía moral hoy en día, con su enfoque exclusivo sobre cuestiones de la acción obligatoria y el problema de cuál es la acción correcta. De hecho, abandona asuntos más amplios de la naturaleza de la vida buena, o motivaciones éticas superiores, acerca de lo que deberíamos amar. El enfoque más amplio es evidente en las filosofías fundadoras de la ética occidental, en el mundo antiguo. Pero los debates modernos, que tienden a concentrarse en el abanico de doctrinas procedentes de los autores utilitaristas y de Kant, han reducido mucho el campo.⁴³⁹ Por supuesto, a este cambio subyacen desplazamientos enormes en la interpretación de la agencia humana y el bien humano, pero estos cambios más profundos se llevan a un segundo plano y se «naturalizan», de manera que parece simplemente evidente que lo que está en juego de manera fundamental en la moral debe ser, o bien la utilidad, o bien la utilidad más las exigencias de libertad y/o las de la argumentación racional. En cualesquiera de estas formulaciones, el fundamento de la ética se considera algo obvio y parece no haber apelación alguna a examinar la interpretación de aquello incomparablemente superior que subyace a todo esto, y mucho menos plantear la cuestión de si apunta a algo trascendente.

Y, por supuesto, hay otras modalidades de EMC alimentadas por otras ideas de la agencia y del dilema o la situación en que vivimos. Pero ya hemos dicho bastante para hacerse una idea de esta postura hacia la modernidad.

Ahora, en los entornos en que predomina esta posición, puede resultar muy difícil de comprender por qué alguien puede creer en Dios, a menos que sea por un defecto de la razón, o un capricho culpable. Y sin embargo, incluso ahí, como en las islas de la fe no cuestionadas, hay una viva sensación de que existe la alternativa, lo que puede llegar a suscitar algunas dudas persistentes.

En cierto modo, la alternativa no puede desaparecer porque forma parte del propio relato oficial. Según algunas versiones de la historia de la «secularización», la religión debería desaparecer finalmente por completo, como vimos en la cita de Renan hace unos cuantos párrafos. La ilusión finalmente se disipa y la humanidad la deja atrás. Igual que

podemos sostener que hay formas de creencia concretas o funciones religiosas particulares que prácticamente han desaparecido. Podríamos imaginar quizá una humanidad para la que la «religión» significara simplemente una de las formas «superiores» que se había olvidado completamente de los chamanes y el chamanismo. (No estoy seguro de que siquiera esto se pueda relegar de esta forma, pero podemos imaginarlo en aras de la argumentación.)

O adoptando la forma contemporánea propuesta más arriba por Bruce, se abandona la perspectiva de que la religión vaya a desaparecer por el empuje de la refutación científica, pero se vaticina que, en el futuro, cuando la humanidad busque significado relegará a los márgenes las respuestas religiosas.

Pero, de esta forma ¿desaparece o queda marginada la religión en su conjunto? A primera vista, parece haber una dificultad aquí, por cuanto la mera interpretación que hace de sí misma la no creencia, que mediante ella puede presentarse como madura y valiente, como una conquista frente a las tentaciones de la puerilidad, la dependencia o la inferior fortaleza, requiere que sigamos siendo conscientes de la derrota del enemigo, de los obstáculos que es preciso superar o de los riesgos que todavía aguardan a quienes vacilen en la valentía de su responsabilidad. La fe tiene que seguir siendo una posibilidad o, si no, la interpretación autovalorizadora de los fundadores del ateísmo. Imaginar que la fe podría sencillamente desaparecer es imaginar una forma de no fe fundamentalmente distinta, bastante desvinculada de la identidad. Sería una fe en la que sería tan indiferente y estaría tan desconectada de la idea de que mi aprieto ético es que no tengo fe, como la de que hoy día no tenga fe, por ejemplo, en el flogisto, o en las maravillas de la naturaleza. Esto, supongo, es algo parecido a lo que Bruce augura.

Tal vez algunas personas consideren que se están aproximando hoy en día a esta situación; como las personas que dicen «no soy religioso» en el mismo tono en que podrían decir «no me gustan los nabos» o «no me gusta Elvis Presley». Lo que supongo es que si se les presiona para que analicen estas cuestiones, hasta ellos empezarían a percibir que guardan una u otra relación con la fe como cuestión definitoria de la identidad. Y, ciertamente, el argumento sobre la fe y la no creencia que circula en nuestra cultura, los pasos de una a la otra que la gente da, se entienden todos en este plano de gran carga ética. La religión sigue indeleble en el horizonte de la arreligión; y viceversa. Éste es otro indicador de que el «relato oficial» requiere ser interpretado en un plano más profundo, como he venido proponiendo más arriba.

10

Todo esto quizá nos sirva para hacernos una idea de qué puede significar permanecer en

el espacio abierto jamesiano del que hablé anteriormente (sección 3), donde sopla el viento, donde se puede sentir la atracción desde ambas direcciones. Permanecer aquí significa estar en el punto medio de las presiones contrapuestas que definen nuestra cultura.

La experiencia en este territorio puede adoptar muchas formas. Pero quisiera señalar dos versiones, cada una de las cuales refleja una dirección hacia la que podríamos inclinarnos. La primera es habitual, tras el análisis anterior; quienes prefieren optar por el universo ordenado, impersonal, ya sea en su forma científico-materialista como si adoptan una variante más espiritualizada, sienten la pérdida inminente de un mundo de belleza, sentido y calidez, así como de la perspectiva de una transformación de la identidad más allá de lo cotidiano. La atracción de estos apreciados bienes está estrechamente vinculada al pasado, a menudo a la infancia de quienes escogen... que es, por supuesto, lo que contribuye en última instancia a desacreditarlos. Incluso después de que la suerte esté echada, la fuerza de estas aspiraciones rechazadas reaparece en forma de lamento y nostalgia. Lo cual es la razón por la que el siglo XIX muestra esa hebra continua de lamento, incluso de dolor, de la que habló Wilson,⁴⁴⁰ una de cuyas expresiones más conmovedoras es el poema de Hardy «El funeral de Dios»:

Sin luz, a tientas, vamos al olvido
de nuestro mito, exangües, y en peor malandanza
que los que en Babilonia alzaban su gemido,
pues su Sión aún era una viva esperanza.

¡Dulces años, huidos en tropel,
en los que el día daba sus primeras vueltas
con rezos confiados, y al ocaso, fiel,
me acostaba gozando de su clara presencia!

Su sitio, ¿quién o qué lo ocupará?
¿Adónde, en su angustia, mirará el caminante
buscando el astro fijo que acelerará
su paso hacia la meta del esfuerzo constante?»⁴⁴¹

Quizá no se apacigüe nunca esta sensación de pérdida, sino únicamente se arrastre o se digiera (¿durante cuánto tiempo?) bajo el estímulo de la emancipación absoluta.

La segunda versión es lo que experimentan aquellos cuyas tendencias más firmes los llevan hacia, al menos, algún tipo de búsqueda de sentido espiritual y, a menudo, hacia Dios. Éstos viven acechados por la idea de que el universo, después de todo, quizá fuera tan carente de significado como describe el materialismo más reduccionista. Tienen la sensación de que su concepción tiene que luchar contra este mundo plano y vacío; temen que su fuerte deseo de Dios, o de eternidad, sea al fin y al cabo la ilusión autoinducida

que el materialismo afirma que es.

Éste ha sido una situación habitual durante los dos últimos siglos. Siguiendo a Erich Heller, Czeslaw Milosz habla de la «crisis romántica de la cultura europea», desatada por «la dicotomía entre el mundo de las leyes científicas, frías, indiferentes a los valores humanos, y el mundo interior del hombre».⁴⁴² Tal vez no sea el mejor nombre para este torrente de sensibilidad, pero Milosz recoge la sensación de amenaza para los significados centrales de la vida, así como el rechazo a confinarlos en un pasado perdido y la determinación de recuperar una forma de expresarlos y validarlos. Sus principales ejemplos (y hay muchos otros) son Blake, Goethe y Dostoievski pero, por supuesto, la lista debe incluir al propio Milosz.

La interpretación de que ésta es una batalla continua, que la vindicación de la fe no es completa, aflora, por ejemplo, en el célebre dicho de Dostoievski de que si tuviera que escoger entre Cristo y la verdad, escogería a Cristo.⁴⁴³ La confianza aquí debe seguir siendo siempre anticipada. Paralelo al lamento incesante de los ex creyentes tenemos esta idea de que la lucha por la creencia nunca se ha ganado definitivamente.

Estas dos formas de experiencia sobresalen entre las muchas pertenecientes a lo que, siguiendo a Heller, Milosz llama la «mente desheredada».

Notas:

³⁷¹. Véase Hubert Dreyfus y Charles Taylor, *Retrieving Realism* (de próxima aparición).

³⁷². He analizado este aspecto con mayor extensión en *Sources of the Self* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989) [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Trad. de Ana Lizón (Barcelona, Paidós, 2003)].

³⁷³. Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation* (Fránkfurt del Meno, Suhrkamp, 1978); versión inglesa: *The Civilizing Process* (Oxford, Blackwell, 1994). [trad. cast.: *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Trad. de Ramón García Cotarelo (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010)].

³⁷⁴. Véase, sobre todo, *Surveiller et Punir* (París, Gallimard, 1975) [trad. cast.: *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino (México, Siglo Veintiuno, 1976)].

³⁷⁵. Weber, Max, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim, Beltz Athenäum, 2000), pág. 119; véase la traducción al inglés de Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Nueva York, Scribner, 1958) [trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. de Luis Legaz Lacambra (Barcelona, Península, 1993)].

³⁷⁶. Max Scheler, *Gesammelte Werke*, volumen 6 (Berna/Múnich, Francke Verlag, 1960), pág. 205.

³⁷⁷. Me refiero, permítaseme insistir, a un orden que se puede entender en sus propios términos, sin referencia a intervenciones externas; por supuesto, la cuestión de si tenemos que suponer la existencia de alguna fuerza creadora oculta tras él sigue discutiéndose.

³⁷⁸. Hilaire, Yves Marie, *Une chrétienté au XIXe siècle?* (Lille, PUL, 1977), volumen 2, págs. 631-633.

³⁷⁹. Véase René Rémond, *L'anticléricalisme en France* (París, Fayard, 1976).

³⁸⁰. Camus, Albert, *Noces* (Argel, Charlot, 1938) [trad. cast.: *El Verano; Bodas*. Trad. de Alberto Luis Bixio y Jorge Zalamea (Barcelona, Edhasa, 1995)].

³⁸¹. Claude Chauvin, *Renan* (París, Desclée de Brouwer, 2000).

³⁸². Cf. *The Varieties of Religion Today* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002), pág.

[383.](#) «Ein Bild hielt uns gefangen», Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, parágrafo 115 [trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (Barcelona, Crítica, 2008), pág. 125].

[384.](#) «Wer dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muss man sagen: Er kehre lieber schweigend [...] in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirche zurück». «Wissenschaft als Beruf», en Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tubinga, Mohr, 1982), pág. 612; «Science as a Vocation», traducción al inglés de H. Gerth y C. W. Mills, *From Max Weber* (Londres, Routledge, 1991), pág. 155 [trad. cast.: *La ciencia como profesión; La política como profesión*. Trad. de Joaquín Abellán (Madrid, Espasa Calpe, 1992), pág. 68].

[385.](#) Wilson, A. N., *God's Funeral* (Londres, Norton, 1999), pág. 12.

[386.](#) Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars* (New Haven, Yale University Press, 1992).

[387.](#) Es preciso definir mejor «obvio»; podríamos distinguir entre un sentido principal y otro secundario. Lo obvio en sentido principal quiere decir que no es precisa ninguna formación, ni educación especial para saberlo. Podríamos decir que equivale a «lo que todo el mundo sabe», según Macaulay; excepto que estas cosas pueden resultar ser falsas, de modo que tenemos que utilizar «obvio» en otro sentido, de manera que las cosas pueden parecer obvias sin serlo realmente. Lo aparentemente obvio es «lo que cualquier colegial sabe» (en una determinada cultura). En contraposición a esto, tenemos la forma en la que algunas cosas pueden parecer cada vez más obvias como consecuencia de una experiencia prolongada y/o de la evolución personal, igual que las personas mayores pueden a veces ver la ilusión que encierra el amor o los ideales de los jóvenes. Por supuesto, aquí también este «ver a través» puede resultar ser igualmente falso, así que debemos permitir aquí también la distinción entre ser/parecer.

[388.](#) Véase Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religion de Rabelais* (París, A. Michel, 1947).

[389.](#) Es preciso añadir algunas palabras para aclarar cuál es mi concepto de «debilitamiento». En su artículo «Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz» (en Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* [Friburgo, Herder, 2004]) Hans Joas se pronuncia contra una tesis similar del debilitamiento expuesta por Peter Berger en *Sehnsucht nach Sinn* (Frankfurt/Main, 1994). De hecho, una fe que puede desprenderse de semejantes muletas es mucho más sólida y está mucho más enraizada en sus propios orígenes. Es una de las ventajas de la apurada situación actual que puede impulsar e impulsa a las personas a arrojar por la borda este tipo de defensas degradantes. En este aspecto, coincido plenamente con Joas. Pero no creo que haya discrepancia entre Joas y yo en este aspecto. Se debe a que la noción de «debilitamiento» (mi término) es en cierto modo distinta en Berger y en mí. Con esto quiero decir que la mayor proximidad de las alternativas ha desembocado en una sociedad en la que cada vez más personas cambian de posición, es decir, «se convierten» a lo largo de su vida y/o adoptan una posición distinta de la de sus padres. Los cambios a lo largo de la vida y entre generaciones se vuelven más habituales. Pero esto no tiene nada que ver con una supuesta mayor debilidad de la fe que acaban suscribiendo (o en la que deciden continuar), como Berger parece dar a entender. Por el contrario, la fe nacida en esta apurada situación contemporánea puede ser más sólida, simplemente porque se ha enfrentado a la alternativa sin distorsionar. Es común en todas las épocas, y también en la nuestra, encontrar una «muleta» para la fe propia en alguna narración que menosprecie las alternativas. Así, los protestantes y los católicos han recorrido siglos enteros utilizando sobre el otro estereotipos enormemente negativos que, en realidad, no resisten el análisis más somero. Una reacción ante el debilitamiento en el sentido en que yo utilizo el término puede ser la creciente dependencia de este tipo de muletas o apoyos. Así, hoy en día oímos «argumentos» de creyentes acerca de las posibles consecuencias inmorales y violentas del ateísmo (véase Stalin, Pol Pot, etcétera) y, a continuación, los contrargumentos secularistas advirtiéndoles de las idénticas consecuencias que se desprenden inevitablemente de la religión (pensemos en Torquemada, las cruzadas, etcétera). Este tipo de «argumentos» representa el triunfo de una atención selectiva sobre la realidad. Hace poco, hasta una persona tan inteligente como Slavoj Žižek afirmaba que «los liberales ateos y sin Dios» en Occidente toleran más a los musulmanes que a los cristianos (véase «Atheism is a legacy worth fighting for», *International Herald Tribune*, 14 de marzo de 2006, pág. 6). En realidad, en lo

que se refiere al linchamiento del Islam, el registro de ambos grupos es bastante vergonzoso en estos días.

[390.](#) «Ein Bild hielt uns gefangen», *Philosophical Investigations*, parágrafo 115 [trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (Barcelona, Crítica, 2008), pág. 125].

[391.](#) Para un análisis más completo de la epistemología moderna y su deconstrucción, véase Dreyfus y Taylor, *Retrieving Realism*.

[392.](#) La referencia a la «muerte de Dios» procede de *La gaya ciencia*, parágrafo 125. Más adelante, Nietzsche dice: *Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväterfeinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eignen Erlebnisse auslegen, wie wir fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: Das ist numehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerie, Feminismus, Schwachheit, Feigheit* (parágrafo 357) [Se comprende qué fue lo que en realidad venció al Dios cristiano: fue la misma moral cristiana, la sinceridad aplicada con rigor creciente, la conciencia cristiana refinada en los confesionarios, que se transformó en conciencia científica, en probidad intelectual a toda costa. Considerar la Naturaleza como prueba de la bondad y de la providencia divinas; interpretar la historia en honor de la razón divina como constante prueba de la existencia de un orden moral del Universo y de una finalidad moral; interpretar nuestro propio destino como lo han hecho durante tanto tiempo los hombres piadosos, viendo en todo la mano de Dios que nos dispensa cada cosa y las dispone todas con la mira puesta en la salvación de nuestra alma, son maneras de pensar que hoy han pasado ya, que tienen en contra la voz de nuestra conciencia y que ante el tribunal de toda conciencia delicada resultaban inconvenientes y desleales y arguyen mentira, afeminación y cobardía]. [trad. cast.: *La gaya ciencia*. Trad. de Pedro González Blanco (José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003), págs. 212-213]. Más adelante quedará más claro dónde coincide mi interpretación con la de Nietzsche.

[393.](#) Richard Lewontin, *The New York Review of Books*, 9 de enero de 1997, pág. 28.

[394.](#) De nuevo, el artículo de Lewontin, citado de un texto de Carl Sagan.

[395.](#) Este materialismo, pese a toda la ausencia de sofisticación en los argumentos que lo sustentan, es en realidad bastante complejo. Se pueden distinguir varias especies de materialismo que habitan en los bosques de la moderna especulación científica. Además del materialismo plano (que se aproxima a la condición de perogrullada), existe el materialismo mecanicista, el materialismo económico, el materialismo «de las bolas de billar» y otros. He analizado esto con mayor extensión en mis comentarios sobre la obra de Vincent Descombes; véase mi aportación al simposio Vincent Descombes, *The Mind's Provisions*» (Princeton, Princeton University Press, 2001), «Descombes' Critique of Cognitivism», en *Inquiry*, n° 47 (2004), págs. 203-218.

[396.](#) Stephen Jay Gould, citado en Frederick Crews, «Saving us from Darwin, part II», en *The New York Review of Books*, 18 de octubre de 2001. Esto no refleja las matizaciones de la posición de Gould, tal como se exponen, por ejemplo, en *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (Nueva York, Ballantine Books, 1999).

[397.](#) Las razones de Dawkins para creer que la ciencia puede marginar a la religión apenas generan confianza. Se inspiran en una simplificación de la distinción entre «fe» y «ciencia». «Se puede argumentar que la fe es uno de los grandes males del mundo, comparable al virus de la viruela, pero más difícil de erradicar. La fe, al ser creencia que no se basa en la evidencia, es el principal vicio de cualquier religión». En cuanto a la ciencia, «carece del principal vicio de la religión, que es la fe». Pero suponer que en la labor de un científico no hay ninguna presuposición que no esté basada en la evidencia seguramente es un reflejo de una fe ciega, de una fe que ni siquiera puede percibir el estremecimiento de la duda. Pocos creyentes religiosos se muestran tan despreocupados. Las citas de Dawkins proceden de Alister McGrath, *The Twilight of Atheism* (Londres y Nueva York, Doubleday, 2004), pág. 95.

[398.](#) A veces, los defensores de la concepción materialista son absolutamente lúcidos con sus compromisos ontológicos previos. Así, por ejemplo, Richard Lewontin: «Nuestra disposición para aceptar las afirmaciones

científicas que se rebelan contra el sentido común es la clave para comprender la verdadera batalla entre la ciencia y lo sobrenatural. Nos pronunciamos a favor del bando de la ciencia a pesar de la manifiesta incomprensibilidad de sus constructos, a pesar de su fracaso a la hora de cumplir muchas de sus extravagantes promesas de salud y de vida, a pesar de la tolerancia de la comunidad científica ante relatos simplemente sin sustanciar, pero tenemos un compromiso previo, un compromiso con el materialismo». «No es que los métodos y las instituciones de la ciencia nos obliguen sin que sepamos cómo a aceptar una explicación material del mundo fenoménico, sino que, al contrario, nos vemos obligados a mantener a priori la lealtad a las causas materiales para crear un aparato de investigación y un conjunto de conceptos que produzcan explicaciones materiales, con independencia de lo poco intuitivas que sean, con independencia de lo mistificadoras que resulten para los no iniciados. Es más, el materialismo es absoluto, pues no podemos permitirnos que lo divino asome el pie por la puerta». Richard Lewontin, en *The New York Review of Books*, 9 de enero de 1997; citado en *First Things*, junio/julio 2002.

[399.](#) A. N. Wilson, *God's Funeral*, refiriéndose a la pérdida de la fe en este periodo: «Ésta es la historia de un dolor en igual medida que una aventura» (pág. 4).

[400.](#) *The Complete Poems of Thomas Hardy*, edición de James Gibson (Londres, Macmillan, 1976), poema n° 403, pág. 468 [trad. cast. parcial en *Poemas*. Trad. De Joan Margarit y Sam Abrams (Granada, La Vëleta, 2001). Reproducimos aquí la traducción de Antonio Rivero Taravillo disponible en <http://fuegoconnieve.blogspot.com.es/2011/12/losbueyes.html> (N. del T.)].

[401.](#) Véase Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930* (Oxford, Clarendon Press, 1991).

[402.](#) Por supuesto, este cambio de la concepción de nuestra situación moral guarda relación, es decir, apoya y viene apoyado al mismo tiempo, con la contundente narración de nuestra «adquisición de la madurez» en un mundo de orden inmanente. Más adelante regresaré sobre el importante lugar que ocupa esta narración principal.

[403.](#) Estoy muy agradecido a Martin Warner por corregirme en este aspecto. El cuadro aparece en *El idiota* (tercera parte, capítulo 6) y el príncipe dice de él (segunda parte, capítulo 4): «Este cuadro podría hacer perder la fe a un hombre».

[404.](#) En *La gaya ciencia*, parágrafo 125, el célebre pasaje sobre el loco que anuncia la muerte de Dios, Friedrich Nietzsche también emplea esta imagen del horizonte.

[405.](#) «Dover Beach», ll. 21-28.

[406.](#) *Sources of the Self* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989) [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Trad. de Ana Lizón (Barcelona, Paidós, 2003)].

[407.](#) *Morales du grand siècle* (París, Gallimard, 1948), pág. 226. Traducción al inglés ligeramente modificada a partir de *Man and Ethics: Studies in French Classicism*, traducción al inglés de Elizabeth Hughes (Garden City, Nueva York Doubleday, 1971), pág. 251.

[408.](#) Lyotard, J.F., *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (París, Éditions de Minuit, 1979) [trad. cast.: *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Trad. de Mariano Antolín Rato (Madrid, Cátedra, 2004)].

[409.](#) Se puede ver una versión más sofisticada de esto en Steve Bruce, *Religion in Modern Britain* (Oxford, Oxford University Press, 1995), págs. 131-133.

[410.](#) Citado en Sylvette Denèfle, *Sociologie de la sécularisation* (ParísMontreal, l'Harmattan, 1997), págs. 93-94.

[411.](#) Si consigo referir esta historia adecuadamente, veremos entonces que hay alguna verdad fenoménica en el relato de la «muerte de Dios». Ha nacido un humanismo que se puede entender y, por tanto, vivir, como exclusivo. Y desde su interior, puede incluso parecer plausible que la ciencia nos orienta hacia una explicación materialista del espíritu. La «muerte de Dios» no es sólo una explicación errónea de la secularidad moderna desde un plano teórico, también es una forma de que nos veamos tentados a interpretar y, por tanto, a experimentar, la condición moderna. No son los *explanantia* que estoy buscando, pero es una parte crucial del *explanandum*. Dado este cometido, nada más lejos de mi intención de pretender negarlo.

[412.](#) Immanuel Kant, «Was ist Aufklärung?», en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe (Berlín, Walter de Gruyter, 1968), volumen VIII, pág. 33; «Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de

edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro». En «What Is Enlightenment?», traducción al inglés de Peter Gay, en Gay, *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology* (Nueva York, Simon & Schuster, 1973), pág. 384 [trad. cast.: «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Varios traductores (Madrid, Alianza editorial, 2004), pág. 83]].

[413.](#) Véase Michael Warner, *Publics and Counterpublics* (Nueva York/Cambridge, Massachusetts, Zone Books [distribuido por MIT Press], 2002).

[414.](#) Syed Qutb, *Milestones*, traducción al inglés de S. Badrul Hasan (Karachi, International Islamic Publishers, 1981) [trad. cast.: *Las normas en el camino del Islam* (Salimiah, I.I.F.S.O., 1981)].

[415.](#) Yuri Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton, Princeton University Press, 2004), capítulo 3, especialmente págs. 140-170.

[416.](#) *Ibid.*, págs. 65 y siguientes y 96-100.

[417.](#) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford, Oxford University Press, 1969), págs. 171-172. [trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. de Belén Urrutia, Julio Bayón y Natalia Rodríguez Salmones (Madrid, Alianza Editorial, 1998), pág. 243].

[418.](#) Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe* (París, Gallimard, Folio essais, 1942), pág. 46 [trad. cast.: *El mito de Sísifo*. Trad. de Esther Benítez (Madrid, Alianza, 2003), pág. 34].

[419.](#) Modificado a partir de *The Myth of Sisyphus*, traducción al inglés de Justin O'Brien (Penguin Books, 1975), págs. 31 y siguientes [pág. 43 de la edición española citada].

[420.](#) *Ibid.*, pág. 39.

[421.](#) Ligeramente modificado a partir de *The Myth of Sisyphus*, traducción al inglés de O'Brien, pág. 26 [pág. 34 de la edición española citada].

[422.](#) *Ibid.*, pág. 75.

[423.](#) Ligeramente modificado a partir de *The Myth of Sisyphus*, traducción al inglés de O'Brien, pág. 51 [pág. 69 de la edición española citada].

[424.](#) Olivier Todd, *Albert Camus* (París, Gallimard, 1996), pág. 536. Traducción ligeramenet modificada a partir de Olivier Todd, *Albert Camus: A Life*, traducción al inglés de Benjamin Ivry (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1997), pág. 296 [trad. cast.: *Albert Camus: una vida*. Trad. de Mauro Armiño (Barcelona, Tusquets, 1997)].

[425.](#) *Ibid.*, págs. 457-458.

[426.](#) Extraído de Todd, *Albert Camus: A Life*, pág. 252. [trad. cast.: *Albert Camus: una vida*. Trad. de Mauro Armiño (Barcelona, Tusquets, 1997)].

[427.](#) *Ibid.*, pág. 396.

[428.](#) Extraído de Todd, *Albert Camus: A Life*, pág. 214. [trad. cast.: *Albert Camus: una vida*. Trad. de Mauro Armiño (Barcelona, Tusquets, 1997)].

[429.](#) *Ibid.*, pág. 397.

[430.](#) Camus, *Le mythe de Sisyphe*, pág. 119 [trad. cast.: *El mito de Sísifo*. Trad. de Esther Benítez (Madrid, Alianza, 2003), pág. 112]. En esta misma obra, un poco más adelante, Camus dice: *Comment ne pas comprendre que dans cet univers vulnérable, tout ce qui est humain et n'est que cela prend un sens plus brûlant? Visages tendus, fraternité menacée, amitié si forte et si pudique des hommes entre eux, ce sont les vraies richesses puisqu'elles sont périssables* (pág. 122) [¿Cómo no comprender que, en este universo vulnerable, todo lo que es humano y no es sino eso adquiere un sentido más ardiente? Rostros tensos, fraternidad amenazada, amistad fuerte y púdica, de los hombres entre sí, ésas son las verdaderas riquezas, puesto que son perecederas], [trad. cast.: *El mito de Sísifo*. Trad. de Esther Benítez (Madrid, Alianza, 2003), pág. 115].

[431.](#) Ligeramente modificado a partir de *The Myth of Sisyphus*, traducción al inglés de O'Brien, pág. 80 [trad. cast.: *El mito de Sísifo*. Trad. de Esther Benítez (Madrid, Alianza, 2003), pág. 112].

[432.](#) Véase Ronald Aronson, *Camus & Sartre* (Chicago, University of Chicago Press, 2004) [trad. cast.: *Camus y Sartre: la historia de una amistad y la disputa que le puso fin*. Trad. de Juan Pérez Moreno (Valencia, Universitat de València y Granada, Universidad de Granada, 2006)].

[433](#). Camus, *Le mythe de Sisyphe*, págs. 79-80 [trad. cast.: *El mito de Sísifo*. Trad. de Esther Benítez (Madrid, Alianza, 2003), pág. 73-74].

[434](#). Ligeramente modificado a partir de *The Myth of Sisyphus*, traducción al inglés de O'Brien, pág. 54 [trad. cast.: *El mito de Sísifo*. Trad. de Esther Benítez (Madrid, Alianza, 2003), pág. 73-74].

[435](#). Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, traducción al inglés de Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale (Nueva York, Random House, 1967), parágrafo 1067 (1885), págs. 549-550 [trad. cast.: *La voluntad de poderío*. Trad. de Aníbal Froufe (Madrid, Edaf, 2006), parágrafo 1060, pág. 554-555].

[436](#). *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité* (París, Gallimard, 1989), pág. 53; en cursiva en el original. Citado en Vincent Descombes, *Le complément du sujet* (París, Gallimard, 2004), pág. 401.

[437](#). Pero las personas que suscriben esta orientación raras veces habitan en una EMC; es decir, reconocen que ofrece una interpretación de la condición humana entre otras muchas. Sucede particularmente así cuando perciben las limitaciones del cientificismo.

[438](#). En los capítulos posteriores al fragmento anteriormente citado de *Le complément du sujet*, Vincent Descombes formula una crítica muy elocuente del concepto de autonomía de Renaut, entendido como autoacreditación.

[439](#). He analizado y criticado este aspecto en *Fuentes del yo*, primera parte.

[440](#). Véase más arriba, nota 28.

[441](#). *The Complete Poems of Thomas Hardy*, edición de James de Gibson (Londres, Macmillan, 1976), poema 267, págs. 327-328. [reproducimos la traducción publicada en *Dios no existe. Lecturas esenciales para el no creyente*, edición de Christopher Hitchens (Barcelona, Random House Mondadori, 2009), pág. 195].

[442](#). Czeslaw Milosz, *The Land of Ulro* (Nueva York, Farrar, Straus, Giroux, 1984), pág. 94. Milosz se inspira en el ensayo de Erich Heller, «Goethe and the Idea of Scientific Truth», publicado en su recopilación *The Disinherited Mind*.

[443](#). Milosz, *The Land of Ulro*, pág. 52.

16

Presiones contrapuestas

1

Está claro qué papel desempeña este análisis de las estructuras de mundo cerrado en mi tesis más general sobre las teorías de la secularización. Me gustaría afirmar que la fuerza de estas narraciones de inmanencia cerrada contribuye a explicar por qué la teoría dominante actúa tan a menudo como lo hace con el «sótano», por utilizar la imagen que empleé en el capítulo 12. En sus cimientos se encuentra la asunción de que el mundo avanza hacia la superación o relegación de la religión. Esta narración principal enmarca las afirmaciones teóricas que constituyen la teoría.

El vector que quiero presentar en su lugar, al menos para la sociedad occidental (y en ésta es en la que se centran mis argumentos en este libro) es más complejo. Nuestra situación ha sufrido un cambio, que comporta tanto una alteración de las estructuras en las que vivimos como de nuestra forma de imaginarlas. Es algo que compartimos todos, con independencia de las diferencias de perspectiva que mantengamos. Pero no se puede reflejar en términos de un declive y marginación de la religión. Lo que compartimos es lo que he venido denominando «el marco inmanente»; las diferentes estructuras en que vivimos, científicas, sociales, tecnológicas, etcétera, constituyen ese marco en el que son parte de un orden «natural» o «terrenal» que se puede explicar en sus propios términos, sin hacer alusión a lo «sobrenatural» o lo «trascendente». Pero este orden en sí mismo deja abierta la cuestión de si, con fines de explicación última, o de transformación espiritual, o de dotación de sentido final, podríamos invocar a algo trascendente. Es sólo cuando el orden se «trenza» de una determinada forma cuando parece imponer una interpretación «cerrada».

Las consecuencias de este cambio para la religión han sido complejas y han surtido efectos en diversas direcciones. He defendido que las transformaciones de la modernidad occidental han desestabilizado y vuelto prácticamente insostenible las formas anteriores de vida religiosa, pero que han nacido nuevas formas. Además, este proceso de

desestabilización y recomposición no es un cambio definitivo, sino continuo. Como consecuencia, la vida religiosa de las sociedades occidentales está mucho más fragmentada que nunca y, además, es mucho más inestable, pues las personas modifican su posición a lo largo de su vida, o de una generación a otra, en mayor medida que antes.

El rasgo destacado de las sociedades occidentales no es tanto el declive de la fe y la práctica religiosa, aunque ha disminuido en muy gran medida (más en algunas sociedades que en otras) como más bien el mutuo debilitamiento de las diferentes posiciones religiosas, así como de las perspectivas tanto de la creencia como de la no creencia. La cultura en su conjunto recibe presiones contrapuestas, derivadas de la atracción que ejercen, por una parte, las narraciones de la inmanencia cerrada y, por otra, la sensación de su inadecuación, reforzada por el encuentro con los entornos de práctica religiosa existentes, o simplemente por algún vislumbre de lo trascendente. Algunas personas y algunos entornos sienten las presiones contrapuestas de forma más acusada que otros, pero en la cultura en su conjunto podemos verlas reflejadas en una serie de posiciones intermedias, que han bebido de ambos bandos.

Aquí es donde podemos apreciar las cuatro facetas del relato de la inmanencia cerrada que he examinado más arriba diciendo que empezaban a deshilacharse. En la sección anterior las traté como facetas de la misma historia, y así es sin duda como muchas personas las perciben, las viven y piensan en su seno. Pero la primera, que adopta un materialismo basado en la ciencia, a menudo acompañado de la historia de sustracción que minimiza el cambio cultural y la invención, también suscita muchas resistencias. El materialismo está demasiado estrechamente ligado a concepciones reduccionistas, en las que se supone que el pensamiento, las intenciones, los deseos y las aspiraciones se explican de forma reduccionista, ya sea en términos de mecanismo o en términos de motivaciones más elementales.

Como expuse anteriormente, el materialismo presenta muchas formas. Dos de ellas son particularmente habituales en las ciencias humanas: en primer lugar, la explicación mecanicista (M. 1); eso significa, en realidad, que evita los significados y la teleología en nuestras explicaciones; sólo autorizamos la causación eficiente. Este tipo de teoría también tiene tendencia hacia las explicaciones atomistas, en las que el contacto causal es muy específico, en el tiempo y en el espacio. Pero también se da lo que llamaría «materialismo motivacional» (M. 2): hablamos de la acción motivada, pero sólo basamos nuestras explicaciones en los motivos más bajos, no en aspiraciones morales, por ejemplo, ni en valoraciones generales y contundentes. El marxismo ordinario «vulgar» es el ejemplo más célebre de ello. M. 2 «se desprende» de M. 1, en el sentido de que absteniéndose de los significados encaja mejor con él, si bien estrictamente hablando, M. 1 no debería permitirnos hablar siquiera de motivos. Sin embargo, en la imaginación

científica, nuestros motivos básicos pueden parecer instintos segmentados, un «impulso» primitivo con muy poca interpretación emocional y, de ahí, con el mínimo significado, o simplemente deseo desencadenado por un objeto. B. F. Skinner y otros conductistas parecen haberlos entendido de este modo.

¿Qué respalda esta perspectiva? En un plano, la «Ciencia», es decir, el éxito de las explicaciones posgalileanas. Pero aquí también vemos el sesgo introducido por adoptar la visión externa, la vista desde ninguna parte, donde podemos reflejar de forma panorámica el universo entero.⁴⁴⁴ Esto es, por su propia naturaleza, una visión basada en el extremo hasta llegar a la experiencia distante. Más allá de ahí, todos parecemos hormigas, destinadas a aparecer y desaparecer sin dejar rastro, como las demás especies.

Esta preferencia por el orden impersonal universal nos parece ahora una preferencia por el materialismo, pues así es como hemos acabado por entender el orden universal. Pero esta interpretación ha nacido y se ha desarrollado en los últimos siglos y acaba siendo fuerte únicamente en el siglo XIX. Antes teníamos una variante anterior, visible en la aparición del deísmo o, incluso, del spinozismo.

Pero este punto de vista también está impulsado éticamente. En primer lugar, requiere valentía, pues tenemos que resistir a las lisonjas del reconfortante significado, como según la narración al uso hicieron Copérnico, Darwin o Freud. También viene apoyada por el aura ética que rodea a la desvinculación.

Y también hay una posición moral. La religión y la metafísica supuestamente nos apartan de una preocupación concreta por la felicidad, el deseo y el sufrimiento humanos. Parece realizarse aquí una curiosa inferencia, caricaturizada por Solovyov: «El hombre desciende del mono, por lo que debemos amarnos los unos a los otros». Pero puede parecer que la inferencia pasa por válida si incorporamos la moralidad moderna del beneficio mutuo: las personas deben relacionarse de tal modo que refuercen mutuamente sus diferentes proyectos vitales y, como vimos más arriba, la religión se puede tildar de enemiga de este principio, pues desborda o desbarata el orden del beneficio mediante sus exigencias ultramundanas. Además, el principio mismo se puede considerar evidente una vez que se adopta la posición desvinculada hacia los asuntos humanos, que por definición es imparcial. Así que tenemos que tirar por la borda a Dios y a Platón. Por supuesto, Nietzsche muestra hasta dónde puede llegar este argumento del mono cuando se rechaza el Orden Moral Moderno. Pero para la corriente dominante de la Ilustración, el compromiso con este orden parece ser intrínseco a la posición misma de la desvinculación científica.

Pero también hay otros motivos para sentir repulsión ante esto. Cristalizan en torno a ideas acerca de en qué consiste la grandeza o, como he venido describiendo, la plenitud

de la vida humana. La idea incómoda que expresan es que la explicación materialista reduccionista de los seres humanos no deja margen para la plenitud, tal como ellos la entienden. Veamos algunas definiciones de plenitud que desencadenan esta reacción:

- (1) Existe la idea de que no estamos únicamente determinados, de que somos agentes activos, constructores, creadores, moldeadores. Leibniz y Kant fueron defensores fundamentales de esta concepción. Es al mismo tiempo una intuición acerca de cómo obramos realmente y, además, una repulsión ética contra su negación.
- (2) Hay también una objeción espiritual: tenemos motivos éticos/espirituales superiores, por ejemplo, el *Achtung für das Gesetz* de Kant [respeto a la ley]; Jaurès, Arnold y otros también adoptaron posiciones similares contra el reduccionismo.
- (3) Después, están las objeciones estéticas: el Arte, la Naturaleza, nos conmueven; tenemos una idea más profunda del significado; no podemos entender que nuestras respuestas «estéticas» sean simplemente otra forma de reacción placentera. Tienen un significado más profundo.

Ahora, todos estos motivos pueden llevar a las personas a regresar a una fe ortodoxa, o a reafirmarla. Si es esto a lo que conduce negar a Dios, entonces parece una mala medida. Pero muchos de quienes comparten esta reacción negativa hacia el materialismo también quieren definirse contra la religión ortodoxa o, al menos, contra el cristianismo. Buscan una senda intermedia. Puede ser algún tipo de posición «espiritual» o teísta, que se aparte del cristianismo ortodoxo, como vimos con Kant, Arnold o Jaurès; o puede ser una tentativa de encontrar algún otro fundamento para la ética (punto 2) partiendo de intuiciones que tenemos acerca de la identidad humana, que de algún modo no es susceptible de reduccionismo.

Por supuesto, estoy aceptando como axiomático que todo el mundo y, por tanto, todas las posiciones filosóficas, asumen alguna definición de grandeza y plenitud en la vida humana. Así que no es que los materialistas nieguen la ética, por ejemplo, como sus críticos suelen acusarles de hacer. Las fuerzas motoras que impulsan al materialismo son éticas y morales, como acabamos de ver. Es más bien que su explicación de cómo podemos encajar su narración con estas formas de plenitud resulta tremendamente implausible para muchos otros: ¿cómo, por ejemplo, se puede creer en una reducción materialista del pensamiento y la espontaneidad conceptual? (punto 1); ¿o en una explicación materialista de la motivación y la validez de la ética? (punto 2); ¿o cómo va a dar sentido a nuestra reacción ante un Rembrandt una explicación reduccionista de la forma en que las superficies coloreadas desencadenan una determinada reacción en el cerebro? (punto 3).

Aquí hay tres núcleos de atracción en torno a los cuales se arremolinan los tumultuosos

debates de nuestra cultura. Hay tres formas de logro humano a las que la mayoría de las personas quieren de algún modo seguir aferrándose, defendiendo como posibles. Una cuestión importante para todas las posiciones que se apoyan con firmeza en la inmanencia, sea o no materialista, es la siguiente: ¿cómo se puede explicar la fuerza específica de la agencia creadora, o las exigencias éticas, o la fuerza de la experiencia artística, sin hablar en términos de algún ser o fuerza trascendente que nos interpela? Y esta pregunta queda matizada por lo que quiera en que creamos que consiste la motivación humana. Cuanto más atados nos sentimos por nuestras creencias ontológicas para aproximar nuestra naturaleza a la de los demás animales, más difícil o discutida va a ser nuestra explicación. Pero, en general, estas posiciones tratan de dar una explicación intrapsíquica a la fuerza de nuestra experiencia ética y estética.

Freud es un buen ejemplo. Por una parte, uno de sus dichos predilectos era: *das Moralische versteht sich von selbst* (lo moral es evidente por sí mismo),⁴⁴⁵ dando así expresión al vínculo aparentemente obvio entre la desvinculación científica y el orden moral moderno que mencione hace unos cuantos párrafos. Por otra, inauguró todo un nuevo territorio hermenéutico en el que el atractivo que nos suscitan las obras de arte podía interpretarse en términos de economía intrapsíquica.

Aquí hay tres campos de antagonismo, o presiones contrapuestas, actuando en la escena contemporánea. Arrancan de alguna doctrina o, tal vez, rasgo de la sociedad contemporánea que plausiblemente se pueden presentar como una consecuencia o, al menos, un acompañamiento, del declive de la religión, pero que a muchas personas repugna o resulta inaceptable. El materialismo reduccionista fue este punto de partida en los ejemplos que acabamos de analizar. Este punto, por supuesto, ayuda en un principio a los defensores de la ortodoxia y es asumido como tal. Pero con frecuencia sucede que entre quienes le ponen objeciones se encuentran muchos que rechazan esta ortodoxia. De ahí las presiones contrapuestas.

Esto podría volver más convincente mi afirmación de que tiene que entenderse que en nuestra sociedad el debate se encuentra suspendido entre las posiciones extremas de la religión ortodoxa y (en términos contemporáneos) el ateísmo materialista. No es que no abunden las posiciones intermedias, ni siquiera que el número de personas que las ocupa no sea muy considerable. Se trata más bien de que estas posiciones se definen (como siempre hacemos) por lo que rechazan y, en nuestro caso, incluyen de manera casi invariable las posiciones extremas. Si cualquiera de ellas desapareciera de la vista hasta el extremo de que ya no se consideraran válidas, nuestra cultura quedaría irreconocible. En este sentido, la presión contrapuesta define al conjunto de la cultura.

También podemos ver que mi afirmación de que la cultura está suspendida entre las posiciones extremas no comporta en modo alguno que todos sus miembros, ni siquiera la

mayoría, lo estén. Casi todo el mundo puede sentirse más o menos instalado de una forma relativamente aporreada en una u otra posición, ya sea extrema o intermedia. No es eso lo importante, sino más bien que estas mismas posiciones se definen en un campo en el que las posiciones extremas, por una parte la religión trascendental y, por otra, el materialismo reduccionista, son puntos de referencia fundamentales.

Además de servir de inspiración a la creación de nuevas posiciones, de nuevas formas de rechazar la religión que evitan el efecto de repugnancia, estas presiones contrapuestas pueden desembocar en una situación en la que muchas personas duden mucho tiempo acerca de su actitud hacia la religión. Los párrafos anteriores muestran ejemplos de nuevas creaciones. Pero también pueden producir un ir y venir de una a otra y/o un sentimiento de vacilación a largo plazo.

Pensemos, por ejemplo, en la violación brutal de los derechos humanos perpetrada por el régimen nazi. En respuesta a este rechazo violento de lo que las personas estaban dispuestas a llamar los patrones de la «civilización cristiana» (incluso figuras muy poco ortodoxas como Winston Churchill), después de la guerra hubo un movimiento de retorno a la religión en muchos países europeos. En Alemania se consideraba que la protección de la religión significaba un baluarte de los derechos humanos. Cincuenta años de secularidad europea y el auge del terrorismo de inspiración religiosa han convencido a un número bastante importante de que esa conexión tan estrecha no existe. Y, sin embargo, muchos alemanes cuyo punto de vista es absolutamente secular siguen pagando el impuesto confesional del que podrían liberarse fácilmente declarándose *konfessionslos*. Cuando se les pregunta por qué, suelen responder que «quieren que la iglesia proporcione orientación moral a sus hijos» o que «consideran que la iglesia es importante para el tejido moral de la sociedad». ⁴⁴⁶

Encontramos una pauta similar en muchos padres de Quebec tras la «Revolución Tranquila». Ellos mismos habían dejado de practicar, pero mostraban reticencia a que se suprimiera de las escuelas la educación religiosa para que sus hijos no perdieran el sentido de los valores.

Pero donde no conducen simplemente a la incertidumbre prolongada o a los titubeos, este tipo de presiones contrapuestas han sido responsables de infinidad de nuevas posiciones, que constituyen lo que he venido denominando la «Nova». Estamos desgarrados entre una ofensiva anticristiana y la repulsión hacia alguna forma (para nosotros) extrema de reduccionismo; de modo que inventamos nuevas posiciones. En cierto sentido, incluso el orden impersonal deísta se puede contemplar bajo esta luz, pues no quería dejar marchar la bondad de la creación como habría hecho un ateísmo inspirado en Lucrecio.

Y hay otros frentes de presiones contrapuestas en nuestro mundo, con otros puntos de partida, que son nociones o formas de vida que han sido generadas junto con el rechazo de la religión y ante las que muchas personas retroceden, incluso quienes ya no quieren aceptar la antigua religión. Uno de estos puntos de partida es un utilitarismo doctrinario, donde todo valor se homogeneiza en términos de consecuencias útiles y se niega la diferencia entre motivaciones superiores e inferiores. Desde su aparición, provocó una reacción, expresada notablemente por Rousseau, a quien siguió Kant, y sigue viva hoy día en las diversas versiones del neokantismo. Otro punto de partida conexo es una posición rigurosa hacia la naturaleza y el mundo, entendidos como meros instrumentos y materias primas para los propósitos humanos. Las reacciones contra esto son evidentes, sobre todo en sus ramificaciones posteriores en los movimientos ecologistas y también en el angustiado cuestionamiento de los límites de la investigación médica y la ingeniería de la configuración del ser humano. Muchos de quienes plantean estas cuestiones son creyentes, pero muchos otros no, aunque se descubren buscando un territorio común con quienes sí lo son.

Una de las motivaciones humanas fundamentales que mencioné más arriba para la que casi todo el mundo quiere encontrar un lugar era la motivación moral. Pero hay otra reacción contra el orden moral disciplinado de la modernidad, que lo entiende como lo que necesitamos para huir. Las disciplinas de la moral o del buen orden amenazan con aplastar nuestra espontaneidad, o nuestra creatividad, o nuestras naturalezas deseantes. Encontramos una rebelión de este tipo en el periodo romántico, que con Nietzsche alcanza su forma radical de rechazo demoledor de la propia moralidad moderna porque privilegia la igualdad, la felicidad y la disminución del sufrimiento. Esta moral era la enemiga de la liberación controlada de la Voluntad de Poder, donde el orden apolíneo estaría al servicio de las fuerzas dionisiacas. Nietzsche propuso una nueva ética, pero se trataba de una ética en la que la moral, tal como se definía en la modernidad occidental, no tenía cabida. Ésta es una fuente de lo que anteriormente describí como «contra-Ilustración inmanente».

Las consecuencias de esta protesta en el arte, la cultura y el pensamiento de Occidente han sido muy importantes. La búsqueda de lo dionisiaco ha proseguido y no ha dejado de ejercer su atracción a través de autores del siglo XX como Bataille y Foucault, entre otros. Pero ha sido la fuente de otra dimensión de presión contrapuesta. No sólo se trata de que los críticos religiosos de la civilización liberal moderna (por ejemplo, Mounier en *L'affrontement chrétien*)⁴⁴⁷ puedan apropiarse de los rasgos de la crítica nietzscheana. Sucede también que los más modernos no pueden sino sentir una lealtad profunda, al menos, hacia los principios básicos del orden moral moderno. De ahí las tentativas llevadas a cabo por los neonietzscheanos modernos de aparejar su crítica de la disciplina

y el orden con una crítica radical de la sociedad moderna por estar basada en el poder y la desigualdad. Lo vemos de una forma con Foucault y Connolly⁴⁴⁸ y, de otra, con Derrida.

2

En estos campos sometidos a presiones contrapuestas, ¿sobre qué versa el debate en última instancia? Una elección que el marco inmanente nos ofrece es si creemos o no en alguna fuente o poder trascendente; para muchas personas de nuestra cultura occidental, la elección es si creer o no en Dios. Para muchos puede no parecer una elección, pues ha venido determinada por su entorno, o por sus afinidades, o por sus orientaciones morales profundas; pero la propia cultura de la inmanencia deja la elección abierta; no está prescrita por argumentos irrefutables. Muchos, no obstante, acaban adoptando una posición en uno u otro sentido. ¿Cuáles son las cuestiones fundamentales que determinan la posición adoptada?

En el último capítulo describí diferentes narraciones de la secularidad; referí estos relatos, en parte, para mostrar que no hay aquí ninguna prueba apodíctica, pero también para mostrar lo que para sus defensores tienen de atractivo las diferentes formas de no creencia. Como señalé en la sección anterior, creo que no hay forma de escapar de alguna versión de lo que en un análisis anterior denominé «plenitud»; para toda interpretación de lo que es una vida humana llevadera debe de haber algún modo en que esta vida parezca buena, completa, adecuada... que se vive como se debería. La ausencia manifiesta de algo así nos sumiría en una desesperación abyecta e insoportable. Así que no es que la no creencia rehuya las ideas cristianas de plenitud a cambio de nada, sino que cuenta con sus propias versiones de la plenitud.

El tumultuoso debate entre la creencia y la no creencia, así como entre las diferentes versiones de cada una, puede, por tanto, entenderse como un debate acerca de en qué consiste la auténtica plenitud. El debate tiene dos facetas. Pensemos en un debate entre dos tipos de no creencia; por una parte, una posición utilitaria corriente, la de que los seres tienen determinadas necesidades y deseos: por ejemplo, de prosperidad, de formar una familia en la que las personas puedan crecer de forma saludable y adaptada, de pasar buenos momentos con amigos y familiares y, frente a esto, tenemos una de las posiciones heroicas, que en nuestra cultura suele estar muy en deuda con Friedrich Nietzsche: por ejemplo, esa felicidad ordinaria es un «lamentable consuelo» (ein erbärmliches Behagen), pues hay en la vida algo muy superior. O podría ser el humanismo heroico de un doctor Rieux de *La peste*, de Camus, que actúa por el bien de sus congéneres a pesar del absurdo, incluso, en última instancia, de la futilidad absoluta de toda acción semejante.

De modo que, desde un plano, parece que la crítica «heroica» a, pongamos por caso, un humeano es que las satisfacciones que busca para sí mismo y para los demás son reales, pero hay en la vida algo superior que está perdiéndose. Pero la crítica en la otra dirección parece recurrir a un asunto diferente: pone en cuestión la supuesta satisfacción misma. La idea de algo «superior» que la figura heroica encuentra en su acción se considera sospechosa. La acusación sería (y a menudo es) que lo «superior» consiste aquí en buena medida en una dramatización; interpretamos un drama ante nosotros mismos en el que somos héroes solitarios, todo es un gran espectáculo. En realidad, lo que oculta es una incapacidad para encontrar satisfacción en los placeres humanos ordinarios. Hay cierta inadaptación; quizá la persona sea incapaz de comprometerse con una relación estable, o tal vez necesite la adrenalina de una acción muy arriesgada, o sea incapaz de amar. Esto es lo que diría la crítica. La supuesta satisfacción sería calificada de irreal, de no auténtica.

Encontramos un paralelismo entre los cristianos. Hay algunos que afirman la superioridad de las vocaciones de la sacrificio frente a las ordinarias, análogo en este sentido a la posición heroica de un Nietzsche. La mayoría seguramente coincidiría en que la verdadera posición cristiana considera que ambas son potencialmente auténticas. Pero de quien abrazara esa vocación «heroica» se podría seguir formulando la crítica de que lo hacía por motivaciones impuras; que su motivación real al adoptarla era la sensación de superioridad que le produce; y que aquí no habría verdadera «satisfacción», que sería, en este sentido, un simulacro inauténtico.

Hay un tipo de crítica que afirma: veo aquí una plenitud genuina, es decir, algo que es más profundo, más sólido que el discurrir de la vida ordinaria, pero quiero señalar que hay cosas que reportan una plenitud aun superior, más profunda, más intensa; no deberíamos convertir nuestra plenitud actual en el único objetivo de nuestra vida. Después, hay otra crítica que dice: entiendo el tipo de plenitud que postulas y también entiendo que obtienes deleite con ella, pero las dos cosas no son lo mismo. Uno piensa que está obteniendo satisfacción, pero se está engañando, se está engatusando con un simulacro. Esto no lo ha conseguido, ya sea porque hay una inmensa variedad de satisfacciones (el caso del monje asceta que obtiene mucho a cambio de ser tan heroico y sacrificado) o ya sea, más radicalmente, porque este tipo de plenitud es un espejismo. Sería una posible crítica humeana de Nietzsche, por ejemplo: todo esto es una representación teatral que oculta algo bastante menos admirable.

Y esto, claro está, es también la forma que adopta la crítica nietzscheana del cristianismo: uno piensa que está renunciando por amor, pero en realidad los motivos son una pócima elaborada a base de miedo, envidia, resentimiento y odio a los poderosos, los hermosos y los que triunfan.

Podríamos pensar que el primer tipo de crítica esta reservada en dirección «descendente», desde arriba, donde las aspiraciones «superiores» superan a las «inferiores»; donde ambos bandos estarían de acuerdo con esta forma de calificar, aunque los humanos utilizarían estas palabras entre comillas de ironía. Mientras que la crítica demoledora generalmente opera «hacia arriba». Pero no necesariamente es así. Pensemos en el traficante de imágenes inteligente, con éxito y una vida acelerada (pongamos por caso, imágenes de la publicidad). Tal vez se sienta muy satisfecho por haber sido lo bastante inteligente para concebir eslóganes publicitarios de gran repercusión que han puesto de moda diferentes productos ordinarios. Ha ganado dinero, despertado la atracción de las mujeres y adquirido cierta fama; es capaz de trabajar mucho y, después, de hacerse el interesante en establecimientos de lujo y de moda. Ésta es la verdadera vida. Como Nietzsche, entiende que no todo el mundo puede abrirse camino así, que la mayoría de las vidas están enclaustradas en la mediocridad, pero que la suya resplandece.

Una crítica «hacia abajo», digamos, de alguien cuyo esfuerzo empresarial incluye construir pozos baratos pero efectivos para los habitantes de las aldeas del Sahel lo calificaría como no auténtico; sobre fundamentos análogos para algunos de quienes esgrimen las críticas «hacia arriba» recién expuestas, la satisfacción depende de cómo la viva cada uno, o de cómo se consiga a un público admirador que lo vea; todo son oropeles, o humo y espejos. Los productos de moda en realidad no incrementan el bienestar humano. Todo es un juego que jugamos con nosotros mismos y un entorno de opinión parecida en este aspecto, como los falsos heroísmos del guerrero solitario. Mientras tanto, uno está sacrificando cosas reales: una producción realmente útil, relaciones auténticas en una serie de relaciones deslumbrantes, disfrute real de la naturaleza al estilo de vida del entorno turístico lujoso. Y la prueba de todo esto es que no puede durar, no puede llenar toda una vida. Cuando los poderes se desvanecen, dejan vacuidad.

Algo parecida era la acometida de la crítica cristiana agustiniana de la vida pagana de la fama guerrera y la gloria. En última instancia, las satisfacciones del orgullo se consideran todas ellas vacías.

Podemos ver que el debate aquí versa sobre lo que se ha denominado «los fines de la vida». Es un debate ético, continuador de aquel en el que encontramos interviniendo en su época a Platón y Aristóteles. Y tiene que ver, al mismo tiempo, con cuál de las posibilidades propuestas es real (¿pueden las personas renunciar por amor y no siempre por simple miedo o resentimiento? ¿Puede la vida deslumbrante durar eternamente?) y, en parte, cuál de las posibilidades reales proporcionan satisfacciones auténticas, o las más elevadas de ellas. Estos dos aspectos están inextricablemente entrelazados.

El debate entre posiciones metafísico-religiosas está impulsado principalmente por la idea que tienen las personas de cuál es su dilema ético en este sentido. Es esto lo que en buena medida determina las posiciones que adoptan, de qué posiciones se alejan, qué conversiones sufren de una a otra, cuáles son las presiones contrapuestas que sienten entre dos que consideran inaceptables y los impulsan a concebir una nueva posición, lo que a su vez impulsa la Nova. Aun cuando la Nova parezca estar impulsada por otra cosa, y quizá lo esté en parte, este debate está desempeñando un papel importante. Es lo que expuse más arriba en el caso de las conversiones a la no creencia que parecen desencadenarse (y, en boca de los conversos se dice que están decididas) por un pensamiento parecido al siguiente: «la ciencia ha demostrado...», por ejemplo, que todo es materia, o que Dios no puede existir. Sostuve que incluso ahí desempeña un papel fundamental nuestra idea de cuál es el dilema moral humano, es decir, nuestra atracción tanto por la ética del austero y valiente conocedor de la realidad como nuestra idea de que la atracción residual que sentimos por la fe no era tanto una señal de una posibilidad real como el rescoldo de una debilidad, un ansia de consuelo ante un mundo carente de sentido.

La dimensión ética del debate queda claramente de manifiesto cuando atendemos a las formas importantes de la religión hoy día: por ejemplo, la «forma neo-durkheimiana» donde la religión forma parte de la identidad política y/o la sensación de que la religión es un baluarte fundamental de un modo de vida moral-civilizatorio. Lo que estamos identificando en ambos casos —lo que nuestra nación defiende, nuestra forma de vida— tiene una dimensión ética esencial. Pero hay un sentido en el que en estos casos no se puede entrar en el debate ético en su forma más limpia. Nuestro apego a determinada definición ética de la plenitud está reforzada por nuestra pertenencia a una sociedad más amplia hacia la que sentimos una lealtad emocional, lo que introduce otras motivaciones, como las de el orgullo identitario, por ejemplo, que puede ser ajeno a la ética que supuestamente nos define.

Imaginemos alguien que se siente perteneciente a «una nación unida en Dios» (una determinada identidad estadounidense) o a una République laïque (jacobina francesa). Para estas personas se vuelve muy duro cambiar sus concepciones ético-religiosas —volverse agnóstico en el primer caso, o católico en el segundo— porque sienten que están traicionando su identidad y a sus camaradas de identidad. A esto subyace algo menos fácil de mencionar por ambos, que sienten que pertenecen a un tipo de ser humano superior en virtud de su pertenencia, la de cada uno, a su variedad de república, muy por delante de el resto de la especie humana, que en realidad no disfruta de la libertad, o de la razón y la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Entonces la cuestión *no* es que suscribir una la posición ética y pertenecer a una

sociedad vayan de la mano. Casi siempre van, y sin duda que un cristiano sea creyente significa pertenecer a la Iglesia. El problema es que las motivaciones que surgen en torno a mi pertenencia y militancia contra la modificación de mis concepciones éticas pueden no ser las que la posición ética declara centrales. Pensemos en Estados Unidos: ser cristiano por orgullo chovinista de la superioridad estadounidense difícilmente sería actuar por razones cristianas. E incluso la más loable idea de solidaridad tendría que tener sus límites, en el caso de que Estados Unidos estuviera causando estragos en el mundo. Tendríamos los ingredientes de una crítica «hacia arriba» análoga a las mencionadas antes, donde una posible satisfacción por una vocación ascética está siendo pasada por alto porque el motivo para abrazarla es equivocado.

Y similar comentario se puede hacer del orgullo y la solidaridad de los jacobinos. Tal vez una determinada forma de tratar con la religión (los velos en las escuelas) no sea correcta, aun cuando parezca impecablemente «republicana» y «laica». ¿Dónde deberían los verdaderos principios de la igualdad y los derechos humanos indicarnos que decidiéramos?

De esto se desprende, claro está, que las motivaciones para adherirse a una doctrina porque quiero adherirme a una iglesia concreta también pueden ser una desviación con respecto a la doctrina. Es un fenómeno demasiado obvio como para necesitar mayor demostración. La historia del cristianismo está repleto de chovinismo eclesiástico.

Lo que pretendo hacer aquí no es condenar semejante chovinismo (aunque una crítica dura no puede causar ningún daño en nuestra actual situación), sino señalar que la batalla con esta cuestión entendida como una batalla ético-religiosa, en la que nos vemos obligados a sopesar qué satisfacciones son auténticas y posibles y cuáles son superiores, difícilmente puede desarrollarse en semejante contexto. Intervienen sistemáticamente otras motivaciones, ajenas. Es esta naturaleza sistemática lo que marca la diferencia. Las motivaciones ajenas siempre intervienen cuando lidiamos con estas cuestiones, pero no de una forma generalizada y organizada como cuando están en juego estas identidades.

Cuestión similar pueden señalar quienes piensan que la religión es esencial para el orden moral-civilizatorio, aun cuando no lo identifiquen o se enorgullezcan de él (por ejemplo, la nobleza francesa que, aleccionada por la experiencia de la Revolución, con la Restauración pasó de la incredulidad a, al menos, la creencia declarada.). Una vez más, algo ajeno, es decir, un miedo a los desórdenes sociales, tiende a enfangar las aguas de cualquier debate ético-religioso interior.

Ahora, desde que cada vez más personas en nuestros días se han visto apeadas de cualquier identidad neodurkheimiana definida en términos religiosos, o del maridaje de la religión con el orden moral-civilizatorio (ambos, por ejemplo, se han debilitado decisivamente en Europa), cada vez más personas se encuentran en un espacio en el que

se les puede inducir a reconsiderar su posición, cualquiera que haya sido, con una relativa libertad con respecto a las apreciaciones ajenas. Esto todavía influye (¿cómo voy a decepcionar a mi madre no tomando la comunión? ¿Cómo voy a enfrentarme a mis amigos tomándola?), pero cada vez es menos probable que se fundan y se confundan con razones auténticamente válidas para inclinarse en una u otra dirección.

Quisiera volver a subrayar que en la cultura moderna el debate fundamental no gira únicamente en torno a nociones de plenitud enfrentadas, sino sobre concepciones de nuestro dilema ético. Como sostuve en el capítulo anterior, esta última concepción es más amplia. Incluye no sólo una interpretación de la plenitud, sino también:

- (a) Cierta idea de cuáles son las motivaciones que nos llevan hacia ella. A veces pueden estar implícitas en la noción misma de plenitud —como en el caso cristiano, donde el ágape es al mismo tiempo una senda y un destino—, pero no siempre sucede.
- (b) Las motivaciones que bloquean nuestra salida de ella. Vemos que este fue un *locus* de una cuestión clave para quienes sentían que la ciencia había refutado su fe; su propensión a dejarse llevar por determinadas ideas o imágenes para creer fue calificada como obstáculo para alcanzar la meta de la creencia correcta y responsable.
- (c) También habrá cierta idea de lo íntegramente que se puede alcanzar la plenitud. Es un mero ideal absoluto, incluso utópico, que ningún ser humano alcanzará en su totalidad, pero ¿a cuál podemos aproximarnos? ¿O se trata de una posible transformación integral que lo hará realidad totalmente? El objetivo de la serenidad en un mundo tempestuoso, tal como lo concibe el humanismo exclusivo, suele ser del primer tipo, mientras que el fin del desapego tal como se entiende en el budismo está concebido como una transformación completa.
- (d) Estrechamente relacionado con (c) hay otro manojo de cuestiones: ¿hasta qué punto se pueden vencer las motivaciones negativas de (b)? ¿Perdurarán siempre, aunque se pueda aminorar su efecto? ¿O se pueden transformar realmente, o ir incluso más allá de ellas? Abiertamente el budismo, y también el cristianismo, realizan esta última afirmación, pero algunas versiones del humanismo exclusivo también la suscriben, mientras que otras sin duda, no. El marxismo, desarrollando una veta importante presente en Rousseau, parecía prometer que los seres humanos superarían absolutamente su apego a los intereses privados diferentes del bien general, pero diversas modalidades del liberalismo consideran que esta perspectiva es manifiestamente ilusoria.
- (e) Estrechamente vinculado a (d) hay otra cuestión: si las motivaciones negativas de (b) no se pueden dejar claramente a un lado, ¿cuáles son los costes de negarlas o ignorarlas? ¿Requiere esto un sacrificio importante, incluso la mutilación de la vida

humana?

Todos estos aspectos pueden suscribir en el debate, el (b) ya aparecía en nuestro relato de las conversiones al materialismo científico, pero veremos cómo las cuestiones (a), así como la (c), (d) y (e) pueden ser territorios de polémica cuando atendemos a determinadas facetas del debate, como hemos visto a nuestro alrededor y en nuestra cultura.

3

Obviamente, sería preciso escribir todo un libro sobre esto para añadirlo a todos los que ya se han escrito, pues queda mucho por decir en este terreno. Pero reservo espacio aquí solamente para indicar algunos rasgos generales del debate, los que afloran de manera más destacada en el relato —la «narración maestra»— que he venido refiriendo aquí.

Volviendo a las dimensiones de las presiones contrapuestas, los aspectos (1) a (3) mencionados más arriba, los defensores de las posiciones intermedias rehuyen el reduccionismo materialista debido a algún rasgo fundamental de la plenitud —el que seamos agentes activos y creativos, que seamos sujetos morales, nuestra capacidad para reaccionar ante la belleza— que consideran incompatibles con la ontología reduccionista. Pero podemos seguir planteando la pregunta: ¿se puede todavía realmente ceder espacio ontológico para estos rasgos reconociendo prácticamente lo que se quiere continuar negando como, por ejemplo, alguna referencia a lo trascendente, o a una fuerza cósmica mayor, o a cualquier otra cosa? Dicho de otro modo: ¿es realmente viable la posición intermedia?

Se trata de una cuestión de la categoría (a) de las mencionadas más arriba, en el sentido de que pregunta si podemos dar coherencia a las motivaciones que nuestra interpretación de la plenitud supone.

Tomemos, por ejemplo, el tercer área, el de que la belleza nos conmueve en el arte y en la naturaleza. Un tipo de pregunta es la siguiente: ¿se puede dar coherencia a la experiencia en una ontología que excluya lo trascendente? A primera vista, parece obvio que se puede, al menos en parte. Pensemos en una teoría como la de Freud, en la que la fuerza que determinadas obras de arte tienen para nosotros se explica en términos de los sentimientos que nacen de las profundidades de nuestra psique. Una vez que damos por sentado que algo parecido al drama edípico es una fase esencial de nuestra evolución psíquica, ¿cómo su evocación en *Edipo, Rey* no va a suscitar estremecimiento y un profundo sentido del reconocimeinto en los espectadores?

Una vez más, mencioné antes cómo el materialismo de los siglos XIX y XX recupera parte del sentido del asombro y la profundidad al contemplar la totalidad de la naturaleza

que en el mundo antiguo podemos encontrar en los escritos de Lucrecio. El asombro no se produce sólo ante la formidable totalidad, sino ante la forma en que nosotros emergemos, tan frágiles e insignificantes, y somos no obstante capaces de abrazar la totalidad. El tema del ser humano de Pascal como junco pensante se puede articular también en un registro ateo y materialista. Podríamos decir incluso que aflora aquí una especie de piedad, según la cual reconocemos que pese a todo nuestro desapego al objetivar las cosas, en última instancia pertenece a esta totalidad y regresa a ella. En la conmovedora necrológica de su colega y mentor William Hamilton, Richard Dawkins escribe que, antes de morir, su amigo afirmaba que deseaba «ser abandonado el suelo del bosque amazónico y enterrado por los escarabajos para servir de alimento a sus larvas»:

«Luego, huiré en sus crías, alimentadas con atención por sus progenitores, los ciervos volantes, con bolas del tamaño de un puño compuestas por mi carne. No quiero gusanos, ni sórdidas moscas: recompuesto y múltiple, partiré zumbando de nuevo desde el suelo como las abejas de su colmena; zumbaré, incluso, más fuerte que las abejas, casi como un enjambre de motocicletas. Renaceré, de escarabajo volador en escarabajo volador, para adentrarme en la jungla brasileña bajo las estrellas».⁴⁴⁹

Podríamos decir que esta idea de asombro, así expresada, y de piedad de la pertenencia, no es sólo compatible con una perspectiva inmanentista naturalista, sino que la supone; forma parte intrínseca de esa perspectiva.

Si pensamos que esta idea de asombro es, al menos en parte, estética (la piedad raya quizá en lo «religioso»), entonces ¿acaso este ejemplo, como el freudiano anterior, no echa por tierra las dudas acerca de la posibilidad de encontrar espacio para nuestra experiencia estética (tanto de lo bello como de lo sublime) en el seno de una ontología inmanentista y, en el caso de Dawkins y Hamilton, incluso materialista? Sin duda, sí, pero, como dije, sólo en parte.

Lo digo, en primer lugar, porque la fuerza y la autenticidad de esta experiencia de asombro no excluyen la posibilidad de que se pudiera recuperar algo similar, incluso más rico, en el registro de la creencia religiosa, como vemos por ejemplo con Pascal. Y, en segundo lugar, hay otras modalidades de experiencia estética, cuyo poder parece inseparable de la naturaleza epifánica, que es el hecho de que revelan algo más allá de ellas mismas, incluso más allá de la naturaleza tal como la conocemos ordinariamente. La experiencia de Bede Griffith que cité en el primer capítulo sería un ejemplo. Y hay determinadas obras de arte —de Dante, Bach o los constructores de la Catedral de Chartres, la lista es interminable— cuya fuerza parece inseparable de su referencia epifánica y trascendente. Aquí el reto para el no creyente es encontrar un registro no teísta en el que reaccionar a ellas sin empobrecerse.

Por supuesto, no es cuestión fácil de dilucidar si se pueden encontrar estos registros; ciertamente, es difícil mediar intersubjetivamente, pues todos y cada uno de nosotros

tiene una interpretación de su propia experiencia que nos inclina a dar nuestra respuesta. Y resulta aún más difícil debido al rasgo del arte posromántico que he mencionado en un capítulo anterior, cuyo lenguaje más sutil nos permite manifestar un orden en las cosas al tiempo que deja nuestros compromisos ontológicos relativamente sin determinar. El hecho de que Wordsworth pudiera ser en el siglo XIX el poeta paradigmático para muchas personas de un amplio espectro ontológico que comprendía desde los cristianos ortodoxos hasta los ateos, incluyendo a Eliot y Hardy, ilustra este aspecto.

Pero también podemos ver las presiones contrapuestas aquí en el lugar que la poesía y su amor por ella ocupaban en las vidas de muchos no creyentes. No sólo Wordsworth, sino, en especial, Hardy y Housman (este último, muy leído por Hamilton, según Dawkins).⁴⁵⁰ Es curioso que uno de los principales portavoces de la no creencia contemporánea, ante la acusación de que su época y su entorno carecían de profundidad, señale su amor por Hardy y Housman.⁴⁵¹

No me propongo en modo alguno decidir aquí la cuestión de la experiencia estética, sino únicamente señalar las consideraciones que pesan en cada uno de nosotros cuando nos encontramos inclinándonos en una dirección u otra. Y me gustaría hacer algunas observaciones acerca de la segunda de las cuestiones mencionada más arriba, la de la agencia moral, con el mismo ánimo. Aquí se plantea la pregunta de qué ontología puede sustentar nuestros compromisos morales, que para la mayoría de nosotros constituyen una «satisfacción» esencial, en el sentido en que estoy utilizando el término aquí, es decir, como un modo de lo superior, de la plenitud que estamos llamados a alcanzar.⁴⁵² El nacimiento de una posición intermedia como la de Kant proviene del juicio negativo de que una ontología netamente materialista, así como una explicación utilitaria de la ética, no puede dar sentido a nuestra experiencia moral.

Este tipo de cuestión pervive como pregunta para nosotros; paralelamente al caso de la experiencia estética, podemos preguntar qué ontología necesitamos para dar sentido a nuestra vida ética o moral, propiamente entendida. La solución kantiana puede ser cuestionada desde estos fundamentos, especialmente en relación con su dependencia de la noción de principio o ley, así como por su distinción radical entre sentimiento (inclinación) y motivación moral.

Me gustaría mencionar otro ejemplo, en esta ocasión de un escollo que ha sido planteado contra la reconstrucción neohumeana de la moralidad. Lo planteo porque roza un tema que aflora en mi narración con una posición central, un rasgo fundamental del Orden Moral Moderno tal como ha acabado por entenderse, en su respaldo a los derechos humanos universales y el bienestar como uno de nuestros objetivos fundamentales. Quisiera interpretarlo como nuestro ingreso en una idea de un sentido

más amplio, cualitativamente distinto de la solidaridad interhumana, que comporta una ruptura y una sustitución parcial de lazos anteriores, más estrechos. En este aspecto, el movimiento es análogo a otros precedentes en la historia, inaugurados, por ejemplo, por Buda, el estoicismo, la predicación del Nuevo Testamento («en Cristo ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer») y Mahoma. La ruptura consiste no sólo en que ampliamos enormemente el rango de la solidaridad, sino también en que lo que significa estar vinculado cambia, a menudo de forma radical. Una cosa es formar parte de una sociedad jerárquica de órdenes diferenciados y otra muy distinta ser ciudadano de una «nación» moderna. La relación de *fraternité*, como se entiende en la Revolución, sólo se aplicó en este último espacio horizontal. Estaba intrínsecamente vinculada a los demás términos de la trinidad: *Liberté, Égalité, Fraternité*.

La interpretación humeana de esta misma evolución histórica, en términos de nuestra tendencia humana a la simpatía, considera que esto se desplaza de los círculos más reducidos en los que vivimos al comienzo de la historia y se extiende paulatinamente a medida que colaboramos en círculos cada vez más amplios y, por tanto, ensancha nuestros horizontes hasta terminar en última instancia en (lo que ahora llamamos) «globalización», en una ética universal.⁴⁵³ No hay idea alguna de ruptura cualitativa en esta explicación, de la idea de que se accede a lo superior que experimentamos cuando abandonamos o relativizamos un sentimiento de pertenencia más estrecho e inferior por una solidaridad superior.

Estoy pensando en la idea que Ernest Hemingway expresó en *Por quién doblan las campanas*, tal como la vive su protagonista, Robert Jordan:

el sentimiento de la consagración a un deber en defensa de todos los oprimidos del mundo, un sentimiento del que sería tan embarazoso hablar como de la experiencia religiosa, un sentimiento tan auténtico, sin embargo, como el que se experimenta al escuchar a Bach o al mirar la luz que se cuela a través de las vidrieras en la catedral de Chartres, o en la catedral de León.⁴⁵⁴

No quiero proseguir con este aspecto hasta alcanzar una conclusión rotundamente convincente. Y, lo que es más pertinente, no creo que pueda. Simplemente quiero identificar el tipo de cuestión que está en juego aquí: si nuestra vida moral o ética, propiamente entendida, se puede recuperar realmente mediante lo que encaje con la ontología que prefiramos. En este caso, estamos partiendo de la tentativa de Hume de entender la moral como una especie de sentimiento humano «natural», entre otros muchos, más que como algo que la razón percibe como una demanda intrínsecamente superior. Lo que planteo aquí, sin responderlo de forma definitiva, es si semejante explicación «naturalista» puede dar sentido a la fenomenología del universalismo, a la idea de abandono de un espacio anterior y acceso a otro superior, la idea de liberación,

incluso la exaltación que acompaña a este desplazamiento. Esa misma pregunta podría plantearse sobre una explicación sociobiológica, que supone en nosotros una tendencia inducida por la evolución para actuar en solidaridad con el grupo al que pertenecemos, a menudo mediante brutal hostilidad hacia quienes no pertenecen al mismo grupo, y después explica la evolución de una ética universalista mediante la extensión gradual de lo que definimos como «el grupo al que pertenecemos».

La cuestión de lo que causa, o subyace, o (si es posible) justifica estos desplazamientos cualitativos en el espacio de la solidaridad, junto con la idea de ascenso moral, sigue sin resolverse para satisfacción general (aunque tengo mis propios pálpitos, teístas). Pero lo pongo aquí sobre la mesa, en primer lugar, para ilustrar el tipo de cuestión, paralela a las relativas a la estética, que se plantea también para la ética: la cuestión de cómo sintonizar nuestra fenomenología con una ontología adecuada, cómo resolver una aparente falta de ajuste como la que acabo de describir, ya sea enriqueciendo la ontología de que disponemos o revisando o cuestionando la fenomenología. Y la planteo, en segundo lugar, porque este fenómeno del paso cualitativo en el espacio y la naturaleza de la solidaridad es uno de los rasgos fundamentales de la modernidad, que sobresale en el relato de la secularidad que he venido refiriendo. Quiero plantear más adelante, desde otro punto de vista, la cuestión general de cómo hacer justicia a este paso. Pero, antes, volveré sobre otra aspiración importante de la modernidad a la que esta explicación ha otorgado un papel central.

Me refiero a la aspiración de totalidad, sobre todo tal como aflora en la reacción contra el yo impermeabilizado y disciplinado en el periodo romántico. La protesta aquí es que el agente racional desvinculado está sacrificando algo esencial al hacer realidad estos ideales. Lo que se sacrifica se suele describir como espontaneidad o creatividad, pero se identifica incluso con mayor frecuencia con nuestros sentimientos y nuestra existencia corporal. Tomando a Schiller como ejemplo paradigmático, la queja consiste en que nuestra capacidad para el pensamiento abstracto, racional y formal y para postular normas morales ha subyugado y eliminado el sentimiento, las exigencias de la existencia corporal, la forma concreta y lo bello. El remedio no es sólo invertir las prioridades y sacrificar la razón al sentimiento, ni siquiera llegar a algún tipo de equilibrio justo entre ambos. Es más bien pasar a un estadio superior en el que el impulso hacia la forma y el impulso hacia el contenido (*Stofftrieb*) se unan en armonía. Éste es en realidad un dominio de libertad, pero también de belleza, que juntas constituyen lo que Schiller llama «juego».

Podría parecer que hay un problema al pensar que un autor de la década de 1790, crítico con el racionalismo estrecho, expresa una aspiración generalmente aceptada en

nuestra civilización. Sin duda, los discípulos de Schiller y Goethe son sólo un bando en abierta polémica con quienes aspiran al control racional y la razón instrumental en el seno de la cultura moderna. Sí, pero esta aspiración, la de no sacrificar lo corporal, lo sensual, es algo más general y aparece también entre los partidarios de la razón instrumental máxima. ¿A qué otra cosa más apuntaría esta razón que a la maximización del deseo humano? ¿Y acaso esto no requiere que dejemos al margen todo anhelo de objetivos «superiores» ilusorios, como la pureza espiritual o la entrega a la virtud? Así argumentaban los defensores de la Ilustración radical. Éstos también buscaban la plenitud y la armonía, sólo ellos proponían alcanzarla no sintetizando con el deseo el impulso hacia una forma superior, sino más bien desenmascarando todo tipo de impulsos superiores y buscando un modo de volver compatibles entre sí todos los deseos sensuales y ordinarios, tanto en el interior de los agentes humanos como entre ellos.

De manera que la demanda de totalidad, que nos prohíbe sacrificar el cuerpo, adquiere un papel central para buena parte de la cultura que heredamos del siglo XVIII, si bien este objetivo se concibe de formas radicalmente distintas. Echemos un vistazo a la diferencia fundamental. Para la Ilustración radical, para Helvecio, Holbach o Bentham, no sacrificar el cuerpo significaba dar al deseo sensual ordinario su cauce, su espacio en el que pudiera satisfacerse según sus propias condiciones. Por supuesto, esto suponía que parte de los rasgos negativos que esto lleva adheridos en nuestra sociedad, donde se nos enfrenta a los unos con los otros, y obligados a obtener lo que queremos en oposición a los demás, quedarían superados con una organización racional de la sociedad. Pero no tendría ningún sentido transformar el propio deseo sensual.

En el modelo de Schiller, en cambio, el deseo se transforma. Lo que es cuando está en conflicto con el impulso hacia la forma es una cosa; lo que emerge cuando los dos se funden o se armonizan es otra. El deseo se funde con un significado superior cuando se unifica con la forma, lo que arroja belleza.

Cada bando ve que la otra se desvía del objetivo común. Para los radicales, cualquier discurso sobre la fusión o la transformación del deseo no es más que otra tentativa de marginar lo sensual en nombre de algo «superior» engañoso. Para los seguidores de Schiller, dejar el deseo sin transformar es precisamente abandonarlo a su forma degradada. Esto no puede ser lo que signifique rescatar el cuerpo.

Ésta es una de las cuestiones sin resolver más profundas de nuestra cultura occidental moderna, que volvió a aparecer en la revolución sexual de finales del siglo XX. En cierto sentido, sus raíces se remontan a los fundamentos mismos de esta cultura. En cierto modo, podríamos sostener que esta interpretación de la totalidad que tiene que incluir un lugar fundamental para el cuerpo es un legado de nuestra civilización cristiana. Ciertamente, no habría sido concebible en la perspectiva espiritual de finales del periodo

helenístico y la civilización romana, que la fe cristiana después transformó en parte del modo que expuse anteriormente (capítulo 7), una transformación muy bien analizada por Peter Brown.⁴⁵⁵ Pero después, por otra parte, la evolución del cristianismo reformado y, a mayor escala, de la religión postaxial en general, ha operado marginando de nuevo al cuerpo.

Pensemos primero en la perspectiva más amplia y fijémonos en lo que supuso el giro axial. Contemplándolo esquemáticamente (tal vez con exceso de simpleza), podríamos decir: «Antes» teníamos una vida religiosa en un mundo encantado, pero también una especie de aceptación de las dos caras de las cosas: de que el mundo (y, por tanto, también algunos dioses/espíritus) pueden ser graciosos, vivificantes o fuentes de bendición y, en otros aspectos (tratándose de otros o, a veces, incluso de los mismos dioses/espíritus) puede ser crudo, cruel y destructivo. Según la formulación de un especialista de nuestra época, la perspectiva era que:

siempre habrá luz y oscuridad, calor y frío, noche y día. La dualidad fue la forma de ser del mundo y no hay discusión al respecto, ni forma de cambiarlo. Desde su punto de vista, estas fuerzas antagónicas tenían que existir para que hubiera mundo. El conflicto e interacción constante del bien y el mal, de la luz y la oscuridad, de la noche y el día, era algo dado y no a lo que hubiera que resistirse. Era la naturaleza del universo.⁴⁵⁶

Frente a esto, las religiones axiales ofrecían vías para escapar/domesticar/superar esta vorágine de fuerzas antagónicas. Ofrecían una senda hacia un bien más pleno, superior.

En muchos casos, era un bien que estaba más allá de la prosperidad humana ordinaria y, quizá, era incluso incompatible con convertir esta prosperidad en nuestro fin supremo (por ejemplo, la *anatta* o inexistencia del yo budista). Pero prometía una transformación en la que encontraríamos nuestro fin más profundo y más pleno en este bien superior e, incluso, en la que la lucha de fuerzas quedaría trascendida (el león reposando junto al cordero) o domesticada en un orden coherente y armonioso (la bondad de corazón humana confuciana).

Esto introducía una tensión y un conflicto tremendos en la vida religiosa, que agitaba a las civilizaciones superiores. Se puede considerar que las aspiraciones supremas no hacen más que negar, aplastar el deseo humano ordinario, a menudo calificado de impulsos que nos degradan o nos enajenan. Hay dos facetas en esta acción. Una es que niegan estos deseos, los encierran, demandan que las personas los dominen y los restrinjan muy severamente: por ejemplo, exigen que sus seguidores vivan conforme a una ética sexual según la cual se debe renunciar a muchas cosas; o también que las sociedades guerreras indisciplinadas sean pacificadas, que la agresión quede firmemente controlada y sometida y el orgullo, contenido mediante la humildad. Ésta es la faceta de las exigencias éticas.

La otra cara de estas reformas podríamos calificarla como la faceta «desencantadora».

Se considera que estos impulsos son elementos puramente negativos. Son obstáculos para el bien. Se les niega toda resonancia profunda en el mundo espiritual.

En épocas anteriores, por ejemplo, la relación sexual podía vincularse al mundo superior a través de rituales e instituciones como la sexualidad religiosa o el matrimonio sagrado. Al mismo tiempo, en las formas preaxiales arcaicas, el ritual de la guerra⁴⁵⁷ o sacrificio consagra la violencia; relaciona la violencia con lo sagrado y confiere una especie de profundidad numinosa a la matanza y a las emociones y a la embriaguez del acto de matar; igual que ocurre a través de los rituales mencionados más arriba para el deseo y la unión sexuales.

Dicho de otro modo, lo que hoy en día llamamos sexo y violencia también podían ser formas de conectar con los espíritus/dioses del mundo superior. También podíamos así hacernos eco de ese mundo en estas dimensiones de la vida. El corolario es que el mundo superior cuenta con ambos tipos de divinidades, crueles y lascivas, así como amables y castas; Afrodita y Marte, así como Artemisa y Atenea. Ésta es la «ambivalencia» moral del mundo preaxial a la que me referí más arriba.

Con la aparición de las religiones postaxiales «superiores», este tipo de respaldo numinoso se va retirando cada vez más. Avanzamos hacia un punto en el que, en algunas religiones, la violencia deja de tener lugar por completo en el mundo santificado, o sus análogos. Esto es cierto del cristianismo, del budismo, y en el hinduismo encontramos la propagación paulatina y continua de las exigencias de *ahimsa* o no violencia, de manera que hasta los *jati* o clanes a los que anteriormente se permitía y de quienes se esperaba que sacrificaran animales, tratan ahora de elevarse abandonando estas prácticas.

Ésta es la doble herida sufrida por estas enumeraciones del deseo humano, infligida por las altas aspiraciones de la religión postaxial: por una parte, una supresión ética y, por otra, un reduccionismo desencantador a un simple instinto para el vicio, cuya única significación es negativa y que se interpone en el camino hacia la virtud.

No es raro que haya una rebelión continuada contra esta herida. Los modos de satisfacción mediante supresión regresan, aun en forma encantada, en las religiones «superiores». Un ejemplo es el carnaval. Podemos apreciar otra variedad en toda la gama de formas de guerra santa. Reaparecen diversas formas de violencia santificada y purificadora, como vemos en la cristiandad con las cruzadas. Esto nos parece ahora profundamente contradictorio con el espíritu del cristianismo, un espíritu del que los primeros obispos medievales eran conscientes desde cierto plano cuando trataban de contener la belicosidad de la nobleza y proclamar treguas de Dios. Pero, en todo caso, se veían inducidos a predicar la cruzada retrotrayéndose a la modalidad del chivo expiatorio: los infieles eran siervos de las tinieblas y, por tanto, merecedores de la hostilidad más contundente en nombre del Príncipe de la Paz.

En nuestros días, la no creencia moderna suele reaccionar contra la herida asumiendo la causa del «paganismo».⁴⁵⁸ Defiende el deseo frente a la exigencia cristiana de transformación. Bajo esta perspectiva se pueden contemplar diversas facetas de la Ilustración.⁴⁵⁹ Hay una desacreditación materialista y una versión utilitarista, como con Helvecio. Revoca la erradicación ética de la sensualidad, pero ignora la faceta del desencantamiento; más bien, la refuerza. El deseo no es más que deseo. Y lo mismo reaparece en Kant. Tanto el utilitarismo como el kantismo se pueden considerar una continuación de la reforma postaxial, en forma de venganza. Tal vez el sexo se pueda considerar una satisfacción natural, siempre que no se interponga en el camino de la moral del respeto mutuo. La violencia se suele contemplar bajo una perspectiva absolutamente negativa. En nuestra sociedad, a menudo oímos propuestas de enseñar a los niños a apartarse de ella prohibiendo los juguetes bélicos y avergonzando a los jóvenes de su uso.

Por otra parte, muchos románticos adoptaron el paganismo en un sentido más profundo, queriendo deshacer el desencantamiento del deseo, así como la erradicación ética. De modo que hay cierta nostalgia de los rituales antiguos y de las sociedades en las que esos rituales ocupaban un lugar central y nos integraban en la naturaleza y el cosmos a través del deseo y su satisfacción. Y así encontramos la poderosa categoría de lo «dionisiaco», cuya defensa más célebre hizo Nietzsche, pero que también puede apreciarse en Bataille, Deleuze, Foucault y otros autores. No se trata sólo de un llamamiento para liberar el deseo, tanto sexual como violento y destructivo, sino también de la tentativa de recuperar un eco profundo de estos deseos, de su forma de ofrecernos una escapatoria de nuestra prisión disciplinar para llevarnos al éxtasis. La idea es que vivimos demasiado en nuestras cabezas, que estamos profundamente excarnados y que tenemos que salir de ahí. Estas modalidades de fuga guardan una analogía profunda, o al menos tienen una resonancia apreciable para nosotros, los habitantes de la modernidad, con rituales preaxiales anteriores. Pensemos en la tumultuosa y conflictiva recepción de «La consagración de la primavera» en París, en 1913.⁴⁶⁰

En su peor versión —el, digamos, utilitarismo materialista más ciego, sordo y espeso— la modernidad occidental elimina ambos polos de lo religioso. Inflige la doble herida sobre lo preaxial y vierte mofa sobre las religiones postaxiales. Pero podríamos considerarlo otro tipo de reforma postaxial que busca instaurar una forma de vida que sea buena sin más cualificaciones, otra modalidad de orden armonioso. Tal vez sea la forma más insensible de todas las postaxiales hacia los ecos de lo preaxial. Al igual que otras formas postaxiales semejantes, es intolerante con sus rivales, las religiones, como éstas lo son a menudo entre sí.

E incluso bajo el gobierno de las sociedades liberales bien ordenadas, lo reprimido regresa: violencia contra chivos expiatorios y fascinación por los vicios sexuales.

He estado tratando de situar la aspiración a la totalidad y al rescate del cuerpo en el contexto de esta larga duración de nuestra historia religiosa. Pero ahora quisiera situarla en relación con la historia, más breve, que ha sido el principal tema de este libro: los diferentes movimientos de reforma en la cristiandad latina. En realidad, lo que he dejado fuera de la historia sucinta de los últimos párrafos ha sido la forma en que las diversas religiones postaxiales han tratado de evitar el movimiento hacia lo que denomino «excarnación», la transferencia de nuestra vida religiosa desde las formas corporales del rito, el culto y la práctica, de manera que cada vez residan más «en la cabeza». La resistencia a la excarnación adopta varias formas. Un ejemplo es la práctica del yoga. Pero también vemos infinidad de rituales anteriores que han continuado dándoles un nuevo significado o transformándolos. En el equilibrio clásico de las civilizaciones «superiores», antes de la reforma de la cristiandad latina, muchas de las formas preaxiales de ritual colectivo estaban integradas en la nueva religión; y las nuevas disciplinas de la minoría de *virtuosi* religiosos también tenían reservado un espacio importante para la expresión corporal, no sólo la práctica del yoga, sino también los rituales y formas de la vida cenobita.

El objetivo no es regresar a las anteriores sacralizaciones del sexo y la violencia, sino encontrar nuevas formas de ritual colectivo: ritos de paso; disciplinas de oración, ayuno y devoción individuales o de pequeño grupo; formas de marcar el tiempo; nuevos modos de vivir la vida sexual conyugal; y nuevas obras de curación y de comunidad que podrían conferir expresión corporal y, en ocasiones, pública al culto a Dios; o la búsqueda del Nirvana, o del Moksha o liberación frente a las ataduras.

En el caso (para mí, fundamental) de la cristiandad latina anterior a la reforma, estaban concretamente la celebración cristiana de la misa, los rituales del año litúrgico, como la festividad de la Candelaria o el «ascenso a la Cruz» el día de Viernes Santo; los ritos de paso cristianos; una nueva ética sexual; una actitud ambivalente hacia la guerra; una definición de las «obras de misericordia corporales» institucionalizadas en la vida de determinadas órdenes religiosas. Y después, por supuesto, había toda una amplísima gama de ceremonias y rituales que denotaban un origen precristiano, pero se fueron acallando y circunscribiéndose a unos márgenes impugnados, en los que sucedían cosas altamente sospechosas para el clero y con dudoso respaldo evangélico.

Pero este equilibrio, al igual que todos los de las civilizaciones «superiores» emanados de la revolución axial, era muy inestable. No era sólo el sector semipagano entregado a unas prácticas sospechosas para conjurar a los espíritus o procurar la buena salud, o la elección de una pareja matrimonial los que provocaban una ofensa. También sucedía que

las elevadas demandas postaxiales encajaban incómodamente con la vida que llevaba la mayoría de las personas. La ética sexual refinada jamás encajó del todo con la ética real de las comunidades campesinas. Estaban de acuerdo en condenar el adulterio, pero no las relaciones sexuales prematrimoniales, como señalé en un capítulo anterior. Por no hablar de que el clero y los propios monjes no conseguían estar a la altura de sus votos; o de que el poder terrenal sí podía recurrir a la «magia» de la Iglesia para sus propios fines para reafirmar el poder político y los privilegios de las elites; o, a la inversa, el poder clerical podía tratar de acumular propiedades y someter al poder político.

Es fácil entender que esta situación anterior a la Reforma podía parecer justificar negativamente la mayor parte de la Reforma radical. Pero, en realidad, la dirección de esta Reforma se encaminaba hacia una excarnación a largo plazo y de largo alcance, lo cual es una de las principales tesis de este libro. Las viejas prácticas preaxiales fueron barridas mediante un desencantamiento generalizado. Entre los protestantes, el ritual central de la misa fue abolido porque se consideraba en sí mismo un ejemplo de «magia» ilícita. El carnaval se prohibió. Los usos de la música, el baile y el teatro se restringieron con diversos grados de rigor en la Iglesia, que a menudo ejercía presiones intensas en la sociedad lega. Algunos ritos de paso fueron abolidos o rebajados de categoría (para algunas iglesias protestantes el matrimonio dejó de ser un sacramento).

Al mismo tiempo, una actitud de análisis racional y control desvinculados hacia el yo introduce otra faceta de excarnación. Como sostenía Descartes, debemos distanciarnos de nuestra interpretación encarnada de las cosas con el fin de alcanzar el conocimiento claro y distinto. La acción correcta se entiende, entonces, como lo que emerge de este entendimiento claro. Así que no se define como lo procedente del deseo adecuadamente ordenado, sino más bien como lo que la razón desvinculada demanda al deseo, para lo cual se debe entrenar al deseo en la docilidad.⁴⁶¹

Si pensamos en los tres niveles de la actividad humana lingüístico-comunicativa en su sentido más amplio, uno de *habitus* y gestualidad corporal, otro de expresión simbólica en el arte, la poesía, la música y la danza, y un tercero de la prosa y el lenguaje descriptivo, podemos decir que la vida religiosa aborígen se expresa principalmente en los dos primeros, pero que la cultura que emerge de la reforma occidental moderna ha abandonado estos dos en buena medida y se ha confinado en el tercero. En este sentido, es paralelo a lo que la moderna razón desvinculada ha hecho con la moral. En los dos ámbitos, la clave es captar la verdad preposicional correcta; en un caso sobre Dios y su Cristo y, en el otro, sobre la acción correcta. En el primer caso, se desprende de ello cuál es el culto correcto, pero las formas que adopta son secundarias y pueden variar a voluntad. En el segundo caso, el éxito de la imposición de la razón arroja la acción correcta, pero será sólo la razón pura la que determine aquello a lo que esto equivalga, ya

sea el cálculo de las consecuencias útiles o la universalizabilidad de la máxima. En ningún caso es una emoción corporal paradigmática entendida como *criterio* para la acción, como en el caso del ágape del Nuevo Testamento.

He presentado una caricatura de la religión occidental moderna o, más bien, un tipo ideal que define una orientación hacia la que buena parte de la cual se ha visto arrastrada. Lo bastante para provocar reacciones enérgicas: católicas hacia diversas formas del protestantismo, metodistas y pietistas hacia las iglesias protestantes en el siglo XVIII, o pentecostalistas hacia todas las anteriores en nuestros días. De modo que la realidad es mucho más accidentada. Pero la tendencia ha estado presente y continúa operando. Y muchas personas han llegado al final de este camino en diversas formas de deísmo, unitarianismo, sobrecogimiento ante algún orden impersonal.

¿Qué supone todo esto para nuestro análisis anterior? Permítaseme regresar al punto en donde contraponíamos a los ilustrados radicales con el enfoque que hacía Schiller de la cuestión: ¿qué significa alcanzar la totalidad rescatando al cuerpo? Podemos entender mejor en primer lugar por qué esta es una exigencia que nos interpela. Podemos entenderlo no sólo a la luz del impulso hacia la excarnación, cuyo rastro podemos seguir hasta el periodo axial, pero que acaba siendo cada vez más poderoso en el impulso occidental de reforma. También podemos entender por qué nos interpela, pues en la civilización cristiana hay algo que se resiste a la excarnación.

Pero como en la actual reforma de la cristiandad latina hay algo que ha llevado esta excarnación más lejos que nunca en la historia de la humanidad, podemos ver al mismo tiempo por qué la aspiración de superarla debe ser una invitación a la lucha, y también por qué esta superación se interpreta de maneras tan distintas. La presión y la supresión se han dirigido tanto contra los deseos corporales, del sexo y la violencia en particular, como también han mostrado una tendencia constante a excluir el deseo corporal de ser una expresión de lo superior, de la plenitud. Ha sido al mismo tiempo una supresión ética y una reducción desencantadora. Una parte acepta la reducción y dirige su ataque estrictamente contra la supresión; la otra, siguiendo en ello a Schiller, quiere deshacer la reducción.

¿Quién tiene razón? ¿Cómo se puede decir de manera concluyente? Pero si prestamos atención a la revolución sexual de la década de 1960, está claro que fue la posición de la orientación de Schiller la que sacó a la gente a la calle. Quizá pueda considerarse que Hugh Hefner y *Playboy* representan el otro polo: la sensualidad es buena como tal. Pero entre los revolucionarios, incluso quienes habrían suscrito verbalmente la fórmula de Hefner, alimentaban sencillamente esperanzas utópicas de un mundo nuevo en el que la actividad sexual sin restricciones contribuyera a desencadenar un nuevo tipo de fraternidad. Uno de estos pasos hacia la creación de un espacio nuevo y más amplio de

solidaridad del que hablé más arriba fue lo que se esperaba como parte del paquete de la libertad sexual. Ya he analizado la ilusión implícita aquí, pero estos acontecimientos dicen algo acerca del poder de la variante de Schiller, de la esperanza de deshacer la reducción, y no sólo de la supresión. Por supuesto, la esperanza por sí sola no demuestra nada acerca de qué transformaciones son posibles.

¿O puede demostrarlo a veces? Debemos atender ahora a las diferentes respuestas a las esperanzas de totalidad defraudadas y a la cuestión de si se deberían abandonar y cómo.

Es fácil comprender cómo se han utilizado la esperanza de totalidad y el rescate del cuerpo en la lucha entre fe y no creencia. Hemos visto cómo la Ilustración se volvió contra la religión: esto, supuestamente, ha frustrado una armonía perfectamente accesible de nuestros deseos ordinarios mediante su insistencia en la persecución de presuntos bienes superiores, que desembocó en una mortificación absurda. Pero un lugar central en la fe cristiana lo ocupa la esperanza de una reconciliación última de los seres humanos y Dios, y la espera en el cuerpo (resucitado).

Ambas partes miran a su alrededor y formulan a la otra la acusación de ser una utopía irrealizable. Los no creyentes se mofan de la parusía cristiana calificándola de ensoñación. Pero mientras los ilustrados mantengan vivas las esperanzas de su propia armonía, encontrarán cristianos (e infinidad de personas no cristianas) que les adviertan contra el utopismo irreal. Tenemos que tener en cuenta dos dimensiones de la utopía, que se corresponden con las dos facetas de la conciencia moral/ética moderna que hemos venido examinando aquí: no sólo la armonía entre cuerpo y espíritu, o entre deseo corporal y nuestras más altas aspiraciones, sino también la armonía entre todos los seres humanos en igual armonía consigo mismos, que incorpora nuestro apego a la ética de los derechos y el bienestar universales. Las dos han ido de la mano normalmente; en este aspecto, las esperanzas de los estudiantes de 1968 no eran en absoluto excepcionales. Idéntico tipo de doble armonía (en el interior de cada uno y entre todos) la han buscado también Schiller, los revolucionarios radicales y el marxismo. En el apogeo de la Revolución había voces, al menos pretendidamente cristianas, como la de De Maistre, que advertían contra las esperanzas irreales sobre las que las masas estaban depositando sus vidas. Y, de manera similar, en relación con el comunismo del siglo XX.

Sin embargo, la imagen cambia cuando estas esperanzas se hacen añicos. Vivimos en una época así, tras las secuelas de las décadas de 1960 y 1970 y, aún más, tras la estela del derrumbamiento del comunismo marxista. Es difícil creer que ahora pueda verse venir algún tipo de armonía. ¿En qué modifica esto el debate?

Para quienes no pueden aceptar la esperanza cristiana de reconciliación más allá de la historia y ya no pueden creer en las diversas fórmulas de doble armonía dada nuestra condición terrenal, la conclusión parecería clara: abandonar toda esperanza de alcanzar

semejante armonía. Pero esto deja muchas cosas en la indeterminación. ¿Qué otras esperanzas, más modestas, quedan? Y, ¿se puede realmente imponer uno mismo abandonar ambos objetivos? ¿Acaso gran parte de nuestra actividad política no lo adopta como objetivo, aunque sólo sea como una idea de la razón, un orden mundial en el que las personas convivan en igualdad y justicia? ¿Acaso gran parte de nuestros esfuerzos de curación no adoptan como objetivo la totalidad de la persona? ¿Cuánta facilidad tenemos para dejar al margen estos objetivos?

Aunque Freud, por ejemplo, siguiendo en esto a Schopenhauer, el gran enemigo de la idea romántica de totalidad, nos pide abiertamente que abandonemos el objetivo de la armonía psíquica, no tenemos por qué llegar tan lejos. Hay infinidad de formas de unidad social menos ambiciosas que el comunismo (el liberalismo ofrece muchas); y supuestas formas de superar el conflicto psíquico que guardan relación con Schiller. Son estas las que están ahora en nuestro calendario en esta era posutópica (¿pero cuánto tiempo permanecerán ahí?).

Con este ejemplo del ideal de totalidad podemos ver cómo las cuestiones de las posibilidades (c) a (e) de nuestra lista anterior son fundamentales, es decir, plantean preguntas sobre si este ideal se puede alcanzar de forma integral, sobre los motivos que se encuentran en su camino y sobre los posibles costes de tratar de alcanzarlos. Nos ocuparemos de éstos con mayor profundidad en el próximo capítulo.

Notas:

[444.](#) Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege* (Frankfurt del Meno, Klostermann, 1950).

[445.](#) Ernest Jones, *Sigmund Freud, Life and Work. Years of Maturity 1901-1919*, volumen 2 (Londres, The Hogarth Press, 1955), pág. 463 [trad. cast.: *Vida y obra de Sigmund Freud. II, Los años de madurez :1901-1919* (Buenos Aires, Hormé, 1982)].

[446.](#) Peter Berger, «Religion and the West», en *The National Interest* (verano 2005), 80, Biblioteca de Investigación, pág. 116.

[447.](#) Emmanuel Mounier, *L'affrontement chrétien* (París, Seuil, 1945) [trad. cast.: *El afrontamiento cristiano*. Trad. de Luís Izquierdo (Barcelona, Estela, 1968)].

[448.](#) William Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Princeton, Princeton University Press, 1983).

[449.](#) Richard Dawkins, «Forever Voyaging», *The Times Literary Supplement*, 4 de agosto de 2000, pág. 12.

[450.](#) *Ibid.*

[451.](#) Noel Annan, *Our Age* (Londres, Fontana, 1991), pág. 608. Me he referido a este intercambio más arriba, véase el capítulo 11.

[452.](#) Evidentemente, utilizo el término «satisfacción» en un sentido más amplio que el de su significación ordinaria, que habitualmente se reservaba para cualquier cosa que satisfaga nuestras necesidades y aspiraciones personales. Aquí quisiera ampliarlo a todo aquello que hace realidad (lo que entendemos como) la forma de vida más elevada y plena, aun cuando requiera el sacrificio de alguna «satisfacción» personal». Escojo este término, en parte, porque necesito utilizar alguna categoría genérica para mi argumentación y, en segundo lugar, debido al papel que ya he asignado a la «plenitud». Pero, en todo caso, escribo con preocupación porque sé lo difícil que es eludir las malas interpretaciones, a punto de querer reproducir esta nota en todas las páginas.

[453.](#) David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, sección IX, parágrafos 222-224, en David

Hume, *Enquiries*, edición de L. A. SelbyBigge (Oxford, Clarendon Press, 1902), págs. 272-276 [trad. cast.: *Investigación sobre los principios de la moral*. Trad. de Carlos Mellizo (Madrid, Alianza, 2006)]; para la interpretación que hace Hume de la transformación del estado salvaje al de civilización, véase también pág. 274, nota 1.

[454](#). Citado en Piers Brendon, *The Dark Valley* (Nueva York, Knopf, 2000), pág. 405 [reproducimos la traducción de Lola de Aguado en *Por quién doblan las campanas* (Madrid, Debate, 2003), capítulo 18, pág. 319].

[455](#). Peter Brown, *The Body and Society* (Nueva York, Columbia University Press, 1988).

[456](#). *Books & Culture*, enero-febrero 2002 (Carol Stream, Illinois), pág. 13.

[457](#). John Keegan, *A History of Warfare* (Londres, Hutchinson, 1993) [trad. cast.: *Historia de la guerra*. Trad. de Francisco Martín Arribas (Madrid, Turner, 2014)].

[458](#). John Stuart Mill, *On Liberty*, en Mill, *Three Essays* (Oxford, Oxford University Press, 1975), pág. 77 [trad. cast.: *Sobre la libertad*. Trad. de Pablo de Azcárate (Madrid, Alianza Editorial, 1984)].

[459](#). Cf. el interesante libro de Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, cuyo primer volumen lleva por subtítulo *The Rise of Modern Paganism* [El auge del paganismo moderno] (Nueva York, Knopf, 1966).

[460](#). Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Toronto, Denny's, 1989), acto I, 1.

[461](#). Véase el análisis del *Tratado de las pasiones* de Descartes en mi obra *Sources of the Self* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989), capítulo 8 [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Trad. de Ana Lizón (Barcelona, Paidós, 2003)].

17

Dilemas 1

i. Humanismo y «trascendencia»

Cuando examinábamos la aspiración de totalidad, ya se dirigiera contra la hegemonía de la razón calculadora o contra las exigencias «superiores» del ascetismo platónico o cristiano, hemos visto que estaba intrínsecamente vinculada a una aspiración de rescatar el cuerpo o rehabilitar el deseo humano ordinario. También hemos visto que entraba de diferentes formas en la polémica entre la fe cristiana y la no creencia.

Quisiera ahora atender a esta polémica con un poco más de detalle, tal como se despliega en nuestra (en todo caso, por el momento) fase antiutópica. Comenzaré examinando cómo la aspiración de rehabilitar el cuerpo y el deseo se persona en la acusación contra la fe y, más concretamente, contra la fe cristiana, porque intrínsecamente y por su propia naturaleza frustra esta aspiración. Creo que este examen mostrará que las cosas no son necesariamente lo que parecen y que la polémica entre religión y humanismo secular acaba señalando a un conjunto de dilemas que ambas perspectivas tienen que afrontar.

1

Un fruto obvio de este deseo de rehabilitar lo ordinario y lo corporal en la cultura moderna ha sido la afirmación de la bondad esencial y la inocencia de nuestras aspiraciones espontáneas originales. El mal tiende a considerarse algo exógeno, provocado por la sociedad, la historia, el patriarcado, el capitalismo... el «sistema», bajo una u otra forma. Como señala David Martin, la mentalidad «móvil, cambiante, hedonista y tecnicista» que encontramos en la cultura metropolitana dominante actual «no tiene idea alguna de la culpa personal y, sin embargo, sí posee una idea vilipendiadora del pecado colectivo». [462](#)

Uno de los frutos más llamativos de esta idea de la inocencia humana innata ha sido la transferencia de tantas cuestiones que antes se consideraban morales a un registro terapéutico. Lo que antes era pecado ahora se considera enfermedad. Se trata del

«triunfo de lo terapéutico»,⁴⁶³ que tiene consecuencias paradójicas. Parece comportar un realce de la dignidad humana, pero en realidad puede acabar rebajándola.

Quisiera analizar este aspecto un poco más. Lo que vemos aquí es un desplazamiento del marco: determinados esfuerzos, preguntas, cuestiones, dificultades o problemas humanos se desplazan de un registro moral/espiritual a otro terapéutico. ¿Qué supone esto exactamente?

No es que la enfermedad y la muerte no se hayan utilizado como metáforas del fracaso/plenitud moral y espiritual: pensemos en la imagen terapéutica de Platón o en la imagen del «alma enferma y pecaminosa». Pero la diferencia tal vez resida en lo siguiente: en el registro espiritual, la situación de partida «normal» y cotidiana del alma es sentirse en parte atenazada por el mal. Es preciso algo heroico o excepcional para superarla. La mayoría de nosotros estamos en un término medio, donde nos esforzamos. Así que hay una especie de «normalidad» humana que se define por este término medio.

El fundamento de esto es que hay una determinada forma de dignidad en el pecado, en el mal. Es una especie de búsqueda del bien, pero desviada por un error catastrófico y culpable. En última instancia, no hay nada de eso; simplemente el mal existe; su gloria y su prestigio resultan estar vacíos, ser chabacanos. Pero dentro del error hay cierta apariencia de grandeza, de una gloria que presenta alguna consistencia. De ahí la idea de normalidad en este término medio.

En contraposición a lo anterior, estar simplemente enfermo no reviste ninguna dignidad. Puede suponer culpa (la forma en que se piensa que se contrae el SIDA) o puede estar libre de culpa, pero es puro fallo, debilidad, carencia, merma.

Ahora, los conceptos de profundidad psicológica de la enfermedad mental encajan en algún lugar entre estas categorías claramente diferenciadas. En ocasiones, hay un elemento de ilusión, las cosas parecen distintas de lo que son. Pero este error puede estar desprovisto de toda dignidad. Puede deberse sin más a nuestra incapacidad para madurar y ver las cosas desde una perspectiva adulta. O ser sólo una compulsión, una forma de ceguera o una reacción incontrolable. En esta etiología no queda espacio para la historia de Lucifer.

Así que la curación no comporta conversión, aumento de conocimiento ni una forma nueva y superior de ver el mundo. O, al menos, estos no son los goznes de la curación, aun cuando pudieran estar entre sus resultados.

Como es natural, hay fenómenos intermedios. Hay algunos tipos de terapia de naturaleza psicológica profunda y humanista donde los diversos complejos pasan a ser considerados reacciones comprensibles de unos seres limitados, donde la terapia supone en parte cambiar la perspectiva que se tiene de las cosas. Esto se acerca a lo espiritual. Ahora bien, lo que las mantiene en la vertiente terapéutica es que la etiología original no

tiene ningún elemento luciferino. Donde hay al menos valía y dignidad aparentes en el lado equivocado o, siquiera, atracción hacia la valía y dignidad aparente, no hay elección; no tiene que haber elección en el sentido de elección entre alternativas. El pecado inicial reside enteramente en la naturaleza de las compulsiones o en sus modos de prisión. Así que la diferencia es la siguiente: el mal tiene la dignidad de ser una opción frente a un bien aparente; la enfermedad, no. Esta dignidad es reconocida incluso en el discurso de la conversión que se propone revelar que el mal es un falso bien y, por tanto, está en realidad vacío y no es en realidad más que una especie de enajenación. No se reconoce en el texto, sino en el contexto, en la forma de abordarlo, que reconoce el poder del adversario.

Así pues, el *pathos* inscrito en el triunfo de lo terapéutico es el siguiente: una razón para deshacernos de la perspectiva espiritual mal/santidad era rechazar la idea de que nuestra existencia normal, en el término medio, es imperfecta. Estamos perfectamente como estamos, como seres «naturales». Esto debía habernos liberado de lo que con frecuencia se reconocía como los frutos del pecado: impotencia, escisión, angustia, ira, melancolía, vacuidad, incapacidad, pesimismo paralizante, acedia, etcétera. Pero, en realidad, abundan.

Sólo ahora, en tanto que aflicciones de seres destinados a vivir en la normalidad del término medio, deben considerarse consecuencia de la enfermedad. Deben tratarse terapéuticamente. Pero entonces nos dirigimos a la persona tratada como alguien que, sencillamente, está incapacitado. Tiene *menor* dignidad que el pecador. De modo que lo que se suponía que ensalzaba nuestra dignidad la ha reducido. Sólo podemos ser tratados, manipulados, para ingresar en la salud.

Veámoslo desde otro ángulo: deshacerse de la religión pretendía liberarnos, otorgarnos nuestra plena dignidad de agentes, eliminando la tutela de la religión y, por tanto, de la Iglesia y del clero. Pero ahora nos vemos obligados a acudir a nuevos expertos, los terapeutas y los médicos, que ejercen el tipo de control adecuado sobre unos mecanismos ciegos y compulsivos y que pueden incluso administrarnos medicamentos. Nuestros yoes enfermos son tratados simplemente como cosas, se habla de ellos incluso con mayor superioridad que con la que se hablaba antaño de los fieles en las iglesias.

Obviamente, la diferencia se puede mitigar en la medida en que (a) la cura es una «cura mediante el discurso» y requiere la cooperación del paciente en cuanto coagente y en que (b) la enfermedad, compulsión o lugar constreñido se entiende (i) como algo de lo que todo el cuerpo es heredero, así que no estamos hablando con superioridad, como si estuviéramos en una altura superior de lo saludable; y (ii) como algo humanamente comprensible en cuanto atolladero en el que hemos caído, algo por lo que podemos comprender que las personas se sientan atraídas, que puede despertarnos simpatía entre

iguales: «Entiendo muy bien lo fácil que sería caer en eso». En este aspecto nos aproximamos a algo parecido a la dignidad del pecado. Así, por ejemplo, tenemos a Winnicott con su valoración del término medio, en la que se propugna la dispensa de cuidados «lo bastante buenos»; y también a otros terapeutas humanistas.

De manera que el giro terapéutico, el desplazamiento de una hermenéutica del pecado, el mal o la desorientación espiritual a otra de la enfermedad, tiene, en el mejor de los casos, consecuencias ambiguas para la dignidad humana. Y también tiene consecuencias importantes para la interpretación que hacemos de nosotros mismos. Más arriba mencioné lo que anteriormente se consideraban frutos de la desorientación espiritual: angustia, ira, melancolía, vacuidad, etcétera; los cuales, por si fuera poco, perviven en nuestra era terapéutica. Pero ahora se suelen interpretar no como signos de esta desorientación ni como falta de contacto por nuestra parte con la realidad espiritual, sino simplemente como patologías.

Una perspectiva espiritual supondrá que en algún sitio, en lo más profundo, nos sentiremos llamados a reconocer y a vivir en relación con lo que se define como realidad espiritual. Podemos sentirnos atraídos por ella, tal vez la anhelemos o nos sintamos insatisfechos e incompletos sin ella. Las personas hablan de «descontento divino» o de un *désir d'éternité* [deseo de eternidad]. Quizá esté enterrado en lo más profundo, pero es un potencial humano a perpetuidad. Así, incluso quienes tienen mucho éxito en el ámbito de la prosperidad humana ordinaria (tal vez, especialmente, esas personas) pueden sentirse incómodos, tal vez remorderse o tener la sensación de que sus logros están huecos. Desde la perspectiva de quienes niegan esta supuesta realidad espiritual, la incomodidad no puede ser más que patológica, es absolutamente no funcional, sólo puede lastrarnos. La negación de buena parte de lo que tradicionalmente se entendía como realidad espiritual ha sido un factor crucial para adoptar el giro terapéutico.

De manera que el giro terapéutico ofrece una interpretación radicalmente diferente de nuestras experiencias de incomodidad, angustia, vacuidad, escisión y similares. En un caso, pueden estar revelándonos algo importante, quizá alguna carencia o falta de orientación en nuestra vida. En el otro, son parientes de la enfermedad y, como tales, pueden ser *sintomáticas* de alguna orientación equivocada (del mismo modo que la presión sanguínea alta es consecuencia de una dieta demasiado grasa); no constituyen una *percepción* (quizá en buena medida confusa y enmascarada) de esta desorientación.

De modo que sea cual sea la perspectiva escogida no sólo afecta a cómo los demás (médicos, profesionales asistenciales van a tratarnos, sino también a cómo nos trataremos a nosotros mismos. En un caso, la incomodidad debe ser mejor comprendida o elaborada, tal vez mediante la oración o la meditación; en el otro, es preciso librarse de ella o, al menos, aliviarla lo suficiente para que se pueda vivir con ella.

El psicoanálisis puede parecer, y en parte es, un fenómeno intermedio. A diferencia de las terapias conductistas, o de quienes recurren principalmente a los medicamentos, comporta una hermenéutica, una tentativa de comprender el significado de la incomodidad. Pero su objetivo es el mismo; la hermenéutica ahonda en lo inevitable, en los conflictos psíquicos profundos de nuestra constitución. No obstante, éstos no encierran ninguna enseñanza moral para nosotros, la culpa o remordimiento no apunta a ningún mal real. Nos esforzamos por comprenderlos con el fin de reducir su influencia, de ser capaces de vivir con ellos. Con relación al asunto crucial, qué tenemos que aprender moral o espiritualmente de nuestro padecimiento, ello está firmemente anclado en la cara terapéutica: la respuesta es «nada».

La lucha entre una interpretación «espiritual» y otra terapéutica de nuestro padecimiento psíquico no sólo contrapone religión a no creencia. Hay infinidad de casos en el espectro general de la no creencia en los que una concepción de la vida humana «superior», más «heroica», disputa con otra que subraya las satisfacciones del deseo ordinario. Planteé parte de estas cuestiones con anterioridad, al analizar los tipos de crítica que la «superior» dirige contra la «inferior» y viceversa. Así que podemos concluir que ofrecer a las personas las satisfacciones de un empleo lucrativo, una prosperidad razonable, alternativas de consumo y medios de comunicación emocionantes puede bastar para garantizar una democracia moderna estable, pero aun así deplorar la pérdida de una concepción de la vida exaltada en la que la acción heroica, el autogobierno político o la entrega filantrópica se consideran una satisfacción superior. (Algo parecido a esta concepción parece ocupar un lugar central en el célebre libro de Francis Fukuyama sobre el «Fin de la Historia»).

[464](#)

Ahora, presumiblemente, alguien con estas concepciones no encontraría nada patológico en un profesional prestigioso y de éxito, con unos ingresos muy elevados, que tuviera la incómoda sensación de que se estaba perdiendo algo fundamental en la vida; y vería la tentativa de librarse de esa idea a través de un tratamiento que lo reduce a una parodia de la condición humana.

Pero, en todo caso, podemos ver cómo esta batalla entre las dos perspectivas puede ser crucial para definir cómo vivimos nuestra vida. Si se me convence de que mi malestar profundo, que tal vez esté trastornando gravemente mi vida profesional o conyugal, no es más que una patología, tal vez se acompañe con la idea de culpa o de inadaptación, de que mis traumas psicológicos están arruinándome la vida. Esta culpa puede verse aliviada por la idea de que, en última instancia, todo tiene una causa orgánica. Y ello, unido a la fácil disponibilidad de medicamentos baratos, contribuye a orientar buena parte de la psicoterapia hacia la química.

Vemos lo fatídico que es el asunto para una vida humana. Preocuparse infinitamente

por el significado de un malestar cuyo fundamento entero es realmente orgánico es derrochar el tiempo y el esfuerzo y haber incurrido innecesariamente en el sufrimiento. Pero haber tratado de deshacerse de un malestar que, en realidad, uno sólo tenía que comprender es agobiante; tanto más por cuanto, en el seno de la cultura de lo terapéutico, los diferentes lenguajes, éticos y espirituales, en los que se puede formular esta interpretación se vuelven cada vez menos familiares, menos accesibles para cada nueva generación.

Dicho de otro modo, es sabido que los seres humanos se ven poderosamente atraídos hacia la plenitud bajo una u otra definición. Y la mayoría de las personas coincidirá en que estas aspiraciones pueden ser, en sí mismas, la fuente de problemas profundos; por ejemplo, una exigencia moral rigurosa puede impactar en nuestra vida bajo la forma de culpa sofocante que puede llegar a incapacitarnos para actuar o dar respuestas, incluidas las morales. Pero un rasgo fundamental de una terapia netamente inmanentista es que se hace que la cura de estas incapacidades comporte, o incluso exija, que rechacemos o al menos nos distanciamos de toda aspiración a lo trascendente, como la fe religiosa. Estas aspiraciones no producen incapacidad por casualidad, sino en lo esencial, pues hemos acabado situándonos erróneamente con respecto a ellas en nuestra vida. Es bastante concebible, cuando no obligatoria, una cura que comporte deshacerse de ellas. Mientras que, desde la perspectiva espiritual, el hecho de que las exigencias de fe produzcan conflictos agobiantes no refleja su naturaleza gratuita, sino el auténtico apuro (fallido) en que nos encontramos; el objetivo debe ser encontrar una respuesta más adecuada a la realidad espiritual, no huir de ella.

Para simplificar las cosas, por supuesto, he estado exponiéndolo como si se pudiera hablar de una interpretación «espiritual» o de otra «patológica». En realidad, podríamos decir que con mucha frecuencia, o prácticamente siempre, algún elemento de la patología ingresa en nuestro malestar. El mal, el alejamiento del bien, también genera patología, en el sentido de una búsqueda ciega y compulsiva de bienes inferiores o, incluso, males. Así que la perspectiva espiritual o ética ampara, o incluso requiere, el diagnóstico de patologías, como ha mostrado Dostoievski. La cuestión es si podemos hablar sólo de patología o si también hay que hacer una hermenéutica espiritual o ética.

Muchas de nuestras actuales incapacidades se inscriben en un abanico en el que pueden ser tratadas de cualquiera de las dos formas. Presentan elementos compulsivos que pueden responder a la terapia. Pero también nos afectan en cuanto electores responsables del mal, del error. La revolución terapéutica ha aportado infinidad de intuiciones y enfoques. Es como una metafísica total que corre el riesgo de generar resultados perversos: sus intentos de tratar nuestros males pueden acabar anquilosando más nuestro espíritu y afianzando más en nosotros otras incapacidades.

He venido analizando la relevancia del giro terapéutico para (1) la forma en que se nos trata (en ambos sentidos del término) y (2) la forma en que nos entendemos a nosotros mismos.

Pero hay una tercera diferencia entre las dos perspectivas. Si consideramos que nuestra impotencia, incapacidad o escisión son frutos del pecado, el mal o la inadaptación moral, esperaremos encontrarlas prácticamente en todos los seres humanos; esperaremos que sean superadas en raros casos, o sólo en la cima de la santidad. Pero si consideramos que son resultado de la enfermedad y debidas a traumas inevitables, a una educación defectuosa o a la falta del apoyo adecuado y similares, esperaremos que haya mucha más gente que conquiste la «normalidad» en algún punto del término medio en lo que a la perfección moral se refiere, teniendo que librarse de sus malestares o aprendiendo a convivir con ellos. La intersección de la capacidad plena y la humanidad estará situada a una altitud inferior. Pero, para los puntos de vista espirituales de la perspectiva de transformación, con el cristianismo y el budismo, por ejemplo, el punto en el que alcanzamos nuestra plena capacidad humana más allá de lo patológico y de otras confusiones acerca de nuestra condición espiritual se sitúa mucho más allá del plano de la prosperidad humana reconocida. Es un fenómeno claramente minoritario. Veremos la importancia de esta tercera distinción más adelante, al atender a la relación de la espiritualidad con un orden político estable.

El enfoque terapéutico elimina las ambigüedades de la naturaleza compleja y contradictoria del mal, lo que ciertamente comporta una menor capacidad de actuación, pero es siempre también la condición de un agente responsable. Se supone que esta desambiguación es un claro paso adelante pero, en realidad, nos introduce en un territorio de dilemas, porque la propia realidad es compleja, ambigua.

2

Ante este telón de fondo, quisiera ahora prestar atención a la acusación contra el cristianismo de que niega u obstaculiza la satisfacción humana. Pero, antes, deberíamos recordarnos de nuevo un rasgo paradójico de este debate entre la religión y su rechazo. Si tomamos la crítica de la religión formulada por los no creyentes, parece proceder de dos direcciones contrapuestas.

Por una parte, la religión, movida por el orgullo o por el miedo, establece objetivos de ascetismo, mortificación o renuncia a los fines humanos ordinarios inalcanzablemente altos para ellos. Nos invita a «trascender la humanidad», lo que no puede sino terminar mutilándonos; nos conduce a despreciar y rechazar las satisfacciones y la felicidad ordinarias que quedan a nuestro alcance. Ésta es una de las principales críticas que aflora

del primer grupo de ejes, el escenario «romántico», tal como lo describí en el capítulo 8.

Por otra parte, se expone el reproche de que la religión no puede afrontar los hechos auténticamente descarnados de la naturaleza y la vida humana: que somos seres imperfectos, fruto de la evolución, con mucha agresividad y conflictos incorporados en nuestra naturaleza; que también hay mucho de horrible y espantoso en la vida humana que no puede ser simplemente ignorado. La religión tiende a expurgar la realidad. Esto aflora del segundo grupo de ejes, el escenario «trágico».

He dicho que hay una paradoja aquí, pero no una contradicción. Podemos ver que se podría dar coherencia a los dos tipos de crítica bajo una determinada interpretación. Las transformaciones imposibles de las que se considera que nos mutilan según una acusación son aquellas que se presentan como puerilmente utópicas en la otra.

Pero, aun cuando no sean contradictorias, hay cierta tensión entre las dos líneas de ataque. Queda claro cuando, reflexionando, reparamos en que la segunda, principalmente, tiene en cuenta las formas más «liberales» y «deístas» del cristianismo, que fueron la antecámara del giro hacia el humanismo exclusivo. Nadie soñaría con formular una acusación contra Calvino por expurgar, por ejemplo. Toda perspectiva que relegue a la mayor parte de la humanidad a un sufrimiento inefable e infinito en el Infierno no puede ser acusada de disimular la cara oscura de las cosas.

Al mismo tiempo, el primer ataque se sostiene principalmente contra la «religión de los viejos tiempos», más feroz y cada vez menos pertinente cuanto más avanzamos hacia el polo «deísta».

No sólo eso, sino que la acusación de expurgar sirve también contra los humanismos no creyentes que tienen una concepción demasiado halagüeña de la armonía de intereses, o del poder de la simpatía humana. Mientras que el ataque mutilador sirve al cien por cien contra ciertas formas de humanismo ateo que han impulsado las tentativas destructivas de reforma total que salpican la historia del siglo XX.

Una forma mejor de plantear las cosas sería decir no que el cristianismo es susceptible de ambas críticas, sino más bien que es el escenario de una lucha interna de interpretaciones, por la cual algunos pretenden evitar una, pero se vuelven susceptibles directamente de la otra, y a otros les sucede lo inverso. El problema para la fe cristiana parece ser más bien un dilema en el que resulta difícil evitar una de estas críticas sin ensartarse a uno mismo en la otra, siempre, claro está, que se pretenda evitar ambas.

Pero, entonces, uno sospecha que algo semejante puede ser cierto de la no creencia. Las concepciones no creyentes pueden tratar inadecuadamente a los seres humanos al subestimar su capacidad para la reforma; pero también pueden poner el listón demasiado alto y justificar algunas tentativas de cambio muy destructivas. La cuestión es si hay algún lugar en el que situarse entre estos errores, exactamente igual que se puede plantear

una cuestión análoga sobre la fe cristiana.

O, tal vez, al examinarlo, resulte que hay más de un dilema que ambos bandos tienen que enfrentar, uno relacionado con la trascendencia y la satisfacción humana y el otro con las dimensiones violentas y agresivas de la naturaleza humana.

Pero la forma general de la contienda parece ser la siguiente: que ambos bandos forcejean con escollos similares, cada uno con una interpretación muy diferente del dilema humano. En medio del fragor del debate reglamentado, esto generalmente desaparece de la vista y se arrojan desde cada bando piedras mucho mayores de lo que sería razonable lanzar contra los moradores de unas casitas de cristal.

Pasemos revista a cada una de estas críticas, por partes.

(A) Martha Nussbaum ha dado voz de una forma muy interesante y persuasiva a la primera crítica, una advertencia contra las tentativas de «trascender la humanidad». ⁴⁶⁵ Desarrollando el argumento que expuso en *La fragilidad del bien*, ⁴⁶⁶ pero sin reducirse a él, encuentra las raíces de nuestro deseo de trascender nuestra situación ordinaria en el malestar y el miedo que experimentamos en nuestra finitud, nuestras limitaciones, nuestra situación de necesidad y vulnerabilidad.

Podemos distinguir dos aspectos erróneos en esta aspiración cuando examinamos sus argumentos. Por una parte, el deseo de trascender, al menos en una de sus formas, debe frustrarse. Nace como deseo humano de compensar los límites que a menudo vuelven desgraciadas nuestras vidas y amenazador nuestro mundo. Pero, aun cuando esté globalmente asegurado, el mero deseo nos elevaría por completo para sacarnos de la condición humana. Nussbaum presenta este aspecto con eficacia al analizar la negativa de Odiseo ante la oferta de Calipso de que se quede en su isla para gozar de un amor interminable y seguro con una diosa, con el fin de regresar junto a una mujer humana y una vida acuciada por el riesgo. Al escuchar por primera vez las alternativas, quizá pensemos que se ha vuelto loco; el miedo y la vulnerabilidad desaparecen ante la oferta; pero cuando lo pensamos un poco más vemos que el amor, el cuidado y el mutuo apoyo humanos son inseparables de la limitada y amenazada condición humana. La vida eterna y sin peligros de Calipso carece de todo el significado de la rotundidad de la existencia humana, con sus giros y puntos de inflexión clave, sus momentos de provecho o derrota; carece, en resumen, de todo el significado que la temporalidad le confiere. Al escoger este remedio para evitar los riesgos, en cierto sentido estaríamos «cambiando el sujeto», no mejorando nuestra vida humana, sino inclinándonos por otra completamente distinta. ⁴⁶⁷

Subraya este aspecto con el ejemplo de una competición atlética. Es un esfuerzo contra el límite; todos los campeones quieren mejorar un poco el récord mundial en su

disciplina. Pero si imaginamos lo que es ser capaz de trascender por completo nuestros límites, de recorrer grandes distancias de inmediato y sin esfuerzo y de cambiar formas a voluntad, ¿qué sentido tendría seguir disputando competencias atléticas? Los dioses griegos no tenían ninguna necesidad de ellas. La aspiración de un atleta de disponer de los poderes de Hermes se autodestruye.⁴⁶⁸

Por supuesto, este retazo concreto de la fantasía de la antigua Grecia acerca de la inmortalidad divina puede no parecer muy relevante; ¿cómo se acomete la posibilidad de convertirse en una divinidad griega? Pero el comentario de Nussbaum pretende disponernos para comprender en ese caso extremo lo que ya está presente en aspiraciones menos absolutas como, por ejemplo, las de Platón tal como se describen en *El banquete* para aspirar a un amor que ya no estaría apegado a seres humanos particulares, sino únicamente a la Belleza, al Bien en sí. En esta aspiración, ¿acaso no estamos renunciando a algo que vuelve valiosa a la vida humana? ¿Acaso no estamos abandonando la excelencia humana y buscando alguna forma de vida ajena a nosotros?

Esto no carece de relación con la polémica persistente de Nussbaum contra un determinado modo de hacer filosofía de manera absolutamente desvinculada y en términos generales, manteniendo distancia de lo particular, de la experiencia de las emociones y, por tanto, de las narraciones que mejor las transmiten. Sus argumentos aquí han sido tremendamente importantes y, con razón, influyentes.

Pero hay otra acusación contra la aspiración de trascender que no sólo es fútil y contraproducente, sino que en realidad nos deteriora, nos incapacita para la búsqueda de la satisfacción humana. Lo hace induciendo en nosotros el odio y el asco hacia nuestros deseos y nuestra condición humana de necesidad. Inculca en nosotros una repulsión hacia nuestras limitaciones que envenena el gozo que podríamos sentir por las satisfacciones de la vida humana tal como es.

Aquí el enemigo no es tanto la fantasía politeísta y la filosofía griegas, sino el cristianismo, en especial en sus formas agustinianas. Entonces Nussbaum aborda uno de los temas centrales, una de las polémicas constitutivas de nuestra era secular, tal como estoy tratando de describirla. El odio al cristianismo por haber difamado, contaminado y vuelto impuro el deseo sensual humano ordinario es una de las motivaciones más poderosas que impulsaron a las personas para que se inclinaran por el humanismo exclusivo una vez que se volvió concebible. En su análisis al respecto en *Love's Knowledge*,⁴⁶⁹ Nussbaum presenta una genealogía de esta posición que tiene un punto de partida precristiano en Epicuro y Lucrecio, pero el tono de repugnancia de Nussbaum ante el asco cristiano hacia el cuerpo y la satisfacción ordinaria se aproxima mucho más a Voltaire y a Nietzsche, a quienes ella también apela. Y, ciertamente, podríamos sostener que Lucrecio ha adquirido importancia para nosotros en los últimos siglos precisamente

porque ha contribuido a articular la polémica en la cultura cristiana y poscristiana.

Nussbaum parece aprobar la tarea que Nietzsche se impuso, cuya cara negativa, según palabras de ella, fue «el desmantelamiento meticuloso y detallado de las creencias religiosas y los deseos teleológicos mediante las técnicas de la desacreditación de su genealogía, la sátira mordaz y la proyección del espanto».⁴⁷⁰ Se plantea una pregunta: ¿es un objetivo deseable? ¿Es, siquiera, un objetivo posible? En vista de la importancia del universalismo y el ágape cristiano en la constitución de la idea moderna de orden moral, ¿debemos esperar realmente arrancar de raíz todas las creencias y deseos que el cristianismo ha inculcado en nuestra civilización? Tal vez Nietzsche percibiera todo el alcance de esta pregunta y estuviera dispuesto a dar una respuesta afirmativa, pues pretendía no sólo erradicar el odio al cuerpo, sino también la compasión, el alivio del sufrimiento, la democracia y los derechos humanos. ¿Pero cuántos están dispuestos a acompañarle todo el camino?

Creo que al explorar esta cuestión es útil no verse arrastrado de inmediato a la polémica, pues tiende a situarnos en posiciones polarizadas que, sospecho, resultan ser insostenibles porque todos estamos, con razón, más afectados por las presiones contrapuestas de lo que las propias posiciones buscan (sí, incluso Nietzsche, aunque él hizo todo lo posible por encontrar un lugar en el que mantenerse al margen de esta cultura).

Quisiera recoger las cuestiones en dos fases: en primer lugar, atendiendo a la(s) idea(s) de «trascender la humanidad» y al extremo hasta el cual podemos o queremos repudiarlas como tales y, después, examinando el lugar del cristianismo en el conjunto del debate.

¿Podemos simplemente renunciar a la aspiración de trascender para regresar a la vida «inmanente»? A veces parece como si fuera esto lo que Nussbaum está proponiendo, pero en su Conferencia William James sostiene que el asunto es «más complejo».⁴⁷¹ «Hay mucho espacio en el contexto de una vida humana [...] para cierto tipo de aspiración de trascender nuestra humanidad ordinaria». Pero lo que necesitamos es «una trascendencia [...] de naturaleza humana e *interna*».⁴⁷²

Sin duda, Nussbaum tiene razón aquí, pero traslada el argumento a un plano nuevo y plantea la cuestión de si su distinción entre interno y externo logrará obrar las discriminaciones que buscamos.

Tiene razón, pero para hacer justicia a la posición de la que se distancia tenemos que entender por qué las personas se han visto tentadas de sostenerla. Tenemos que apelar a una de las experiencias constitutivas de la modernidad. En realidad, el regreso a casa de Odiseo desde el ámbito de lo monstruoso, lo amenazador, la situación límite, a los

deleites de la vida ordinaria con los ritmos de su flujo de tiempo podría incluso entenderse como una imagen emblemática de esta experiencia. Sólo con nosotros se ha impuesto a menudo lo monstruoso y lo amenazador o, al menos, ha sido imposición de otros seres humanos engañados.

Ésta fue la experiencia de muchos en las Iglesias reformadas, cuando restauraron las satisfacciones de la vida ordinaria, el matrimonio y la vocación productiva desde lo que entendían que era la denigración injustificada implícita en la valoración católica de la vida monástica porque pretendía alcanzar «exigencias de perfección inalcanzables».⁴⁷³ Movidas por el orgullo, las personas se han entregado a ideales irreales de una austeridad a la que Dios no les llamaba, apartándose de la senda humana ordinaria en la que se suponían que estaban cumpliendo su voluntad. Esta rebelión ofrecía una especie de plantilla a la que posteriormente se podían amoldar revisiones más radicales, incluidas las que rechazaban de plano el cristianismo porque sacrificaba los deleites de la existencia sensual y corporal ordinaria en aras de ideales ilusorios de abstinencia y renuncia. En siglos recientes, y especialmente en el pasado, infinidad de personas se han desprendido de lo que se les ha presentado como exigencias de la religión y se han visto redescubriendo el valor de las satisfacciones humanas ordinarias que estas exigencias prohibían. Tenían la idea de regresar a un bien olvidado, a un tesoro enterrado en la vida cotidiana.

No sólo la religión ha sido el ámbito donde se ha percibido este tipo de rebelión. En el último siglo, millones de personas han recibido presiones en nombre de los ideales imposibles de transformación social. Anhelaban regresar a lo que entendían que era lo normal, lo ordinario, las satisfacciones de la vida humana sin alteraciones. Recuerdo que un estonio, allá por 1990, me decía que durante 45 años no había llevado una vida normal en su país. No había ningún problema para comprender a qué se refería.

Con independencia de lo que se piense de las cuestiones doctrinales implicadas entre católicos y protestantes, o entre cristianos y no creyentes, se debería reconocer la fuerza y el valor positivos de estos retornos a lo ordinario. Hay aquí una experiencia humana importante que se ha repetido una y otra vez en la modernidad y que, en sí misma, a pesar de su ropaje doctrinal, es con mucha frecuencia profundamente positiva, pues comporta el redescubrimiento y la afirmación de bienes humanos importantes.

Lo que se recupera en estos momentos de retorno es el sentido del valor del amor cotidiano sin lucimientos e imperfecto entre amantes o entre amigos o entre padres e hijos, con sus rutinas y afanes, separaciones y reconciliaciones, distanciamientos y retornos.⁴⁷⁴ Entonces podemos tener una sensación de redescubrimiento muy vívida, incluso sin habernos dejado llevar por una aspiración a la trascendencia, simplemente porque podemos subestimar fácilmente los tesoros de lo ordinario en relación con los

logros y satisfacciones más emocionantes o deslumbrantes de la vida: una carrera llena de conflictos y aventuras o una relación amorosa apasionada y dramática. (Pero tal vez sean emocionantes, en última instancia, por nuestro anhelo de trascendencia). Y, entonces, nuestra pareja enferma o sufre un accidente casi fatal y, de repente, descubrimos lo que este amor significa para nosotros. Gran parte de nuestra literatura narra la recuperación de lo ordinario y no espectacular; por ejemplo, las novelas de Jane Austen.

Rilke recogió algo parecido en la segunda Elegía de Duino, donde reflexionaba sobre las figuras de las tumbas áticas:

*[...] Gedenkt euch der Hände,
wie sie drucklos berühren, obwohl in den Torsen die Kraft steht.
Diese Beherrschten wussten damit; so weit sind wirs,
dieses ist unser, uns so zu berühren; stärker
stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter.*

([...] Acordaos de las manos,
cómo descansan sin apretar, aunque en los torsos esté la fuerza.
Esos señores de sí mismos sabían con eso: Hasta aquí llegamos,
esto es lo nuestro, tocarnos *así*: más reciamente
nos aprietan los dioses. Pero eso es cosa de los dioses). [475](#)

Ésta es una de las ideas recurrentes de la modernidad; recurrente porque es preciso rescatarla continuamente del olvido; y constitutiva de la modernidad por la importancia que reviste en nuestra cultura la afirmación de la vida ordinaria.

Es perfectamente comprensible que alguien que ha recuperado su senda hacia lo ordinario después de algún gran proyecto de autosuperación frustrado quiera decir algo parecido a «¡Mal rayo parta a la trascendencia!». Pero hay que respetar y valorar la experiencia de la que proviene. Menos majestuosamente, otras personas, filósofos o ideólogos, quizá aprovechen la fuerza de esta experiencia para recabar apoyo mediante un amplio rechazo de la trascendencia. Pero esto no debería hacernos olvidar el valor de la experiencia misma.

Ante este eslogan, la reacción debe ser compleja, y puede incluir los siguientes elementos: (a) el eslogan es erróneo, (b) pero proviene de una experiencia real e importante que no se debe denigrar y, por tanto, (c) uno debe resistirse a ella, pero no puede sencillamente estigmatizarla como error absoluto.

¿Por qué es errónea? Por las razones que Nussbaum aduce cuando adopta su matizada posición. Hay orientaciones donde queremos trascender. De hecho, sería casi imposible imaginar una vida humana en la que se rechazaran todas ellas.

Pero no podemos sencillamente salvar el eslogan añadiéndole un calificativo: «¡Mal rayo parta a toda la trascendencia “externa”!»; no, a menos que podamos transmitir una

idea clara de la distinción apelada aquí. ¿A qué podríamos estar refiriéndonos con trascendencia «externa»? Por supuesto, no sencillamente al deseo bastante absurdo de ser como los dioses del Olimpo (absurdo para nosotros, claro está, pues tenía sentido para los antiguos griegos). Pero, eliminando lo que tiene de erróneo, tal como Nussbaum lo describe, podríamos evitar todas las transformaciones que nos arrancan del molde humano, de manera que determinados bienes y excelencias humanos ya no serían posibles para nosotros. Pues los dioses griegos ya no pueden aspirar a batir récords de atletismo ni a participar en la política y, por tanto, no podrían disfrutar de las metas y los bienes característicos implícitos en estas actividades.

Tal vez podríamos utilizar este criterio para rechazar la idea de amor de Platón en *El banquete*, porque parece despojar de importancia o volver meramente secundario a todo el amor por los seres humanos particulares. Así que la amistad y el amor sexual desaparecerían de un modo de vida reformado en consonancia con esa idea. Todos los habitantes de la modernidad estarían aquí de acuerdo, pero eso no quiere decir que este criterio sirva siempre de manera incontrovertible para distinguir las trascendencias autorizadas de las no autorizadas.

Como señala Nussbaum en la introducción de *Love's Knowledge*, parece haber cierta tensión entre las exigencias éticas y las del amor erótico.⁴⁷⁶ La forma en que el amor sexual requiere intimidad y exclusividad y, por tanto, puede generar con facilidad ira y celos, parece estar en tensión con la aspiración a un amor y preocupación más universales, descentrados del yo. Aquí resulta difícil decir: «Pues bien, peor para el amor erótico carnal y ordinario»; bueno, es difícil para nosotros. Platón parece decirlo y por algo parecido a las razones que acabamos de exponer. Pero también parece difícil decir: «Prohibamos la aspiración a una preocupación más universal y descentrada como forma de trascendencia “externa”». Ciertamente, parece «externa» basándonos en el criterio recién apuntado; sostenerla como demanda absoluta y exclusiva parecería marginar un componente importante de nuestras vidas, a saber, el amor erótico o cualquier amor en el que intervengan la exclusión y, por tanto, los celos y la ira. Pero no está tan claro que la distinción así definida pueda sacarnos del atolladero. El eslogan revisado no funciona.

O tomemos otro ejemplo. En el siglo XX nos hemos ocupado de realizar tentativas de establecer una paz duradera a través de algún tipo de orden mundial. Pero la guerra ha dado ocasión, además de a horrores inefables, a acciones de gran nobleza. Provoca un determinado tipo de entrega y de valentía que resulta difícil de igualar en otros ámbitos. Al pertenecer a la generación de niños que se convertirían en adolescentes durante la Segunda Guerra Mundial, me sigue pareciendo innegable que, aun teniendo en cuenta toda la complejidad y la opacidad de las motivaciones humanas, hubo personas que entregaron su vida en el frente para que otros fueran libres e, incluso, para evitar

mayores horrores. Ésta es la razón por la que nuestra era, en la que muchos se han tomado en serio el proyecto kantiano de una Paz Perpetua, ha visto repetirse también las tentativas de definir un «equivalente moral de la guerra». Esto reconoce que, tal como están las cosas hoy en día, el fin de la guerra eliminaría una ocasión importante para ciertas excelencias humanas: el heroísmo, la entrega o la defensa de los débiles.

Entonces, algunos autores han respondido a esto renunciando a este tipo de trascendencia: la guerra debe seguir porque es esencial para la excelencia humana. Hegel es un caso destacado, pero otros autores han adoptado idéntica línea en este siglo, como Ernst Jünger. Declaran que la paz perpetua es «externa» en el sentido del análisis anterior. Pero no puedo aceptar esta orientación. Ni tampoco puedo aceptar la consoladora visión, desde el otro lado, de que la guerra no alimenta más que horrores y destrucción, pese a que los causa claramente en grandes dosis.

Lo que parece aflorar de todo esto es que la cuestión de trascender la humanidad no es tan fácil de resolver. No sólo es difícil trazar una línea clara entre las formas de trascender aceptables e inaceptables, tanto si hacemos girar la distinción sobre la externalidad frente a la internalidad o sobre cualquier otra cosa. Pero quizá tengamos que confesar que, en determinados casos, nos encontramos ante un dilema, sin saber con certeza indubitable si se debe emprender uno u otro camino.

Lo que sí se desprende de todo esto es que un eslogan como «¡Mal rayo parta a la trascendencia», aun con un calificativo antes de la última palabra, no puede resolver todos nuestros problemas. La renuncia en bloque a todas las formas de trascender no está activada. Incluso enemigos de la trascendencia cristiana tan feroces como Nietzsche, quizá especialmente ellos, no dejan de hacer llamamientos a la «autosuperación»; querrían que ahogáramos la compasión que pudiéramos albergar; en resumen, difícilmente nos dejarían como estamos ahora, sin que afectara a nuestra relación de bienes y excelencias.

Podríamos adoptar una línea como la de Nel Noddings y renunciar a todo lo que rivaliza con los valores de los cuidados y el amor a quienes nos rodean;⁴⁷⁷ pero esto también elimina buena parte de aquello a lo que ahora estamos apegados, unos apegos que tendríamos que «trascender».

Pero si las aspiraciones a la trascendencia no se pueden eliminar de un plumazo, incluyendo las que son problemáticas, si resultan difíciles de evaluar o, incluso, si nos sitúan ante un dilema, entonces quizá no podamos condenar sin más directamente a quienes proponen estas vías, ni siquiera cuando queremos decir que se equivocan.

Tomemos el odio cristiano al cuerpo y al deseo que Nussbaum analiza en su capítulo sobre Beckett.⁴⁷⁸ También quiero condenarlo, considerarlo una desviación horrenda. Pero si situamos uno de sus puntos de origen en los albores del monacato cristiano, tal

como lo describe Peter Brown,⁴⁷⁹ vemos que proviene de una idea de que la vida de la sexualidad y la procreación formaba parte de la preocupación por la familia y su descendencia, de una preocupación por el linaje, la propiedad y el poder y que, aun cuando no fuera mala en sí misma, suponía una barrera para una entrega absoluta al amor de Dios. En otras palabras, la renuncia formaba parte de una tentativa de encontrar una respuesta más plena al ágape de Dios tal como se veía en Cristo, de participar de un amor más pleno, más omnicomprendivo. Se asemeja a la perspectiva según la cual deberíamos interpretar la vocación de San Francisco de Asís y nos recuerda las batallas que la Iglesia ha librado a lo largo de todos los tiempos contra el poder de los linajes, desde el papa Hildebrando con la querrela de las investiduras hasta el fraile que casa a Romeo y Julieta sin tener conocimiento de que sus padres están enemistados.

Hoy en día, podemos ver cómo estas razones para la renuncia podrían transformarse en un periodo posterior en una obsesión negativa por el cuerpo, una mezcla de asco y fascinación con deseo, que es el fenómeno que Beckett refleja y Nussbaum describe.

¿Deberíamos acaso renunciar a esta aspiración en aras de un amor más pleno sobre estos fundamentos? Confieso que para mí sería una mutilación aún mayor del ser humano que el catolicismo moderno anquilosado que Beckett parece estar parodiando. En cualquier caso, es preciso elaborar el argumento a favor de esto, no darlo por sentado simplemente.

Pero si no renunciamos a él, entonces nuestra respuesta a este modo de espiritualidad anquilosada y obsesionada con el deseo tiene que ser tan matizada como la de su adversario antagónico señalado más arriba y, de manera similar, en tres vertientes: (a) por supuesto, tenemos que decir qué y dónde es erróneo, pero (b) tenemos que reconocer que nace en parte de una aspiración auténtica y valiosa a un amor más pleno y, por tanto, (c) no podemos condenarlo sencillamente de raíz y por completo, como si se pudiera destruir y arrancar sin discriminación; en realidad, tenemos que superarlo al tiempo que preservamos lo que hay de valioso en sus raíces.

Éste es el fundamento del malestar que expresé más arriba justamente al lanzarse una polémica a este respecto. La polémica se polariza con facilidad hasta el punto en que un bando esgrime el eslogan de «¡Mal rayo parta a la trascendencia!» y el otro replica con una reacción defensiva de todas las desviaciones anquilosadas y obsesivas que ridiculizan sus adversarios. Es una situación que surge con demasiada frecuencia en las guerras culturales de Estados Unidos y en otros lugares. Tal vez sea esto a lo que pretendía invocar en su célebre imagen de ejércitos ignorantes librando una batalla en la noche.

Entre quienes abrazan la polémica contra la trascendencia, las diferentes aspiraciones a algo superior tienen que considerarse distorsionadas, enfermizas o motivadas por una mala voluntad gratuita. Estas aspiraciones, o bien se demonizan, como en determinados

ataques humanistas contra el cristianismo, entendido como fuerza antihumana del mal, o bien se les resta importancia porque se consideren patológicas.

En este último caso, tenemos un ejemplo del triunfo de lo terapéutico con los dos rasgos característicos que he mencionado en el análisis anterior. En primer lugar, la desviación de los modos de satisfacción humanos «normales» y aceptables no se reconoce como algo animado por otra imagen del bien, por errónea que sea. Y, en segundo lugar, la «normalidad» está al alcance de una persona de dotes corrientes, no es algo que sólo pueda alcanzar una elite reducida de virtuosos.

Curiosamente, aunque tal vez no del todo conscientemente, tratar de forma terapéutica y demonizar pueden ir de la mano, como en determinados ataques humanistas contra la religión. Las vidas de renuncia se condenan como patológicas pero, al mismo tiempo, inculcarlas a los laicos se considera parte de la estrategia de una voluntad de poder clerical. (Tal vez se pueda recuperar la coherencia asignando la patología a los legos y la voluntad de poder al clero.)

Entonces, este tipo de humanismo antitrascendente suele ofrecer una interpretación de la «inmanencia» que sitúa el listón bastante alto. Incorpora buena parte de lo que comprendemos como disciplina civilizada, de conformidad espontánea con el orden moral moderno, como parte de lo «normal», no patológico y accesible para todos. Quizá no sea raro, puesto que, como expuse más arriba, la apertura original hacia el humanismo exclusivo apareció en una cultura en la que estas disciplinas de la civilización se habían vuelto de hecho una especie de acto reflejo para muchos. Ésta es la razón por la que les parecía natural y al alcance de cualquier persona.

Pero, aun cuando sea comprensible, esta posición vuelve a este humanismo a menudo desdeñoso de, y en ocasiones cruel con, las desviaciones, pues cataloga a quienes se desvían como inadaptados o personas impulsadas por la mala fe. Se pueden encontrar ejemplos actuales en parte de las medidas generadas por la «corrección política»; que impone, o bien una reeducación obligatoria, o bien castigos severos, o ambas cosas, a quienes se desvían de los diversos «códigos», quienes con frecuencia son acusados de «racismo» o «misoginia» por cualquier mínima infracción.

Todo esto resalta lo problemático que son las distinciones, no sólo entre la trascendencia interna y externa, sino incluso entre la propia trascendencia y la inmanencia. Cuando el listón de la conducta normal se sitúa demasiado alto, la «inmanencia» quizá deje de parecer el término adecuado. Por supuesto, en aras de mi tesis principal, quisiera conservar la noción de trascendencia, junto con los trazos de mi distinción original entre humanismo exclusivo e inclusivo. Pero aquí quisiera señalar lo extremadamente poco clara e insatisfactoria que es la noción de «trascendencia» implícita en esta polémica contra la fe cristiana como negación de las satisfacciones

corporales humanas. Y también quisiera mostrar cómo algunos tipos de humanismo exclusivo muy exigente generan, en ocasiones, una reacción en el seno de la propia no creencia.

Afirmar que las disciplinas de la vida civilizada bajo el gobierno de la ley y de conformidad con el orden moral de la libertad y el beneficio mutuo son «normales» en el sentido de que no son patológicas, o entender que la aspiración a este modo de vida es una transcendencia «interna», supone clasificar las diferentes resistencias a estas disciplinas: los impulsos hacia la violencia, la agresión o la dominación y/o los que llevan a concebir las licencias sexuales desatadas como meras patologías o fruto de un subdesarrollo. Sencillamente, deben ser extirpadas, eliminadas mediante terapia, reeducación o la amenaza del uso de la fuerza. No reflejan ninguna satisfacción humana esencial, ni siquiera de forma distorsionada, de la que las personas pudieran verse realmente inducidas a apartarse mediante una transformación moral, sino que no se pueden reprimir sencillamente sin privarse de lo que para ellos son fines importantes, constitutivos de su vida como seres humanos. Ésta es la actitud subyacente a la ingeniería psíquica paternalista que Anthony Burgess ridiculizó en *La naranja mecánica*.

O el tema se podría relacionar con el triunfo de lo terapéutico. Si la violencia, la agresión y la permisividad sexual se pueden entender como una mera patología o un fruto del subdesarrollo, como algo que se puede curar o para cuyo abandono se puede educar, entonces no perdemos nada esencial al ser «normalizados». Pero si los consideramos actos que los agentes implicados pueden vivir como satisfacciones esenciales, entonces, aun cuando pensemos que se beneficiarían de una transformación moral por la que dejarían de considerarlos tales, no podemos engañarnos diciéndonos que no estamos más que haciéndoles un favor al someterlos a terapia o reeducación. Podemos, ciertamente, refrenarlos para que no incurran en determinadas formas por el bien de la seguridad de los demás o de la paz general, pero tendríamos que reconocer que estábamos obligándolos a realizar un sacrificio en aras del bien general.

Es preciso desarrollar más el trasfondo de la distinción entre las perspectivas terapéutica y ética para comprender lo que está en juego. La perspectiva terapéutica moderna nace en parte de la idea de la Ilustración (de inspiración lockeana) según la cual el agente humano es maleable. Sobre la base de determinadas motivaciones fundamentales (por ejemplo, la búsqueda del placer, la evitación del dolor), el agente puede formarse para identificar sus fines de diversos modos. Redefinir estos fines mediante la educación, por tanto, no lo obliga a abandonar una orientación intrínseca de su ser; y, si el proceso termina volviéndolo más capaz de adaptarse a todos los demás, puede conducir a una mayor armonía, a una mayor satisfacción del deseo general y, por tanto, a un beneficio general.

La otra fuente del triunfo de lo terapéutico es el deseo de deshacerse de la categoría del pecado, que en cierta medida atribuye al pecador mala voluntad. Quien se desvía es una víctima de una mala educación o de la enfermedad; no es un agente que suscriba su lamentable conducta destructiva ni alguien a quien, por tanto, debiéramos condenar. Más bien está atrapado en un ciclo compulsivo, del cual podemos liberarlo mediante terapia.

Este segundo motivo desculpabilizador encaja bien con la idea de la maleabilidad, pero no la necesita. El triunfo de lo terapéutico ha acompañado con frecuencia a antropologías más complejas que presuponen grandes rigideces en la formación del carácter humano, como el psicoanálisis.

Pero ambas fuentes están en conflicto con la antropología subyacente a las principales teorías éticas de nuestra tradición, que llegan a remontarse a la antigüedad, así como con diversas perspectivas religiosas. Difieren entre sí, concretamente, en lo referente al lugar que asignan al mal, pero coinciden al considerar que el pecador o malhechor persigue algo que él percibe como bueno, ya sea porque (erróneamente) piensa que lo es (la variante antigua) o porque perversamente se siente atraído por el mal (una variante que surge con el cristianismo). Esta mala conducta, este «error trágico» (la *hamartia*, tal como se denomina tanto en Aristóteles como en la Biblia griega) se suele considerar algo muy difícil de comprender, tal vez en última instancia inexplicable o, incluso, misterioso.

Pero escapa claramente de la mera explicación medioambiental de la concepción de la maleabilidad. Por mucho que el mal entrenamiento que se haya recibido o las muy malas costumbres que se tengan puedan tener que ver con nuestra elección de lo equivocado (como, por ejemplo, sostiene Aristóteles), acaba siendo algo en lo que invertimos todo nuestro ser, nuestra visión y nuestro deseo. Así pues, la adecuada y temprana formación no es condición suficiente para el buen carácter, al que hay que alimentar con ejemplos admirables y, posteriormente, con la reflexión ética, según Aristóteles. Pero esta inversión de nuestro propio ser mediante la visión y el deseo es lo que convierte nuestra transformación final en algo que va más allá de lo terapéutico. Por mucho que Platón invoque esta imagen de la curación para el cambio ético, está claro que él mismo percibe algo parecido a una «conversión»⁴⁸⁰ en el giro hacia el bien.

En términos modernos, la transformación ética supone la afectación tanto de la voluntad como de la visión del agente. Está más allá del alcance de la terapia destinada a curar a un agente que no refrenda su desviación, más allá del alcance de una educación que inculca el conocimiento y las capacidades; puede ser resistente a la fuerza y el terror.

Esto nos permite apreciar cómo un humanismo de la conducta moral «civilizada», que percibe las resistencias a ella como una mera patología o subdesarrollo, cuando se ve con la perspectiva ética parece un menosprecio, incluso una deshumanización de los desviados que detecta y cuya rehabilitación propone.⁴⁸¹

(B) Entonces, esto nos lleva al dominio de otro abanico de objeciones a la religión, las procedentes de la orientación «trágica». Porque era inevitable que el humanismo «normalizador» planteara objeciones profundas de todos aquellos que se rebelaban ante su actitud reduccionista sobre las dimensiones agresiva, combativa y licenciosa de la vida humana. Entre ellos, se incluían quienes querían condenar la agresividad, pero contemplaban la cuestión en el marco de la antropología ética. Sin embargo, las objeciones más virulentas provinieron de quienes veían algo digno de celebración en la agresividad y, a veces, también en la permisividad sexual. Lejos de condenar el impulso para luchar, dominar o, incluso, infligir padecimiento, Nietzsche los consideraba formas de expresión de la voluntad de poder. Su desprecio por parte del humanismo moderno en nombre de la igualdad, la felicidad y el fin del sufrimiento era lo que degradaba al ser humano, reduciendo la vida humana a algo que ya no valía la pena vivir, propagando el «nihilismo». En nuestros días, este ataque contra el humanismo civilizador ha sido llevado a cabo por Michel Foucault, cuyo término «normalización» he tomado prestado de él en el análisis anterior. Éste era el significado ético (no realmente explícito) subyacente al proclamado «fin del hombre», como se expresa en la denuncia del «humanismo» por parte de muchos posmodernos.⁴⁸²

Este humanismo moderno suscita ataques en todos los ejes del espectro «trágico». Para algunos (Tocqueville, Nietzsche, Sorel, Jünger), despoja a la vida de su dimensión heroica. Para otros (los arriba mencionados, pero también, a su modo, Isaiah Berlin, además de Bernard Williams), este humanismo tiende a ocultar de sí mismo lo inmenso que es el conflicto entre las diferentes cosas que valoramos. Suprime artificialmente la tragedia, las alternativas desgarradoras entre opciones incompatibles, los dilemas, que son inseparables de la vida humana. Causa la impresión de que todo lo bueno llega sin esfuerzo; pero sólo lo logra desnaturalizando y degradando parte de los artículos de la cesta de valores liberales predilectos que encontramos en el camino.

O, una vez más, el ataque puede dirigirse contra la idea de felicidad o satisfacción implícita en el humanismo. Al desacreditar los impulsos obstinados calificándolos de patológicos o subdesarrollados, el humanismo civilizador da a entender que la satisfacción humana adecuada será, para lo «normal», lo que no suponga conflicto. Una felicidad despreocupada asiste a esta normalidad porque no es preciso sacrificar por ella nada importante.

Para la perspectiva ética, este tipo de armonía despreocupada es ciertamente posible, pero sólo en la cima de los logros humanos; esto no es algo que pueda ser nunca estadísticamente «normal», igual que no podría definirse jamás como normal en el sentido de no patológico. La mayoría de las perspectivas religiosas discurren aquí paralelas a la perspectiva ética. La armonía plena nunca será patrimonio de la mayoría de

los seres humanos, menos aún de *l'homme moyen sensuel* [el hombre sensual común].

Para los nietzscheanos, así como para quienes creen encontrar en la biología y en la teoría de la evolución, para considerar la agresividad o las diferencias de género o la jerarquía, algo profundamente arraigado en nuestra naturaleza, la armonía será inalcanzable, y creer en ella o esforzarse por alcanzarla es incluso una especie de debilidad culpable. La creencia en una felicidad aporoblemática no sólo es una ilusión infantil, sino que también comporta un truncamiento de la naturaleza humana, que vuelve la espalda a gran parte de lo que somos. No encuentran nada discutible en este ideal, como señalé más arriba, en la sección anterior.

Ahora, este tipo de críticas se arroja no sólo contra el humanismo normalizador, sino también contra la religión. En cierto modo, esto puede parecer absolutamente inapropiado. ¿Acaso la predicación cristiana no ha repetido siempre que es imposible ser plenamente feliz siendo un agente pecador en un mundo pecaminoso? Sin duda, no se puede echar la culpa de esta ilusión a la fe cristiana, por mucho que los cristianos contemporáneos puedan haber sido arrastrados hoy en día hasta esta concepción común de la «búsqueda de la felicidad».

Pero, en otro sentido, la acusación tiene sin duda un motivo. Porque la idea de que la agresión es imposible de erradicar porque se encuentra en nuestros genes (sociobiología) y/o la de que es algo que debemos celebrar en lugar de superar (Nietzsche) es ciertamente incompatible con la fe y la esperanza cristianas, sin ningún escatón cristiano reconocible. El cristianismo postula aquí una posible transformación que rechazan por igual el nietzscheanismo y el cientificismo. De manera que sigue siendo acusado de un optimismo irreal, de sustituir el sentido de la realidad por la esperanza, de propagar acerca de los seres humanos un mito consolador que oculta la cruda realidad. En esto, se sostiene que es el antepasado del humanismo normalizado, como nunca se cansa de decir Nietzsche. Y hemos visto el sentido histórico en el que esto es cierto, en el que este humanismo emergió a partir de una determinada interpretación (reducida) de la fe cristiana.

Ahora, aquí, el argumento muestra un curioso cruce de presiones contrapuestas. Cuando los nietzscheanos reprochan a los cristianos que se nieguen a ver en qué medida los seres humanos no pueden sino afirmarse a sí mismos mediante la agresividad, porque están tan apegados a una imagen «espiritualizada» y purificada del potencial humano, discurren paralelamente y muy cerca del reproche anterior de que el cristianismo no puede aceptar nuestra naturaleza sensual. Éste es uno de los argumentos clave del humanismo exclusivo en su rechazo de la trascendencia cristiana; y ahora sus enemigos más furibundos plantean una queja similar contra este humanismo.

Todo esto resulta bastante confuso y hace pensar que necesitamos un mapa nuevo y más matizado del terreno ideológico. La cultura moderna no es sólo el campo de una batalla entre la creencia y la no creencia. Hemos visto que los argumentos contra la religión proceden de dos ángulos bastante distintos; que, incluso a primera vista, no todos tienen en cuenta todas las variantes de la religión; que, aunque las dos direcciones del ataque se pueden alinear en cierto modo desde una perspectiva nietzscheana, como en el párrafo anterior, en última instancia nos llevan a conclusiones muy diferentes. El campo de la no creencia está tremendamente dividido: sobre la naturaleza del humanismo y, en términos más radicales, sobre su valor.

Quiero exponer otro marco para interpretar estas batallas, no como una contienda entre dos protagonistas, sino más bien como un combate entre tres bandos o, incluso, tal vez entre cuatro. El ingreso de lo que más arriba denominé «la Contra-ilustración inmanente», que pone en cuestión la primacía humanista de la vida, ha complicado enormemente el terreno.

Hay humanistas seculares, hay neonietzscheanos y están aquellos que reconocen algún bien más allá de la vida. Tomados por parejas, todos están confabulados contra el tercero en algún aspecto importante. Los neonietzscheanos y los humanistas seculares condenan juntos la religión y rechazan cualquier bien más allá de la vida. Pero los neonietzscheanos y quienes reconocen la trascendencia van de la mano en su falta de sorpresa ante las decepciones reiteradas del humanismo secular, y van juntos también en el sentido de que su visión de la vida carece de una dimensión. En una tercera agrupación, los humanistas seculares y los creyentes se alían para defender la Idea del Bien humano, frente al antihumanismo de los herederos de Nietzsche.

Se puede introducir un cuarto bando en el terreno si tenemos en cuenta el hecho de que quienes reconocen la trascendencia están divididos. Algunos piensan que el paso al humanismo secular fue únicamente un error que es preciso enmendar. Debemos regresar a la visión anterior de las cosas. Otros, entre los que me sitúo, pensamos que la primacía práctica de la vida ha supuesto un gran beneficio para la especie humana y que hay algo de verdad en la narración que hace de sí misma la Ilustración: de hecho, era improbable que se obtuviera este beneficio sin alguna ruptura con la religión establecida. (Podríamos, incluso, caer en la tentación de decir que la no creencia moderna es providencial, pero sería un modo demasiado provocador de formularlo). Pero, en todo caso, pensamos que la primacía metafísica de la vida maridada por el humanismo exclusivo es errónea y opresiva y que su predominio continuado pone en peligro la primacía práctica.

En el último párrafo he complicado bastante el escenario. Sin embargo, las sencillas

líneas esbozadas más arriba siguen destacando, creo. Tanto los humanistas seculares como los antihumanistas coinciden en una parte de la narración de la Ilustración, a saber: nos ven como si nos hubiéramos liberado de la ilusión de una buena vida ultraterrena y, por tanto, capaces de afirmarnos a nosotros mismos. Esto puede adoptar la forma de un respaldo ilustrado a la benevolencia y la justicia; o puede ser el fuero para la plena afirmación de la voluntad de poder, o del «libre juego del significante», o de la estética del yo, o de lo que quiera que sea la versión actual. Pero se mantiene en el mismo clima que ha relegado el más allá a la condición de ilusión del pasado. Para quienes se encuentran de lleno en ese ambiente, la trascendencia se vuelve prácticamente invisible.

Por supuesto, quizá queramos dejar al margen esta imagen de tres bandos sobre la base de que el antihumanismo contemporáneo no es un movimiento lo bastante significativo. Si concentramos la atención sobre determinados profesores de literatura comparada de moda hoy en día, podría parecer plausible. Pero tengo la sensación de que el impacto de esta tercera corriente en nuestra cultura y en la historia contemporánea ha sido muy poderoso, sobre todo si tenemos en cuenta el fascismo, así como la fascinación por la violencia que ha acabado por infectar incluso los movimientos de inspiración ilustrada, como el bolchevismo (y éste dista mucho de ser el único caso). ¿Y podemos eximir a la sangrienta historia del nacionalismo democrático, incluso del «progresista»?

No obstante, si decidimos adoptar la imagen de tres bandos, surgen algunas preguntas interesantes. Explicar a los demás bandos supone un problema para cada uno de ellos. Concretamente, el antihumanismo no es fácil de explicar desde la perspectiva ilustrada. ¿Por qué este atavismo por parte del pueblo que se ha «liberado» de la religión y la tradición?

Desde la perspectiva religiosa, el problema es el contrario. Hay a mano una explicación demasiado rápida, ingeniosa e insustancial. La negación de la trascendencia está destinada a conducir a un desmoronamiento y eventual descomposición de todas las normas morales. Al principio, el humanismo secular y, luego, en último término, sus devociones y sus valores acaban en entredicho. Y, al final, el nihilismo.

No estoy diciendo que no haya ninguna idea en absoluto en esta explicación. Pero deja demasiado sin explicar. El antihumanismo no es sólo un agujero negro, una ausencia de valores, sino también una nueva valoración de la muerte y, en ocasiones, de la violencia. Y parte de la fascinación por la muerte y la violencia que reordena nos recuerda contundentemente a muchos de los fenómenos de la religión tradicional. Está claro que esta fascinación se extiende mucho más allá de las fronteras del antihumanismo. Como acabo de señalar, podemos verlo también en los herederos de la Ilustración, pero reaparece inconfundiblemente una y otra vez en la tradición religiosa. Los gulags y la Inquisición prestan testimonio de su fuerza permanente.

Pero esta marcada refutación de una explicación religiosa en exceso autocomplaciente plantea una vez más un problema para el humanismo exclusivo. Si hay algo permanente o recurrente aquí, ¿de dónde viene? No nos faltan teorías inmanentes de la propensión humana al mal, a lo largo y ancho de todo un abanico que va desde la sociobiología hasta las especulaciones freudianas sobre el instinto de muerte. Pero tienen su propia ofensiva contrailustrada: imponen un rígido límite a toda esperanza de mejora. Tienden a arrojar dudas sobre la idea central de la Ilustración de que somos responsables de nuestro destino.

Al mismo tiempo, desde la perspectiva de la trascendencia, algunas consideraciones parecen obvias:

El humanismo exclusivo cierra la ventana de la trascendencia como si no hubiera nada al otro lado. Es más, como si no fuera una necesidad irreprimible del ser humano abrir esa ventana, echar un vistazo primero y, a continuación, salir. Como si sentir esta necesidad fuera el resultado de un error, de una visión del mundo errónea, de una carencia de formación o de algo peor, de alguna patología. Son dos perspectivas radicalmente distintas de la condición humana. ¿Cuál está en lo cierto?

Bien, ¿cuál puede dar más sentido a la vida que vivimos? Visto desde esta óptica, la mera existencia del antihumanismo moderno parece hablar contra el humanismo exclusivo. Si la concepción trascendental está en lo cierto, entonces los seres humanos tienen una inclinación imposible de erradicar para responder a algo más allá de la vida. Negarlo asfixia. Y, de hecho, incluso para quienes aceptan la primacía metafísica de la vida, esta perspectiva puede parecer un cautiverio. Es en esta idea, más que en la concepción un tanto petulante y autosatisfecha de que la no creencia debe destruirse a sí misma, donde la perspectiva religiosa no encuentra sorpresas en el antihumanismo.

Desde el interior de esta perspectiva, podemos caer en la tentación de seguir especulando y proponer que la susceptibilidad humana permanente para sentir fascinación por la muerte y la violencia es, en su propia base, una manifestación de nuestra naturaleza de *homo religiosus*. Desde el punto de vista de alguien que reconozca la trascendencia, es uno de los lugares donde esta aspiración al más allá llega más fácilmente cuando no consigue llevarnos hasta allí. Esto no quiere decir que la religión y la violencia sean, sencillamente, alternativas. Al contrario, ha supuesto que históricamente la mayoría de la religión haya estado profundamente entrelazada con la violencia, desde los sacrificios humanos hasta las matanzas intercomunitarias. Pues la mayor parte de la religión histórica sigue sólo muy imperfectamente orientada hacia el más allá. Las afinidades religiosas del culto a la violencia en sus diferentes formas son ciertamente palpables.

Lo que significaría, sin embargo, es que la única manera de escapar plenamente de la

atracción por la violencia reside en algún lugar del giro hacia la trascendencia, es decir, a través del amor sincero y de todo corazón a algún bien más allá de la vida. Aquí ingresamos en un terreno, el de la religión y la violencia, que ha sido explorado de un modo muy interesante por René Girard. Regresaré sobre este aspecto más adelante.⁴⁸³

Pero, con independencia de cuál sea la concepción explicativa que adoptemos, espero haber aportado algo que acredite la idea de que ninguna tentativa seria de comprender la Ilustración, actualmente, puede arreglárselas sin un estudio más profundo de la contra-Ilustración inmanente. Los escenarios clásicos de la lucha entre dos bandos dejan en la penumbra todo lo que podemos aprender acerca de estos dos protagonistas principales a través de sus diferencias y sus afinidades con este tercer candidato que, de algún modo, han conjurado entre ambos.

4

ii. Contra la mutilación

Lo que se desprende de lo anterior es que el estudio minucioso de los ataques del humanismo exclusivo contra la religión revela algunas diferencias profundas en el campo de la no creencia. Esto no es necesariamente un problema en sí mismo: en principio, una de estas concepciones podría ser correcta y la otra, sencillamente, errónea. Pero tengo la sensación de que ambos bandos, el «humanista» y el «nietzscheano», plantean escollos importantes para el otro. No es tan fácil abandonar la benevolencia, la igualdad y las metas del humanismo. Y, sin embargo, la revuelta inmanente suele venir desencadenada por motivaciones profundas. Hay aquí algunos dilemas sin resolver.

Surgen de ese fundamental complejo de cuestiones para cualquier concepción del dilema ético humano que identificamos en el capítulo anterior: si su noción de plenitud es íntegramente realizable, si los obstáculos que se le interponen o las motivaciones negativas pueden vencerse por entero y, en caso contrario, si ignorarlas comporta un sacrificio inaceptable [cuestiones (c), (d) y (e)].

Podemos hablar de dilemas, de tensiones o, incluso, de tentativas de cuadrar el círculo. Como quiera que las llamemos, la forma básica parece ser la siguiente: ¿cómo definir nuestras más altas aspiraciones espirituales o morales para los seres humanos al tiempo que mostramos un camino para la transformación implicada en ello que no aplaste, mutile o niegue lo que es esencial a nuestra humanidad? Llamaremos a esto la «exigencia máxima».

¿Por qué esta exigencia es importante para nosotros? Me atrevería a sugerir que podemos encontrar las razones de ello en nuestra aspiración a la totalidad, que traté de exponer en el capítulo anterior. La cultura moderna está atravesada por la idea del mal

que hacemos al perseguir nuestros más altos ideales cuando sacrificamos el cuerpo o el deseo ordinario o las satisfacciones de la vida cotidiana. ¿Por qué se atribuye a todo esto un lugar tan importante? Al fin y al cabo, Platón en *La República* parecía enteramente dispuesto a marginar los (también en su cultura) deseos humanos esenciales de formar familia, poseer propiedades y transmitirlos a los descendientes; todo en nombre de la más alta y plena armonía del Estado.

Por supuesto, los antiguos estaban muy lejos de coincidir en ello. Aristóteles critica con contundencia la tentativa de Platón de extirpar de la vida buena determinadas satisfacciones ordinarias y, en el libro segundo de su *Política*, rechaza de plano la propuesta platónica de abolir la familia y la propiedad privada. Pero, en nuestro caso, las razones proceden de nuestros orígenes en la cultura cristiana. Una religión de la Encarnación no puede marginar de un plumazo el cuerpo. La «piedad» atribuida a Jesús en el Evangelio es un sentimiento visceral; la perspectiva escatológica anuncia la resurrección del cuerpo. El acento de la Reforma sobre la vida ordinaria va mucho más allá de Aristóteles, no sólo convirtiendo las esferas de la producción y de la familia en parte de la vida buena, sino concediéndoles una dignidad que Aristóteles no le había atribuido. No es raro que una tradición central de la filosofía católica desde la Edad Media se fundara en la filosofía de Aristóteles.

La crítica del cristianismo tomó este carácter central del cuerpo, la imposibilidad de eliminar nuestras satisfacciones corporales ordinarias, y lo volvió contra la propia fe estigmatizándolo como una transformación del platonismo. Nietzsche suele aludir a esta filiación y Nussbaum inspira en ella su crítica, expuesta más arriba. Lo que vuelve a esta crítica tan devastadora es únicamente que nuestra cultura en general respalde con tanta energía este carácter central. Y ésta es la razón por la que la exigencia máxima tiene fuerza para nosotros: no se pueden perseguir los ideales a costa de purgar o denigrar las satisfacciones ordinarias.

El peso del análisis de las páginas precedentes, hay que reconocer que muy esquemáticas, recae sobre el hecho de que esta exigencia no es tan fácil de satisfacer. Tenemos que enfrentar la posibilidad de que pueda no ser realizable, de que quizá sea misión imposible conciliar nuestras más altas aspiraciones con un respeto integral por el espectro completo de satisfacciones humanas. Dicho de otro modo, o bien tenemos que reducir nuestras aspiraciones morales para que nuestra vida humana ordinaria prospere, o bien tenemos que aceptar sacrificar parte de esa prosperidad para alcanzar nuestros objetivos superiores. Si lo consideramos un dilema, entonces tal vez tengamos que empalarnos en uno u otro poste.

Interpreto que las dos acusaciones aparentemente contradictorias contra la fe religiosa, la de que, respectivamente, conduce a la mortificación de la vida humana ordinaria y la

de que expurga o desinfecta la naturaleza humana, apuntan realmente a este dilema. La acusación conjunta es la siguiente: nuestras más altas aspiraciones se han concebido de tal modo que, para hacerlas realidad, será necesario mutilar a la humanidad (el reproche mortificador); de manera que, de forma natural, nos vemos inducidos subrepticamente a reducir nuestras demandas y, además, a ocultar de nosotros mismos la plenitud del poder de la sensualidad y la agresividad humanas para que la humanidad ordinaria y redimida pueda ponerse al alcance de la relación de los unos con los otros; por tanto, se hace digno del reproche de que se ha producido una purga. De hecho, esto plantea un dilema: sólo nos salvamos de empalar si nos ensartamos en el otro.

Entonces, los humanistas exclusivos que formulan estas acusaciones contra la religión parecen asumir a menudo que ellos mismos se libran de ellas: que han encontrado una definición adecuada de nuestras más altas aspiraciones que elude el dilema y respeta absolutamente la prosperidad humana ordinaria. La carga del argumento anterior es que suele ser una ilusión. Sus más altas aspiraciones también corren el riesgo de mortificar la vida humana ordinaria. Ocultan esto de sí mismos, ya sea porque subestiman lo lejos que estamos de ese objetivo —subestiman la depravación humana, por emplear el lenguaje tradicional— y así se hacen acreedores del reproche que los acusa de purgar la naturaleza humana; o ya sea porque se muestran displicentes en la aplicación de los costes de alcanzar el objetivo y, por tanto, merecen ser objeto del reproche mortificador.

Y, por supuesto, se pueden cometer los dos errores al mismo tiempo, como podemos ver con las formas más mecanicistas de la ingeniería moral ilustrada, las que consideran que la naturaleza humana es fundamentalmente maleable, las concepciones de un Helvecio, por ejemplo. Como entienden que la cuestión de la reforma es un simple asunto de conformar los hábitos adecuados y establecer las conexiones mentales correctas, la naturaleza humana no se aleja tanto del objetivo. Rechazan la doctrina del pecado original porque consideran que exagera la depravación humana. (Y, así, purgan.) Pero, por esa misma razón, son incapaces de apreciar lo terrible que será el impacto de su ingeniería social sobre unos seres humanos cuyos deseos y aspiraciones no son tan fáciles de moldear desde fuera. (De modo que su política real mutila.)

En otras palabras: por paradójico que resulte, podemos empalarnos en los dos postes, cometer los dos errores al mismo tiempo. Y esta es, de hecho, la crítica que con frecuencia se hace de las corrientes más reduccionistas emanadas de la Ilustración. Bajan mucho la mira: pretenden dar a luz a un mundo en el que, al servirse cada uno a sí mismo, beneficie también a los demás; los intereses se armonizarán. Así que, en última instancia, los seres humanos estarán satisfechos y la incesante búsqueda de mejora adquirirá finalmente una forma estable. La historia llegará a su fin. Este tipo de perspectiva está implícita hoy en día en buena parte del discurso optimista sobre el libre

comercio y la globalización: cuando las democracias de mercado se instauren en todas partes, ya no habrá razón para combatir. Habrá amanecido un reino de producción pacífica infinita y enriquecimiento mutuo.

Ahora bien, para muchas personas esto equivale a fijar nuestras aspiraciones en un punto demasiado bajo. El propio Fukuyama alude a esta época como la era de «los últimos hombres». Y el aluvión de críticas en este sentido ha sido continuo desde el siglo XVIII: Rousseau, Kant, Marx, Nietzsche... La lista se podría ampliar casi indefinidamente. Pero, al mismo tiempo, los críticos han señalado a menudo que estas teorías reduccionistas fracasan por completo a la hora de reconocer amplios abanicos de motivación humana: la búsqueda de sentido, de autoafirmación, las exigencias de dignidad y las heridas de la humillación, por no hablar de los dominios más desaforados del deseo sexual y el amor por la batalla. Los consideran, o bien deslices contenibles o, en sus formas más amenazadoras, una patología. Así, fracasan por completo a la hora de ponderar los costes reales de eliminarlos o erradicarlos. Toman a los seres humanos normalizados (en el sentido de Foucault) por seres humanos satisfechos.

Las formas menos reduccionistas del humanismo exclusivo no comparten estas incapacidades. Además de instaurar otras desviaciones del modo mecanicista reduccionista, ven una satisfacción fundamental en la libertad racional y/o en la autonomía moral y/o en la experiencia estética, como vimos en el capítulo anterior. Pero esto no quiere decir que hayan encontrado una formulación de nuestras más altas aspiraciones capaz de satisfacer la exigencia máxima. Desde la época romántica, abunda al respecto una literatura muy variada de quienes han valorado los costes en espontaneidad emocional y la expresión del yo infligidos por las disciplinas de la libertad racional o la autonomía moral. Schiller es un ejemplo pertinente.

Hay quienes han seguido a Schiller y han buscado una transformación —en el caso de Schiller, hacia la dimensión estética, el dominio de la belleza— capaz de reunir las dos caras de nuestra naturaleza y satisfacer la exigencia máxima. Y, por supuesto, revolucionarios como Marx han seguido idéntica senda. Pero estas esperanzas son enormemente problemáticas y quienes sostienen una concepción menos reduccionista de la motivación humana tienden a desesperar de la exigencia máxima, a reconocer que nos plantea una misión imposible y que es más prudente y menos destructivo rebajar nuestras aspiraciones. Sentimos la tentación de recurrir a un «liberalismo del miedo» en el que el objetivo básico es limitar la imposición de sufrimiento.

O podemos seguir a Nietzsche y rechazar la imposición de una limitación básica sobre la exigencia máxima: la de reconciliar las aspiraciones superiores con las satisfacciones ordinarias para *todos*. Una vez que dejamos al margen este requisito universal, se nos abre el camino para ver que una elite de los auténticamente excepcionales es capaz de

pujar por la excelencia, bien sin sacrificio, o bien aceptándolo con gozo. El hecho de que este logro cueste mucho a las masas no viene al caso. Aquellos en quienes Nietzsche ha influido, los autores de la contra-Ilustración immanente, no se han apresurado tanto a rechazar el universalismo, pero sí quieren crear un espacio para las formas más agrestes e ilimitadas de la autoafirmación que las disciplinas del humanismo moderno han reprimido.

5

Así pues, queda en muy buena medida abierta la cuestión de si se puede diseñar una forma de humanismo exclusivo que satisfaga la exigencia máxima. Pero ¿qué hay de la fe cristiana? ¿Está mejor dotada para satisfacerla? Puede parecer que es así, simplemente porque el cristianismo busca una transformación mucho más completa de la vida humana, hasta el punto de que es posible concebir la transformación hasta de los más ciegos, ensimismados y violentos. Pero esta es una transformación que no se puede completar en la historia. En la naturaleza de las cosas, el cristianismo no ofrece ninguna solución global, ninguna organización general de las cosas aquí y ahora que resuelva completamente el dilema y satisfaga la exigencia máxima. Sólo puede mostrar formas en las que podríamos, como individuos y como Iglesias, mantener abierta la senda hacia la plenitud del reino.

De modo que los cristianos en realidad no «tienen la solución» al dilema, en el sentido en que habitualmente entendemos la expresión, y se debe a dos razones: en primer lugar, no se puede demostrar que la dirección a la que apuntan sea correcta, se debe asumir como un acto de fe; y, en segundo lugar, en relación con ello, no podemos exhibir plenamente lo que significan, disponerlas en un código o una forma de vida absolutamente detallada, sino sólo señalar las vidas ejemplares de determinadas personas y comunidades pioneras.

Pero esto subestima las dificultades. Que el cristianismo ha sido visto con frecuencia como otra forma de platonismo, peor incluso por cuanto parece conceder un lugar muy importante al castigo y al sacrificio, no es sólo algo que depende de la falta de imaginación o la mala voluntad de los críticos. El mensaje del Evangelio no encaja en las categorías que nos han llegado a través de los tiempos de la historia de la humanidad y acaba siendo retorcido de forma recurrente, incluso por sus propios partidarios, para que tenga sentido en estos términos.

Esto significa que hay versiones manifiestamente erróneas de la fe cristiana. Pero no quiere decir que podamos presentar una única versión correcta para sustituirlas. La influencia de estas categorías que nos llegan a través de la historia, incluida la de nuestra

vida religiosa preaxial, es tan inmensa que tenemos problemas para considerar lo que la revelación cristiana significa. Las categorías erróneas a menudo nos llegan «de forma más natural». Así que actuamos con ciertas dosis de confusión y falta de claridad. Estas son las condiciones en las que se hace la teología.

Dicho lo cual, podemos identificar determinadas tergiversaciones, algunas de las cuales pueden exponerse con mayor o menor concisión; otras requieren desentrañar el mensaje cristiano de la matriz de nuestra historia anterior.

Un *locus* de distorsión importante rodea a la noción misma de transformación. Platón habría respondido con desdén a nuestro reproche sobre el sacrificio del cuerpo y la vida ordinaria. La transformación que él augura, según la cual nos convertimos en auténticos amantes de la sabiduría, significa que dejan de importarnos muchas cosas que antes nos importaban mucho. Eso está en la naturaleza de una transformación de gran alcance. No tiene sentido protestar diciendo que nuestros deseos actuales se verán frustrados; desaparecerán porque acabaremos entendiendo que no son realmente importantes, no son parte de lo que se requiere para hacer realidad la Idea de Ser Humano, que, a su vez, significa sintonizar plenamente con la Idea del Bien.

Y, ciertamente, toda transformación de gran alcance tendrá esta faceta, que los objetivos y las satisfacciones que importan ahora desaparecerán más adelante. De modo que si queremos defender el valor de la vida de *l'homme moyen sensuel* [el hombre sensual común], entonces debemos renunciar a toda transformación de estas características. Así discurre la lógica antiplatónica de la Ilustración radical. ¿Cómo, entonces, pueden hablar los cristianos de transformación sin volverse platónicos encubiertos?

Está claro que toda concepción ética que ampare una transformación de nuestro ser presentará este rasgo: aspectos que el deseo impenitente ya no impulsará en quienes se hayan transformado. Incluso la teoría más reduccionista, que entiende que nuestro deseo está obsesionado con nuestro propio placer (como Helvecio, una vez más), las amparará: una mejor formación o una mayor comprensión de las condiciones reales para alcanzar satisfacción eliminarán cualquier interés que tengamos, por ejemplo, en robar a nuestros vecinos para satisfacer nuestras necesidades. Otras transformaciones de largo alcance comportarán que perdamos categorías enteras del deseo.

Desde una perspectiva cristiana, se puede decir que el santo habrá perdido el interés por el homenaje de los elogios y la admiración que para el orgullo supone, y que normalmente buscamos, o por la exhibición de la fuerza del macho. El error platonizante consiste en establecer la distinción entre lo que se puede perder de buena gana y lo que es esencial para nosotros en torno a la línea divisoria de nuestro deseo como tal y, concretamente, del deseo corporal. (Por supuesto, el Platón auténtico de *La República*

no propone que perdamos estos deseos, sólo que se replieguen y se mantengan absolutamente dóciles ante la razón). Desde la perspectiva cristiana, en cambio, el ágape que en última instancia marginará y volverá irrelevantes las satisfacciones de los estímulos al yo está en sí mismo estrechamente vinculado a una piedad que se encarna intrínsecamente como deseo corporal. La transformación gira en torno a un eje completamente distinto, no al de cuerpo/alma, sino más bien al de «carne/espíritu», y éstos apenas guardan relación. El hecho de que se los identifique con frecuencia, tanto por cristianos como por no cristianos, de que «carne» acabe entendiéndose como sinónimo de «cuerpo», es un testimonio de lo poderosas que siguen siendo en nuestra vida y nuestro pensamiento las viejas categorías. Tampoco es esto simplemente un vestigio del pasado. Se puede replicar que las disciplinas de la razón desvinculada han conferido una nueva fuerza a la escisión cuerpo/mente en la modernidad.

En torno a la categoría de sacrificio aparece otra tergiversación o equívoco. Se trata, obviamente, de una categoría central: Jesús entregó su vida para salvar a los seres humanos. Al cristiano se le suele pedir que renuncie a algo importante. Unido al anterior equívoco o tergiversación, la renuncia cristiana puede deslizarse fácilmente hacia un ideal más platónico o estoico. Renunciamos a determinadas satisfacciones de la vida porque son «inferiores», porque en última instancia no son eso en lo que consiste realmente la vida humana sino, a fin de cuentas, obstáculos para nuestra meta real. Lo que se abandona no importa en realidad. Pero esto vuelve absurdo el sacrificio de Cristo. Precisamente porque la vida humana es tan valiosa, porque forma parte del plan que Dios tiene para nosotros, esa renuncia tiene la significación de un acto de amor supremo. La comparación entre la muerte de Sócrates y la de Cristo lo revela con magnífica nitidez. En un caso, la serenidad del filósofo que está a punto de beber la cicuta mientras garantiza a sus amigos que se dirige a un lugar mejor; en el otro, la agonía en el huerto, la oración dirigida al padre para que aparte de él ese cáliz que, sólo al final, se bebe con la afirmación del «Hágase tu voluntad».

La idea parece a menudo difícil de entender. Sería fácil comprender por qué íbamos a abandonar la plenitud de la prosperidad si tuviera algo malo. Y así es como la no creencia entiende la renuncia cristiana, como un juicio negativo sobre la satisfacción humana.

Y en esto obedece a buena parte de la sensibilidad cristiana a lo largo de los siglos, que también ha mostrado incomodidad con muchos aspectos de la prosperidad humana, y no ha estado segura o ha sido ambigua en ese aspecto. Tomemos, por ejemplo, la satisfacción sexual. Durante siglos, la Iglesia medieval enseñó que la relación sexual debía dirigirse esencialmente a la procreación y no se debería gozar de ella con demasiada efusión ni siquiera en esos casos. Los reformadores trataron de rehabilitar las relaciones sexuales entre las parejas casadas pero, en la práctica, el énfasis en que se desarrollaran

para mayor gloria de Dios agitó la fiesta del placer sexual.

No intento ser condescendiente con nuestros antepasados, pues creo que hay auténtica tensión en el hecho de tratar de combinar en una vida la satisfacción sexual y la piedad. Esto es sólo en realidad uno de los puntos en los que se deja sentir una tensión más general entre la prosperidad humana en general y la entrega a Dios. Que esta tensión sea particularmente evidente en el ámbito sexual es comprensible sin dificultad. La satisfacción sexual intensa y profunda nos concentra enérgicamente en la interacción con la pareja; nos apega fuerte y posesivamente a lo que se comparte en privado. Nos aproximamos aquí al aspecto planteado por Nussbaum que cité más arriba. No era casualidad que los primeros monjes y eremitas consideraran que la abstinencia sexual abría el camino a un amor más amplio a Dios.

Ahora bien, que haya tensión entre satisfacción sexual y piedad no debe sorprendernos en un mundo distorsionado por el pecado, es decir, por el alejamiento de Dios. Pero tenemos que evitar convertirlo en una incompatibilidad constitutiva. Esto, sin embargo, es lo que tanto el humanismo exclusivo, por una parte, como la sensibilidad de buena parte del cristianismo conservador, por otra, tienden a hacer. El primero da por sentado que lo que está dedicado a Dios debe desmerecer la satisfacción humana. El segundo se concentra tanto en la negación y la restricción del deseo que incurre fácilmente en la inversa de la actitud secular: seguir a Dios significa negarse a uno mismo. Ambas posiciones parecen coherentes. Hay tensión entre ellas, si bien esa tensión parece ausente dentro de cada una de ellas. Pero si se sostiene que la satisfacción y la piedad no son intrínsecamente incompatibles y, también, que seguir a Dios puede comportar a menudo renunciaciones, se sostiene una posición que puede parecer incoherente y que está sometida a una tensión considerable. La tensión no procede sólo del hecho de que los ejércitos suelen librar la batalla en el sobrentendido de que uno de estos objetivos debe ceder ante el otro. También se deriva de la auténtica dificultad de combinar los dos objetivos, como expuse más arriba con la sexualidad. Después de todo, y más que cualquier otra cosa, es esta tensión existencial real lo que ha dado pie a la polarización ideológica, si bien, claro está, la polarización no contribuye ciertamente sino a acentuar la tensión.

Esto nos conduce a una tercera tergiversación o equívoco, ahora no específicamente sobre el cristianismo, sino que afecta a nuestro pensamiento ético en general. Tendemos a considerar que determinados deseos son buenos, como el amor a nuestro prójimo, la generosidad hacia los demás, etcétera. El objetivo debe ser erradicar los malos deseos y fomentar los buenos. Es con este espíritu con el que se suele inducir a los padres a que sus hijos no tengan juguetes bélicos o a purgar cuentos infantiles tradicionales, que a menudo son violentos.

Esto es, sin duda, lo que las cosas pueden parecer en las teorías ilustradas más

reduccionistas, en las que el objetivo es consolidar buenas costumbres y erradicar las malas. Pero, en toda teoría que promueva una transformación de mayor alcance, la realidad es más compleja. Lo que hay que transformar son los propios deseos. El deseo sexual se ha convertido en un amor más profundo y más comprometido; la afirmación de uno mismo en la devoción a quienes amamos; la simpatía tiene que volverse más consciente de los apuros reales de quienes nos rodean; y así sucesivamente. Si este proceso se ha puesto en marcha incluso en cualquiera de nosotros —y ese debe ser el caso para, al menos, una de estas orientaciones del crecimiento— entonces nuestra realidad es compleja. Ya no puede tratarse de una simple cuestión de erradicar algo y crear otra cosa. Por tanto, poner fin simplemente a mi vida sexual elimina las facetas perniciosas, obsesivas y egoístas, pero también pone fin al proceso de crecimiento en su totalidad. Este proceso puede verse guiado, modulado o acelerado, pero no sencillamente interrumpido. En términos bíblicos, el trigo y la paja están tan inextricablemente mezclados que ésta última no puede ser eliminada sin deteriorar también al primero.⁴⁸⁴ Esta ambivalencia fundamental de la realidad humana, en todo menos en el caso límite del mal absoluto (¿y está realmente a nuestro alcance?), debe tenerse siempre en mente.

Hechas estas tres consideraciones, llegamos a las cuestiones auténticamente espinosas. Quienes acusan a la religión de negar y mutilar la vida sensible humana ordinaria no son simplemente víctimas de la ilusión platonizante o de una mala interpretación de la naturaleza del sacrificio. La transformación cristiana es también salvación desde otro punto de vista. Y la salvación apunta a la posibilidad de condenación y, por tanto, de castigo divino. La idea de que aguarde una retribución tan severa a los impenitentes también ha contribuido a acreditar la imagen de que la religión niega y censura la satisfacción humana ordinaria. Para arrojar más luz sobre este aspecto, tenemos que retrotraernos al turbio proceso mediante el cual la revelación cristiana rechazó en parte las interpretaciones anteriores del sacrificio y la violencia divina y emergió de ellas.

(A) Hay un aspecto en el que la acusación parece innegable. Hasta donde podemos remontarnos para indagar, vemos que la religión suele comportar sacrificio, de una u otra forma. Debemos abandonar algo; puede ser para aplacar a Dios o, simplemente, para alimentarlo o para obtener Su gracia. Pero esta demanda también se puede espiritualizar o moralizar: somos radicalmente imperfectos, estamos por debajo de lo que Dios quiere. Así que tenemos que sacrificar los elementos malos o sacrificar algo en castigo por los elementos malos.

La idea de indignidad desempeña aquí un papel importante. Pero los seres humanos también han estado siempre bajo la amenaza de fuerzas destructivas. Hay huracanes, terremotos, hambrunas o inundaciones atroces. Y, después, también en los asuntos

humanos hay personas y actos manifiestamente destructivos: invasiones, saqueos, conquistas, matanzas. O quizá sintamos la amenaza de la entropía absoluta.

Puede ser que se les confiera un significado al ser subsumidas en las terribles exigencias de un destino siniestro, que es nuestro en virtud de lo que debemos a los dioses, o a nuestras imperfecciones. Esta explicación encaja con la idea nietzscheana de que queremos dar un significado al sufrimiento con el fin de hacerlo soportable. Pero también podemos verlo al revés: la idea de carencia, de nuestra condición defectuosa, es primitiva; y tenemos que darle una forma. No es que primero suframos y, después, busquemos un significado, ya que entonces el sufrimiento se convierte en un castigo; sino que, primero, merecemos el castigo (o la idea de que somos defectuosos), de modo que buscamos determinados modos de sufrimiento para dar forma al conjunto, o una idea de cómo podemos recomponerlo. Así que nuestro castigo acaba identificándose con ese sufrimiento. De esta manera, las fuerzas destructivas naturales pasan a verse como algo salvaje y cargado de espíritu de destrucción.

Así pues, la religión puede suponer que nos identifiquemos con estas demandas/destinos. De manera que también consideramos la destrucción como algo divino, como con Kali y Shiva. Y, cuando uno puede reconducirse hasta identificarse con ello, está renunciando a todas las cosas que se destruyen y purificándose uno mismo. A la destrucción desaforada se le asigna un significado y un propósito. En cierto sentido, se domestica, se vuelve menos temible en un aspecto, aun cuando adquiera parte del terror de lo numinoso.

Esto, por supuesto, supone someterse a una voluntad externa y superior, a un propósito o demanda; requiere descentrarse. Pero también hay una forma de tratar con la violencia y la destrucción y con los espantosos temores que suscitan en nosotros, lo que nos da la idea de poder, de estar al mando. Es un elemento central de la ética del guerrero. Nos vemos, incluso, de antemano como si nos reclamara la muerte: somos «muertos de permiso». Pensemos en el simbolismo de bautizar a un regimiento con el nombre de la calavera: el batallón Totenkopf del ejército prusiano.

Entonces vivimos sumidos en el elemento de la violencia, pero como reyes, sin temor, como agentes de la acción pura que trata con la muerte; somos los gobernadores de la muerte. Lo que antes nos aterrorizaba ahora es emocionante, tonificante, estamos en lo más alto. Da un sentido a nuestras vidas. Esto es lo que significa trascender.

Una forma de vérselas con el terror acalla la turbulencia de la violencia, ya sea privándola de su poder numinoso o identificándola con algún poder superior de esta naturaleza, que es en última instancia benigno. La otra conserva la fuerza numinosa de la violencia, pero invierte el campo magnético del miedo; lo que antes nos acobardaba ahora nos tonifica; ahora vivimos de ello, trascendemos los límites corrientes gracias a

ello. Esto es lo que anima el ardor guerrero, la ira enfurecida que hace posibles las hazañas de guerra antes impensables en nuestro modo cotidiano.

También hay formas de combinar las dos respuestas, como sucede con el sacrificio humano en algunas culturas. Por una parte, nos sometemos al dios a quien ofrecemos nuestra sangre, pero quienes sacrifican también se convierten en agentes de la violencia, lo hacen en lugar de limitarse a someterse a ella; se sumen en la sangre y la carnicería, pero ahora con intención sacra. Como aún las dos estrategias para afrontar este miedo, no hay nada más satisfactorio que una matanza sagrada. René Girard ha explorado este territorio donde religión y violencia se dan cita.⁴⁸⁵

De modo que, desde mucho tiempo atrás, la religión ha tenido que ver con el sacrificio y la mutilación; a través de la idea de la obligación de ofrecer a Dios parte de nuestra sustancia, resaltada por nuestras imperfecciones; y a través de nuestras estrategias para abordar los profundos estremecimientos interiores que la violencia y la destrucción despiertan en nosotros al identificarlos con lo divino, interiorizar su poder numinoso, o ambas cosas.

Pero también ha habido un contramovimiento, uno que trataba de romper o, al menos, purificar esta conexión. El judaísmo antiguo inicia una crítica de este gravamen sagrado que se nos impone. Hay falsos dioses y el peaje que imponen es puro robo con violencia, como los sacrificios a Baal. Esto no es lo que Dios quiere, como indica a Abraham en el monte Moriá.

Esta crítica se aplica a las formas no espiritualizadas y no moralizadas de sacrificio, donde simplemente necesitamos aplacar a los dioses o a los espíritus. Pero la tradición cristiana conserva diversas formas espiritualizadas donde el sacrificio forma parte del camino de perfección o es nuestra respuesta a la *kenosis* (vaciamiento) de Dios. Podemos acabar siendo «eunucos por el reino». Posteriormente, no obstante, parte de estos caminos también serán acusados de falsedad, como cuando la Reforma denuncia las vocaciones renunciando «superiores» del catolicismo.

Ahora, como hemos visto, el giro antropocéntrico en el cristianismo moderno, acompañado de la no creencia que emerge de él, lleva esta línea de crítica cada vez más lejos. Retrata las viejas formas de fe cristiana y, en última instancia, la religión como tal, como un falso perfeccionismo espiritual que sacrifica en los altares de falsos Dioses a los seres humanos reales, sanos, que respiran, aman y gozan de sus satisfacciones ordinarias. Toda religión es, en último término, el que Moloch beba sangre en el propio cráneo del sacrificado.⁴⁸⁶ La crítica del Antiguo Testamento a los cultos fenicios se amplía ahora a la fe en lo trascendente como tal.

En este aspecto, todo lo que vaya más allá del humanismo exclusivo puede convertirse en blanco de esta crítica, como vimos que sucedía con la crítica de la trascendencia

hecha por Nussbaum y otros autores.

Aquí, este desplazamiento, que nos saca por completo de la fe, tal vez se pueda entender del siguiente modo: un elemento central de la revelación cristiana es que Dios no sólo desea nuestro bien, un bien que incluye la prosperidad humana, sino que estaba dispuesto a hacer lo indecible para garantizarlo con la venida y el sufrimiento de su hijo. Ahora bien, este elemento acabó por interpretarse de tal modo que cada vez excluía más el sacrificio y el sufrimiento ordenado por la divinidad, hasta el extremo de que las creencias centrales en el sacrificio de Dios y el sufrimiento empezaron a parecer insostenibles.

Si el bien que Dios desea para nosotros no sólo incluye la prosperidad humana, sino que consiste enteramente en ella, ¿qué sentido tiene sacrificar alguna parte de ella con el fin de servir a Dios? Este vínculo entre sacrificio y religión se rompe. Y la otra corriente de la piedad cristiana tradicional, que interpreta la violencia y la destrucción en el mundo como parte del plan divino definitivo y realizado y/o lo interioriza como el poder de la ira, se vuelve ahora poco menos que incomprensible.

La interiorización está fuera de lugar, pues la idea de prosperidad humana según el orden moral moderno no rige para la violencia y la ira, sino sólo para el mutuo beneficio pacífico. De hecho, las disciplinas de este orden civilizador han supuesto reprimir y marginar esta violencia y, sobre todo, negarle todo poder numinoso. Más bien, se la degrada hasta el plano de lo patológico, como hemos expuesto anteriormente.

Pero tampoco aquí parece haber ningún lugar para que la violencia divina, por así decir, la destrucción y el sufrimiento sean parte del plan divino cumplido. Un Dios que no se propone más que la prosperidad humana no podría querer infringirla. No tendría sentido. Si acaso, Dios debe estar de nuestra parte a la hora de tratar de reprimir y desacralizar la violencia humana. ¿Cómo iba a darle él mismo un significado positivo? Y, como las dos estrategias anteriores están entrelazadas, como la idea de que una idea de destrucción procedente de Dios autorice nuestra gozosa participación en ella como agentes de Dios entregados a la matanza sagrada, rechazar la violencia parece requerir negar la destrucción divina.

De modo que, en este ambiente antropocéntrico donde se preserva toda idea de espiritualidad, esta idea de espiritualidad debe ser absolutamente constructiva, positiva. No puede acoger a Kali y cada vez es menos capaz de amparar a un Dios que castiga. La ira de Dios desaparece dejando únicamente Su amor.

Según la concepción anterior, la ira tenía que formar parte del paquete. La idea de salvación era inseparable de la idea de que hubiéramos pecado y hubiéramos sido degradados. Esto, a su vez, era inseparable del merecimiento del castigo; el merecido castigo debía ser administrado. Dios está obligado a ello por su honor, como hemos visto

anteriormente (en el capítulo 6). Así que algunas personas arden en el Infierno y las demás sólo se salvan porque Cristo les ofreció una «satisfacción». Éste era el núcleo de la interpretación jurídico-penal de la expiación.

Pero todo esto deja de tener sentido en el ambiente antropocéntrico e, incluso, parece monstruoso. Ciertamente, una fase anterior, que más arriba denominé «deísmo providencial» preserva la idea de recompensa y castigo tras la muerte. Y esto tenía sentido como medida valiosa para mantenernos en la senda hacia nuestro propio bien, como vimos, por ejemplo, con Locke. Pero, cuando se desvanece la idea de que necesitamos este tipo de apoyatura externa, desaparece la razón última para la violencia divina entendida como castigo/pedagogía.

Así que hay un ataque particularmente contundente contra toda esta dimensión de la vieja teología, que concedía un lugar a la violencia divina como castigo o como prueba. De ahí el llamativo fenómeno moderno que se ha calificado como «el declive del infierno».

Y de ahí que, lo que durante mucho tiempo fue y para muchos sigue siendo el núcleo de la piedad y la devoción cristianas, el amor y la gratitud por el padecimiento y el sacrificio de Cristo parecen incomprensibles o, incluso, repugnantes y escalofriantes para muchos. Para celebrar semejante acto de violencia como una crucifixión, para convertirlo en el centro de una religión, hace falta estar enfermo; uno tiene que sentir un perverso apego por la automutilación, pues alivia el odio hacia uno mismo o apacigua los temores de la sana autoafirmación. Se está elevando el autocastigo, que el humanismo liberador quiere prohibir por considerarlo una patología, a la altura de lo numinoso. Esto es lo que, a menudo, se oye decir hoy en día.⁴⁸⁷

Por supuesto, la crucifixión no se puede expulsar de la historia en esta última fecha; pero tiene que ser un *accident de parcours* [un accidente en el camino], no el aspecto principal. Esto encaja con el desplazamiento global producido en el seno del ambiente antropocéntrico en la significación atribuida a la vida de Cristo: lo que es importante no es lo que *hace* (expiar, vencer a la muerte, tomar prisionero al cautiverio mismo), sino más bien lo que *dice* o *enseña*. El desplazamiento hacia el unitarismo y, después, más allá de éste, hacia un humanismo en el que Cristo pueda ser uno de los «profetas» pertenece a este desplazamiento masivo del centro de gravedad de la vida de Jesús.

Como es natural, al hacerlo estamos abandonando las tentativas tradicionales de afrontar el miedo y el malestar frente a las resonancias numinosas de la violencia y la destrucción situándolas en el seno del plan divino. Y esto tiene un precio. El sufrimiento impuesto por los seres humanos, concretamente en nombre de ideales trascendentes, tiene un sentido: un sentido negativo, algo de lo que tratamos de deshacernos por todos los medios. Pero el sufrimiento superfluo debe carecer de sentido. No podemos admitir

que tenga significado sin remontarnos a una de esas concepciones del sufrimiento según la cual es correcto y necesario y se nos envía para ponernos a prueba, castigarnos o hacernos mejores.

Y ésta es una de las razones por las que la era moderna está tan preocupada por la cuestión del significado, como exploraremos más adelante. Y nos ofrece parte de la explicación de que esta era del giro antropocéntrico sea una época en la que la cuestión de la teodicea ha adquirido tanta importancia.

Hay una conexión obvia que se puede poner de manifiesto diciendo que todo el sufrimiento al que se solía atribuir significado y propósito como violencia divina pone ahora en cuestión a Dios; de hecho, a cualquier divinidad, pero de forma más acusada a aquella que se supone que tiene como propósito fundamental la prosperidad humana. Pero también podríamos entender la conexión de otra forma. La concepción antigua consideraba que la destrucción y la violencia eran unos elementos imposibles de erradicar de nuestro mundo y condición. El hecho de que el plan divino les otorgara algún significado y los considerara una senda absoluta más allá de su significado era suficiente fundamento para la gratitud. Nuestra nueva posición nos permite imaginar un mundo desprovisto de violencia y sufrimiento, al menos como objetivo concebible a largo plazo. Las fuerzas destructivas que nos confrontan no son más que obstáculos en el camino hacia este objetivo. Es legítimo formular a Dios una pregunta: ¿por qué han sido colocados ahí desde el principio si él también busca este objetivo para nosotros?

Una vez más, podríamos expresarlo de una tercera forma, que conecta con el análisis de una sección anterior. La vieja posición comprende el mundo desde el interior de nuestra condición limitada y vulnerable. Pero imaginar cómo se podría reformar de forma global requiere que nos mantengamos fuera de él, que lo entendamos como un sistema expuesto ante nosotros en una pizarra o mediante una «imagen del mundo» sobre la que, a continuación, podamos proyectar diversas modificaciones. Éste es el punto de vista desde el que, siempre que reconozcamos la existencia de Dios, no pueden sino surgir las cuestiones de la teodicea.

Ahora he descrito el pensamiento no creyente señalando que estaba en cierta tensión o dilema, promoviendo un programa humanista que tiende a patologizar los obstáculos para su realización al tiempo que se enfrenta reiteradamente al rechazo del reduccionismo de esta actitud y genera lo que he denominado «revuelta inmanente».

Pero el giro antropocéntrico sitúa la fe cristiana también en una especie de tensión o dilema que guarda cierta relación o presenta paralelismos con los de la no creencia. Por una parte, el cristianismo es inconcebible sin sacrificio, sin la posibilidad de dar un sentido positivo al sufrimiento. No se puede restar importancia a la crucifixión diciendo que es un simple y lamentable subproducto de una valiosa trayectoria de enseñanza.

Sí, claro. Pero, entonces, ¿acaso la respuesta no es fácil? Basta con invertir el giro antropocéntrico, con recuperar la idea de que Dios tiene un propósito para nosotros, más allá de la mera prosperidad humana, que nosotros mismos podemos ocuparnos de buscar en nuestra actual situación; basta con recuperar la idea de que somos seres caídos y se nos puede levantar.

Ésta es, sin duda, parte de la respuesta. Pero no quiere decir que nuestro objetivo sea sólo regresar al statu quo anterior al Deísmo Providencial. Para empezar, la fe cristiana, al menos en la cristiandad latina, estaba muy investida de lo que vengo llamando el marco jurídico-penal hiperagustiniano.

Recordemos lo que trato de esbozar aquí; hay al menos dos misterios fundamentales que la fe cristiana activa: uno es por qué estamos atenazados por el mal, por qué éramos/somos de algún modo incapaces de superar esta condición por nosotros mismos y de convertirnos en ese tipo de criaturas que sabemos que fuimos creados para ser; el otro es cómo el sacrificio de Cristo supera esta incapacidad y crea una salida. El primer fenómeno ha sido interpretado en Occidente mediante la noción de «pecado original». El segundo ha sido denominado «expiación» y la interpretación dominante en la cristiandad latina durante siglos se inscribió en un marco peculiarmente jurídico-penal: al pecar, merecimos un castigo y, por tanto, de ahí que hubiéramos perdido el favor de Dios. Hay que pagar una deuda. Dios hizo que nos pagara la deuda su hijo y, así, abrió el camino para que muchos de nosotros regresemos.

Podríamos pensar que una fe cristiana vigilante reconocería que jamás podremos sondear estos misterios, que toda tentativa de explicarlos mediante un conjunto concreto de conceptos, como «pecado original», «pagar las deudas» u «ofrecer satisfacción»,⁴⁸⁸ serán aproximados y, en algunos aspectos, problemáticos y que debemos evitar a toda costa llevar incesantemente la lógica de cualquiera de estos conceptos hasta sus últimas consecuencias, con independencia de que nos resulte paradójico o repulsivo.

En cierto sentido, al pensar en los misterios de la fe tenemos que operar con varias imágenes distintas. Al igual que cualesquiera otras imágenes o metáforas, revelan algo importante, pero las analogías no se pueden forzar indefinidamente sin distorsionarlas. De modo que el relato jurídico-penal sí recoge nuestro defecto. Pero hay otra imagen, paradigmática incluso, la de la redención, donde el redentor saca al cautivo de su cautiverio. A diferencia de lo que sucede en la imagen jurídico-penal, es absurdo que el pago se deba a alguien y, sin duda, menos aún al secuestrador; del mismo modo que el dinero para la protección no se le «debe» a la mafia. La metáfora jurídica, con su figura central de la deuda, no se puede llevar al límite sin invalidar la metáfora de la redención (aún más importante). Hacerlo es olvidar que, aunque todas las imágenes añaden algún matiz, sólo mediante toda una panoplia de ellas podemos siquiera remotamente reflejar

algo de la obra de Dios en el mundo.

Un comentario similar se puede hacer sobre la ira de Dios. Cuando pecamos, provocamos la ira de Dios. Esto sí dice algo importante sobre la forma en que el pecado nos aísla de Dios, así como sobre la aterradora condición que supone y nuestra responsabilidad al desatarla. Pero no podemos llevar la lógica de la imagen de la ira por todas sus ramificaciones. Cuando me enfurezco contigo por lo que me has hecho quiero castigarte, incluso apartarte de mí, no tener nada más que ver contigo. Si aplicamos todo esto a Dios, cruzamos una frontera que vuelve absurdas las doctrinas cristianas fundamentales transmitidas por otras imágenes y relatos, particularmente, en este aspecto, la historia del hijo pródigo.⁴⁸⁹

Pero esta restricción requiere una especie de humildad intelectual, de lo que parece haber andado escasa la cristiandad latina, que ha sido la escena de la identificación absoluta, casi obsesiva, con determinadas pautas predilectas, llevadas hasta todo tipo de consecuencias repulsivas o repugnantes que han justificado escisiones peligrosísimas. Pensamos en la espantosa doctrina de Calvino de la doble predestinación, si bien la vertiente católica no se ha rezagado mucho en esta furia desmedida por definir y categorizar.

Ambos bandos extraían de sus raíces hiperagustinianas comunes el consenso general o ampliamente extendido de que la mayoría de la raza humana será condenada. Las misiones de América Latina, tras la conquista, pensaban que tenían que informar a sus nuevos conversos de que los antepasados de estos últimos estaban excluidos para siempre de la salvación de Dios. Podríamos continuar. Basta decir que estas consecuencias del marco hiperagustiniano resultaban repugnantes para muchas conciencias de épocas anteriores y que contribuyeron a impulsar a muchas personas fuera de la fe y llevarlas a ingresar en el humanismo exclusivo cuando el giro antropocéntrico adquirió fuerza.

Ahora bien, reconozco que muchos creyentes siguen queriendo actualmente afirmar la totalidad del paquete hiperagustiniano como, por ejemplo, los católicos y algunos protestantes fundamentalistas. Pero también hay una franja más amplia de creencia y sensibilidad cristiana para la que el declive del infierno representa un cambio doctrinal positivo. Para estas personas no se trata sin más de un simple retorno al statu quo anterior al deísmo.

Aunque hable desde fuera de esta interpretación religiosa, en la que me sitúo, este giro moderno ha supuesto algunos beneficios positivos; por ejemplo, el separar nuestra visión del primer misterio (el pecado original), de una idea obsesiva de la depravación humana y distanciarnos de la concepción jurídico-penal de la expiación.

Pero también se ha producido un cambio en un plano más fundamental. Nuestros

antepasados hiperagustinianos pertenecían a una cultura religiosa en la que era normal encontrar un significado divino al sufrimiento y la destrucción. Todas las culturas anteriores lo han hecho y parecía casi inconcebible comprender/vivir el mundo en otros términos. La ruptura que supone la modernidad significa que este tipo de interpretación ya no se puede dar por supuesta.

Digo esto en dos planos: no sólo hay alternativas que interpretan que los peligros y las desgracias que nos acechan son algo puramente contingente, interpretación que únicamente hicieron pequeñas minorías en el pasado (por ejemplo, los epicúreos y algunos otros filósofos); sino también que se plantea la pregunta de si las interpretaciones en términos de violencia divina no representan una tentación peligrosa.

He mencionado antes la tendencia demasiado humana de colonizar la violencia divina como propia. Si la tendencia y la conquista son castigo de Dios por nuestros pecados, entonces nos aproximamos mucho a asignar a los conquistadores una misión divina. Esto puede no ser peligroso cuando los instrumentos de la ira de Dios son forasteros o extraños como, por ejemplo, los invasores mongoles o turcos de la cristiandad. Pero quienes pertenecen al grupo y luchan contra los infieles, quienes pretenden erradicar la herejía y castigan a los pecadores, pueden empezar a considerar también que obran siguiendo un mandato divino. De la violencia de Dios pueden apropiarse con demasiada facilidad las culturas guerreras que interiorizan la fuerza numinosa de la violencia.

La expropiación de la violencia divina también es un mecanismo de exclusión. Estamos del lado de Dios y, por definición, ellos —los infieles, herejes, malhechores o adversarios de nuestra comunidad— no lo están. Podemos llegar a rayar en el absurdo, como en el caso de la última gran convulsión de lo que todavía era la Europa cristiana, en la Primera Guerra Mundial, donde todos los bandos alistaban tranquila y confiadamente a Dios entre sus partidarios. No estamos muy lejos de la tentación espiritual de creer que, como conquistamos, tenemos razón y estamos bendecidos por Dios.

Quizá entonces el giro moderno acertara al tomar la crítica de la violencia divina, que empieza con la denuncia bíblica de los sacrificios a Baal, exactamente hasta el punto de poner en cuestión el concepto mismo. Tal vez haya algo profundamente erróneo en toda la hermenéutica del sufrimiento entendido como castigo divino. Quizá nos equivoquemos al buscar significado aquí.

¿Pero tiene sentido para un cristiano el sufrimiento de Cristo y, por extensión, el de los mártires y los santos? Sí, pero según la concepción tradicional este sentido encajaba en un marco de significación ya existente, mediante el cual el sufrimiento se consideraba un castigo o pedagogía cuya economía se alteró por el sacrificio de Cristo.

Podemos empezar por otro sitio completamente distinto, ver el sufrimiento y la destrucción como algo a menudo desprovisto de significado y entender la entrega de

Cristo al sufrimiento como una nueva iniciativa de Dios, mediante la cual el padecimiento repara la brecha entre Dios y los seres humanos y, por tanto, no tiene un significado retrospectivo o ya establecido, sino transformador.

Comenzamos con el hecho de la resistencia humana a Dios, un cierre al Dios capaz de reparar las consecuencias de esta resistencia, a la que llamamos «pecado». Éste es el primer misterio. La iniciativa de Dios es penetrar en el núcleo mismo de la resistencia, todo vulnerabilidad, estar entre los seres humanos ofreciendo participación en la vida divina. La naturaleza de la resistencia reside en que esta oferta suscita incluso una oposición más violenta, no una violencia divina, sino más bien contradivina.

Entonces, la reacción de Cristo a la resistencia fue no ofrecer contrarresistencia, sino seguir amando y ofreciéndose. Este amor puede llegar hasta el corazón mismo de las cosas y abrir una senda incluso a quienes más se resisten. Éste es el segundo misterio. Mediante esta sumisión amorosa, la violencia se invierte y, en lugar de alimentar contraviolencia en una espiral interminable, se puede transformar. Se abre una senda para el no poder, la entrega sin límites, la acción plena y la apertura infinita.

Sobre la base de esta iniciativa, el incomprensible poder sanador de este sufrimiento vuelve posible que el sufrimiento humano, incluso el más absurdo, acabe asociado con la acción de Cristo y se convierta en *locus* de la renovación del contacto con Dios, un acto que sana al mundo. Se atribuye al sufrimiento un efecto transformador por ser ofrecido a Dios.

Por tanto, una catástrofe puede pasar a formar parte de un relato providencial mediante determinada forma de reaccionar ante él; su significado no reside en sus antecedentes, sino en lo que se extrae de él, igual que el significado último del pecado original fue la Encarnación, que fue la respuesta que Dios le dio (de ahí su paradójica descripción como *felix culpa*). Ni el terremoto de Lisboa ni el *tsunami* producido en la festividad británica del «Día de las Cajas» o *Boxing Day*, como tampoco la Segunda Guerra Mundial o Hiroshima, se pueden entender sin hacer alusión a sus antecedentes en términos de castigo; sino que se les da significado mediante la rotunda resolución de Dios de no abandonar a la humanidad en sus peores aflicciones.

La tensión, la incomodidad e, incluso, el dilema que plantea este tipo de conciencia cristiana moderna es que intenta separar las verdades centrales de la fe acerca del pecado y la expiación de su telón de fondo cristiano latino habitual, de la interpretación jurídico-penal hiperagustiniana y de la hermenéutica de la violencia divina, del sufrimiento entendido como castigo o pedagogía. Por una parte, a muchas personas les resulta difícil de creer, o de cuadrar con su idea de Dios; por otra, muchas de las formulaciones oficiales de la fe siguen pareciendo implícitas en ellas y la influencia sobre nuestra imaginación sigue siendo muy pronunciada.

Nuestro pecado es nuestra resistencia a secundar la iniciativa de Dios de hacer reparador el sufrimiento. Nos sentimos profundamente atraídos por Dios, pero también percibimos que seguirlo trastocará y transformará, hasta dejarlas irreconocibles, las formas que han hecho tolerable la vida para nosotros. A menudo, reaccionamos con miedo, consternación u hostilidad. Estamos en guerra contra nosotros mismos y, respondiendo de distinta forma a este conflicto interior, acabamos en guerra entre nosotros. Así que es indudablemente cierto que el resultado del pecado es mucho sufrimiento. Pero el sufrimiento no se distribuye ni mucho menos de acuerdo con las filiaciones o deserciones. Muchos que son relativamente inocentes son barridos por este sufrimiento y algunos de los peores infractores se libran de castigos severos. La respuesta adecuada a todo esto no es llevar un registro retrospectivo, sino capacitarnos para responder a la iniciativa de Dios.

Pero, ahora, si es eso lo que es el pecado, podemos simpatizar entonces con gran parte de la crítica moderna de una religión que se centra en las tendencias malignas de la naturaleza humana y en la necesidad de renuncia y sacrificio. No es porque los seres humanos sean en realidad angelicales o porque el sacrificio no tenga sentido. Sucede únicamente que centrarse en lo malos que los seres humanos pueden llegar a ser, aun cuando suponga refutar las exageradamente optimistas opiniones de los humanistas seculares cuando depositan sus esperanzas en la maleabilidad humana y la terapia, sólo puede fortalecer la misantropía, que ciertamente nos va a acercar a Dios. Y proponer el sacrificio y la renuncia para nosotros mismos nos aparta de lo importante, que es seguir la iniciativa de Dios. Sabemos bien que puede suponer un sacrificio por la propia naturaleza fundacional de esta iniciativa, pero en lo que se centra no es en la renuncia. De hecho, concentrarse en la renuncia puede, a menudo, contribuir al segundo equívoco o tergiversación arriba mencionado que interpreta erróneamente la renuncia como el abandono de algo que, de todas formas, no es valioso.

Pero, al mismo tiempo, esta conciencia cristiana no puede seguir al humanismo exclusivo convirtiendo la prosperidad humana en su único objetivo. Tiene sentido abandonarlo todo si se puede contribuir con ello a salvar la brecha con Dios.

Entonces, resulta difícil aferrarse a esta interpretación por la segunda y la tercera tergiversación antes mencionadas. La renuncia se desliza hasta encontrar su sentido en una purificación de algo malo que, en todo caso, no necesitamos realmente; y nuestra vida tal como se vive en el camino a una transformación más profunda pierde su ambivalencia y distingue claramente entre las partes buenas y las malas, siendo estas últimas, por supuesto, a las que se debe «renunciar». Como describí más arriba, la tensión existencial real de nuestras vidas entre el crecimiento para encontrar a Dios y la influencia de hábitos y formas más próximas y tradicionales puede polarizarse con una

relación de elementos buenos y malos y convertirse en una lista de las cosas que se deben hacer y las que no.

Así pues, esta conciencia cristiana moderna vive en una tensión que, en ocasiones, se puede dejar sentir como un dilema entre lo que extrae del desarrollo del humanismo moderno y su apego a los misterios esenciales de la fe cristiana. Suscribe el declive del infierno, el rechazo del modelo jurídico-penal de la expiación y de toda hermenéutica de la violencia divina, además de afirmar el pleno valor de la prosperidad humana. Pero no puede aceptar el encierro en la inmanencia y es consciente de que Dios ha dado un nuevo sentido transformador al sufrimiento y a la muerte con la vida y la muerte de Cristo. La iniciativa de Dios ha aportado un nuevo sentido a la renuncia que es preciso recuperar más allá de las deformadoras costras del antihumanismo religioso.

La ira de Dios, que en el modelo jurídico-penal se entendía como la merecida respuesta a una ofensa al «honor» de Dios, se considera ahora acompañamiento inseparable del rechazo al amor de Dios, con el consiguiente aislamiento y división entre pecadores. El Infierno, la separación definitiva de Dios, debe seguir siendo una posibilidad para la libertad humana, pero es preciso abandonar toda la certidumbre presuntuosa de que esté habitado.

Se trata de una posición difícil, no sólo por la razón sociológica de que atraviesa las líneas del frente de batalla entre la creencia y la no creencia, sino por la más profunda razón existencial de que la tensión entre satisfacción y entrega a Dios sigue estando en muy buena medida sin resolver en nuestras vidas.⁴⁹⁰ Reviste la máxima dificultad exhibir en la propia vida la compatibilidad que se proclama entre lo humano y lo divino. La apreciamos en la vida de los individuos excepcionales, pero no puede reflejarse fácilmente en la propia de manera que los demás puedan apreciarla aquí también. A los polemistas de ambos lados de la línea del frente les resulta más fácil olvidarse de sus concepciones partidistas o, dicho quizá más exactamente, ocultarse a sí mismos cuánto contradicen con la existencia lo que proclaman con la ideología.

La compatibilidad entre ambas defendida por la conciencia cristiana moderna no es un logro, sino un acto de fe en el plan de Dios y en la transformación que puede sembrar y sembrará. En esto reside su debilidad esencial para algunos, pero para sus protagonistas es lo que, en última instancia, lo hace creíble.

iii. Las raíces de la violencia

6

(B) De manera que, en este ámbito, sí que hay cierto paralelismo entre los dilemas de los creyentes y los no creyentes. Anteriormente, vimos que el humanismo exclusivo tiende a

rechazar la aspiración a la trascendencia y, no obstante, tiene reticencias para dejarla de lado por completo, como atestigua la problemática tentativa de Nussbaum de definir una «trascendencia interna». Ahora vemos que, a su manera, la creencia moderna siente cierta tensión análoga entre la prosperidad humana y las demandas de Dios.

¿Hay un paralelismo similar en el otro *locus* de tensión, el que se da entre las demandas del orden moral pacífico y la autoafirmación agresiva, el deseo de escapar de los angostos confines de la disciplina, incluso del amor a la violencia y las libertades sexuales desaforadas? La tendencia a clasificar estos obstáculos para el orden pacífico como mera patología o subdesarrollo y primitivismo y a tratarlas como dispensable mediante la terapia y la adaptación provoca una reacción, la revuelta inmanente contra la no creencia que expuse más arriba. Nietzsche y otros autores consideran que el rechazo de esta vertiente desordenada de nuestro ser es una maniobra connatural al rechazo «espiritual» cristiano de la sensualidad. Ambas son automutilaciones practicadas en nombre de una moral de esclavos.

A primera vista, podría parecer que no habría ningún problema equivalente en el bando cristiano. Y esto por la razón de que Nietzsche y los humanistas exclusivos siguen proclamando que los cristianos tienen en la doctrina del «pecado original» los recursos para declarar depravadas muchas de las tendencias generalizadas de la vida humana (estadísticamente) «normal». Lo que se dice de la sensualidad sirve para la violencia. No surtiría ningún efecto un llamamiento a nuestros instintos agresivos, sobre la base de que no debemos mutilar nuestro propio ser.

Pero una conciencia cristiana católica ya no va a ser tan rápida resolviendo sus problemas con la etiqueta de «depravación». Es consciente de las tensiones entre la naturaleza (caída y pecadora) y las demandas de Dios, pero también entiende lo inextricablemente entrelazada que está la autoafirmación humana con sus formas distorsionadas, cuán mezclada —por recurrir a la imagen bíblica— está la paja con el trigo hasta que llega la cosecha y qué largo es el proceso de la recolección. La conciencia es así capaz de percibir una dificultad aquí, análoga a la que sienten los no creyentes. Debido a este complejo entrelazamiento, los movimientos hacia Dios y la resistencia a él suelen ser difíciles de esclarecer.

La pregunta es la siguiente: ¿cómo interpretar determinados deseos intensos, que en ocasiones rayan incluso en lo febril, como la sexualidad rampante, la ira desaforada o el amor a la batalla o la matanza? Cuando los experimentamos, somos como bestias salvajes, pensamos. Estos deseos no son sólo profundamente inquietantes, sino también destructivos. Inciden en contra de la benevolencia, la cicatrización de las heridas, la paz y la bondad, así como contra el amor duradero, la fidelidad o la atención y crianza de los niños. Y, por supuesto, contra la santidad.

¿Cómo entender esta oposición y, particularmente, su cara más agreste?

Esta cara agreste parece particularmente contundente, al menos en las culturas que conocemos, entre los hombres, sobre todo, entre los jóvenes. Podemos ver cómo los atraen las milicias, las organizaciones de combate, las guerrillas y similares. Y también apreciamos la propensión de este tipo de violencia de grupo semiorganizada a incurrir en violaciones, pillaje o masacres. Parece atraer como una poderosa forma de autoafirmación, la del culto al macho.

Se encuentra en las antípodas de la religión, pensamos. Y esto parece válido para las religiones «superiores». Pero la violencia y, en ocasiones, la sexualidad, abre un espacio entre muchas religiones «primitivas». Y no sólo allí, como señalé en el capítulo anterior en relación con la religión preaxial.

¿Cómo entender todo esto? Una aproximación corriente en nuestra cultura es la «científica», objetivadora y desvinculada. La propensión a la violencia se puede entender en términos biológicos y evolutivos. En algunos aspectos, está «en nuestros circuitos».

¿Podemos entender la violencia en términos biológicos o debemos recurrir a lo metabiológico? Utilizo aquí el prefijo «meta» en uno de los sentidos originales de su uso, como en «metafísica»: lo que está «después» o «más allá» de la física. ¿Qué queda, en este sentido de «meta», de lo biológico? Podríamos decirlo del siguiente modo: lo biológico son los rasgos que compartimos con otros animales: necesitamos alimento, cobijo, sexo y otras cosas que sólo nosotros perseguimos, pero que cumplen necesidades análogas a las de los demás animales como la ropa para procurarnos calor. Entramos en el ámbito de lo metabiológico cuando nos ocupamos de necesidades como las del significado. Aquí ya no podemos explicar con detalle lo que está implícito en términos biológicos, los análogos a los de los animales, ni afirmar en estos términos a qué tipo de cosas responderá esta necesidad, como el sentido del propósito o de la importancia o el valor de un determinado tipo de vida y similares.

Podemos encontrar explicaciones sociobiológicas tanto del sexo como de la violencia. Imaginamos que nuestros antepasados tuvieron que desarrollar una propensión a la lucha y, si era necesario, matar a las personas ajenas a su clan, pues de lo contrario podrían no haber sobrevivido; igual que disponemos de explicaciones similares del emparejamiento hombre-mujer, que permitió que sobreviviera más prole. Tal vez pensemos que esto explica los fenómenos actuales, como las movilizaciones nacionalistas a favor de la guerra que justifican ataques despiadados contra el enemigo, o la importancia del amor y el matrimonio en todas las sociedades humanas. En cierto sentido, debe de ser cierto que nuestra historia evolutiva ha contribuido en algo a determinar quiénes somos en la actualidad. El problema de la sociobiología es simplemente cuánto explica.

Hasta los sociobiólogos deben ser conscientes de que hemos creado matrices metabiológicas muy desarrolladas en torno al amor y la guerra, que tenemos nociones acerca de lo que es el amor real y profundo, o de lo que es una guerra por una causa. La cuestión es la siguiente: ¿explican estas matrices de la interpretación que hacemos de nosotros mismos algo relevante acerca de nuestra conducta en estos ámbitos? Concretamente, las matrices son culturales, varían de una sociedad a otra. Es importante comprender las variaciones con el fin de comprender por qué hacemos lo que hacemos, o si los rasgos principales de nuestros actos en estos ámbitos quedan adecuadamente explicados en términos de la herencia evolutiva común.

Nadie pretendería negar que estas matrices culturales variables son esenciales para comprender los puntos de vista morales y religiosos de las diferentes sociedades. Quizá tengamos que recurrir al plano metabiológico para comprender las formas en que cada cultura se esfuerza por controlar las fuerzas poderosas y perturbadoras del sexo y la violencia. Pero estas mismas fuerzas podrían interpretarse quizá en términos netamente biológicos. Esta forma de desbrozar el terreno lleva acompañada fácilmente nociones de violencia rotunda en forma de «atavismo»; la cultura evoluciona y aporta pautas de comportamiento moral cada vez más elevadas. Ahora vivimos con nociones de los derechos humanos y, en parte, gracias a ellas, que son incomparablemente más exigentes que en civilizaciones anteriores. Pero los viejos impulsos siguen acechando a la espera de determinadas condiciones extremas que les permitan irrumpir. Podemos incluso añadir un giro freudiano a esta interpretación de los hechos: avance de la civilización trae consigo normas cada vez más rigurosas que imponen una prohibición cada vez más estricta sobre la conducta violenta. Otros cauces anteriores, como los carnavales, los tumultos, las ejecuciones públicas ritualizadas, las corridas de toros, las cacerías de zorros y otras cosas que hoy en día consideramos bárbaras, han quedado todos en entredicho. Esto se suma a la idea de liberación y a la marea de emociones que acompañan los estallidos de violencia absoluta, cuando finalmente se autorizan.

En el seno de esta división del trabajo explicativa, podríamos pensar en explicar la violencia misma desde un plano puramente biológico, como algo que presumiblemente permanece invariable en la vida humana aun cuando la cultura «avance». Apreciamos que los hombres, con mayor frecuencia aún si son jóvenes, suelen ser quienes la perpetran, lo que apuntaría a una explicación hormonal. ¿Se reduce todo a la testosterona? Pero parece radicalmente insuficiente. No es que la química corporal no sea un factor fundamental, sino que nunca actúa en solitario en la vida humana, sino más bien a través de los significados que las cosas tienen para nosotros. La explicación hormonal no nos dice por qué las personas son susceptibles de determinados significados. En el mejor de los casos, explicaría únicamente el hecho bruto de la violencia cada vez

que sufrimos una contrariedad, como, por ejemplo, la que nos llevaría a preguntarnos por qué los hombres son más violentos en sus relaciones que las mujeres. Pero hasta eso es cuestionable debido a hallazgos como los de James Gilligan, quien señala que la humillación es un factor causal importante de la violencia individual.⁴⁹¹

Y, cuando nos ocupamos de la violencia estructurada en estas categorías, vemos que los factores metabiológicos suelen desempeñar un papel decisivo. Sí, los hombres jóvenes se ven atraídos por ella con frecuencia, pero vemos también que se ven aún más atraídos cuando no tienen empleo y simplemente están deambulando y no perciben para sí ningún futuro significativo, como en el caso de los campos de refugiados de Palestina. Son las matrices de significado en las que están insertas su vidas las que les presentan la idea de un propósito vibrante, que puede impulsarlos y proporcionar sentido a sus vidas. Además, son estas matrices las que designan quién es un compatriota y quién es el enemigo.

Y, entonces, aparecen lo que en ocasiones se ha denominado, con un toque de eufemismo, los «excesos» que a menudo acompañan a esta violencia. Estos pueden aportar a quienes la perpetran un «subidón» que, al mismo tiempo, les permite y les tienta para traspasar todos los límites permisibles. Como señala un observador perspicaz en un libro reciente:

El poder semidivino sobre las vidas de otros seres humanos y la droga de la guerra se dan cita, como el éxtasis del amor erótico, para que nuestros sentidos se pongan al mando de nuestros cuerpos. Matar desata en nuestro interior corrientes subterráneas sombrías que nos ven profanarnos y azotarnos para ingresar en orgías de devastación aún mayor. De los muertos, a quienes se respeta en tiempo de paz, se abusa en tiempo de guerra. Pasan a ser elementos de un arte performativo. En Bosnia se empaló a cadáveres junto a las puertas de cobertizos, se los decapitó o se los tendía como a la ropa vieja sobre una valla. Se los arrojaba a los ríos, se los quemaba vivos en sus domicilios, se les amontonaba en almacenes y se les disparaba y mutilaba, o se los abandonaba junto a los caminos. Los niños pasaban junto a ellos en las calles, se quedaban boquiabiertos y seguían su camino.⁴⁹²

Sentimos la tentación de explicar este tipo de estallido de barbarie de la forma que este término sugiere, como atavismos procedentes de épocas anteriores, menos civilizadas. Ésta es, a mi juicio, una ilusión peligrosa. Pero, aun cuando fuera cierta, no significaría que lo arcaico aquí sea explicarlo en términos de biología y no de cultura.

Podríamos caer en la tentación de explicar aquí lo elevado y el desenfreno por el hecho de que en la civilización moderna estos impulsos subyacentes son rigurosamente refrenados e, incluso, reprimidos, lo que provoca una liberación repentina de energía cuando se la puede dejar escapar. Y esta opinión puede verse reforzada cuando apreciamos cómo la liberación de violencia puede también ser una especie de afrodisíaco que desata el deseo sexual y confiere un aura erótica a quienes la perpetran.⁴⁹³

Pero, aun cuando retrocedamos hasta épocas «bárbaras», anteriores a las firmes prohibiciones de la civilización moderna, descubrimos que estos dos impulsos procedían de los primeros tiempos, entrelazados con un significado metabiológico. Como señalé en una sección anterior, la sexualidad estaba vinculada a lo sagrado mediante rituales como el matrimonio sagrado o la sexualidad y la prostitución religiosas. La violencia absoluta, en forma de guerra, recorre las corrientes profundas de la historia de la humanidad. Keegan sostiene que, al principio, también estaba enormemente ritualizada.⁴⁹⁴ Esto limitaba los daños. (La ironía reside en que el «progreso» ha significado mayor destrucción, debido a la acción «racional».) Y luego viene la profusa y variada historia del sacrificio humano.

Así que no sólo nuestros afanes por controlar el deseo sexual desatado y la violencia tienen que ser entendidos en términos metabiológicos; estos propios «impulsos» tienen que ser comprendidos mediante las matrices de significado que les dan forma en nuestra vida. De hecho, es algo que podríamos haber inferido con facilidad a partir del entrelazamiento histórico de religión y violencia someramente expuesto más arriba, en la sección 5.

7

Obviamente, el cristianismo requiere alguna clase de explicación metabiológica de nuestros impulsos hacia la violencia. Los significados son susceptibles de recibir diferentes interpretaciones y, por tanto, de cambiar de orientación, a diferencia de lo que sucede con nuestras tendencias integradas genéticamente. Pero esto no quiere decir que estas explicaciones deban apoyar la noción cristiana de «transformación». Debemos recordar que se trata de un debate (al menos) a tres bandas. Hay explicaciones del significado de la violencia inspiradas en Nietzsche, y pertenecen a la contra-Ilustración inmanente, en el sentido de que pretenden rehabilitar los impulsos hacia la violencia, la destrucción y la sexualidad orgiástica.

Nuestra interpretación global del debate en este aspecto quedaría sesgada si no tuviéramos en cuenta parte de ellas. Quisiera mencionar brevemente dos que, si bien están influenciadas por Nietzsche, tratan de mantener la perspectiva universalista y evitar relegar a la gran masa de lo «demasiado humano» a una categoría inferior.

El primero es Georges Bataille. Extraigo mi versión de sus concepciones, principalmente, de su *Teoría de la religión*.⁴⁹⁵

Los animales viven formando con su mundo un continuo que carece de fronteras. Los seres humanos tienen la capacidad de separarse de los objetos e identificarlos como «cosas» (*choses*), en el sentido en que usa el término Bataille. En primer lugar,

identifican objetos instrumentales. Estos perduran, juntos y en las interacciones que establecen entre sí, pero sin fundirse en un continuo sin fronteras.

El mundo humano está hecho de estas cosas perdurables y, de hecho, nuestra acción instrumental está dirigida a que perduren. Nuestra muerte no tiene un lugar adecuado en este orden, salvo como algo que hay que evitar el mayor tiempo posible.

Pero somos seres vivos y percibimos el continuo. En el continuo que compartimos con los animales, la muerte forma parte de la vida. Como seres vivos anhelamos vivir en el continuo por lo que Bataille llama «intimidad» (*l'intimité*). Nos atrae. Pero, para los seres humanos en un orden de cosas estable, este continuo es una amenaza, la amenaza de desbaratamiento absoluto y de su peor forma, la muerte. Por esa razón, es la sede de lo sagrado en la vida humana, que al mismo tiempo fascina y atrae, pero también provoca espanto: *L'intimité es sainte, sacrée et nimbée d'angoisse* (La intimidad es santa, sagrada y nimbada de angustia).⁴⁹⁶

Del mismo modo, mostramos ambigüedad hacia la muerte: es al mismo tiempo la irrupción en nuestro mundo perdurable que tanto luchamos por evitar como la descomposición del mundo de las cosas en la continuidad-intimidad. De manera que trae tristeza, pero también reporta una especie de gozo; nuestras lágrimas suelen expresar con frecuencia la pérdida, pero *dans d'autres cas les larmes répondent par contre au triomphe inespéré, à la chance dont nous exultons, mais toujours de façon insensée, bien au delà du souci d'un temps à venir*⁴⁹⁷ (en otros casos, las lágrimas responden, por el contrario, al triunfo inesperado, a la suerte con la que exultamos, pero siempre de forma insensata, mucho más allá de la preocupación de un tiempo futuro).

Pero éste no es el «casi me enamoré de la apacible muerte» de Keats. Con la muerte nos aproximamos a una ruptura del orden de las cosas objetivado, cuando afrontamos la muerte, con la violencia. La atracción por la muerte también es una atracción hacia la violencia, hacia las destrucciones, hacia una sexualidad indómita, lo inverso y la negación de nuestro meticuloso esfuerzo instrumental por hacer perdurar el orden de las cosas. Es una especie de abandono, un «consumimiento» instantáneo (Bataille dice *consumation*, [consumimiento], en lugar de *consommation* [consumación]).⁴⁹⁸

Este abandono nos arranca del dominio en el que todo es instrumental para algo y nos introduce en un ámbito de actividad que tiene su fin en sí mismo, el de *les dépenses dites improductives* (los llamados gastos improductivos):

*Le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) représentent autant d'activités qui [...] ont leur fin en elles-mêmes.*⁴⁹⁹

(El lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las

artes, la actividad sexual perversa [es decir, desviada de la actividad genital] representan actividades que [...] tienen su fin en sí mismas.)⁵⁰⁰

La forma religiosa arcaica original de esta ruptura es el sacrificio. Quizá se mate a la víctima, pero lo importante no es el hecho mismo de darle muerte, sino el abandono y la ofrenda:

*Ce qui importe c'est de passer d'un ordre durable, où toute consommation des ressources est subordonnée à la nécessité de durer, à la violence d'une consommation inconditionnelle.*⁵⁰¹

(Lo que importa es pasar de un orden duradero, en el que todo consumo de recursos esté subordinado a la necesidad de durar, a la violencia del consumo incondicional.)⁵⁰²

El sacrificador está diciendo, en realidad,

*Intimement, j'appartiens, moi, au monde souverain des dieux et des mythes, au monde de la générosité violente et sans calcul, comme ma femme appartient à mes désirs.*⁵⁰³

(Íntimamente, yo pertenezco al mundo soberano de los dioses y de los mitos, al mundo de la generosidad violenta y sin cálculo, como mi mujer pertenece a mis deseos.)⁵⁰⁴

*Dans ses mythes étranges, dans ses rites cruels, l'homme est dès l'abord à la recherche de l'intimité perdue.*⁵⁰⁵

(Tanto en sus extraños mitos como en sus ritos crueles, el hombre está, desde el principio, a la búsqueda de la intimidad perdida.)⁵⁰⁶

Abandonado a sí mismo, este impulso lo devoraría todo, como el fuego (que, así, es uno de los símbolos y los medios del sacrificio). De modo que, de alguna manera, el sacrificio o cualquier celebración religiosa debe al mismo tiempo liberar y limitar esta apertura a la intimidad, la ebriedad, el caos, las orgías sexuales, la destrucción; la comunidad también debe tener cierto sentido de dónde tiene que detenerse esto con el fin de no desaparecer.⁵⁰⁷

Aquí encontramos la contradicción fundamental de la vida religiosa temprana, que puede no ser superada jamás, aun cuando las formas posteriores, superiores, emerjan como tentativa de eludirla. La intimidad significa «fuga del orden de las cosas», pero la celebración está siendo orquestada por una comunidad, que en sí misma quiere sobrevivir como supercosa. Las sociedades militares pueden tratar de escapar de ello dirigiendo la violencia hacia el exterior, instrumentalizándola para la supervivencia de su propia comunidad. La reacción contra la conservación utilitarista adopta formas más sublimadas, como la gloria que el guerrero busca, aun a riesgo de su propia vida, o el lujo y el adorno del que se rodea. Pero todo esto no puede compensar, en realidad, el descenso automático hacia la liberación personal.

Después, surgen formas superiores de religión que sitúan la intimidad más allá del

mundo, en un dominio suprasensible y entienden que lo divino, o el mundo inteligible, es plenamente compatible con el orden de las cosas perdurables; de hecho, lo divino, o las ideas del orden inteligible, respalda la preservación de las personas y las instituciones. Al código que expresa este respaldo lo consideramos moralidad. Es racional porque se puede elaborar con la racionalidad necesaria para preservar el orden perdurable. Ahora, la violencia y el anhelo de violencia se consideran el mal, el enemigo de Dios y del orden. Lo originalmente sagrado, que era profundamente ambivalente, fuente al mismo tiempo del provecho y del perjuicio, se escinde ahora en una divinidad pura, considerada habitualmente más allá del mundo, y en un principio del mal, inherente de algún modo al mundo físico.

Pero esto sitúa simplemente lo divino, el principio de intimidad, más allá del mundo y, por tanto, más lejos que nunca de nosotros. Esto no puede satisfacer a los seres humanos. Es más, lo divino es supuestamente algo a lo que nos podemos aproximar mediante diversas operaciones: disciplinas, buenas obras, lo que significa que lo tratamos como si fuera otra realidad que podemos generar mediante la acción instrumental.

La última fase se alcanza cuando esta última contradicción se supera con el principio protestante de la *sola fide*; las buenas obras no sirven para obtener la salvación. Pero esto finalmente libera el ámbito de la acción instrumental y la producción de cualquier objetivo ulterior. Ahora tenemos una forma de economía en la que la producción tiene sentido por sí sola o, más bien, su excedente se utiliza sin cesar para que la producción sea más efectiva y abundante. Hemos alcanzado la fase del capitalismo moderno. (Aquí, la deuda con Weber es evidente.)

Hemos ingresado de lleno en *le règne des choses* (el reino de las cosas), *la souveraineté de la servitude* (la soberanía de la servidumbre). *L'homme s'éloigne de lui-même* (El hombre se aleja de sí mismo).⁵⁰⁸ (Nos recuerda a la «jaula de hierro» de Weber.) El principio fundamental que subyace a todo este movimiento es el siguiente:

*Ce que [la vie humaine] admet d'ordre et de réserve n'a nul de sens qu'à partir du moment où les forces ordonnées et réservées se libèrent et se perdent pour des fins qui ne peuvent être assujetties à rien dont il soit possible de rendre des comptes. C'est seulement par une telle insubordination, même misérable, que dilemmas l'espèce humaine cesse d'être isolée dans la splendeur sans condition des choses matérielles.*⁵⁰⁹

(Lo que [la vida humana] admite de orden y de ponderación no tiene sentido más que a partir del momento en que las fuerzas ordenadas y ponderadas se liberan y se pierden en fines que no pueden estar sujetos a nada sobre lo que sea posible hacer cálculos [es decir, en términos de pérdidas y beneficios]. Sólo por una insubordinación semejante, incluso, aunque sea miserable, puede la especie humana dejar de estar aislada en el esplendor incondicional de las cosas materiales.)⁵¹⁰

Esta liberación es también lo que en realidad une a los seres humanos. *Tout transparaît, tout est ouvert et tout est infini, entre ceux qui consomment intensément*⁵¹¹ (Todo es

transparente, todo es abierto y todo es infinito entre quienes consumen intensamente.)⁵¹²

En sustitución de los credos desautorizados del pasado, tenemos que encontrar nuevas formas de destrucción creativa para satisfacer la necesidad profunda a la que la religión ha estado intentando responder. La intimidad debe encontrar alguna expresión.

La solución aquí está menos clara que el problema, que se encuentra definido con brillantez. Podemos ver la intuición fundamental: la sensación de inmediatez y comunión que se puede alcanzar con el desorden, la violencia o la orgía sexual es una constante antropológica, una necesidad profunda e imposible de erradicar. Las tentativas de formar a los seres humanos para que la abandonen, para que la dejen atrás con las disciplinas de la civilización, no sólo están condenadas a fracasar, sino que representan, además, una mutilación de la vida humana.

Inspirándose en Marcel Mauss y Alexandre Kojève, el pensamiento de Bataille se ha moldeado obviamente mediante la reacción contra la actitud disciplinada, instrumental y objetivadora de la modernidad. Su imagen de la liberación de la «intimidad» se dibuja en marcado contraste con ella. Su teoría abre vías de pensamiento acerca del lugar de la violencia y el sacrificio en las religiones preaxiales, por difícil que pueda resultar seguirla como una interpretación de la religión postaxial. Pero esto puede volverlo aún más valioso para comprender lo que la era postaxial ha reprimido y perdido.

Pero también hay aquí una forma absolutamente distinta en la que podemos rehabilitar el impulso hacia la violencia y la destrucción. En el marco de una concepción post-schopenhaueriana de las cosas, podemos incluso ahogar el dolor en la belleza. El hecho de que los seres humanos inflijan dolor y sufrimiento a los demás se inscribe en la forma de ser misma de las cosas, en la forma en que la oscuridad y lo inhumano resuenan en nosotros. Entenderlo supone intuir la tragedia subyacente a los fundamentos de la vida humana. Hay una determinada belleza en esta senda y un gozo al verla y aceptarla. El ser superior puede decir «sí» a esta senda y ahí reside su gozo, según Nietzsche.

Esta idea de reconciliación con la violencia y el sufrimiento a través de una belleza nacida de su necesidad reaparece una y otra vez en la cultura moderna. Aflora con mayor frecuencia en la literatura que en la filosofía, pero en todo caso se trata de una presencia poderosa. Hay atisbos en Melville, Conrad y Faulkner, así como en Hemingway, donde al amor a la batalla masculino y deseoso de afirmarse a sí mismo, de alzarse contra los contratiempos, de mostrar valentía y determinación, se le otorga profundidad y resonancia al relacionarlo con algo hondamente arraigado en nosotros y en nuestro mundo y, por tanto, transfigurado mediante la necesidad.

Un autor contemporáneo, Cormac McCarthy, ha cautivado la imaginación pública en una serie de novelas en las que aparece este tipo de visiones, en ocasiones puestas en la boca de personajes secundarios:

Dijo que los hombres dan por hecho que la muerte escoge de manera inescrutable y que, sin embargo, todo acto invita al acto siguiente, y en la medida en que los hombres ponen un pie delante del otro son cómplices de su propia muerte como lo son de los hechos del destino. Dijo que, además, no podía ser de otra manera y que cada hombre tiene señalado su fin desde el momento en que nace y que buscará su muerte en presencia de cualquier obstáculo. Dijo que las dos opiniones eran una sola, y que, si bien los hombres pueden hallar la muerte en lugares oscuros y extraños que bien podrían haber evitado, era más correcto afirmar que por recóndito o tortuoso que fuese el camino hacia su destrucción el hombre no dejaría de buscarlo.⁵¹³

En la poesía de Robinson Jeffers, hay una afirmación aún más energética de la inhóspita belleza subyacente a los crueles mecanismos del universo.

Jeffers encontró su vocación poética en Carmel, en la costa de California. Para él, ese era el fin de nuestra civilización, no sólo su límite espacial, sino el fin de su avance hacia el oeste a lo largo del tiempo. En este lugar, se pueden sentir las raíces de la vida humana y la civilización en el inmenso universo del que surgimos.

La poesía de Jeffers se alimenta de un sentimiento por esta vida que late en todo el universo, y desde él, como parte de él, a través de nosotros. Hay aquí un vínculo con Wordsworth y los románticos, la idea de una gran corriente que discurre a través del cosmos. Pero la visión es absolutamente distinta. Jeffers está dispuesto a llamar a esta corriente «Dios», una especie de Dios panteísta que *es* el universo y lo siente y lo ve a través de nosotros y del resto de sus criaturas. Comprender esta totalidad, comunicarse con esta corriente de vida, es tener una visión de la belleza inmensa, pero también del sacrificio, el sufrimiento y de una especie de crueldad indiferente. Hay aquí reminiscencias de Nietzsche cuando habla de sus guerreros idealizados, antes de la «rebelión moral de los esclavos», calificándolos de grandes depredadores.⁵¹⁴

Dios es como un halcón que planea entre las estrellas [...]
Su pico sangriento y sus garras, despiadadas
se abalanza y desgarras [...]
una vida fiera («El hacha de doble filo»)
Carece de rectitud
de misericordia, de amor («Ante el nacimiento de una era»).

⁵¹⁵

Los seres humanos quedan empequeñecidos por este universo. Podríamos y deberíamos volvernos y observar, incluso adorar la magnífica belleza de este todo:

Creo que sólo la belleza y nada más
es para lo que las cosas fueron creadas. Sin duda, el mundo
no fue construido para la felicidad, el amor, ni la sabiduría.
No, ni para el dolor,
el odio y la locura. Todos éstos
tienen su estación; y a lo largo del año se equilibran, se anulan.
Pero persiste la belleza. («Invasión», págs. 583-584.)

⁵¹⁶

Pero los seres humanos tienen propensión a un narcisismo insuperable; se repliegan hacia su interior, se preocupan de sí mismos y de sus asuntos, piensan que son realmente importantes para el cosmos, o para Dios. Jeffers se burla del cristianismo porque lo considera la forma más influyente de esta ilusión de autoimportancia.

El narcisismo alimenta un apartamiento del mundo y una especie de gozo en la crueldad que Jeffers considera una perversión, muy distinta de cuando se inflige dolor con indiferencia, algo propio de la vida en la naturaleza. Parte de los poemas de Jeffers expresan una aceptación, una sosegada comunión con esta visión del todo:

Roca y halcón

Éste es un símbolo en el que
muchos pensamientos trágicos se miran
en sus propios ojos.

Esta roca gris, detenida sobre la colina
en la costa, donde los vientos marinos
no permiten crecer a ningún árbol,

que ha recibido la visita del terremoto y registrado
siglos de tormentas; en su cima
posa sus garras un halcón.

Éste es tu emblema, creo,
que colgarás en el cielo futuro;
no la cruz, ni la colmena

sino éste; brillante energía, oscura paz;
conciencia bravía, unida
al desinterés final;

vida y muerte sosegadas; los ojos
realistas y los actos del halcón
unidos al inmenso

misticismo de la piedra
que el fracaso no podrá destruir
ni el éxito inundar con su orgullo. (pág. 502)

Pero, en parte de su poesía, concretamente en sus narraciones en verso, salimos de nuestro ensimismamiento y nos comunicamos con la plenitud de intensidad de la vida, de la que nacemos a través de la acción dramática del personaje principal, casi siempre una mujer que se inspira y, en ocasiones, incluso reescribe la tragedia griega, o que se apoya en nociones antiguas de una Diosa Madre que se ocupa de la vida y la muerte. Relatos emotivos de incesto y muerte en la hoguera, como «Tamar»; o de violencia purificadora, como en «La mujer de Punta Sur».

Ven, tormenta, plácida tormenta.
 El verano y los días de oro gastado
 tienen un azul amargo y son más ruinosos
 la hierba leprosa, el bosque enfermo,
 el mar como los ojos de una puta,
 y el ruido del sol,
 el perro amarillo ladrando en los pastos azules,
 chasqueando de costado
 [...].
 Estás cansado y corrompido,
 reprimiste a la bestia hasta que se contaminó la fuente,
 rezuma sarna y apesta desde el otro lado del ventanuco de la mazmorra.
 La guerra que incumplió las promesas mató a quien lo alimentaba
 y ningún ser vivo lo limpia. Pero llega la tormenta, los leones cazan
 en la noche salpicada de relámpago. Vendrá: alimentará la paz
 mientras dure la corteza: para cada uno de vosotros, un poco
 de desolación: un pellizco de lujuria o unas gotas de terror:
 Luego, los leones cazan en el cerebro de los moribundos: la tormenta es buena,
 la tormenta es buena,
 una buena criatura,
 plácida violencia, la garganta vibrante se compadece. (págs. 149-150)

Como sucede con Kali o con Durga, esta energía o *sakti* femenina de la violencia, mediante la locura, el asesinato o el suicidio, limpia y purifica lo demasiado humano. Recuperamos el contacto con la corriente subyacente de vida y muerte a través de la vívida invocación de esta energía.

8

Pero, tanto si la propensión a la violencia es biológica o metafísica, sigue dejando un enigma que cualquier interpretación cristiana debe explicar: ¿cómo puede la naturaleza humana, tal como la conocemos, estar hecha a imagen de Dios?

Aquí hay una hipótesis desde el interior de una perspectiva cristiana: los seres humanos nacen del reino animal para ser guiados por Dios; y los machos (al menos los machos), con un instinto sexual muy marcado y grandes dosis de agresividad. Por lo que respecta a este legado, la explicación evolutiva al uso podría ser la correcta. Pero ser guiados por Dios significa alguna especie de transformación de estos instintos; no sólo su represión o su eliminación, que mantienen algo así como una tapadera puesta sobre ellos. Pero se produce un auténtico giro de los mismos desde el interior, la conversión, y toda esa energía acompaña ahora a Dios: el amor alimenta el ágape, la agresividad se convierte en energía esforzada por devolver todo a Dios, es la energía para combatir el mal.

¿Qué es el mal? No sólo el punto cero, es decir, el no haber sido transformado todavía. Sino otra reacción ante este punto cero, que es el punto de ser un animal humano y sentir

esta llamada a la transformación, empezando por ser educado por Dios. Hay ahora algo superior en nuestra vida, una dimensión de algo incomparablemente superior, a lo que no se puede volver la espalda en absoluto, una dimensión de anhelo y esfuerzo que no podemos ignorar.

El mal se apropia de esto por algo inferior y diferente de Dios. Es una tentación tremendamente influyente. Es constitutiva de la vida humana tal como la conocemos, habiendo sentido y sucumbido a esta tentación. Los modos de vida se construyen en torno a esta rendición. Lo no transformado está dotado de cierta fuerza superior, incluso numinosa. De modo que la sensación de fuerza y energía se convierte en orgullo, en *filotimo*; pero también el frenesí desatado de la matanza, o del sexo, puede investirse de lo numinoso.

Ésta es la condición pecaminosa. Tiene dos dimensiones. Dios está educando a la humanidad lentamente, convirtiéndola lentamente, transformándola desde dentro. (Hay aquí un préstamo palpable de la perspectiva de Ireneo). Pero, al mismo tiempo, la pedagogía está siendo robada, se han apropiado de ella y se está haciendo mal uso de ella; la educación se desarrolla en este territorio de resistencias.

La resistencias adoptan ciertas formas históricas. Determinadas facetas de nuestras vidas no transformadas están dotadas de un poder numinoso; estas formas se consolidan y, después, se transmiten. En parte, de las maneras obvias en que se perpetúan las tradiciones culturales. Los niños ven a los soldados desfilan con tambores y trompetas, y se mueren de ganas de crecer y ser soldados para realizar grandes hazañas. Pero también se transmiten de una forma más misteriosa, como si ingresaran en una especie de entorno humano en el que todos nos sumimos y que nos influye incluso donde no hay ningún «contacto» normal. (Se suele invocar al diablo para explicarlo.)

Entonces, la pedagogía de Dios opera en este territorio de oposición. En este territorio puede suponer un paso positivo, que nos aproxime de nuevo más a Dios, que el carácter numinoso que rodee a alguna práctica no transformada se repliegue, que adquiera algún tipo de relación al servicio de Dios, aun cuando supongamos que el objetivo último será abandonarla por completo. No podemos saltar directamente al final. Esa es la verdad de la pedagogía lenta.

Pero, por otra parte, también puede y debe haber saltos. De lo contrario, no se daría ningún paso adelante significativo en la respuesta a Dios. A veces, hay que romper por entero con determinadas formas históricas. En este aspecto, Abraham es nuestro paradigma.

Así pues, encontramos sacrificios humanos en muchas religiones. Esto debe contemplarse desde una doble perspectiva: por una parte, es una forma de otorgar poder numinoso a nuestro deseo de dominar, matar e infligir violencia. Esto se concentra

numinosamente en la sed de sangre, el placer de la violencia, una especie de ebriedad; el deseo no transformado se concentra, genera su propio carácter numinoso, como expuse en el análisis anterior, en lugar de abrirse a la acción transformadora de Dios.

Por otra parte, dado todo lo anterior, canalizarlo a través del sacrificio es una forma de devolvérselo a la divinidad. Toma una especie de medida, realiza una concesión a la pedagogía divina.

Algo semejante se puede decir acerca del matrimonio sagrado o de la prostitución o la sexualidad asociadas a la religión.

La revelación a Abraham rompe con estas prácticas. Y a la revelación le acompaña un regalo de poder. Rechazamos de plano el sacrificio humano; Dios nos lleva más alto. Pero seguimos sin conseguir saltar directamente al final. Se sigue asignando un lugar a la violencia; ahora, un doble lugar. Está fuera, en aquellas prácticas paganas que han sido declaradas abominación, como sacrificar niños a Baal. Pero, como hay que combatirlas, ahora también está dentro, en nuestra movilización como guerreros que luchan contra este paganismo defendiendo la frontera trazada frente a él. Sigue habiendo violencia sagrada, como expuse más arriba. El carácter numinoso ya no es intrínseco a ella; ya no se santifica la sed de batalla en sí misma, sino que, más bien, se bendicen las armas. Y hay aquí un peligro: que pueda producirse una concentración de violencia no autorizada y ésta nos lleve a atrocidades que se cometerán en nombre de Dios. ¿Se nos informa quizá de algunas en el Antiguo Testamento?⁵¹⁷

Hubo una revelación adicional con Cristo y una nueva entrega de poder. La condición de ser víctima de Dios y el cambio que obró transforma la relación de la violencia y la santidad. Pero, de maneras muy importantes, retrocedemos en la cristiandad, cosa que quizá no se podía evitar por completo. Así que todavía hay violencia bendecida. Esto se justifica mediante la idea de que hay un exterior, una frontera externa al pueblo de Dios. Se inflige violencia contra los hombres que, en última instancia, se resisten a Dios: contra sus enemigos declarados.

Pero desde los comienzos, quizá especialmente en el comienzo, el cristianismo siente cierta incomodidad ante esta violencia. Más adelante, en la cristiandad, se avinieron a ella con toda naturalidad, mediante la diferenciación y complementariedad. El soldado cristiano está bendecido, pero el clero no puede derramar sangre.

También hay violencia contra uno mismo en la mortificación, lo que forma parte de la lucha contra nuestra resistencia a Dios.

Podemos ver que el lugar para la violencia sancionada y santificada asiente con mayor facilidad al no universalismo. Esto concede a la violencia un nicho en el universo imposible de eliminar. La idea subyacente se parece un poco a lo siguiente: los seres humanos pueden elegir, deberían escoger a Dios, pero tienen que poder escoger no

hacerlo. Escoger, en todo caso, no hacerlo significa ser enemigo de Dios, infligirle violencia y, por tanto, también sufrir su violencia. ¿Por qué esto último? Porque Dios, en realidad, no puede declarar erróneo el camino de la negación y no rechazarlo; y no puede realmente rechazarlo sin castigarlo de algún modo. Se lo debe a su honor. Está atravesado por una especie de necesidad lógico-metafísica para castigar a los detractores. Es una premisa fundamental de la concepción jurídico-penal.

Esto nos lleva a otra dimensión de la violencia. Como hemos imprimido el giro de concederle un carácter numinoso, el giro de la concentración en uno mismo, sentimos la violencia en el entorno humano. Al mismo tiempo, se nos insinúa como medio de autoafirmación o para conferir fuerza numinosa a nuestras vidas y, además, nos espanta. Nos espanta porque se nos pueden infligir cosas terribles, pero también porque desde la otra cara de nosotros mismos, nuestra cara «superior», tememos ser absorbidos por ella; sentimos la tentación, igual que sucede con la sexualidad desaforada. (Es una ventaja tanto de las concepciones de Bataille como de Jeffers que traten de dar sentido a esta ambivalencia, tanto a la fascinación como a la angustia.)

Estas son las fuentes del miedo y la perturbación interior que sentimos en relación con la violencia y la destrucción, a las que aludí en mi análisis anterior. Quizá pudiéramos explicar una determinada propensión a la agresividad a partir de nuestros antecedentes evolutivos; pero la resonancia en nuestro interior y el terror, que tan enérgicamente motivan las formas en que institucionalizamos la violencia en nuestras vidas, en la religión, en la guerra y en el castigo... esto lo sentimos únicamente porque ya estamos en el territorio de la pedagogía de Dios. Sólo en este territorio la violencia tiene dimensión numinosa en primera instancia.

Entonces, como ya expusimos, estos miedos/malestares se pueden ver reducidos una vez que vemos que esta violencia forma parte de algún modo del plan de las cosas conducente a la salvación o compatible con ella: Shiva, Kali, la destrucción entendida como la mano izquierda de Dios. O, de otro modo, la violencia entendida como el necesario estallido del amor divino, que aplasta a quienes lo rechazan de plano. El infierno de Dante estaba hecho no sólo por el poder divino y la Sabiduría suprema, sino también por el amor primigenio.⁵¹⁸

Hay cierta verdad en esta última visión, pero no es incompatible con el universalismo; como el rechazo alimenta la violencia, nos condena a vivir en la violencia. Y en cualquier momento se precipitan las relaciones de violencia entre víctimas y verdugos, ovejas y corderos, los culpables de infligir dolor y quienes lo sufren. ¿*Debe*, por tanto, condenarse, además de preservarse? La pregunta es si la distinción entre quienes causan daño y quienes lo reciben es la última palabra de Dios, si el poder transformador puede llegar más lejos, si puede perseguir la violencia hasta su última guarida y conquistarla.

Podríamos ver a Dios como el tenista supremo, que responde a nuestros malos golpes con nuevas formas de contrarrestarlos.⁵¹⁹

En cambio, entender la violencia como parte del plan divino último y consumado, como destino para los malhechores, nos permite participar de nuestra versión, celebrar el castigo a los malhechores o, también, infligirlo incluso como milicia de Dios. De ahí el respaldo que reciben las matanzas sagradas. El universalismo moderno, «el declive del infierno», ha dejado inútil este puntal, lo que parece ser una ventaja.

¿Ofrece esta hermenéutica cristiana de la violencia una salida a los dilemas del humanismo exclusivo? En cierto modo, tal vez sí; en otro, no.

Pasemos revista de nuevo a las tensiones existentes entre las diferentes posiciones humanistas. La idea moderna de orden busca prohibir la violencia por completo y, en determinadas versiones, el sexo desordenado. Según la concepción objetivadora procedente de la Ilustración, la violencia ya no cuenta con ningún tipo de envoltorio numinoso, ya se encuentre implícita en el cosmos o a través del servicio a Dios. O también puede preservar algo parecido a un aura numinosa cuando se despliega al servicio de la Revolución, o de la Patria y su *telos* consiste en provocar la llegada de la fase final, en la que desaparecerá. Regresaré sobre esta versión secular de la matanza sagrada más adelante. Pero, dejando esto al margen, desde una concepción ilustrada común, la violencia y el sexo desordenado se pueden considerar simplemente como «matonería» o sensualidad, algo manifiestamente primitivo que se debe superar y cuya atracción pertenece propiamente tan sólo a la fase más primitiva del desarrollo humano.

Entonces, al reducir la violencia a patología o primitivismo, adoptamos una posición externa ante nuestros deseos más intensos, dividiéndonos y repudiando esos instintos enérgicos. Se pierde la dimensión metafísica/numinosa del sexo y la violencia.

Varios motivos nos impulsan en esta dirección. No sólo tenemos la influencia de los modos de explicación materialistas reduccionistas. Esto es importante, y se debe a más de una razón. Muchos se ven atraídos por ellos no sólo desde fundamentos epistemológicos o metafísicos, sino también porque, pongamos por caso, un enfoque netamente biológico ofrecería alguna vía para modificarlos, para suprimir las tendencias violentas mediante terapia conductista (como en *La naranja mecánica*) o, más profundamente, mediante ingeniería genética.

Pero también tenemos con frecuencia una fuerte motivación práctica. Sentimos repulsión por la violencia al tiempo que tememos los estragos que pueda causar en nuestra vida. En nuestro deseo de combatirla, resulta tentador mostrarse desdeñoso y superior, considerarla una mera depravación (desde una perspectiva espiritual) o una patología (desde otra humanista exclusiva). En los términos de mi análisis de los capítulos

precedentes, resulta tentador acompañar nuestra supresión ética de la violencia con una reducción que nos desvincule de la propensión a ejercerla. Resistirse a esta reducción puede hacer parecer que coincidimos con quienes ensalzan la violencia y se nos acusará de debilitar el programa de control urgente e inmediato que supuestamente se debe promover recurriendo a una explicación desdeñosa y reductora de los instintos.

Y si, como resultará indudablemente, esta explicación reductora no arroja ninguna técnica de control o disminución de las tendencias violentas, si la violencia arraigada en la biología o la evolución viene a parecer una constante imposible de erradicar, entonces parecerá aún más urgente controlar la conducta y, por tanto, evitar todo reconocimiento de sus posibles significados humanos.

Pero este, como he sostenido en las páginas precedentes, enfoque general reduccionista resulta absolutamente inadecuado. No es sólo dudoso desde el punto de vista teórico, en vista de la importancia evidente de los factores metabiológicos, sino que también puede ser contraproducente en la práctica. El intento de controlar la conducta en un clima de desprecio y asco ante los motivos que exhiben aquellos a quienes se pretende controlar puede sencillamente provocar revueltas y una reafirmación de la violencia.

Y, de hecho, esta inadecuación ha suscitado reacciones y protestas que resuenan por toda la cultura moderna, como ya hemos expuesto. Ante la concepción meramente clínica, desvinculada y diseccionadora, los ejes románticos de la crítica han buscado un modo de afirmar de nuevo lo que es intenso y procede de lo más profundo de nuestro interior. Algo que proviene de las profundidades tiene su propio carácter numinoso en la era romántica y en aquellos que escriben y crean inmediatamente después. Lo primitivo tiene una fuerza en la que debemos inspirarnos, o ante la cual nos sobrecogemos, aun cuando tengamos que limitarla o resistirnos a ella. En la transposición que hace Schopenhauer de las profundidades románticas como Voluntad, éstas son la sede de esfuerzos y anhelos amorfos y desordenados, de la violencia y la sexualidad sin restricciones. Son las profundidades a las que se apela en el corazón de las tinieblas de Conrad, en las primeras obras de Stravinsky, en la totalidad de la era primitiva. Estos aspectos ilustran la inmensa fuerza de la influencia schopenhaueriana posromántica en el arte y el pensamiento a finales del siglo XIX y principios del XX. De diferentes maneras, la búsqueda consistía en recuperar cierta idea de lo numinoso de las profundidades humanas, incluidas la sensualidad y la agresividad, una fuerza con la que se pudiera conectar mediante la presentación estética.

Y la multiplicación de las posiciones continúa. Freud trató de recuperar estas intuiciones estéticas para la «ciencia», interpretando el poder del arte en términos de dinámica intrapsíquica. Por otra parte, en Dostoievski encontramos una nueva respuesta cristiana informada por el romanticismo. La *Jasagen* [afirmación] por parte de Nietzsche

de las dimensiones salvajes que el humanismo minimizó ha sido ampliamente secundada en el siglo XX, por ejemplo, por Michel Foucault; como también de diferentes formas por Bataille y Jeffers, como hemos visto.

Pero aquí reside su dificultad. Estas exploraciones del significado profundo de la violencia tienden a producir una afirmación o, incluso, cierto ensalzamiento de la misma; o a mostrar lo imposible que es erradicarla. En otras palabras, podríamos decir que, en general, tienden a mostrar que la atracción por la violencia está demasiado profundamente anclada en nosotros como para ser arrancada, tanto si se deleitan con esta perspectiva (Nietzsche) como si adoptan una posición pesimista y resignada (Freud).

Teóricamente, una explicación metabiológica de la atracción que despierta la violencia en términos de su significado abriría el camino a una posible redefinición o transformación de este significado, lo que podría llevarnos más allá de él. Bataille, por ejemplo, parece querer explorar esta posibilidad. Una vez liberados de todas las ilusiones teológicas, así como de la reificación de *le règne des choses* (el reino de las cosas), podemos acceder a una nueva forma de inmediatez que no se basa en la destrucción.⁵²⁰ En otros lugares habla de un misticismo *sans forme et sans mode* [sin forma y sin modo].⁵²¹ Pero mientras que su objetivo parece claro aquí, la solución sigue siendo esquiva.

Ahora la explicación metabiológica cristiana que he venido describiendo aquí sí abre una perspectiva de transformación similar. Éste es el sentido en el que se respondería sí a la pregunta anterior: ¿nos saca el cristianismo del espacio de los dilemas del que el humanismo exclusivo parece incapaz de escapar? Pero la respuesta también podría ser no. Y no sólo porque para muchos la naturaleza de la transformación sugerida aquí pueda ser tan opaca como la de Bataille. Sucede también que, en otro sentido, esta concepción plantea un determinado tipo de dilema central para nuestra experiencia.

La transformación de la que estoy hablando aquí no es sólo una cuestión de plasticidad: que se les eduque de distinta manera y les guste ayudar a las ancianas a cruzar las calles. Eso sería el grado cero del ambientalismo de Locke y la *Aufklärung* contra las que están las diversas reacciones arriba mencionadas. La transformación es mucho más misteriosa y comporta la presentación de otra orientación espiritual.

Pero, si amparamos esta posibilidad, entonces a menudo quedamos perplejos ante lo que he venido calificando como las «dimensiones salvajes de la vida humana», el sexo y la agresividad. No se puede negar simplemente su dimensión numinosa o metafísica porque uno vea que, desde el principio, han sido recogidas por la pedagogía divina. Las diversas formas que han adoptado en la vida expresan respuestas a esta pedagogía. De diferentes maneras, estas respuestas expresan resistencia a Dios, una tentativa de reflejar y modular la senda del ágape a la que nos convoca y adaptarla a algo con lo que nos

parezca más fácil convivir.

Pero eso no quiere decir que estas formas sean, sencillamente, todas malas. Son malas *qua* modulaciones, pero son buenas *qua* respuestas a la llamada de Dios. Tenemos que reconocer la ambivalencia fundamental de la realidad humana, que la tercera tergiversación de las mencionadas más arriba pierde de vista por completo. Además, estas formas distan mucho de ser malas y buenas por igual. Es preciso resistirse a algunas con mayor fiereza que a otras. Por si fuera poco, hay un movimiento de la pedagogía de Dios a lo largo de toda la historia, de manera que algunas formas que son absolutamente desmesuradas fueron más excusables antes, como la guerra santa o, incluso, los sacrificios humanos.

Esto significa que tenemos que responder en dos planos a las resonancias que la violencia desencadena en nosotros. En el contexto inmediato, tenemos que defender de los ataques a los inocentes. Tenemos que combatir a los nazis, acabar con las guerras civiles impulsadas por milicias, castigar delitos contra las personas, acallar los llamamientos a la violencia y similares. Esto está en la naturaleza del control de daños.

En otro plano, tenemos que pensar cómo podemos colaborar con la pedagogía de Dios, contribuir a la conversión hacia las directrices del plan de Dios. Ciertamente, no podemos hacerlo negando su significado numinoso, reduciéndolas a la patología. Esto sólo puede llevarnos a perder contacto con quienes se sienten conmovidos por ellas y empujarlos hacia la resistencia hosca. Pero no podemos hacerlo tampoco celebrándolas, como algo intrínsecamente humano, con independencia de la forma que adopten. Tampoco ayuda reificarlas hasta convertirlas en algo genéticamente determinado, instalado en el cemento biológico de nuestro ADN.

Si percibimos estos instintos en esta perspectiva transformadora, no podemos adoptar ante ellos una simple posición unívoca, como hacen tanto los humanistas normalizadores y terapizadores como los nietzscheanos, cada uno a su modo. Para los primeros, uno parecerá estar alineado con los segundos y, seguramente, viceversa. Así que no sólo hay una tensión debida a nuestra perspectiva bivalente acerca de los instintos del sexo y la violencia, sino también otra que puede surgir entre lo que parecen ser las demandas de la agenda inmediata y las de la agenda más transformadora.

La fuerza de la violencia numinosa se encuentra entre nosotros, en los disturbios relacionados con el fútbol, en las pandillas callejeras, en las bandas de moteros y demás. Sus efectos liberadores se pueden celebrar en la teoría moderna, tanto en los caminos abiertos por Nietzsche como por Bataille y Caillois. Por no hablar de Jünger. Ante todo esto, sentimos la tentación de ofrecer explicaciones reduccionistas y objetivadoras. Pero una perspectiva cristiana nos impide tomar una distancia satisfactoria de todo ello. En realidad, quizá nos permita ver que, tomando esa distancia, precisamente porque nos

moviliza con más eficacia para aplastar estos estallidos y reformar a quienes los perpetran mediante la coacción, también contribuye a despertar y legitimar la hostilidad y la agresividad que hay en nosotros, de manera que acabamos más dispuestos a creer y participar en nuestra propia variedad de violencia «santa», incluso en un marco secular liberal.

Si todo esto es cierto, entonces al abordar la sexualidad y la violencia, incluso como hemos hecho antes con la cuestión de la satisfacción y la trascendencia, la creencia cristiana debe afrontar aquí también tensiones, dificultades e, incluso, dilemas. Y guardan cierto paralelismo con los que se plantean para la no creencia.

Pero, entonces, algo bastante inesperado ha aflorado de nuestro análisis de la polémica entre la creencia y la no creencia. Si tomamos los dos ejes principales de la crítica de la religión formulada por la no creencia, detectamos que, lejos de señalar a una respuesta evidente, muestran más bien que ambos protagonistas sufren profundas dificultades y dilemas y, de hecho, de naturaleza esencialmente paralela.

No está claro que el humanismo exclusivo pueda encontrar respuestas a estos dilemas o satisfacer la exigencia máxima. Cuando este detalle se vuelve evidente, en el bando cristiano se percibe a veces un gozo triunfalista. Pero está infundado. Sí, los cristianos tienen algunos presentimientos acerca de cómo se podrían superar estos dilemas, pero éstos no pertenecen sólo al dominio de la fe, en el sentido de la «confianza anticipada» que describí anteriormente (en el capítulo 15), sino que tampoco son de los que se podrían transvasar a un código o programa general.

Y sucede algo aún peor: en el contexto del marco inmanente, donde hay tantas cosas que activan códigos y estructuras, esta incapacidad para ofrecer soluciones es un apuro doloroso que nos hace sentir inadecuados e irrelevantes para mantener la gran discusión. Así que se suele inducir a los cristianos a que afirmen más de lo que deberían y empiecen a ofrecer «respuestas» y, al hacerlo, incurren en el mismo tipo de ceguera que padece el humanismo reduccionista.

Y así descubrimos con frecuencia que la vida cristiana se identifica con una determinada moral «normal», por ejemplo, la de la autonomía del trabajo y los «valores familiares», y/o esta moralidad se considera en buena medida realizada en un sistema político «cristiano». Se marca a los desviados no como seres patológicos, sino como «malos». Esto evita, en realidad, el allanamiento producido por el giro terapéutico, pero distorsiona profundamente porque incurre en la tercera tergiversación y elimina las ambivalencias de todo en nuestra vida, al tiempo que rechaza buena parte de lo bueno junto con lo malo (en lenguaje bíblico, mucho trigo, además de la paja).

Pero no es casualidad que los «cristianos» incurran en desviaciones similares a las de

los «humanistas seculares». Como he tratado de mostrar a lo largo de este libro, ambos emergemos del mismo y prolongado proceso de reforma de la cristiandad latina. Somos hermanos prácticamente gemelos.

Ambos bandos necesitan una buena dosis de humildad, es decir, de realismo. Si el encuentro entre la fe y el humanismo se desarrolla con este espíritu, descubrimos que ambos bandos están debilitados. Y la cuestión se remodela más bien para adquirir una forma nueva: no quién tiene el argumento definitivo guardado en su arsenal (¿debe el cristianismo aplastar la prosperidad humana? ¿debe la no creencia degradar la vida humana?). Más bien parece estar dirimiéndose quién puede responder más profunda y convincentemente a lo que, en última instancia, son dilemas percibidos en común.

Me propongo regresar sobre esto más adelante, en un análisis posterior de la naturaleza de la violencia moderna. Pero, para poder llegar a eso, tenemos que seguir investigando en el asunto de los significados de la violencia, sus motivaciones metabiológicas. Nadie se aproxima siquiera a tener una teoría definitiva en este ámbito, aunque se han mencionado una serie de sugerencias muy interesantes. Con el fin de arrojar más luz sobre nuestras motivaciones, tengo que presentar otros rasgos del debate contemporáneo.

Notas:

[462.](#) David Martin, *The Dilemmas of Contemporary Religion* (Nueva York, St. Martin's Press, 1978), pág. 94.

[463.](#) Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* (Nueva York, Harper & Row, 1966).

[464.](#) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Nueva York, Free Press, 1992), [trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*. Trad. de P. Elías (Barcelona, Planeta, 1992)].

[465.](#) Aquí hace referencia a su Conferencia William James, «Transcending Humanity», publicada como el capítulo 15 de Martha Nussbaum, *Love's Knowledge* (Nueva York, Oxford University Press, 1990; en adelante, citada como *LK*). Pero también utilizaré el análisis expuesto en el capítulo 12 de esta obra, así como en sus Conferencias Gifford, tal como aparecen referidas en Fergus Kerr, *Immortal Longings* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997), cuyo tratamiento de estas cuestiones me ha resultado muy valioso.

[466.](#) Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1986), [trad. cast.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid, Visor, 2004)].

[467.](#) Nussbaum, Martha, *LK*, págs. 365-367.

[468.](#) *Ibid.*, pág. 372.

[469.](#) Nussbaum, Martha, *LK*, capítulo 12, «Narrative Emotions».

[470.](#) *Ibid.*, pág. 307.

[471.](#) *Ibid.*, pág. 378.

[472.](#) *Ibid.*, pág. 379; en cursiva en el original.

[473.](#) He analizado este aspecto en Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989), capítulo 13, [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Trad. de Ana Lizón (Barcelona, Paidós, 2003)].

[474.](#) Nussbaum alude a esto en sus Conferencias Gifford, al tratar el amor de Leopold y Molly Bloom en *Ulises*; véase Fergus Kerr, *Immortal Longings*, págs. 4-5.

[475.](#) Rilke, Rainer Maria, «II Duino Elegy», en *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, traducción al inglés de Stephen Mitchell (Nueva York, Vintage, 1984), pág. 161, [trad. cast.: *Elegías de Duino*. Trad. de José María

Valverde (Barcelona, Lumen, 1984), pág. 39].

[476.](#) Nussbaum, Martha, *LK*, págs. 50-53.

[477.](#) Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley, University of California Press, 1984).

[478.](#) Nussbaum, Martha, *LK*, capítulo 12.

[479.](#) Brown, Peter, *The Body and Society* (Nueva York, Columbia University Press, 1988), [trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Trad. de Antonio Juan Desmonts (Barcelona, Muchnik, 1993)].

[480.](#) «Periagoge»; véase Platón, *La República*, libro VII, 518e-519a.

[481.](#) Es célebre el planteamiento que hizo Anthony Burgess de este tema en *A Clockwork Orange* (Nueva York, W. W. Norton, 1963), [trad. cast.: *La naranja mecánica*. Trad. de Aníbal Leal (Barcelona, Minotauro, 2007)].

[482.](#) Véase Michel Foucault, *Les mots et les choses* (París, Gallimard, 1967), [trad. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost (Madrid/México, Siglo XXI, 1997)].

[483.](#) Véase René Girard, *La violence et le sacré* (París, Grasset, 1972), [trad. cast.: *La violencia y lo sagrado*. Trad. de Joaquín Jordà (Barcelona, Anagrama, 2005)]; y René Girard, *Le bouc émissaire* (París, Grasset, 1982), [trad. cast.: *El chivo expiatorio*. Trad. de Joaquín Jordà (Barcelona, Anagrama, 2002)].

[484.](#) Véase el Evangelio según San Mateo, capítulo 13, versículos 24-30.

[485.](#) Véase René Girard, *La violencia y lo sagrado* y *El chivo expiatorio*.

[486.](#) Marx utiliza esta expresión de la sociedad de clases y su explotación, pero nos habría alegrado que la hubiera extendido al impulso renunciante de aquellas religiones que reflejaban y sustentaban la sociedad de clases.

[487.](#) Véase también en Fergus Kerr, *Immortal Longings*, pág. 102, el análisis de las tentativas de Luce Irigaray de apelar a una religión que no necesitara el sacrificio.

[488.](#) Véase la crítica de las inadecuaciones de una teología de la satisfacción en Karl Rahner, *On the Theology of Death* (Friburgo, Herder; Montreal, Palm Publishers, 1961), págs. 58-63.

[489.](#) Véase el análisis de la ira de Dios en Herbert McCabe, *God, Christ and Us* (Londres, Continuum, 2003): «Necesitamos imágenes, sobre todo imágenes conflictivas» (págs. 15-16). Además, McCabe señala (pág. 61) que Tomás de Aquino también defendió el carácter necesario de muchas imágenes (*Summa Theologiae*, Ia, 1, 9).

[490.](#) Así sucede especialmente con la satisfacción sexual. La confusión quizá puede aliviarse mediante una reflexión seria acerca de la relación entre el deseo erótico y el amor de Dios, y sobre el lugar que ocupan las relaciones de género en nuestra relación con Dios. Plantearé esta cuestión someramente más adelante, en la sección 6 del capítulo «Conversiones».

[491.](#) Gilligan, James, *Violence* (Nueva York, Vintage, 1996).

[492.](#) Hedges, Chris, *War Is a Force That Gives Us Meaning* (Nueva York, Public Affairs, 2002), pág. 89. Jonathan Glover señala a esta misma sensación de excitación ante la fuerza que algunas personas experimentan en combate. La guerra, dice citando a un veterano de Vietnam, «[es] para los hombres, y en un nivel terrible, lo que el parto para las mujeres: iniciación en el poder de la vida y de la muerte. Es algo así como levantar un rincón del universo y mirar lo que hay debajo»; en Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (New Haven, Yale University Press, 2000), pág. 56, [trad. cast.: *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini (Madrid, Cátedra, 2001), pág. 86].

[493.](#) Chris Hedges también señala este aspecto en *War Is a Force That Gives Us Meaning*, págs. 98-105.

[494.](#) Keegan, John, *A History of Warfare* (Londres, Hutchinson, 1993), [trad. cast.: *Historia de la guerra*. Trad. de Francisco Martín Arribas (Madrid, Turner, 2014)].

[495.](#) Bataille, Georges, *Théorie de la religion* (París, Gallimard, 1973), [trad. cast.: *Teoría de la religión*. Trad. de Fernando Savater (Madrid, Taurus, 2001)].

[496.](#) *Ibid.*, pág. 71 [pág. 56 de la edición española citada].

[497.](#) *Ibid.*, pág. 65 [pág. 52 de la edición española citada].

[498.](#) Traducimos aquí *consumation* por «consumimiento», y nos apartamos de la versión acuñada por Francisco Muñoz Escalona, y acaso más extendida, que lo vierte en «consumación» (*N. del T.*).

[499.](#) Bataille, Georges, *La part maudite* (París, Minuit, 1967), pág. 33, [trad. cast.: *La parte maldita precedida*

de la noción de gasto. Trad. de Francisco Muñoz Escalona (Barcelona, Icaria, 1987)].

[500.](#) De la traducción al inglés, ligeramente modificada, extraída de «The Notion of Expenditure», en Georges Bataille, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, edición y traducción al inglés de Allan Stoekl (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985), pág. 118, [pág. 28 de la edición española citada].

[501.](#) Bataille, Georges, *Théorie de la religion*, pág. 66, [trad. cast.: *Teoría de la religión*. Trad. de Fernando Savater (Madrid, Taurus, 2001)].

[502.](#) Extraído de Bataille, Georges, *Theory of Religion*, traducción al inglés de Robert Hurley (Nueva York, Zone Books, 1989), pág. 49, [págs. 52-53 de la edición española citada].

[503.](#) *Ibid.*, pág. 59.

[504.](#) *Ibid.*, pág. 44 [pág. 48 de la edición española citada].

[505.](#) Bataille, Georges, *La part maudite*, págs. 113-115, [trad. cast.: *La parte maldita precedida de la noción de gasto*. Trad. de Francisco Muñoz Escalona (Barcelona, Icaria, 1987)].

[506.](#) De la traducción al inglés, ligeramente modificada, extraída de «The Notion of Expenditure», en Georges Bataille, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, pág. 57, [pág. 94 de la edición española citada].

[507.](#) Bataille, Georges, *Théorie de la religion*, págs. 71-75, [págs. 56-60 de la edición española citada].

[508.](#) *Ibid.*, pág. 123 [págs. 96-97 de la edición española citada].

[509.](#) Bataille, Georges, *La part maudite*, pág. 53.

[510.](#) De la traducción al inglés, ligeramente modificada, extraída de «The Notion of Expenditure», en Georges Bataille, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, pág. 128, [pág. 42 de la edición española citada].

[511.](#) *Ibid.*, págs. 115-116 [pág. 95 de la edición española citada].

[512.](#) Extraído de Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, traducción al inglés de Robert Hurley (Nueva York, Zone Books, 1991), págs. 58 y siguientes.

[513.](#) Scott, A. O., «The Sun Also Sets», reseña crítica de *Ciudades de la llanura*, volumen 3 de la *Trilogía de la frontera*, de Cormac McCarthy, en *The New York Review of Books*, 24 de septiembre de 1998, [reproducimos la trad. cast.: McCarthy, Cormac, *Ciudades de la llanura*. Trad. de Luis Murillo Fort (Madrid, Debate, 1999), pág. 362].

[514.](#) Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, Erste Abhandlung, 11; en *Nietzsches Werke* (Berlín, Walter de Gruyter, 1968), Sechste Abteilung, Zweiter Band, págs. 288-289: *Sie sind nach Aussen hin, dort wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubthiere. Sie geniessen da die Freiheit von allem socialen Zwang, sie halten sich in der Wildniss schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschliessung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, sie treten in die Unschuld des RaubthierGewissens zurück, also frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheusslicher Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermuth und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, dass die Dichter für lange Etwas zu singen und zu rühmen haben.* [No son hacia fuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos. Allí disfrutaban la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí retornan a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que, si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil, convencidos de que de nuevo tendrán los poetas, por mucho tiempo, algo que cantar y que ensalzar]; [trad. cast.: *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Editorial, 1987), pág. 47.].

[515.](#) Citado en James Karman, *Robinson Jeffers* (San Francisco, Chronicle Books, 1987), pág. 51.

[516.](#) Las referencias de página corresponden a *The Collected Poetry of Robinson Jeffers*, en Tim Hunt, ed. (Stanford, Stanford University Press, 2001).

[517.](#) Véase el Primero de Samuel 15, donde se depone a Saúl porque no ha podido matar a los amalaquitas.

[518.](#) «El divino poder se unió al crearme con el sumo saber y el primo amor»; Alighieri, Dante, *La divina comedia*, Infierno, canto III, ll, 5-6.

[519.](#) La imagen procede de R. F. Capon, *An Offering of Uncles: The Priesthood of Adam and the Shape of the*

World (Nueva York, Sheed and Ward, 1967).

[520](#). Bataille, Georges, *Théorie de la religion*, pág. 132, [pág. 96 de la edición española citada].

[521](#). *Cela revient en fait, comme dans l'expérience des mystiques, à une contemplation intellectuelle «sans forme et sans mode»* [Lo cual equivale, de hecho, como en la experiencia de los místicos, a una contemplación intelectual «sin forma y sin modo»]; Bataille, Georges, *La part maudite*, págs. 271-273, [pág. 219 de la edición española citada].

18

Dilemas 2

iv. ¿Más allá de la misantropía y la violencia?

9

He venido tratando de describir el territorio en disputa del debate entre la creencia y la no creencia en la cultura occidental actual. Primero, lo caractericé diciendo que era un territorio sometido a las presiones contrapuestas ejercidas por posiciones extremas, representadas, por una parte, por la religión ortodoxa (es decir, originalmente por el cristianismo y el judaísmo, pero al que ahora se han sumado cada vez más el islam, el hinduismo, el budismo y otros credos) y, por otra, el ateísmo materialista de línea dura. Que haya presiones contrapuestas no significa que todas, ni siquiera la mayoría de las personas de esta cultura, se sientan desgarradas, sino más bien que prácticamente todas las posiciones esgrimidas se ven abocadas a definirse, al menos en parte, en relación con los extremos.

En segundo lugar, expuse que en este debate hay un conjunto de consideraciones esencial e insuficientemente mencionado que afecta a nuestra concepción de nuestro dilema ético.

En tercer lugar, he señalado que, cuando se examina con más detalle este debate, se aprecia que en lugar de desarrollarse entre posiciones con coherencia interna y claramente antagónicas tiende a convertirse en una contienda entre dos tentativas rivales a la hora de construir y conciliar contradicciones en determinados dilemas comunes: entre las aspiraciones a la trascendencia (en el sentido más amplio del análisis de Nussbaum, pues habitualmente he utilizado en este libro el mismo término en un sentido más limitado) y el aprecio a los deseos humanos ordinarios; entre la demanda de comprender y respetar las raíces metabiológicas de la violencia humana y la demanda moral imperativa de ponerle fin.

También he señalado dos puntos de referencia importantes del debate en Occidente en

la modernidad: por una parte, nuestra lealtad al orden moral moderno y a los derechos humanos universales y al bienestar y, por otra, nuestra aspiración a la totalidad y a la rehabilitación del cuerpo y el deseo.

A partir de todo esto, vemos que la vida en una era secular (en el sentido 3) es incómoda y se ve sometida a presiones contrapuestas y no se presta fácilmente a ser un lugar de descanso confortable. Esto es lo que vemos en la polémica, pero afloran también, si atendemos a un abanico de preocupaciones que son endémicas de esta época, las que aluden a la cuestión del sentido de la vida.

La reciente exploración de esta cuestión hecha por Luc Ferry es muy interesante.⁵²² Lo que hacemos siempre tiene un sentido; asumimos diferentes proyectos y, entre medias, continuamos con las rutinas que sustentan nuestra vida. Mediante todo esto puede crecer algo: una vida amorosa, niños que se vuelven adultos y, después, se marchan para vivir su vida; o podemos además mejorar en el desarrollo de alguna actividad útil y valorable. Pero también nos puede asaltar la pregunta de para qué sirve todo esto, ¿cuál es el sentido de todo? O, como los proyectos individuales y las rutinas recurrentes tienen su propia finalidad, la pregunta adquiere un orden superior: ¿cuál es el sentido de todas estas finalidades particulares? *Le «sens du sens» —la signification ultime de toutes ces significations particulières— nous fait défaut*⁵²³ (El «sentido del sentido», la significación última de todos estos significados particulares, nos falta).⁵²⁴

Llegados a este punto, las reacciones suelen diferir. Algunas personas sostienen que no se debe plantear esta metapregunta, que uno debería entrenarse para no sentir la necesidad de hacerla. Es verdad que rechazar la pregunta podría ser parte de un entrenamiento espiritual muy orientado a un más allá sobre la base de que cualquier respuesta que demos está destinada a estar distorsionada y sesgada y nos ocultará el verdadero sentido de las cosas. Pero, como forma de defender el humanismo exclusivo, esta medida tiene inconvenientes graves. Muchas personas no quieren plantearse la metapregunta pero, una vez que surge para alguien, no sentirán desánimo fácilmente ante el mandato de olvidarla, a menos que sea parte de alguna disciplina que, en realidad, las lleve a dar una respuesta concreta, como en el caso del entrenamiento que acabo de mencionar.

Eso es porque nace de la idea de que hay fines que podrían ocuparnos más plena y profundamente que nuestros fines ordinarios. Es la misma idea a la que aludí en el primer capítulo, la de que en algún lugar existe una plenitud o una riqueza que trasciende lo ordinario, que ahora reaparece, pero de forma interrogativa, bajo la forma de algo que hay que buscar. No será fácil erradicar del corazón del ser humano esta sensación.

Una reacción mucho más eficaz será tratar de dar una respuesta que se mantenga en el

ámbito del dominio humano natural, ya sea mostrando que una de nuestras finalidades actuales ofrece la plenitud y la profundidad que buscamos o proponiendo algo que va más allá del alcance habitual de nuestras vidas, pero que sigue siendo immanente. Algo parecido a esto último es lo que Luc Ferry se propone hacer en su libro. Ve en el socorro a la vida humana y en el bienestar a escala universal un objetivo que, en realidad, trasciende el ámbito ordinario de la vida. Y cita un testimonio conmovedor de cómo la prestación de servicios en organizaciones como Médicos Sin Fronteras ha proporcionado de hecho un sentido sólido a la vida de muchos jóvenes.⁵²⁵ Es como si defendiera una especie de trascendencia de nuestra existencia ordinaria, pero una trascendencia que es «horizontal», no «vertical».⁵²⁶ Quiere incluso utilizar el término «sagrado» (muy propio de la tradición francesa, como hemos visto); pero esto no nos saca del dominio humano, al contrario, se encuentra en muy buena medida en la forma de vida humana proponer este tipo de fines que trascienden lo ordinario. *C'est par la position des valeurs hors du monde que l'homme s'avère véritablement homme*⁵²⁷ (Es postulando valores extramundanos como el hombre demuestra ser auténticamente humano.)⁵²⁸

Esta respuesta se inspira en parte en Kant y, en términos más generales, vuelve sobre el descubrimiento/invención moderno de las fuentes intrahumanas de la motivación para la benevolencia universal, que expuse en la sección anterior. La respuesta de Ferry al sentido de la vida resuena en nosotros porque estas fuentes han pasado a formar parte de nuestra herencia. Es una respuesta cargada de energía. Si nos es suficiente o no dependerá en parte de si tenemos la sensación de que recoja toda la fuerza del llamamiento que sentimos al socorrer a los seres humanos en cuanto humanos; de si queda todavía algo que se exprese, por ejemplo, en el lenguaje de lo humano como algo hecho a imagen de Dios.

He analizado esta cuestión en otro lugar.⁵²⁹ Pero aquí me propongo explorar más la incomodidad a la que alude Ferry. Es un rasgo central de nuestro mundo «secular», es decir, atravesado por presiones contrapuestas y pluralista, en el que los atractivos de la immanencia son muy poderosos. Si pudiéramos formarnos una imagen de las líneas de fuerza que atraviesan este mundo, de la forma que adopta en él la experiencia espiritual, nos aproximaríamos más a lo que he estado buscando en esta obra, una interpretación de qué significa vivir en una era de la secularidad 3.

Plantear el asunto del sentido tal como lo hace Ferry es un buen punto de partida. De hecho, es un rasgo de nuestra era, a diferencia de otros anteriores, en el que podemos percibir la pérdida de sentido como una amenaza real. Pero quedarnos aquí sería dejar las cosas en un plano demasiado abstracto. Esto encaja con una determinada concepción no creyente de nuestro dilema, la de que los seres humanos necesitan o ansían encontrar

sentido, cualquier sentido, algo que niegue o huya de la falta de sentido; mientras que, para diferentes concepciones religiosas, la necesidad o la aspiración se considera siempre en términos más específicos: a Dios, al Nirvana o a superar la dualidad. Se han construido teorías de la religión muy influyentes basándose en esta definición general y abstracta de lo que los seres humanos buscan en la fe; una definición que, por supuesto, es compatible con la de que todas las respuestas ofrecidas para esta búsqueda son ilusiones. Como afirmé anteriormente, la interpretación que hace Weber de la religión parece partir de esta premisa, como también lo hace la muy interesante teoría de Gauchet.⁵³⁰

Encontramos otra declaración reciente de esta concepción en Richard Lewontin, en un análisis de las razones por las que algunos cristianos rechazan la teoría de la evolución:

Lo que está aquí en juego es si la experiencia de nuestra vida familiar, social y laboral, con su cuota de angustia, dolor, fatigas y fracasos, puede proporcionar sentido en ausencia de la creencia en un propósito ordenado y superior. El atractivo persistente de una historia de la creación divina de la vida humana ofrece a aquellos para quienes la experiencia ordinaria no se la ofrece un alivio muy seductor de lo que Erich Fromm llamó la «angustia de la falta de sentido». El resto son comentarios.⁵³¹

No estoy diciendo que esta concepción sea sencillamente falsa; sí recoge fenómenos importantes. Pero es parcial, porque es demasiado abstracta. La necesidad humana de sentido también adopta formas más específicas, más concretas y creo que se pueden leer en nuestro dilema o contexto actual, incluso por parte de aquellos que no tienen un compromiso de fe, si bien este tipo de compromiso seguramente les prepare mejor para apreciarlas.

En realidad, hay algo absurdo en la idea de que nuestra vida podría concentrarse en el sentido como tal, más que en algún bien o valor específico. Habrá quien daría la vida por Dios, o por la Revolución, o por una sociedad sin clases, pero no por el sentido. Este término designa un universal con el que se pretende recoger lo que atrae a infinidad de personas hacia sus respectivas opiniones religioso-metafísico-morales.

En ocasiones, un pretendido universal de este tipo se puede postular como sustituto «superior» de una serie de bienes más particulares. Los misioneros (cristianos, islámicos o liberales) dicen a los miembros de diferentes tribus: lo que subyace a vuestra idea de que la vida de algún grupo particular de personas debe ser respetada es en realidad una vaga idea de lo universal, de que la vida humana como tal se debe preservar. La petición es convertirse a la perspectiva más amplia. Pero este tipo de petición es inconcebible en el caso del «sentido» como tal.

Esta categoría universal no pertenece a la perspectiva del agente, sino más bien asiste al observador (generalmente, desencantado) que señala que diferentes personas centran su vida en diferentes cosas, en muchos casos (quizá en todos) sin disponer de garantías

objetivas. La conclusión que se puede extraer es que la necesidad universal es para algunos ese tipo de centro, independientemente de cuál sea, siempre que se pueda creer en él.

Obviamente, en esta interpretación de la experiencia espiritual contemporánea hay en juego cuestiones generales importantes. Exactamente igual que mi interpretación del auge de la secularidad moderna se opone a una teoría de la primacía epistemológica que sostenía el escenario de la «muerte de Dios», la imagen que quiero presentar aquí de nuestras preocupaciones y debates actuales entrará en conflicto con determinadas teorías populares generales de la religión. Con esto me refiero a teorías de lo que los seres humanos buscan en la religión.

Esto no quiere decir que esté ofreciendo mi propia teoría general al respecto. Al contrario, tal vez sería mejor confesar desde un principio y decir que dudo mucho que se pueda establecer algún tipo de teoría general de estas características. Me refiero a una teoría capaz de reunir todos los impulsos y aspiraciones intensos que los seres humanos han manifestado en el ámbito espiritual y relacionarlos con algún conjunto concreto de necesidades, objetivos o tendencias subyacentes (ya sea el deseo de sentido o alguna otra cosa). Los fenómenos son demasiado variados y desconcertantes para lograrlo y, aunque fueran manejables, tendríamos que situarnos al final de la historia para poder extraer conclusiones semejantes.

Creo más bien que nos enfrentamos a diferentes tradiciones espirituales, con las que se inician en la historia nuevas formas que reflejan la lealtad de las personas y dan determinada forma a su hambre espiritual. Éstas después se concretan y se remodelan, de manera que las versiones herederas en una misma sociedad/cultura suelen guardar algún parecido importante con las que les precedieron. He defendido que esto es cierto para el humanismo exclusivo en relación con la fe cristiana, en la posición central que ocupa la benevolencia, por ejemplo. He defendido incluso que el humanismo exclusivo no podría haber surgido sin esta analogía del ágape. Pero nadie podría defender, partiendo de esto, que todas las concepciones espirituales viables tienen que tener una analogía con el ágape. Lo que sucede es evidentemente lo contrario.

Ninguno de nosotros se sitúa en el punto de vista de lo universal. Nuestro apego a nuestra propia fe no puede proceder de un estudio universal de todas las demás formas en virtud del cual concluyamos que esta es la correcta. Sólo puede proceder de nuestra percepción de su potencia espiritual interior, aleccionada por los desafíos y obstáculos que haya tenido que enfrentar procedentes de otros credos.

Pero creo, además de en este llamamiento general a la cautela ante la inmensa variedad de formas religiosas, que hay una razón específica para recelar de esta teoría general de la religión entendida como algo motivado por la búsqueda del sentido. Esto es porque,

como expuse más arriba, pertenece claramente a la perspectiva del observador. Cualquiera que esté auténticamente «sumido» en algún bien o valor debe percibir que ese bien particular lo merece, eso es lo que le moviliza en esa dirección. Como individuo moderno, también le puede parecer inevitable una cierta actitud reflexiva, mediante la cual ve que este es su «sentido», es decir, es para él lo que algún otro bien es para su vecino, lo que da a su vida orden y sentido. (Otro asunto más complicado es cómo se conjuga esto con su sensación primaria de la validez del valor en cuestión).

Es fácil comprender por qué, una vez que las concepciones religiosas han sido cuestionadas e, incluso, se han vuelto ininteligibles para muchas personas, la idea de lo que se ha *perdido* puede girar en torno a la cuestión del sentido. El mundo «desencantado» parece ciertamente un mundo sin sentido. Pero eso no quiere decir que, a lo largo de todos los siglos de vida religiosa en todas sus variedades, sea éste el factor impulsor de la construcción y conservación de las formas religiosas. Hay una inferencia falaz tras la adopción despreocupada de esta teoría de la motivación religiosa. Precisamente porque la importancia que este asunto reviste para *nosotros* sobrevuela una era que es secular resulta muy fácil proyectarlo sobre todas las épocas y lugares. Pero, en última instancia, hay algo incoherente en esta actitud. No nos ayudará sin duda lo más mínimo a comprender, por ejemplo, por qué en el Paleolítico surgieron determinados tipos de chamanismo ni por qué Europa se desgarró por la cuestión de la salvación mediante la fe en el siglo XVI.

Dicho esto, quisiera tratar de explorar parte de las ansias y tensiones espirituales de la modernidad secular, tal como se perciben a la luz del relato que he venido narrando de su génesis.

1. Cuando descomponemos el ansia de sentido en necesidades más concretas, vemos que una de ellas es dar una respuesta al problema del sufrimiento y el mal. No me refiero a una teodicea; por definición, los no creyentes no tienen lugar para ella. Me refiero a cómo convivir con el sufrimiento y el mal.

Podemos sentirnos abrumados cuando se nos hace conscientes de todo el sufrimiento que hay en el mundo y por más cosas, la pérdida, la desigualdad, el mal, la ceguera; o los sesgos, los fracasos y las automutilaciones de la humanidad; o la necedad, la vacuidad y el abatimiento.

Esto es, por así decir, una situación que surge incluso en un mundo desencantado: estamos desprotegidos; ahora no frente a los demonios y los espíritus, sino frente al sufrimiento y el mal desatados y desbocados. Hay momentos de descuido en los que podemos sentir el peso inmenso del sufrimiento, cuando nos vemos arrastrados por él o sumidos en la desesperanza. Estar en contacto con la guerra, las hambrunas, las masacres o las epidemias nos impondrá estos sentimientos.

Pero, más allá del sufrimiento, está el mal; por ejemplo, cuando se inflige sufrimiento a otros, o la crueldad, o el fanatismo, o el deleite y la carcajada ante el sufrimiento de las víctimas. Y, después, lo que es casi peor, el descenso a la brutalidad, la insensible violencia bruta de lo criminal. Es casi una pesadilla. Queremos estar protegidos, apartados de ello. Pero puede deslizarse bajo nuestras defensas y asaltarnos, incluso en un mundo desencantado.

No estoy diciendo que todos los seres humanos sientan algo parecido. Esto o, al menos, nuestras formas particulares de ello son propias de nuestra civilización y el hecho de que hayan sido moldeadas por un largo pasado marcado por una espiritualidad del ágape y una ética de la benevolencia tiene mucho que ver con ello. Pero es una necesidad muy ampliamente sentida o, mejor dicho, una forma en la que somos vulnerables, en la que el mundo puede «llegar a nosotros».

La respuesta negativa y defensiva para ello es cerrarle el paso a la mayor parte de las desgracias: no ver el telediario de la noche durante una temporada, concentrarse en otra cosa. A lo largo de la historia, haciendo gala de mayor mordacidad, nos hemos dedicado a suprimir el horror diciéndonos a nosotros mismos que esas personas no eran en realidad como nosotros; quizá que en realidad a ellos no les afectaba la pobreza y la miseria como nos importaría a nosotros; o que tal vez fueran malos, representarían el mal y lo merecieran; o que se lo habían buscado por su pereza y su falta de aspiraciones. O quizá dibujemos una imagen más brillante de las cosas en las que el sufrimiento queda ocluido; por ejemplo, nos distanciamos mediante una visión externa y esteticista de los indígenas en su cultura gruesa y carente de sentido.

Todo esto anestesia la idea de que hay algo profundamente erróneo en el mundo, de que el mundo está tan descabalado que es casi insoportable contemplarlo. Estas reacciones excluyentes o distanciadoras nos impiden sentirnos abrumados; nos mantienen cuerdos.

Pero también hay una respuesta positiva; cuando uno se siente capaz de actuar, de hacer algo para sanar al mundo; cuando uno se siente parte de la solución y no simplemente parte del problema. Podemos tener esta sensación actuando a pequeña escala, sintiendo que estamos poniendo nuestro granito de arena en nuestro entorno inmediato y, por tanto, entregando nuestra cuota para *tikkun olam*, por utilizar la concisa expresión hebrea que podríamos traducir como «reparar el mundo». Podríamos estar haciendo esto, por ejemplo, realizando un trabajo productivo, sobre todo desempeñando una profesión «asistencial». Cuando las personas buscan un trabajo «con sentido», uno que les ayude a responder a la pregunta del sentido de sus vidas, esta idea de formar parte de la solución suele ser un elemento importante. El análisis de Ferry parece encajar con el mío en este aspecto.

Una cuestión importante en nuestras vidas es la siguiente: ¿en qué medida afrontamos la idea de la desgracia en el mundo mediante las diversas actitudes defensivas y excluyentes y en qué medida mediante prácticas de *tikkun*?

Ahora, en cierto modo, en la actitud desvinculada moderna está implícita una estrategia de distanciamiento. Vemos el problema, pero no permitimos que nos afecte. Siempre se puede uno conceder cierta dosis de compasión, de preocupación, pero no nos permitimos que nos abrume. Son hechos objetivos y desapasionados acerca de dónde se encuentran ahora los seres humanos. En cuanto al mal, éste nos afecta aún menos. Nuestra compasión por los criminales empedernidos está condicionada por los límites de un programa paliativo. Si se les puede rehabilitar, entonces hay que hacerlo. De lo contrario, se les puede dar por perdidos.

De modo que el distanciamiento opera al mismo tiempo conteniéndonos para no ser engullidos por el sufrimiento y, también, mediante la exclusión basada en los límites de la acción práctica. No podemos preocuparnos por lo que no podemos cambiar.

La cara positiva, aquello de lo que este distanciamiento protege, es la idea de que uno mismo es un sujeto desvinculado, impulsado por la benevolencia impersonal; el yo liberal, benévolo con toda la humanidad, pero dentro de los límites de lo razonable y lo posible, es capaz de afrontar los hechos del sufrimiento y el mal inevitables y darlos por perdidos interiormente. Hay que ser capaz de hacer frente a estas cosas, de ahí la hostilidad contra la esperanza cristiana irreal. La satisfacción puede proceder de ser capaz de ordenar el mundo hasta cierto punto, de producir algún bien. Esta idea de eficacia afianza la identidad del sujeto benévolo desvinculado y, mostrándola como algo valioso, justifica el acto de ahuyentarlas.

Otra forma que este distanciamiento puede adoptar la vemos, por ejemplo, en la actitud bolchevique. Hunde similarmente sus raíces en lo liberal, en la idea benévola desvinculada. Pero también hay una tremenda sensación de poder al ejercer un control titánico sobre la historia. Toda benevolencia está investida ahora de esta todopoderosa acción paliativa, así que todo lo que queda fuera de nuestro alcance se puede sacrificar o dejar al margen sin piedad. Esto permite ser brutal, transgredir principios de respeto universal a las vidas humanas inocentes. Y puede hacerlo hasta un lugar donde el liberalismo no puede acompañarle, donde la idea de nuestra limitación impone frenos negativos: al menos deberíamos abstenernos de infligir sufrimiento o muerte. Pero, mientras dura la ilusión de que uno tiene un tremendo poder para hacer el bien, la idea de eficacia en la benevolencia consolida la identidad desvinculada-benévola. Uno puede estar seguro de formar parte de la solución y, por tanto, ha dejado de ser parte del problema. Esto es especialmente patente en los momentos más vertiginosos de la Revolución o cuando uno se inscribe en el Partido Comunista.

Lo que sucede aquí es un doble proceso: por una parte, está la idea de ser parte de la solución y reaccionar ante el problema humano combatiendo el mal y el sufrimiento, lo que responde al sufrimiento y al mal con remedios efectivos y, así, impide ser engullido por él. Pero también asistimos a la amputación de la simpatía visceral con el sufrimiento y el mal mediante la desvinculación, y la actitud de control significa que ya no nos sentimos implicados en ellos. Esa gente ya no es nuestra gente. Estos salvajes estúpidos, atrasados y responsables de su mal, o estos asesinos despiadados o los explotadores burgueses ciegos y egoístas y los crueles y brutales rusos blancos: negamos todo parentesco con ellos. Lo hacemos mediante la desvinculación del escrutinio y mediante la actitud de control.

Recorriendo todo el espectro desde los bolcheviques, podemos llegar a una posición que ha abandonado la benevolencia universal y el orden moral moderno del beneficio mutuo. Es una actitud nietzscheana que rechaza la igualdad y la benevolencia porque considera que allana y sirve a lo más bajo que hay en nosotros, a la comodidad y la seguridad. Esta actitud aspira al heroísmo. Una de sus formas puede conectar con lo titánico, como en la fase de *Der Arbeiter*, de Jünger.⁵³² O puede adoptar la forma más afable del gobierno de una elite por parte de los *Übermenschen* [superhombres], donde todo está al servicio de su heroísmo y su afán por la excelencia.

Aquí la primera parte positiva de la respuesta ya no es la benevolencia, sino la idea de que el ser humano tipo demanda la realización de su excelencia y sólo unos pocos pueden hacerlo; así que deben marchar en cabeza. El resto quizá pueda obtener alguna satisfacción sabiendo que está a su servicio pero, si no lo logra, debe ser sacrificado. El enemigo aquí no es el sufrimiento, sino sumirse en la pereza, la mediocridad y la falta de significación. El segundo proceso que marca la distancia de uno procede del elitismo de esta perspectiva. Sólo cuenta auténticamente con lo excelente.

La animadversión contra el liberalismo/socialismo es aquí nietzscheana porque convierte en su finalidad principal socorrer a los débiles poniendo fin al sufrimiento, trayendo la igualdad. Estrangulan la necesidad de los espíritus más elevados de aspirar a la excelencia, a la autosuperación, el riesgo y el heroísmo. Uno está dispuesto a entregar la vida en el frente: el *Daransetzen* [hacer todo lo posible] de Hegel; está uno dispuesto siempre a «estar en guardia», la *Draufgängertum* [temeridad] de Jünger.⁵³³ Estos seres superiores están impacientes por afrontar el sufrimiento en su ímpetu por alcanzar una vida superior y están dispuestos a afrontar la muerte. Invierten el campo de fuerzas del miedo. Se aferran a una ética guerrera. Precisamente por esta razón tienen que combatir la tentación de la piedad. Tienen que armarse de valor para no ser engullidos y adoptar la fría distancia de la desvinculación.

De modo que su respuesta al poder del mal o, al menos, a parte del mismo, al instinto

de la violencia consiste en interiorizarlo y bautizarlo, en consagrarlo, por así decir, al afán por la excelencia; unirse al *Übermensch*, a lo primitivo y lo supremo. Se trata de una variante moderna de esa interiorización/concentración de lo numinoso en la violencia de la que hablé en la sección anterior. De nuevo, el Jünger de la década de los veinte parece sentir la tentación de tomar esta senda. Es la cara oscura de su nietzscheanismo, que se vulgarizó con el racismo nazi.

Después está la perspectiva victimista. Ésta puede colonizar la izquierda. Todo el mal se proyecta sobre los demás; sólo ellos son los agresores, nosotros somos puras víctimas. El yo liberal se siente relativamente inocente porque (a) ve el conjunto de la imagen con claridad y (b) es parte de la solución. Pero esto es compatible con el reconocimiento de cierto grado de culpa por el desorden del mundo. El victimismo, que, por otra parte, es una especie de cristianismo desviado y secularizado, obtiene la inocencia absoluta a costa de proyectar el mal absoluto sobre el otro. Esto puede justificar la crueldad de tipo bolchevique, así como la acción titánica. Podemos ver cómo lleva a cabo ambos procesos, que nos distancian del mal: somos parte de la solución y somos claramente diferentes de quienes infligen daño. No tenemos nada que ver con ellos.

De manera que podemos ver que hay diferentes formas de no creencia moderna alimentadas por nuestro retroceso frente al sufrimiento y el mal. Algo sustituye al mundo espiritual de antaño, incluso en el yo impermeabilizado que lo ha dejado al margen. Es decir, todavía hay algo frente a lo que necesitamos protección. Esto no quiere decir que todo el mundo se vea impulsado a invertir enormemente alguna de las estrategias mencionadas más arriba. Vemos esta inversión absoluta en los bolcheviques activos y las víctimas entregadas, por ejemplo. Pero muchas personas quizá sólo adoptan estas posiciones a la ligera y de forma vacilante; muchas oscilan indecisas entre más de una; y quizá principalmente se defiendan de la posibilidad de ser engullidos por ellas reduciendo el campo de visión, sumergiéndose en su vida, buscando distracción pascaliana. Sumergirse en la vida no es necesariamente huir. Nosotros, los habitantes de la modernidad, somos menos capaces de reducir el campo de visión porque los medios de comunicación y los espacios metatópicos donde nos desenvolvemos a menudo llaman obligatoriamente nuestra atención sobre el sufrimiento de los demás, de quienes pueden, incluso, vivir en lugares remotos.

Parte de estas estrategias comportan asumir lo que parece ser el mal: santificar la violencia, la guerra, el sacrificio de otros, la negación de su condición humana igual a la nuestra. En esto parecen lo contrario de la religión y el cristianismo. Pero, como he señalado antes, muchas versiones de cristianismos históricos han triunfado incorporando estos elementos: el impulso hacia el orden a toda costa, la militancia, la expulsión y

destrucción de los herejes y similares. Ciertamente, la fe cristiana siempre estuvo contenida por determinados límites que los nazis pudieron sobrepasar, pero la santificación de la violencia estuvo presente en todo caso. El cristianismo histórico ha mostrado gran variedad de mezcolanzas maridando una práctica de *tikkun* con diversas medidas excluyentes contra los condenados, los paganos, los no creyentes, los herejes y los irremediablemente poco entusiastas.

Creencia y no creencia se confrontan a diario mutuamente sobre la base de esta necesidad común en un contexto en el que cada vez nos sentimos menos cómodos con nuestros venerables repertorios de medidas excluyentes. Al observar las prácticas excluyentes del cristianismo a lo largo de la historia, algunos tienen la certeza de que una respuesta humanista nos permitirá maximizar la reparación frente a la exclusión. Pero, entonces, se puede plantear la pregunta de si cualquier concepción humanista, simplemente porque está tejida en torno a una imagen de la grandeza potencial de los seres humanos, no nos tienta para desatender a los fracasados, a los canallas, a los inútiles, a los moribundos, a quienes quieren marcharse, en resumen, a quienes niegan la promesa. Tal vez sólo Dios y, en cierta medida, quienes se conectan a sí mismos con Dios puedan amar a los seres humanos cuando éstos son absolutamente abyectos. La labor de la Madre Teresa en Calcuta recuerda esta faceta.

El debate sobre este asunto se puede llevar más lejos. He tratado de hacerlo en otro lugar.⁵³⁴ Pero lo que debería quedar claro es simplemente lo difícil que es alcanzar una conclusión definitiva sobre estas cuestiones, que, en todo caso, nos plantean algunas de nuestras intuiciones más profundas acerca del sentido de la vida. La cuestión de si esto debe llevarnos más allá del dominio humano sigue en muy buena medida abierta.

Pero lo que aflora con la máxima energía tras esta reflexión sobre el sufrimiento y el mal es el obstáculo que se interpone ante ambos bandos para desligar sus prácticas de *tikkun* de sus estrategias de exclusión. Por una parte, apunta a una alternativa cristiana purificada en la que podamos pretender habitar el sufrimiento y el mal sin retroceder ante ellos, seguros del poder de Dios para transformarlos. Uno es parte de la solución estando ahí y rezando, estando ahí y afirmando que el bien nunca se ausenta. Vemos el bien a través de los ojos de Dios.

También debemos estar ahí con estas soluciones no creyentes, afirmando el bien y combatiendo lo demoníaco. Tal vez haya un camino nuevo, aún sin recorrer, desde ellas hasta Dios, una forma de «rectificar el camino del Señor».

Por otra parte, hay un liberalismo escarmentado y negativo que ha aprendido de los excesos de su propia potencialidad demoníaca. Practica la honradez, evita el sufrimiento, combate la opresión. Isaiah Berlin ha sido una figura importante en este aspecto, como en otro sentido lo ha sido Judith Shklar. Hay aquí cierta sabiduría profunda.⁵³⁵

En el próximo capítulo volveré sobre esta cuestión de las tensiones espirituales de la modernidad secular, pero ahora me propongo regresar al muy incompleto análisis de las secciones anteriores: ¿qué sucede con la violencia y la religión? Es algo muy presente en nuestra mente en la actualidad, en una época de terrorismo de inspiración teológica. Por supuesto, también hemos visto violencia atroz alimentada por ateos y/o ideologías anticristianas, como la marxista-leninista y el nazismo. Pero esto todavía no salda la cuestión. La conclusión misma que defendí más arriba, la de que las fuentes de la violencia categórica son metafísicas, más que biológicas, parece dirigir el foco sobre las concepciones metafísicas o religiosas que aprueban o promueven las matanzas.

La preocupación que he venido expresando más arriba, cómo convivimos con el mal y cómo evitamos ser engullidos por él, nos permite proseguir con el análisis de la religión y la violencia iniciado antes, en la sección 5, y arrojar luz sobre la prolongada implicación de aquella con la violencia.

Como hemos expuesto, en las religiones preaxiales se ha podido conceder a la matanza un lugar junto con los demás aspectos de la vida. Había un tiempo para la guerra y un tiempo para la paz; o había personas cuya misión (podríamos decir *dharma*) era hacer la guerra. Había dioses de la guerra y matanzas sagradas en sacrificios, así como dioses y diosas de la actividad pacífica. Pero el paso a las religiones axiales otorgó, en general, una primacía a la paz frente a la guerra, aun cuando muchos rasgos preaxiales pervivieran en las religiones «superiores». La guerra, o la violencia, pasó a ser vista en muchos casos como la consecuencia del mal. Ciertamente, este fue el caso en el cristianismo.

Entonces, ¿cómo perviven las matanzas sagradas? ¿Cómo reaparecen en las religiones «superiores», en apariencia contraviniendo sus principios fundacionales? ¿Cómo reinventa la civilización cristiana la persecución bajo la forma, por ejemplo, del antisemitismo? ¿Cómo predica la guerra santa bajo la forma de las cruzadas?

Aquí no puedo extenderme sobre esta cuestión como lo merece.⁵³⁶ Pero, dicho sucintamente, la respuesta es que la matanza sagrada reaparece porque ofrece una forma de purificación. Cuanto mayor sea la fuerza con la que sentimos que estamos de algún modo implicados con el mal, por ejemplo, cuanto más abrumados nos sentimos por el caos y el mal del mundo, como expuse en la sección anterior, más tentador resulta buscar una modalidad de proyección en la que el mal se concentre fuera de nosotros, en un ejemplo diferenciado. Esto nos convierte a nosotros en los puros, y más llamativamente puros si estamos luchando valientemente contra estos portadores de la impureza y el desorden. Además, como Dios es la fuente de la pureza, al combatir así nos identificamos con él, estamos de su parte.

Ésta es la esencia de lo que podríamos denominar el «mecanismo del chivo expiatorio».⁵³⁷ Quizá podamos comprenderlo como un punto de convergencia entre dos formaciones: una es la respuesta para garantizarnos a nosotros mismos que somos buenos y estamos ordenados identificando un ejemplo diferencial del cual nos apartamos. Trazamos una línea entre los dos. Esto se puede expresar en términos de pureza/contaminación, la autoafirmación de la diferencia. La segunda es la energía y la fuerza espiritual procedente de identificarse con la violencia numinosa, la violencia de los dioses, la de identificarse activamente con alguna forma de matanza sagrada. Podemos llevar a cabo la autoafirmación de la diferencia sin la matanza sagrada; por ejemplo, mediante el sistema de castas hindú. Pero cuando ambas estrategias se dan cita, el resultado es singularmente poderoso.

La matanza sagrada alimentada por el contraste adquiere dos formas principales, si es que se puede imponer esta plantilla bastante simplificada a infinidad de fenómenos muy complejos. Tenemos el mecanismo del chivo expiatorio como tal (Mch), según el cual nosotros atacamos, matamos o expulsamos a un forastero (el ejemplo diferencial) que está en el interior, que ha erosionado las fronteras. Y después tenemos la cruzada, por la cual libramos guerra contra un ejemplo diferencial en el exterior. Esta última, además de fusionar la violencia numinosa y la pureza, también hace realidad otra síntesis muy potente: liga la actitud del guerrero, como señor de la muerte, con la superior causa de la violencia numinosa. Así, reúne al mismo tiempo toda esta violencia potencialmente desintegradora en una unidad superior y también confiere a la autoafirmación del guerrero un significado y propósito superiores. Las cruzadas son un caso paradigmático, una «solución» al conflicto devastador entre la fe cristiana y el modo de vida guerrero-aristocrático de los gobernantes de la sociedad medieval, a la batalla perpetua de la Iglesia por imponer la «paz de Dios» a una nobleza indisciplinada y belicosa.

De modo que la violencia numinosa puede reaparecer incluso en culturas religiosas que estuvieran fundadas en el rechazo de formas anteriores de matanzas sagradas o sacrificios humanos. Reaparece porque, aun inspirándose en las nuevas definiciones de pureza y bondad, las personas hacen uso de éstas para establecer y proteger su propia idea de pureza, su separación del mal.⁵³⁸ ¿Se oponen estas personas al Príncipe de la Paz? ¡Aplastémoslas! Tenemos la garantía autoproclamada de que somos los seguidores más fieles del Príncipe, aun cuando violemos sus enseñanzas.

Pero esto no significa recrear simplemente el statu quo anterior a la era axial. Antes y después había habido identificación con la violencia numinosa. Pero lo que estaba implicado en ella cambió radicalmente. La violencia numinosa no significa necesariamente identificación con el bien. En el periodo preaxial, los dioses eran al mismo tiempo benignos y malignos; algunos eran principalmente una cosa y los otros,

principalmente la otra; pero la mayoría de ellos, ambas. «Benigno» se relaciona aquí con la prosperidad humana ordinaria: vida, salud, prosperidad, multiplicidad de descendientes. A menudo, tenemos que embaucar a estos seres superiores (de ahí la importancia de la figura del «embaucador») y propiciar sus actos. Pero la revolución axial tendió a situar a lo divino en el bando del bien absoluto, mientras que, al mismo tiempo, lo redefinía como algo que va más allá de lo que se entiende como prosperidad humana ordinaria: el Nirvana o la Vida Eterna.

Algunas formas de la transformación axial aproximan más a Dios a una concepción de la moralidad, a algún código que se justifica y tiene sentido en términos de este Bien superior, como con Platón. También lo vemos con el Dios invocado por los profetas, quienes con frecuencia nos invitan a olvidarnos de los sacrificios y a socorrer a las viudas y los huérfanos.

Así que la violencia forma parte ahora de un nuevo equilibrio. Está al servicio de lo Superior. Y esto significa que puede ser aún más implacable, despiadada y concienzuda. Donde la guerra muy anterior estaba ritualizada y, por tanto, limitada, la matanza sagrada postaxial se volverá cada vez más racionalizada e ilimitada.

Este «progreso» continúa porque la matanza sagrada no sólo sobrevive o se reinventa a sí misma tras la revolución axial, sino que también lo hace tras las revoluciones seculares modernas cuya intención era barrer el «fanatismo», la persecución religiosa y las cruzadas. En resumen, todas las absurdas matanzas del pasado inducidas por la religión. Lo vemos en el caso paradigmático de la Revolución Francesa, en la que, una vez más, se debe defender la pureza de una «virtud» republicana mediante la eliminación de sus enemigos. Una y otra vez, la matanza se considera ahora más racional (dirigida contra objetivos que realmente lo merecen), limpia, quirúrgica y tecnológica (la guillotina) y encaminada a traer el verdadero reinado del bien. Éste será el reinado de la paz: al someter a votación la nueva Constitución, Robespierre se alineó con aquellos que querían prohibir la pena de muerte. La desconexión entre los objetivos finales y la matanza sagrada que se pretendía sortear no pudo ser más sorprendente.

Y, cuando nos adentramos en el siglo XX, podemos ver una violencia revolucionaria estimulada por la tecnología racional que hace empequeñecer los horrores de todas las épocas anteriores.^{[539](#)}

En un sentido importante, el mundo racional y secular desvinculado y moderno va aún más lejos en esta dirección que la civilización religiosa que rechazaba. Los límites últimos desaparecen. No hay ninguna razón para contenerse cuando el objetivo engloba sólo el mal, la inmundicia, lo negativo. Como dijo Stalin: «¿Quién se va a acordar de toda esta gentuza dentro de diez o veinte años?»^{[540](#)}

La moralidad racionaliza. Es decir, el código se basa en alguna concepción de lo que es

el bien o lo correcto en relación con el bienestar humano. Esto lleva implícito alguna noción de responsabilidad. Castigamos a los malhechores. Nos apartamos de las ambigüedades de las primeras religiones, donde lo sagrado comportaba al mismo tiempo favores y peligro, donde podemos adorar a la víctima del sacrificio después de haberlo realizado.

En el contexto cristiano, identificarse con la violencia divina pasó a significar identificarse con la (por supuesto, justificada) ira de Dios. Y por eso perseguimos a los herejes. Los juicios por brujería también participan formalmente de esta lógica, aunque se basen en fantasías asesinas.

El orden moral moderno y el mundo desencantado y racionalizado deberían poner fin a todo esto. No hay ningún lugar para la ira de Dios; y hasta entre los creyentes se ha producido un «declive del infierno».

Pero moralizar puede empeorar las cosas, lo que plantea la pregunta de si en el mundo ilustrado y desencantado no inventamos nuevas fantasías criminales. ¿Hasta qué punto es «anticuada» esta violencia, precisamente su «exceso»?

Obsérvese cómo en el mundo moderno el sacrificio original de las víctimas, que son al mismo tiempo sagradas y peligrosas, fuentes de problemas y de reparación, se ha desgajado. Esto genera (a) el chivo expiatorio que es absolutamente malo, está enteramente equivocado, como en la brujería o el antisemitismo, y (b) el sacrificio enteramente justificado: el valiente joven caído en el campo de batalla, una idea derivada en última instancia del cristianismo.⁵⁴¹

¿Qué revela todo esto acerca de la relación de la violencia con la religión? ¿Es la religión la principal instigadora de la violencia categórica? Bien, ciertamente parecería que, desde los albores mismos de la cultura humana, religión y violencia han estado estrechamente ligadas. Y, hoy en día, hay ciertamente casos en los que pervive la relación.

Pero, por otra parte, cuando examinamos con mayor detenimiento parte de lo que podríamos denominar «usos religiosos de la violencia», concretamente la atracción que siente por los mecanismos de chivo expiatorio y la autoafirmación de nuestra pureza identificando todo el mal con el enemigo exterior (o, provisionalmente, interior, pero que, por tanto, debe ser expulsado), descubrimos que todo esto puede sobrevivir fácilmente al rechazo de la religión y reaparece bajo formas ideológico-políticas que son decididamente laicas e, incluso, ateas. Además, reaparece bajo esas formas con una especie de falsa buena conciencia, sin conciencia de estar repitiendo una vieja y execrable pauta, precisamente por la fácil presuposición de que todo eso pertenecía a los viejos tiempos de la religión y, por consiguiente, no puede estar sucediendo en nuestra era ilustrada.

Pero, más que esto, aunque la religión ha estado desde el principio ligada a la violencia, la naturaleza de la implicación ha cambiado. En las formas preaxiales arcaicas, los rituales

de guerra o sacrificio consagran la violencia, relacionan la violencia con lo sagrado y conceden una especie de profundidad numinosa a la matanza y a las emociones y la ebriedad de la propia matanza: exactamente igual que lo hace a través de otros rituales para el deseo y la unión sexual.

Con la aparición de las religiones postaxiales «superiores», este tipo de respaldo numinoso va desapareciendo cada vez más. Avanzamos hacia un punto en el que, en algunas religiones, la violencia ya no tiene cabida en absoluto en la vida santificada, o sus análogas, como señalé anteriormente en la sección 3.

Pero, sin embargo, como hemos visto, reaparecen diversas formas de violencia santificada y purificadora. Tenemos un fenómeno como las cruzadas. Está en profunda contradicción con el espíritu del cristianismo, de lo que los primeros obispos medievales eran conscientes hasta cierto punto cuando trataban de refrenar la beligerancia de la nobleza y proclamaban treguas de Dios. Pero se les inducía en todo caso a predicar la cruzada recurriendo a la modalidad de chivo expiatorio: el infiel era sirviente de la tiniebla y, por consiguiente, merecía la mayor de las hostilidades en nombre del Príncipe de la Paz.

De todas formas, mantuvieron una profunda ambigüedad. Se suponía que estas campañas sagradas operaban bajo reglas más estrictas que las de la guerra ordinaria; el propio clero no tenía por qué tomar las armas. Pero, básicamente, tenemos el molde en el que encajará posteriormente Robespierre. Contrario a la pena de muerte cuando se establece la República, está dispuesto a recurrir a la sangre para instaurarla con toda su pureza. La ilusión es que se pueda aislar un antes y un después, un dentro y un fuera. La pureza reinará dentro y durante el Reinado/la República, pero la brutalidad regirá nuestras relaciones con lo que está fuera o antes de este ámbito de la paz.

Las religiones postaxiales suelen adolecer de una profunda mala fe, incluso de hipocresía. Pero en esto no se quedan solas. Las han acompañado algunas de las ideologías seculares militantes, así como ese fenómeno híbrido de nuestros días, los nacionalismos de definición confesional (la *hindutva* o condición de hindú del BJP o Partido Popular Indio; o la extensión de la libertad para la humanidad por todo el mundo llevada a cabo por la nación de George W. Bush siguiendo la voluntad de Dios).

Pero estas religiones e ideologías superiores quieren utilizar la violencia para afirmar su propia pureza al tiempo que la privan por completo de la profundidad numinosa de la que las formas arcaicas y anteriores la investían. La violencia es desagradable y atroz, pero, en todo caso, la deben emplear guerreros nobles y entregados. Estamos reprimiendo constantemente una mitad de lo que en el fondo sabemos del mundo de la guerra y la violencia; y estamos sorprendiéndonos constantemente cuando nos confronta la brutalidad de nuestros valerosos soldados, ya sea en My Lai o en Abu Ghraib.

El mundo moderno, tanto religioso como secular, padece de una profunda grieta en la interpretación que hace de sí mismo, de una ceguera ideológica de proporciones monumentales; algo que es brillantemente diseccionado por Chris Hedges en su desgarrador libro.⁵⁴²

Y así, una vez más, tanto la fe como el pensamiento secular afrontan un reto similar que tienen problemas siquiera para concebir, por no hablar simplemente de para abordarlo de forma efectiva. Me propongo volver sobre esto más adelante, después del análisis de la sección siguiente.

11

Al igual que todas las nociones anteriores de los fundamentos morales del orden social — como los órdenes de complementariedad jerárquica o la ley antigua—, los partidarios de la idea moderna de orden moral tienden a considerarla estabilizadora. Es decir, la conformidad con ella confiere cohesión a la sociedad, que pasa a sostenerse a sí misma.

En la sociedad moderna, esta estabilidad pretende basarse en el principio básico de la idea moderna, es decir, en que la sociedad adecuadamente ordenada reúne a los individuos de tal forma que sus actos recíprocos redundan en su mutuo beneficio. Esto, como hemos visto, se ha concebido de diferentes formas. Al principio, Locke y, después, las corrientes dominantes de la Ilustración del siglo XVIII expusieron concepciones que podríamos denominar «minimalistas», digamos. Las llamo minimalistas por cuanto no reclamaban el altruismo a toda costa ni una idea fuerte de solidaridad. Dadas la estructura correcta y la conformidad con determinadas reglas de respeto mutuo de los derechos, el mutuo beneficio manaría de la búsqueda de sus propios intereses por parte de cada persona. Esto se ha conocido como la concepción de que la sociedad se puede estabilizar a través de una «armonía de intereses».

Más adelante, en respuesta a ellas, apreciamos versiones que acentúan la importancia de los lazos ciudadanos, que promueven una identificación común fuerte con la voluntad general y que hacen mayor énfasis en la solidaridad. Rousseau y Marx son autores fundamentales de esta corriente de pensamiento.⁵⁴³ O también hay versiones que exigen un grado de altruismo muy superior, que a menudo se concibe como universal, que trasciende a todas las fronteras. Kant, y también Marx, a su manera, son autores fundamentales de esta corriente, mientras que Hegel intentó a su modo maridar a Rousseau con Kant.

En todas estas versiones se considera que la sociedad bien ordenada se estabiliza por sí sola. Esto no sólo es cierto en la variante de la «armonía de intereses». Un autor contemporáneo profundamente influido por Kant, John Rawls, también sostenía que la

sociedad «bien ordenada» tendía a ganarse la lealtad de sus miembros y, por tanto, a sostenerse a sí misma.⁵⁴⁴ Kant, como era universalista, tendía a extender el efecto a la esfera internacional: las sociedades republicanas gobernadas por contribuyentes burgueses que —a diferencia de los príncipes irresponsables que buscaban la gloria— sabían y sentían los costes de la guerra serían cada vez más reticentes a librar guerras entre sí. La humanidad podía confiar en una época venidera de Paz Perpetua.⁵⁴⁵

Pero las concepciones de alcance minimalista difícilmente son sustituidas. De hecho, si acaso, se vuelven más prominentes y prevalecientes tras la implosión del comunismo. Hoy en día es opinión corriente que la difusión del libre mercado, de las sociedades liberales y de las formas de gobierno democráticas garantizarán una época dorada para la humanidad que augurará una paz universal y un bienestar creciente para todos. Es preciso formar a las personas en las disciplinas y métodos de la independencia y la autonomía, el carácter emprendedor, el respeto a los derechos y al gobierno democrático. Pero éstas son cosas que ya anhelan y que, una vez adquiridas, nunca quieren perder.

La visión que en su conjunto tenemos de nosotros mismos, basada en nuestra interpretación moderna de la moralidad y en una sociedad del beneficio mutuo disciplinada y ordenada, es que hemos avanzado (en algunos países favorecidos) y estamos avanzando (en otros menos favorecidos) hacia una civilización que consolida la democracia y los derechos humanos. ¿Cuál es el fundamento de esta perspectiva optimista?

La respuesta reside en sostener que «normalmente», una vez que se instauran los gobiernos, estamos bastante satisfechos con ellos. Las desviaciones siempre han sido resultado del error, la superstición o las malas condiciones. Una vez que se superan, estamos satisfechos con esta civilización por razones que fueron proclamadas por primera vez en la Ilustración del siglo XVIII: porque nos motiva el interés personal ilustrado y, en última instancia, vemos la armonía de intereses que las sociedades democráticas modernas y de mercado hacen realidad; y/o debido a alguna simpatía programada en lo más profundo de nuestra naturaleza.

Por supuesto, varias cosas pueden perturbar esta armonía: el exceso de egoísmo, el orgullo, la búsqueda competitiva del poder y el prestigio, y también diferentes «vicios»: el deseo, la bebida, distintas adicciones, etcétera. Pero la idea suele ser que éstas se pueden contener mediante motivaciones positivas más fuertes, como alguna de las mencionadas más arriba. Así nos establecemos en la democracia estable.

Por tanto, oímos decir con frecuencia que la globalización y el crecimiento económico convertirán a las sociedades en las que la violencia parece ser endémica en democracias pacíficas, porque las personas encontrarán cauces más constructivos a los que dedicar sus energías (esta es la esencia de muchas de las páginas de opinión de Thomas

Friedman en *The New York Times*). Una idea similar de las satisfacciones que reportan las democracias liberales de mercado subyace a la declaración de Francis Fukuyama del Fin de la Historia (si bien, con cierto desasosiego, ante la pérdida de objetivos humanos superiores).

Pero el lamentable registro de violencia continuada pone en apuros a esta perspectiva. ¿Por qué se mantiene entre nosotros? ¿Por qué seguimos perpetuándola? Nadie tiene todavía respuestas absolutamente convincentes a estas preguntas, que afrontamos en común, con independencia de nuestras creencias metafísicas o religiosas.

Una parte de la respuesta es, sin duda, la siguiente: las reglas más minimalistas que se supone que garantizan la armonía son intrínsecamente inestables desde el punto de vista moral. El código de la libre competencia, el respeto mutuo a los derechos y al régimen democrático están concebidos para fortalecerse una vez instaurados simplemente por el hecho de que las personas se benefician fehacientemente de ellos y se apegan con más fuerza a ellos. En esta expectativa es en la que se basan las perspectivas optimistas de la globalización neoliberal. Ahora, obviamente, hay algo de cierto en ello en nuestra era, pero hay defectos manifiestamente inmensos.

No sucede sólo que el funcionamiento de los mercados más libres produce consecuencias espantosamente negativas para algunas personas, al menos a corto y medio plazo. (A largo plazo, todo esto se supone que se resolverá, pero sabemos lo que Keynes tenía que decir acerca de este supuesto consuelo.) También sucede que garantizar siquiera el beneficio para la mayoría, en las mejores circunstancias, requiere un grado de probidad y una lealtad al interés común que las reglas del libre mercado no garantizan. Consejeros delegados que engañan a sus empleados con las pensiones, empresas que desarrollan políticas ecológicamente irresponsables al borde de la catástrofe global... Y la lista se podría ampliar.

Parece que necesitamos una ética más sólida, una identificación más firme con el bien común y más solidaridad si realmente vamos a ingresar en la tierra prometida de un código ético autosostenible o, siquiera, si pretendemos cumplir la condición básica del orden moral moderno: que nuestra interacción sea realmente de beneficio mutuo. Entonces, ¿no puede la respuesta ser simplemente reescribir el código, poner un poco más de Rousseau o de Marx?

Pero ahora todos somos dolorosamente conscientes de los problemas que esto comporta. Un control demasiado centralizado puede rebajar la prosperidad que todo el mundo desea y poner también en peligro la libertad. La solidaridad no se puede gestionar desde las alturas, sino que debe ser algo con lo que las personas verdaderamente se identifiquen. Pero los ejemplos modernos de identidad común fuerte, de los cuales el más destacado es el nacionalismo, también plantean sus propios problemas, a menudo

mostrando hostilidad hacia la diversidad o movilizándose contra los extranjeros. De hecho, pueden albergar fácilmente una u otra modalidad del mecanismo del chivo expiatorio que analicé en la sección anterior, es decir, las formas de reforzar nuestro sentido de la integridad moral proyectando el mal sobre algún Otro, formas que con frecuencia acaban consolidando la convicción que tenemos de nuestra pureza y superioridad librando persecuciones violentas o guerras contra ese Otro.

Este dominio en su conjunto, el de la ética social capaz de dar cohesión a una sociedad, es muy problemático y acoge múltiples dilemas. Por supuesto, la falta de un sentido fuerte de la solidaridad se podría compensar mediante un nivel más alto de altruismo general, que también actuaría, esperaríamos, como salvaguarda contra las prácticas excluyentes, la guerra y la persecución, aun allá donde la solidaridad sea fuerte.

Por lo que se refiere a esta última esperanza, se verá sacudida por el análisis de la sección anterior, que muestra que el mecanismo del chivo expiatorio puede reproducirse incluso en el seno de formas de humanismo universalista moderno. El argumento está suficientemente claro para el jacobinismo y el bolchevismo, pero oímos ecos de una posición similar tras gran parte de la retórica de la «guerra contra el terrorismo» incluso en las sociedades liberales contemporáneas, donde se llega a justificar la guerra e, incluso, la tortura, para eliminar por completo a los portadores del mal. Parecería que cualquier concepción de la pureza puede sufrir la rebelión del mecanismo del chivo expiatorio, mediante el cual nuestra propia superioridad queda garantizada por nuestro violento combate contra aquellos sobre quienes se proyecta el mal; incluso la «pureza» definida en términos de derechos humanos y democracia.

Pero ¿qué sucede con la primera esperanza, la de un altruismo entendido como suplemento de unos lazos de solidaridad demasiado débiles, no sólo en el seno de las sociedades, sino aún más a escala global, donde son claramente inadecuados para sustentar políticas basadas en el interés general?

Está claro que, en nuestra época, el altruismo a escala global desempeña un papel más importante que nunca, no sólo en el sector privado, bajo la forma de ayuda humanitaria y la acción de varias ONG como Médicos Sin Fronteras, sino también en el plano gubernamental. Sólo tenemos que pensar en la reciente iniciativa del G-8 para incrementar enormemente el nivel de ayuda a África. Pero eso plantea la cuestión de las fuentes morales subyacentes a estas iniciativas.

En el capítulo 16 planteé la cuestión de si podíamos explicar nuestro sentimiento de obligación con todos los seres humanos según los diferentes relatos ofrecidos por las filosofías naturalistas modernas. Y expresé algunas dudas acerca de la explicación humeana, planteada en términos de una simpatía que paulatinamente se propaga en círculos cada vez más amplios. ¿Se ajustaría aquí la ontología del sentimiento moral a la

fenomenología? Mi opinión era que no. Esa explicación parecía defectuosa porque no tenía modo de explicar nuestro sentido de la obligación, nuestro sentido de que estábamos acabando con un modo de solidaridad más antiguo, más reducido y menos satisfactorio.

Pero aquí estamos formulando otra pregunta. Aun cuando tengamos una explicación defectuosa de lo que nos impulsa, podemos seguir sintiendo una motivación fuerte. De hecho, las personas están de acuerdo en que haya políticas de solidaridad, o de acción humanitaria, por un amplio abanico de razones; donde uno es un humanista ateo, otro es un cristiano, otro es un musulmán, etcétera. Ésta es la esencia de un sistema político moderno que actúa sobre un «consenso solapado». Pero, desde él, podemos seguir preguntando qué es más satisfactorio como fundamento, no ahora como explicación de cómo es posible que exista, como en el análisis anterior, sino más bien como lo que he llamado una «fuente moral». Con estas consideraciones me refiero a lo que (a nosotros) nos sirve de inspiración para abrazar esta moral y a la evocación de qué es lo que refuerza nuestro compromiso con ella.⁵⁴⁶

Aquí la cuestión tiene que ver con qué es lo que necesitamos para llevar a cabo lo que la moral demanda de nosotros. ¿Es que nuestra razón para abrazar esa moral nos motiva para llevar a cabo lo que reclama, o sería más bien que nos debilita esencialmente ante parte de los obstáculos y distracciones que encontramos en el camino?

Es muy probable que las respuestas a estas dos preguntas estén estrechamente vinculadas. La respuesta correcta a la primera pregunta, qué puede explicar mejor nuestras aspiraciones morales y nuestra acción, señalará cuál es nuestra auténtica motivación subyacente, más que las imágenes ideológicamente inducidas de ella que hemos acabado por aceptar. Ésta es la motivación que subyace a nuestras más altas aspiraciones y también a nuestras mejores prácticas, aquellas en donde estamos realmente a la altura de las demandas que nos formulamos a nosotros mismos. Pero, entonces, las posibilidades son que reconocer esta motivación y ser cada vez más clara y marcadamente conscientes de ella reforzará nuestro apego a esta ética y nuestra determinación de actuar de acuerdo con ella. Tratar de esclarecer «por qué estamos haciendo esto» puede servir para identificar y neutralizar otros motivos extrínsecos — como la superioridad, el desprecio y el odio a los malhechores y cierta idea de superioridad civilizatoria— que pueden enfangar la acción y apartarnos de nuestros objetivos. Y esto también nos servirá de inspiración ejemplar y fortalecerá nuestra determinación. Llamaré «fuente moral» a una motivación que contiene un potencial de esta naturaleza para capacitar para la acción.

Pues bien, he mencionado anteriormente que las principales explicaciones ofrecidas en el periodo de la Ilustración sobre nuestra disposición para ingresar en este espacio más

amplio de la solidaridad universal se basaban, por una parte, en la simpatía universal a la que acabo de aludir y, por otra, en que nuestra forma de alzarnos sobre nuestra particularidad para adoptar una visión universal nos condujo a una especie de benevolencia universal. Basándose en esta explicación, la mera presuposición de la actitud del espectador imparcial no puede sino inducirnos a desear el bienestar universal.

Pero, si queremos obtener algo más que un relato explicativo y buscamos identificar las fuentes morales, tenemos que ir un poco más lejos. ¿Por qué comprender la perspectiva general nos lleva a actuar en aras del bien de todos? Sencillamente, es una cuestión de hecho que no todo el mundo lo hace. ¿Qué les falta a esos agentes que, lamentablemente, no logran cumplir con esta demanda?

La respuesta que se desprende de la explicación humeana sería que nuestra simpatía es demasiado restringida. Nuestra capacidad para sentir solidaridad abarca un abanico demasiado reducido. Presumiblemente, podríamos contribuir a superar este defecto aprendiendo más sobre quienes viven lejos de nosotros o exponiéndonos a la cobertura televisiva de alguna catástrofe que incida directamente sobre nuestras emociones. Pero esto no es en absoluto lo mismo que invocar una fuente moral. Aquí conectamos con el anterior análisis de la simpatía humeana como explicación para la solidaridad. La supuesta extensión de la simpatía con el desarrollo civilizatorio y los contactos más generalizados no es más que un dato sobre nosotros; lo que no explica es nuestra sensación de que en la simpatía universal hay algo superior, más noble, más plenamente humano. Es ésta la idea de solidaridad universal como algo superior que puede operar como fuente moral: ayudándonos a dejar al margen motivaciones extrínsecas y sirviéndonos de inspiración para actuar.

Entonces, ¿qué explicación de lo que es superior puede operar aquí como fuente? Una respuesta apela a nuestro sentido de la dignidad como agentes capaces de captar la perspectiva universal; o como agentes racionales, por incidir en un aspecto invocado con frecuencia. Para estar a la altura de nuestras capacidades como seres dotados para esta intuición universal, deberíamos actuar también universalmente, comoquiera que esto pudiera concebirse. Puede ser en términos de que pretendemos apuntar a la felicidad general (utilitarismo) o puede ser en términos de que actuamos a partir de máximas universalizables (Kant). Pero en ambos casos podemos decir que debemos a nuestra propia dignidad el actuar de ese modo, y es en esto en lo que consiste una fuente moral. Es decir, esto es a lo que se puede apelar, en uno mismo o en otro, para llamarnos al orden de lo que debemos hacer.

Con su alusión a la *générosité* [generosidad] como piedra angular de las demás virtudes, Descartes inició este anclaje moderno de la moral en la dignidad. Por supuesto, como el término lo lleva implícito en su sentido original, era un fundamento muy antiguo

para la acción ética, central para las éticas del guerrero y del honor de la nobleza. Había que estar a la altura de nuestra condición y no comportarse como si se perteneciera a algún orden social inferior. Sólo con Descartes el llamamiento se interioriza y, al mismo tiempo, se hace universal. El orden superior al que se pertenece no es un orden de categorías externas, sino de agencia racional. Y eso lo comparten (potencialmente) todos los seres humanos. El universalismo ilustrado sigue sus pasos.⁵⁴⁷

El peso que descansa sobre esta idea de la dignidad es, desde luego, menor donde hay realmente una simpatía que motiva nuestra actuación en aras del bien del otro; y también donde hay un acusado sentido del interés común respaldado por una doctrina de la armonía de intereses o por alguna esperanza de alcanzar algún tipo de doble armonía universal, tanto en el interior de las personas como entre ellas. Pero, una vez que se desvanece la creencia en estos pilares anteriores, como tiende a suceder en esta era postutópica, el atractivo principal pasa a ser el de mi dignidad. Como ser racional, me avergonzaría actuar en virtud de un mezquino beneficio personal. O, si lo traducimos a un lenguaje más desengañado y desilusionado, al de un ser humano plenamente lúcido, ver lo absurdas que son las cosas no puede sino llevarnos a combatir las actuando para aliviar el sufrimiento de los seres humanos en general, como el doctor Rieux en *La peste*. Como lo expresó Camus en la cita presentada anteriormente, *Vigny a très bien vu que l'honneur est la seule morale possible pour l'homme sans Dieu*⁵⁴⁸ (Vigny entendió muy bien que el honor era la única moral posible para un hombre sin Dios).⁵⁴⁹

Y cuanto más lejos avanzamos hacia una posición «posmoderna» o «antihumanista», cuanto más carece de fundamento en la naturaleza de las cosas un compromiso apasionado con los derechos humanos y más carece de esperanza de recompensa o satisfacción, cuanto más inmotivado en términos tradicionales está ese compromiso, como sucede, por ejemplo, con Derrida, más está alimentado sencillamente por una idea de la dignidad, la idea de una demanda formulada sobre nosotros por nuestra propia lucidez.

Parece admirable y heroico. Y, en cierto modo, sin duda lo es. Pero se plantea la cuestión de si es una fuente adecuada, es decir, si puede realmente motivarnos para hacer realidad nuestra aspiración a la dignidad y al bienestar humanos.

Esto nos lleva a la cuestión que planteé muy someramente en el último capítulo de *Fuentes del yo*.⁵⁵⁰ Cuanto más impresionado queda uno con esta colosal extensión de una ética del Evangelio a una solidaridad universal, a una preocupación por los seres humanos que viven en la otra cara del planeta, a quienes jamás conoceremos ni necesitaremos como compañeros o compatriotas; o precisamente porque eso no representa un obstáculo absolutamente insalvable, cuanto más impresionados quedamos

ante el sentido de la justicia que, no obstante, sentimos por personas con quienes no tenemos contacto y que no nos agradan o a quienes despreciamos; o ante la disposición para ayudar a personas que a menudo parecen ser la causa de su propio sufrimiento; cuanto más contemplamos todo esto, mayor sorpresa podemos sentir ante personas que generan la motivación para comprometerse con estas empresas de solidaridad, de filantropía internacional o con el estado de bienestar moderno. O, por mostrar la cara negativa, menos nos sorprende que la motivación para mantenerla viva flaquee, como apreciamos en el actual recrudecimiento de los sentimientos contra los más pobres y desfavorecidos en muchas democracias occidentales.

Podríamos plantear la cuestión del siguiente modo. Hoy en día, nuestra era plantea a las personas demandas de solidaridad y benevolencia más exigentes que nunca. Nunca antes se ha pedido a las personas que lleguen hasta tan lejos y, en consecuencia, tan sistemáticamente, como si se tratara de algo corriente, hasta los desconocidos que quedan al otro lado de las puertas de la ciudad. Se puede decir algo parecido si atendemos a la otra dimensión de la afirmación de la vida ordinaria, la relacionada con la justicia universal. Aquí también se nos pide que mantengamos criterios de igualdad que abarquen cada vez a grupos de personas más amplios, salven cada vez más tipos de diferencias e incidan cada vez más en nuestras vidas. ¿Cómo es que logramos hacerlo?

O quizá no lo logremos tanto y la pregunta interesante e importante podría ser: ¿cómo íbamos a conseguir hacerlo? Pero, al menos, para aproximarnos a la respuesta podríamos preguntar: ¿cómo es que lo hacemos, como lo hagamos, para que, después de todo, a primera vista, en estos ámbitos de la solidaridad y la justicia parezca que la situación es mucho mejor que en épocas anteriores?

1. Pues bien, una forma es que la actuación que sigue estos criterios ha pasado a formar parte de lo que entendemos por una vida humana civilizada y honrada. Vivimos de acuerdo con esos criterios en la medida en que lo hacemos porque nos avergonzaríamos de nosotros mismos si no lo hiciéramos. Han pasado a formar parte de la imagen que tenemos de nosotros mismos, de nuestra idea de cuál es nuestra valía. Y, junto con esto, experimentamos una sensación de satisfacción y superioridad cuando contemplamos a otros —nuestros antepasados o las sociedades contemporáneas intolerantes— que no lo hacían o no lo reconocían. Ésta es básicamente la principal fuente moral que acabo de esbozar más arriba, la consagrada en el humanismo exclusivo basado en la Ilustración.

Pero percibimos de inmediato lo frágil que es como motivación. Se vuelve nuestra filantropía vulnerable a las cambiantes modas de la atención de los medios de comunicación y a los diferentes modos de la buena fama del sentirse bien. Nos entregamos a la causa del mes, recaudamos fondos para luchar contra el hambre,

reclamamos al gobierno que intervenga en tal o cual truculenta guerra civil y, a continuación, nos olvidamos de todo eso al mes siguiente, cuando desaparece de la pantalla de la CNN. Una solidaridad impulsada en última instancia por el sentido de superioridad moral del donante es una cosa antojadiza y veleidosa. En realidad, estamos muy lejos de la universalidad y la incondicionalidad que nuestra perspectiva moral prescribe.

Podríamos imaginarnos más allá de esto mediante un sentido más exigente de nuestra valía moral; una valía que requiriera más consistencia y cierta independencia de la moda para prestar atención cuidadosa e informada a las necesidades reales. Esto es parte de lo que las personas que trabajan con las ONG sobre el terreno deben de sentir, quienes, en consecuencia, nos miran por encima del hombro a nosotros, los donantes impulsados por las imágenes de la televisión, igual que miramos nosotros a las generaciones menores que no reaccionan en absoluto ante este tipo de campañas.

2. Pero el sentido más exigente y altivo de la valía propia tiene limitaciones. Me siento valioso ayudando a personas, en donar sin escatimar. ¿Pero qué tiene de valioso ayudar a los demás? Es evidente que, como seres humanos, ellos tienen una cierta dignidad. Mis sentimientos de valía conectan intelectual y emocionalmente con mi idea de la valía de los seres humanos. Aquí es donde el humanismo secular moderno tiene la tentación de congratularse. Al sustituir la imagen innoble y degradante de los seres humanos como pecadores empedernidos y depravados y articular el potencial de los seres humanos para hacer el bien y para la grandeza, el humanismo no sólo nos ha dado el valor para actuar con fines reformadores, sino que también explica por qué esta acción filantrópica es tan enormemente digna. Cuanto mayor es el potencial humano, mayor es la empresa que hacer realidad, y más dignos de nuestra ayuda son los portadores de esta potencialidad para conseguirla.

Pero la filantropía y la solidaridad impulsadas por un humanismo altivo, exactamente igual que lo que era impulsado a menudo por ideales religiosos elevados, presenta un rostro de Jano. Por una parte, en abstracto, nos sirve de inspiración para actuar. Pero, por otra, enfrentados a la inmensa decepción de la actuación humana real, ante la infinidad de formas en las que los seres humanos concretos y reales incumplen, ignoran, parodian y traicionan este magnífico potencial, no podemos sino experimentar una idea cada vez más clara de ira y futilidad. ¿Son estas personas realmente objetos dignos de tantos esfuerzos? Quizá, ante toda esta estúpida contumacia, abandonar a esas personas no fuera una traición a la valía humana, a la valía de ser un ser humano. O tal vez lo mejor que se puede hacer por ellos es forzarlos a entrar en vereda.

Ante la realidad de las deficiencias humanas, la filantropía —el amor a la humanidad— puede paulatinamente acabar quedando investida de desprecio, odio y agresividad. La

acción se interrumpe o, peor aún, continúa, pero ahora informada por estos nuevos sentimientos y se vuelve progresivamente más coercitiva e inhumana. La historia del socialismo despótico, por ejemplo, el comunismo del siglo XX, está repleta de estos giros trágicos, brillantemente anticipados por Dostoievski hace más de cien años («Partiendo de la libertad sin límites, llego al despotismo ilimitado»),⁵⁵¹ que luego volvieron a repetirse una y otra vez con una fatídica regularidad a través de los regímenes políticos de partido único a nivel macro, hasta infinidad de instituciones «asistenciales» a nivel micro, desde orfanatos hasta internados para aborígenes.

La última parada de esta línea la mostró Elena Ceausescu en su última declaración registrada antes de ser asesinada por el gobierno sucesor: que el pueblo rumano se había mostrado indigno de los esfuerzos inmensos e incesantes que había hecho por ellos su esposo.

La ironía trágica reside en que, cuanto mayor es la idea del potencial, más gravosamente real es la inadecuación de las personas cuando no están a la altura y más grave será el giro inspirado por la decepción. Un humanismo altivo postula estándares de valía altos y un objetivo majestuoso por el que esforzarse. Inspira empresas de gran ímpetu. Pero por este mismo motivo promueve la fuerza, el despotismo, el tutelaje y, en última instancia el desprecio y una cierta crueldad a la hora de moldear el material humano refractario; por extraño que resulte, los mismos horrores que la crítica de la Ilustración señaló en sociedades e instituciones dominadas por la religión.

Y por las mismas causas. La diferencia de creencia no es fundamental aquí. Cualquiera que sea la acción en aras de altos ideales no está suavizada, controlada ni, en última instancia, sumida en un amor incondicional por los beneficiarios, esta desagradable dialéctica corre el riesgo de repetirse. Y, por supuesto, limitarse a sostener las *creencias* religiosas adecuadas no es garantía alguna de que será así.

3. Hay una tercera pauta de motivación, que hemos visto reiteradamente, en esta ocasión en el historial de justicia más que en la benevolencia: lo hemos visto en los jacobinos, los bolcheviques y, en la actualidad, en la izquierda políticamente correcta, así como en la denominada derecha «cristiana». Luchamos contra injusticias que claman al cielo venganza. Nos conmueve una indignación furibunda contra lo siguiente: el racismo, la opresión, el sexismo o los ataques izquierdistas contra la familia o la fe cristiana. Esta indignación viene a ser alimentada por el odio hacia quienes apoyan y colaboran con estas injusticias, lo cual, a su vez, es alimentado por nuestra sensación de superioridad, de que no somos como esos instrumentos cómplices del mal. Pronto quedamos cegados por el caos que sembramos a nuestro alrededor. Para ponerse a salvo, nuestra imagen del mundo ha situado todo el mal fuera de nosotros. La propia energía y el odio con el que combatimos el mal demuestra que es exterior a nosotros. No debemos ceder jamás, sino,

al contrario, duplicar las energías, rivalizar entre nosotros en indignación y denuncia. Ésta es la dialéctica de la matanza sagrada que analicé desde la sección 5 hasta la 10.

Pero anida aquí otra ironía trágica. Cuanto más firme es la sensación de injusticia (a menudo, correctamente identificada), más poderosamente se afianza esta pauta de actuación. Nos convertimos en centros del odio, en generadores de nuevas modalidades de injusticia a mayor escala, pero iniciamos el camino con la más exquisita de las sensaciones de error, con la mayor pasión por la justicia y la igualdad y la paz.

Un budista conocido mío que vive en Tailandia hizo una visita breve a los Verdes alemanes. Confesó sentirse absolutamente perplejo. Pensaba que comprendía los objetivos del partido: paz entre los seres humanos y actitud de respeto y amistad por parte de los seres humanos hacia la naturaleza. Pero lo que le asombró era toda la ira, el tono de denuncia y de odio hacia los partidos mayoritarios. Estas personas no parecían ver que el primer paso hacia su objetivo tendía que llevar implícito detener la ira y la agresividad en sí mismas. No podía entender qué era lo que hacían.⁵⁵²

Este tipo de ceguera es típica del humanismo exclusivo secular moderno. El humanismo moderno se enorgullece de haber liberado energía para la filantropía y la reforma: librándose del «pecado original», de una imagen innoble y degradante de la naturaleza humana, nos anima a llegar más alto. Por supuesto, hay algo de verdad en ello. Pero también es terriblemente parcial, espantosamente ingenuo, porque nunca ha afrontado las cuestiones que he venido planteando aquí: ¿qué puede alimentar este gran esfuerzo por una reforma filantrópica? Este humanismo nos deja con nuestra alta concepción de nuestra valía para impedir que recaigamos, una elevada noción de la valía humana que nos sirva de inspiración y una furibunda indignación contra el mal y la opresión que nos dé energías. No es capaz de apreciar lo problemático que es todo esto, lo fácilmente que puede incurrir en algo trivial, desagradable o directamente peligroso y destructivo.

Un genealogista nietzscheano podría hacer aquí su agosto. Nada proporcionó a Nietzsche mayor satisfacción que mostrar cómo la moralidad o la espiritualidad está realmente alimentada por su opuesto, es decir, que la aspiración cristiana al amor está motivada realmente por el odio a lo débil en beneficio de lo fuerte. Con independencia de lo que se piense de esta valoración sobre el cristianismo, está claro que el humanismo moderno está repleto de potencial para este tipo de inversiones desconcertantes: desde la entrega a los demás hasta las respuestas autocomplacientes o los sentimientos de bienestar, desde la altanera idea de la dignidad humana hasta el control alimentado por el desprecio y el odio, desde la libertad absoluta hasta el despotismo absoluto, desde el ardiente deseo de ayudar a los oprimidos hasta el odio incandescente hacia todos aquellos que se interponen en el camino. Y cuanto más alto sea el vuelo, más dura será la

potencial caída.

Después de todo, quizá sea más seguro formular objetivos más reducidos, no hacerse demasiadas expectativas, ser un tanto cínico desde el principio acerca de las potencialidades humanas. Esto es así indudablemente, pero entonces corremos también el riesgo de no tener la motivación para asumir grandes actos de solidaridad o combatir grandes injusticias. Al final, la pregunta pasa a ser una valoración de máximos y mínimos: cómo llegar al mayor grado de acción filantrópica depositando la mínima esperanza en la humanidad. Un personaje como el del doctor Rieux en *La peste* de Camus se alza como una posible solución a este problema. Pero eso es ficción. ¿Qué es posible en la vida real?

Las reflexiones de los párrafos anteriores muestran que la filantropía, en su práctica efectiva, puede alimentar la misantropía. Pero en la cultura moderna también percibimos una veta de misantropía muy marcada, bastante independiente de cualquier experiencia real de afán por ayudar o por cambiar las condiciones de vida. Hay una especie de misantropía de principios, por así decir, que afirma la valía de la vida humana; se ve a sí misma adoptando una posición heroica y afirmando finalmente lo que tanto los cristianos como los humanistas tratan de ocultar de sí mismos y de nosotros. En un libro reciente,⁵⁵³ Nancy Huston estudia el extraordinario fenómeno de la literatura del siglo XX de que algunos de los autores más populares suscribieron la misantropía más cruda e incondicional y fueran leídos y aplaudidos por un público muy numeroso, la mayoría de cuyos miembros jamás sintieron la tentación de vivir bajo esta perspectiva.

Cita, por ejemplo, a Samuel Beckett, Thomas Bernhard, Emil Cioran, Imre Kertész o Milan Kundera. Una fuente habitual para muchos de ellos fue Schopenhauer, el gran pesimista que hizo suya ciertamente la célebre frase de *La vida es sueño* de Calderón: «Pues el delito mayor del hombre es haber nacido».⁵⁵⁴ Pero, en realidad, Schopenhauer identifica como delito no tanto haber nacido, aspecto que más bien se considera una inmensa desgracia, sino que más bien es el hecho de alumbrar una nueva vida lo que se debe condenar. Este tipo de misantropía rechaza y desprecia de plano la generación de seres humanos, la reproducción, el asunto global de formar familias y tener hijos, una actitud que a menudo lleva consigo cierta misoginia. Las mujeres son un peligro para los hombres porque los hacen caer en la trampa de perpetuar el proceso de alumbrar nuevas generaciones, lo que Schopenhauer consideraba la lucha incesante de la Voluntad por multiplicar sus portadores.

Lo que puede parecer desconcertante aquí es que este pesimismo extremo siga suscitando tanto interés, aplausos, premios literarios y atención de los medios de comunicación. Nancy Huston ofrece unas cuantas explicaciones interesantes al respecto.

Acierta de lleno en que esta actitud tiene algo de heroico, aun cuando se la pudiera condenar basándose en otras premisas, y entiende que se haya ganado la admiración general. En el mundo desencantado de la modernidad, *portant l'auréole de la douleur puissance x, ses adeptes sont nos Christs en croix, nos saints torturés, nos martyrs stoïques, magnifiques et magnifiés*. (Elevando el halo del dolor a la enésima potencia, sus seguidores son nuestros Cristos crucificados, nuestros santos torturados, nuestros mártires estoicos, majestuosos y alabados).⁵⁵⁵ Yo añadiría otra razón. Directamente, muchos de nosotros mostramos ambigüedad con la solidaridad filantrópica que profesamos por infinidad de razones, entre las que se encuentran las expuestas más arriba. La ambigüedad se acrecienta por una conciencia intranquila: no estamos haciendo todo lo que deberíamos según nuestros ideales y aspiraciones. Hay cierto placer en ver los ideales apaleados tan a conciencia, dando rienda suelta a la cara reprimida de nuestra ambigüedad, manifestando resentimiento ante la forma en que todos somos empujados a la hipocresía mediante las normas de la corrección política, y todo de un modo verosímilmente fácil de negar, puesto que después de todo sólo estamos «gozando de la literatura».⁵⁵⁶

Pero supongamos que quisiéramos liberarnos de esta simpatía con misantropía disimulada. Huston expone consideraciones que deberían conseguirlo. Nos señala la experiencia de tener hijos, de criarlos. *J'ai vu la lente émergence du langage, de la personnalité, l'hallucinante construction d'un être, sa façon d'ingurgiter le monde, de le faire sien, d'entrer en relation avec lui: [...] j'ai vu que c'était passionnant* (He visto la lenta aparición del lenguaje, de la personalidad, la increíble construcción de un ser, su forma de ingerir el mundo, de hacerlo suyo, de trabar relación con él: [...]) Me pareció que era profundamente conmovedor).⁵⁵⁷ Me parece cierto y conmovedor, sin duda. Estoy seguro de que describe una experiencia generalizada. Pero esto nos devuelve a la pregunta anterior. Esta sensación de sobrecogimiento, de asombro, de ternura que tanto nos conmueve cuando aparece un nuevo ser humano, opina ella, ¿qué refleja? Está claro que las personas se pueden negar a verla, como Arina Prokhorovna, la partera de *Los demonios*, de Dostoievski, cuando Shatov clama maravillado ante el bebé recién nacido: «El misterio de la llegada de un nuevo ser humano es grande e incomprensible [...]. Eran dos seres y ahora hay un tercero, un espíritu nuevo [...] un nuevo pensamiento y un nuevo amor... causa hasta espanto pensarlo... ¡Y en este mundo no hay nada más grande». Arina responde entre carcajadas: «¡Vaya lo que dice este hombre! No es más que un desarrollo ulterior del organismo, sólo eso. No hay misterio de ninguna clase [...]. De ser verdad lo que dice, hasta una mosca sería un misterio. Pero escuche lo que digo. No debería nacer más gente, pues ya sobra».⁵⁵⁸

Cuando realmente no rechazamos esta intuición, ¿qué vemos? ¿Qué forma de expresarla le hace justicia verdaderamente? ¿Qué refleja en su máxima intensidad? ¿Qué puede servir para que actúe con la máxima fuerza sobre nosotros y oriente nuestra vida? Las dos cuestiones que planteamos anteriormente, la de explicar nuestras respuestas morales y la de identificar nuestras fuentes morales, se encuentran una vez más estrechamente entrelazadas.

Un cristiano diría que lo que un progenitor ve en el hijo que crece es alguna faceta de la imagen de Dios. Pero no para todo el mundo es evidente que hagan falta condiciones metafísicas o espirituales para dar sentido a esta percepción. Sin embargo, es igualmente poco evidente que suceda lo contrario y que sea una reacción que se pueda explicar sencillamente de forma naturalista. Deberíamos entender que es una cuestión que requiere mayor indagación, clarificación, mayor exploración. Y, además, se trata de una pregunta importante como tal. Relacionándola con el análisis anterior sobre las fuentes de la solidaridad universal, la cuestión se podría formular del siguiente modo: ¿cómo puede el conmovedor sentimiento que la mayoría de nosotros puede reconocer fácilmente en relación con nuestros hijos informar y alimentar de algún modo nuestra actitud hacia los seres humanos como tales?

En cambio, el asunto genérico de nuestra motivación profunda hacia la filantropía suele darse por resuelto con facilidad: para algunos, con Dios; para otros, con la moral kantiana o los derechos humanos; y, desde otra óptica más, mediante nuestros sentimientos «naturales» de simpatía o (como sucede en este caso) de asombro.

Pero, como dije anteriormente, simplemente tener las creencias adecuadas no es solución alguna para los dilemas de la práctica filantrópica que expuse más arriba. Y la simpatía puede bloquearse con facilidad con la ideología, incluso (aunque raras veces) en el caso de los propios hijos, pero sin duda cuando se trata de los demás. En realidad, la transformación de los ideales elevados en una práctica brutal quedó de manifiesto magníficamente en la cristiandad mucho antes de que apareciera en escena el humanismo moderno. Así que, ¿qué podemos hacer?

¿Cómo podemos convertirnos nosotros en agentes sobre los que la misantropía no tenga influencia alguna, en los que no despierte la menor connivencia? Por supuesto, hay una explicación cristiana para ello, a la que acabo de aludir. No puede ser una cuestión de garantías, sino sólo de fe. Se puede describir de dos formas. Ya sea como amor/compasión incondicional, es decir, no basado en lo que el receptor se ha imaginado, o como una filantropía basada en lo que somos desde un plano más profundo, un ser hecho a imagen de Dios. Esto, obviamente, equivale a lo mismo. En cualquiera de los dos casos, el amor no está condicionado a la valía hecha realidad en alguien simplemente como individuo concreto, ni siquiera en lo que es realizable en ese individuo en exclusiva.

Esto se debe a que estar hecho a imagen de Dios, como rasgo de todos y cada uno de los seres humanos, no es algo que se pueda caracterizar simplemente haciendo referencia siendo único en algo. El hecho de estar hecho a imagen de Dios también es nuestra posición entre los demás en la corriente de amor que supone esa faceta de la vida de Dios que nosotros tratamos de captar, muy inadecuadamente, al hablar de la Trinidad.

Hay otra cuestión aquí. Podemos contemplar el ágape cristiano y, por ejemplo, la afirmación de Camus de la felicidad humana ante el absurdo, como dos formas alternativas de sustentar el mismo tipo de acción filantrópica, como la acción humanitaria o la defensa de los derechos humanos. Aquí diferentes personas adoptan sin pensarlo dos actitudes distintas en un consenso solapado. Ese fue el núcleo principal del análisis anterior. Pero ambas también reflejan concepciones éticas muy distintas, concepciones radicalmente diferentes de la vida humana.

Antes me referí al heroísmo de la actitud misantrópica moderna. El heroísmo consiste en proseguir con la vida ante la falta de sentido y la falta de valor percibidas en la vida. Pero la posición conexa de un Camus, donde la respuesta a la falta de sentido en el universo es la acción filantrópica perseverante, parece incluso más heroica. De hecho; aún más heroica, por ejemplo, que el martirio cristiano, pues la entrega del yo que vive para los demás y, más aún, que muere por ellos, está despojada incluso de la esperanza de regresar que el mártir sigue teniendo en la rehabilitación de la vida de la Resurrección. Es el heroísmo absoluto.

Esto explica en parte el enorme prestigio de esta actitud en nuestros días. Y si, como he sostenido, el poder de convicción del ateísmo moderno reside más en su actitud ética que en sus consideraciones epistemológicas, no es un asunto baladí.

Puede parecer que esta afirmación de superioridad es incontestable; incluso la crucifixión queda al descubierto mediante una entrega aún más gratuita.

Pero ¿es ésta la medida absoluta de la excelencia? Si pensamos que la virtud ética es la realización de individuos solitarios, puede parecer así. Pero supongamos que el bien supremo consiste en la comunión, en la entrega y la recepción mutuas, como en el paradigma del banquete escatológico. El heroísmo de la entrega gratuita no reserva ningún lugar para la reciprocidad. Si se me devuelve algo, entonces mi entrega no era absolutamente gratuita; y, además, en un caso extremo, yo desaparezco con mi entrega y no es posible ninguna comunión entre nosotros. Este heroísmo unilateral está encerrado en sí mismo. Roza el límite exterior de lo que podemos alcanzar cuando nos impulsa nuestro sentido de la dignidad. Pero, ¿consiste en eso la vida? La fe cristiana propone una imagen absolutamente distinta.⁵⁵⁹

Volvamos a la idea antes expuesta de Nancy Huston de cuando vemos el despertar de la conciencia de un niño para convertirse en otro ser libre. Esto, en realidad, es una

vertiente de algo mayor. El niño está siendo conducido por la senda del crecimiento de la mano de un progenitor. Pero no es sólo un servicio prestado por un ser humano a otro. Sólo tiene éxito allá donde es otra cosa y, más que eso, donde surge un lazo de amor. Se trata de un lazo en el que cada uno es un regalo para el otro, donde ambos dan y reciben y donde la línea que separa dar y recibir está difuminada. Estamos absolutamente al margen del ámbito del unilateralismo «altruista».

¿Podría suceder que, de un modo muy distinto, subyaciera algo semejante en la idea de solidaridad entre iguales que nos impulsa a ayudar a las personas, aun cuando se encuentren al otro lado del planeta? La idea sería que, de algún modo, estamos dándonos mutuamente y que, en términos ideales, llevado al límite, eso nos encamina hacia una relación en la que dar y recibir se fusionan.

Una vez más, nuestra preocupación aquí es dual. Por una parte, queremos descubrir cuál es la fuerza motriz para dar una explicación que le haga justicia. Por otra, tenemos la sensación de que comprenderla correctamente contribuirá a fortalecerla y a liberarla de los motivos que, como expuse más arriba, colonizan fácilmente la filantropía y la convierten en su opuesto.

Entonces, podríamos concluir que este tipo de respuesta a la imagen de Dios que vemos en los demás no es realmente una posibilidad para nosotros, los seres humanos, y que podríamos no ser capaces de dar sentido a este concepto de entregarnos los unos a los otros. Creo que puede ser real en nuestro caso, pero sólo en la medida en que nos abramos a Dios, lo cual significa de hecho sobrepasar los límites impuestos en la teoría por los humanismos exclusivos. Si lo creemos así, entonces tenemos algo muy importante que decir a los tiempos modernos, algo que aborda la fragilidad de lo que todos nosotros, creyentes y no creyentes por igual, más valoramos en esta época.

Pero, en caso contrario, puede parecer entonces que la sobrecogedora valentía estoica de un Camus o un Derrida debe ser nuestra aspiración suprema. De una u otra forma, sin un «salto de fe» o una confianza anticipada, esta pregunta sigue siendo discutible. Pero *si* el acto de fe en Dios estuviera bien fundamentado, debemos entender esta valentía estoica bajo una nueva luz. Sigue siendo admirable como superación humana en el sentido nietzscheano —como lo es su prima, la misantropía schopenhaueriana radical—, pero se alcanza a costa de apartarse de uno mismo y, seguramente, de apartar a muchos otros de la senda hacia una acción sanadora mucho más poderosa y efectiva en la historia. [560](#)

12

En las dos últimas secciones la argumentación ha llegado a un punto en el que teníamos

que ir más allá de la pregunta de cuál debe ser el código, si minimalista o, más bien, basado en la solidaridad o en el altruismo, y planteamos la cuestión de la motivación más profunda necesaria para sostenernos con el código. Esto apareció negativamente en la sección 10, donde surge la cuestión de cómo podemos combatir o superar la tentación de apuntalar la sensación de superioridad utilizando el mecanismo del chivo expiatorio. Y surgió en términos positivos en la sección 11, donde estuvimos buscando fuentes morales adecuadas para los altos estándares contemporáneos del altruismo.

En ambos casos, hemos ido más allá del alcance de buena parte del pensamiento moral emergido de la concepción moderna del orden moral. Esto ha tendido a centrarse precisamente en los códigos; tanto, por una parte, en los códigos morales como, por otra, en conjuntos de reglas e instituciones. En la versión minimalista original del orden moderno como sustento mediante la armonía de intereses, este eclipse de la cuestión de la motivación moral era absolutamente comprensible: el fundamento de la estabilidad y el orden social era el interés personal ilustrado. «Interés» era la motivación básica permanente, a la que sólo había que orientar en la dirección correcta mediante las buenas costumbres y/o las concepciones ilustradas.

Por supuesto, este eclipse de la cuestión de la motivación, que habría sido incomprensible para los habitantes de la antigüedad, fue puesto en cuestión por las posteriores versiones más exigentes del orden moral, que subrayaban la solidaridad y/o el altruismo. Tanto Rousseau como Kant convertían la cuestión de la motivación en un asunto central: el amor propio frente a la voluntad general; una voluntad impulsada por la inclinación personal frente a otra impulsada por la razón. Pero el pensamiento contemporáneo, incluso en sus formas neokantianas, parece haber vuelto a alejarse de esta idea.

Así, una gran parte del esfuerzo de la sociedad liberal moderna se invierte en definir y aplicar códigos de conducta. En primer lugar, en el plano teórico más elevado, la mayoría de la teoría moral contemporánea da por sentado que la moralidad se puede definir en términos de un código de acciones obligatorias y prohibidas, el cual, además, se genera a partir de una única fuente o principio. De ahí la fundamental importancia que en nuestros departamentos de filosofía tiene la batalla entre los utilitaristas y los poskantianos; ambos coinciden en que debe haber un único principio del cual se puedan generar todas las acciones obligatorias y únicamente éstas, pero libran una polémica enérgica acerca de la naturaleza de este principio. Por una parte, hay quienes optan por una u otra modalidad de cálculo de la utilidad (el utilitarismo de las reglas, el utilitarismo de los actos, la idea de utilidad como preferencia, etcétera). Por otra, encontramos a aquellos cuyo criterio reside en alguna forma de universalidad: ya sea del tipo kantiano original (actuando mediante máximas universalizables) u otras versiones modernas más sofisticadas como, por

ejemplo: la norma correcta es aquella acordada por todos los afectados por ella (Habermas); o que la acción correcta es aquella que se puede justificar ante los afectados (Scanlon). Aquí la constante es la identificación de la moralidad con un código unificado, generado a partir de una única fuente.

Pero si nos apartamos del ámbito académico y nos adentramos en el ámbito político, nos sorprende un mecanismo de fijación de códigos similar (y conexo). Apreciamos que está entrelazado con la consolidación legal de determinados principios fundamentales de nuestra sociedad, cuya forma más prominente y visible es la constitucionalización de diferentes cartas de derechos y no discriminación, que es un rasgo central de nuestro mundo. Esto desemboca en una definición cada vez más elaborada de códigos legalmente vinculantes. Pero el espíritu de este enfoque se extiende más allá de la esfera política. Se da por supuesto que la forma de alcanzar determinados bienes colectivos importantes, como la tolerancia y el respeto mutuo, reside en un código de conducta, como los «códigos de discurso» que algunos campus universitarios han implantado. Los contornos de la falta de respeto están codificados, de manera que se pueden prohibir y, si es necesario, sancionar. Así avanzará nuestra sociedad.

¿Qué tiene esto de malo? ¿Por qué no se puede recoger nunca adecuadamente en un código nuestra vida moral/ética? Veamos algunas de las razones:

1. La razón aristotélica: las situaciones, los acontecimientos, son imprevisiblemente diversos; ningún conjunto de fórmulas los recogerá jamás a todos. Todo código preestablecido tendrá que ser adaptado a las situaciones nuevas. Esa es la razón por la que la persona buena con *frónesis* actúa, en realidad, basándose en un profundo conocimiento de los bienes implicados, con mayor flexibilidad para discernir lo que la nueva situación requiere.
2. La pluralidad de bienes (también Aristóteles): hay más de un bien; esto no lo reconocen Kant ni Bentham ni todos aquellos que tratan de derivar la moral de un único principio o fuente. Estos bienes pueden entrar en conflicto entre sí en determinadas circunstancias: la libertad y la igualdad, la justicia y la misericordia, la justicia conmutativa y la reciprocidad, el éxito y la eficiencia y la comprensión compasiva, o que las cosas se hagan burocráticamente (lo cual requiere categorías y normas) y tratar a todo el mundo como una persona singular; y otras muchas.
3. Después, el rasgo (2) intensifica el rasgo (1). Produce dilemas; y las situaciones dilemáticas difieren de formas imprevisibles. De modo que necesitamos aún más *frónesis*. Necesitamos un conocimiento de los dos bienes que hay en conflicto y del peso de cada demanda en la tensión en relación con su propio ámbito. Si uno es verdaderamente relevante y el otro relativamente trivial, sabemos de qué lado

inclinarnos.

Así que los diferentes ejemplos del «mismo» dilema requieren soluciones diferentes. Pero hay algo más. En la naturaleza misma de los dilemas está que incluso un caso concreto pueda admitir más de una solución. Es decir, el «mismo» dilema, definido por los bienes en conflicto, en un caso concreto, puede admitir más de una solución, como las ecuaciones con dos incógnitas. ¿Por qué?

Porque no nos ocupamos sólo de bienes (justicia y misericordia, libertad e igualdad), sino de las reivindicaciones de determinadas personas, determinados agentes. Su forma de elegir o de que se les pueda inducir a tratar sus propias reivindicaciones puede tener un efecto fatídico sobre el resultado. Algunos han sufrido una ofensa histórica; la justicia conmutativa requiere reparación. Pero hay otras consideraciones. Si atendemos únicamente a la naturaleza de la ofensa, lo que se podría considerar reparación absoluta tendrá otros efectos que pueden ser perjudiciales para partes que, o bien son inocentes, o cuya culpa no es en modo alguno tan absoluta. Esto es obviamente lo que se plantea en casos de reparación histórica: indemnizaciones por daños a víctimas de la historia, o en casos de transición de un gobierno explotador y despótico a otro más abierto, democrático e igualitario. En este último caso, también tenemos que tener en cuenta los efectos de la reparación plena sobre la futura coexistencia de los descendientes de explotadores y explotados bajo el nuevo gobierno.

Entonces una solución «correcta» podría ser una indemnización a las víctimas tras analizar todos los detalles, en un contexto en el que las dos partes siguen enfrentadas en un conflicto que está al alcance de la mano. Pero si se les puede reunir y pueden hablar y acaban encontrando motivación para tratar de encontrar algún fundamento futuro sólido para su existencia común, a alguien se le puede ocurrir una «indemnización» o solución absolutamente diferente. Vienen a la memoria casos de justicia transicional contemporánea como el de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica. Por supuesto, estas soluciones plantean grandes preguntas: ¿la aceptaron realmente las víctimas? ¿Quiénes exactamente eran las víctimas? ¿Se vieron instadas, presionadas u obligadas a conceder demasiado? Y otras. Pero la idea básica subyacente a este tipo de procedimiento era conseguir que las antiguas víctimas aceptaran que podían obtener el máximo de un tipo de cierre del conflicto (la verdad acerca de lo que sucedió) a costa de renunciar a buena parte de lo que podrían reclamar con absoluta legitimidad en otro ámbito: castigo a los culpables, ojo por ojo. El objetivo era encontrar una «indemnización» que amparara también una reconciliación y, por tanto, vivir juntos sobre nuevos cimientos.

Lo importante aquí es lo siguiente: que una de las razones por las que los dilemas

admiten más de una solución es que, a menudo, son conflictos entre reclamantes y que los implicados seguramente los contemplan o interpretan de diferente modo. Pero, además, orientando las interpretaciones en determinada dirección, el mismo dilema se puede resolver de una forma menos costosa para los dos bienes en conflicto. Es decir, una resolución puede ser la única correcta aquí porque las partes siguen manteniendo hostilidades rígidas y se oponen insistiendo en conseguir la totalidad de sus «derechos»; en consecuencia, la «indemnización» para la víctima es en cierto sentido superior, con lo que hará más daño al perpetrador; pero la hostilidad resultante también priva a las víctimas y a sus sucesores de los bienes de la reciprocidad y la cooperación. Frente a esto, la actuación de una Comisión para la Verdad y la Reconciliación puede elevarnos a otro punto en donde la cuestión no sea tan absolutamente de suma cero. Comparada con la situación anterior de hostilidad absoluta, puede generar otra en la que ganen las dos partes.

4. Generalizando, podemos ver que algunos dilemas deben ser interpretados en una especie de espacio bidimensional. El eje horizontal nos da la dimensión en la que tenemos que encontrar el punto de resolución, la «indemnización» justa entre dos partes. El eje vertical abre la posibilidad de que, ascendiendo cada vez más, accedamos a un nuevo eje horizontal donde la resolución será menos dolorosa/perjudicial para ambas partes.

En la política moderna, abundan los ejemplos. Una resolución «justa» para Bosnia después de la terrible matanza mutua quizá sea este extraño Estado tripartito que separa cantones, una presidencia tripartita y grandes dosis de incertidumbre e inestabilidad. Pero imaginemos que, con el paso del tiempo, se puede restablecer cierta confianza entre las partes; entonces podemos ver la posibilidad de avanzar hacia un sistema federal más normal.

Ésta es la razón por la que los grandes benefactores en la política son aquellos cuya intervención carismática contribuye a que una sociedad ascienda en este espacio; como el ejemplo de más arriba sugiere, nos viene a la memoria Mandela o Tutu.

Dicho de otro modo: podemos decir que este tipo de dilemas son también trilemas, o dobles dilemas. En primer lugar, tenemos que valorar las reivindicaciones A y B; pero, después, también tenemos que decidir si optaremos por la mejor «indemnización» entre A y B en el plano en que nos encontramos ahora o si trataremos de inducir a las personas a que asciendan a otro nivel. Aquí los grandes líderes presentan una mezcla de sagacidad en la valoración de hasta dónde se puede inducir a que lleguen las personas y de gran fuerza carismática para conducirlos hasta allí. Nos viene a la memoria, de nuevo, Mandela.

La dimensión vertical de la que he venido hablando aquí es la de la reconciliación y la confianza. Y esto, casualmente, es uno de los temas centrales de la interpretación cristiana de estos dilemas. El análisis anterior muestra ciertamente que la fe cristiana no se puede decantar en un código predeterminado. Porque siempre sitúa nuestras acciones en dos dimensiones, la de la acción correcta y, además, en una dimensión escatológica. Ésta es también una dimensión de reconciliación y confianza, pero apunta más allá de cualquier perspectiva meramente intrahistórica de reconciliación posible. Sin embargo, puede servir de inspiración a movimientos verticales en la historia, como los de Mandela y Tutu. (Es conocido el compromiso de fe de Tutu; ignoro cuáles eran realmente las creencias de Nelson Mandela, pero obviamente su actitud era de profunda inspiración cristiana, aunque sólo fuera históricamente; el perdón es una categoría fundamental, por minusvalorado que esté el término en este ámbito.)

El Nuevo Testamento está repleto de indicaciones al respecto. Pensemos en el propietario de las viñas que contrata a trabajadores al principio de la jornada y después a otros, sucesivamente, en horas posteriores del día. Su iniciativa de pagar un denario a todos ellos es evidentemente indignante como propuesta para fundamentar una política salarial en una sociedad estable; de ahí las protestas de quienes empezaron a trabajar al principio de la jornada. Pero la parábola abre la dimensión escatológica del Reino de Dios: en lo más alto de ese espacio vertical, ésa es la única distribución apropiada. Dios opera en esa dimensión vertical, además de estar con nosotros horizontalmente en la persona de Cristo.⁵⁶¹ Pero eso significa que no hay ninguna fórmula para actuar en el mundo como cristianos. Pensemos en el mejor código posible en las circunstancias actuales, o lo que pasa por serlo. Siempre surge la misma pregunta: si trascendemos/enmendamos/reinterpretamos el código, ¿podríamos elevarnos en el eje vertical? Cristo lo hace continuamente en el Evangelio. Esa es la razón por la que hay algo extremadamente perturbador en la tendencia de algunas Iglesias cristianas actuales a identificarse tan absolutamente con determinados códigos (sobre todo, normas sexuales) e instituciones (la sociedad liberal).

Pero, volviendo a la línea argumental principal, apelar a la dimensión vertical nos devuelve por otro camino a la perspectiva que falta de la filosofía moral moderna, la de la motivación moral. Porque desplazarse claramente a un plano superior en la dimensión de la reconciliación y la confianza comporta una especie de conversión motivacional y una capacidad para renunciar a las satisfacciones de la retribución o a la seguridad derivada de mantener una distancia desconfiada con respecto al prójimo. Supone ligar a las personas de una nueva forma, tanto si esta senda vertical a lo largo de la cual nos desplazamos se entiende o no al estilo cristiano.

Así que el «fetichismo del código», o nomolatría, de la sociedad liberal moderna es potencialmente muy perjudicial. Tiende a olvidar el trasfondo que da sentido a cualquier código —la diversidad de bienes que las reglas y normas se supone que tratan de hacer realidad— y tiende a volvernos insensibles, incluso ciegos, a la dimensión vertical. También promueve una aproximación de «talla única para todos»: la norma es la norma. Podríamos decir incluso que la nomolatría moderna nos embota moral y espiritualmente.

13

Ahora, este análisis ciertamente tiene relevancia para la cuestión que dejamos suspendida al final de la sección 10, la de la violencia contra el chivo expiatorio. ¿Nos dice todo esto algo acerca de cómo reducir la violencia o librarnos de ella? ¿Tenemos alguna esperanza de conseguirlo?

Pensemos, primero, en la hipótesis de Kant que mencioné más arriba, si bien él no fue la única persona en sostenerla. Se trata de la idea de que las sociedades ordenadas y democráticas serán menos violentas; no librarán guerras las unas contra las otras y, presumiblemente, no padecerán guerras civiles. Hay algo de verdad en ello, como expusimos en la sección 11. El orden disciplinado moderno ha surtido algunos efectos. Pero, como vimos en esa misma sección, la paz es frágil por infinidad de razones; en parte porque hay determinadas condiciones para el éxito que son de orden económico; en parte debido a las tensiones de la exclusión y la rivalidad que perviven en grado inferior a la violencia, pero que generan hostilidad. Y, después, está el problema de que algunas sociedades tienen graves problemas para acceder a la categoría de sistemas políticos democráticos ordenados.

Así que cualquier programa para superar la violencia debe contener al menos dos objetivos: (1) construir este tipo de sistemas políticos democráticos ordenados y (2) tratar de extender sus beneficios lo más ampliamente posible, por ejemplo, impidiendo la creación de grupos excluidos y desesperanzados, sobre todo, de jóvenes.

Pero este programa parece radicalmente incompleto ante los remanentes o, mejor dicho, reediciones actuales de formas anteriores de violencia contra el chivo expiatorio y la guerra santa. ¿Podemos hacer algo para combatirlas? ¿Hay un tercer elemento en nuestro programa?

Una respuesta podría ser la siguiente: observemos las raíces metafísicas/religiosas de esta violencia categórica y purificadora. ¿Cómo nos libramos de ella? Es religiosa o, al menos, metafísica; y entonces sólo nos desharemos de ella superando por completo la dimensión religiosa de nuestra existencia. El problema hasta este momento es que muchos de los principales constructores de una república supuestamente secular, los

Lenin y los Robespierre, no se han liberado realmente de esta pesadilla como pensaban que habían hecho.

Por tanto, parece claro, a partir de los fenómenos a los que hemos pasado revista más arriba, que proponer simplemente alguna teoría no religiosa, como el humanismo moderno, no obra el milagro. Las formas religiosas parecen reconstituirse. Así que tendríamos que luchar por un desencantamiento real y minucioso, una huida absoluta de la religión. ¿Pero cómo lo hacemos? ¿Es realmente posible?

Esto hace pensar en otra respuesta: todo lo anterior muestra que la dimensión religiosa es ineludible. Tal vez sólo quede la elección entre la buena y la mala religión. Hay religión buena. Por ejemplo, tenemos la interpretación que hace Girard del Antiguo y el Nuevo Testamento como fuente para confeccionar un relato antagónico a la narración que construye al chivo expiatorio, según el cual la víctima es inocente.⁵⁶² Y podemos decir algo análogo sobre Buda, por ejemplo.

Por tanto, podemos señalar a una imagen evangélica de una contraviolencia cristiana: una transformación de la energía que habitualmente se destina a la purificación del chivo expiatorio; una transformación que llega a superar el miedo a la violencia no volviéndose un señor de ella ni dirigiéndola como fuerza aniquiladora contra el mal, sino que pretende más bien superar el miedo ofreciéndose a ella, respondiendo con amor y perdón, mediante lo cual se conecta a una fuente de bondad y de curación.

Pero se puede hacer un comentario semejante al que acabamos de hacer sobre el humanismo acerca de estas posiciones religiosas. Adoptar simplemente alguna religión, incluso una que en principio sea «buena», no obra el milagro. El cristianismo es en el mundo moderno responsable de *le souci de la victime* [el cuidado de la víctima]. Pero vemos que esta función puede ser colonizada por la religión de la purificación de los chivos expiatorios. ¿Queremos objetar que se trata de una variante secularizada? ¿Entonces, qué hay de la larga, atroz y terrible historia del antisemitismo cristiano? Visto desde la óptica de Girard, se trata de una traición flagrante al Evangelio, un giro diametral de 180 grados. De modo que creer simplemente en estas religiones «buenas» no supera el peligro.

Ambos bandos han contraído el virus y deben luchar contra él.

¿Dónde nos deja esto en nuestra búsqueda de un tercer tipo de medida en nuestro programa? Hemos apreciado un patrón en las paradójicas inversiones anteriores. La bondad que habita en nuestro objetivo, o nuestra visión del orden, queda de algún modo anulada cuando llega el momento de luchar para hacerla realidad. La república sin pena de muerte de Robespierre alimenta en cierto modo un programa creciente de carnicerías; y cosas similares se pueden decir del orden herderiano de naciones coexistentes en la

diversidad, o del objetivo de salvar a todas las víctimas. La paradoja reside en que la propia bondad del objetivo nos define como buenos a sus constructores y defensores y, por tanto, abre el camino a que fundamentemos nuestra integridad en un caso diferencial, que debe ser tan malvado como nosotros virtuosos. Cuanto más elevada es la moralidad, más nocivo es el odio y, por tanto, la destrucción que podemos causar de hecho. Cuando la cruzada alcanza su apogeo en el moralismo del mundo moderno, hasta los últimos vestigios del respeto caballeresco por el enemigo, como en la época de Saladino y Ricardo Corazón de León, han desaparecido. No queda nada más que la penosa e incesante lucha contra el mal.

No existe ningún remedio general contra esta reconstitución presuntuosa de las categorizaciones de la violencia, de las líneas trazadas entre el bien y el mal que permiten realizar las atrocidades más espantosas. Pero puede haber actitudes, siempre en el seno de un contexto determinado, mediante las cuales alguien renuncia al derecho otorgado por el sufrimiento, al derecho de los inocentes a castigar a los culpables, o al de la víctima a purificar al victimario. La actitud es diametralmente opuesta a la defensa instintiva de nuestra rectitud. Es una actitud que puede catalogarse como «perdón», pero que en un plano más profundo se basa en el reconocimiento de una humanidad común, defectuosa.

En *Los demonios*, de Dostoievski, el lema de los revolucionarios científicos que iban a remodelar el mundo es «Nadie es culpable». Ese es el lema de la actitud desvinculada hacia la realidad, de la perspectiva terapéutica. Lo que este lema esconde es otra actitud que proyecta la culpa enteramente sobre el enemigo y nos otorga un poder para actuar que emana de la rectitud absoluta. Opuesto a ello está la idea por la que luchan los personajes potencialmente redentores de Dostoievski: «Todos somos culpables».⁵⁶³ Es la restauración de un territorio común que define el tipo de actitud de la que estoy hablando. Abre un nuevo fundamento de corresponsabilidad con el antiguo enemigo.

Esto nos lleva de nuevo al ejemplo de Nelson Mandela, al que aludí anteriormente. Había en él una gran sabiduría política. Porque seguir la comprensible senda de la venganza habría impedido construir una nueva sociedad democrática. Es esta reflexión la que ha impulsado a muchos dirigentes en la historia a conceder amnistías tras periodos de guerra civil. Pero había algo más. Las amnistías tienen el inconveniente de que, por lo general, comportan eliminar la verdad o, al menos, la conciencia de los espantosos males causados, lo que por tanto encona el cuerpo político. La respuesta de Mandela fue la Comisión para la Verdad y la Reconciliación, un organismo que pretende sacar a la luz los hechos atroces, pero no necesariamente en un contexto de retribución. Además, los hechos que iban a salir a la luz no eran única y exclusivamente los causados por el anterior bando gobernante. Aquí reside el nuevo fundamento de la corresponsabilidad

que la comisión ofrecía.

Nadie sabe si funcionará en última instancia. Este tipo de actitud se enfrenta al absolutamente comprensible deseo de venganza de aquellos que han sufrido, así como a todos los actos reflejos de la presunción de superioridad. Pero sin ella y, aún más, sin la extraordinaria actitud de Mandela desde que salió de la cárcel, lo que se podría calificar como su renuncia a los derechos de las víctimas, tal vez la nueva Sudáfrica jamás habría empezado a librarse de las tentaciones de guerra civil que amenazaban y que todavía no están del todo acalladas.⁵⁶⁴

Hay otros ejemplos inseparables de la propagación de la democracia en este ámbito global de transiciones desde regímenes despóticos y, a menudo, asesinos. También nos viene a la mente el caso polaco y la firme recomendación de personas como Adam Michnik de renunciar a las satisfacciones de la retribución en nombre de la construcción de una nueva sociedad. La respuesta del Dalai Lama a la opresión china en Tíbet es otro caso llamativo.

Es en este tipo de actitudes donde debemos buscar el tercer elemento de nuestro programa. No siguen ninguna de las líneas expuestas más arriba por cuanto, si bien proceden en muy buena medida, sin duda, de las tradiciones religiosas implicadas, no son necesariamente fruto de una fe religiosa personal. Pero cualquiera que sea lo que las motiva, su fuerza no reside en la eliminación de la locura de la categorización de la violencia, sino en su transfiguración en nombre de un nuevo tipo de mundo común a todos.

Notas:

⁵²². Ferry, Luc, *L'homme dieu ou le sens de la vie* (París, Grasset, 1996).

⁵²³. *Ibid.*, pág. 19.

⁵²⁴. Extraído de Luc Ferry, *Man Made God: The Meaning of Life*, traducción al inglés de David Pellauer (Chicago/Londres, University of Chicago Press, 2002), pág. 7.

⁵²⁵. Ferry, Luc, *L'homme dieu ou le sens de la vie*, págs. 204-205.

⁵²⁶. *Ibid.*, pág. 124.

⁵²⁷. *Ibid.*, págs. 240-241.

⁵²⁸. Ligeramente modificado a partir de Luc Ferry, *Man Made God: The Meaning of Life*, pág. 139.

⁵²⁹. Véase Charles Taylor, «A Catholic Modernity?», en James Heft, ed., *A Catholic Modernity?* (Nueva York, Oxford University Press, 2001).

⁵³⁰. Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde* (París, Gallimard, 1985).

⁵³¹. Lewontin, Richard, «The Wars Over Evolution», en *The New York Review of Books*, 20 de octubre de 2005, pág. 53.

⁵³². Jünger, Ernst, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt* (Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932), [trad. cast.: *El trabajador: dominio y figura*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual (Barcelona, Tusquets, 1993)].

⁵³³. Hegel, G. W. F., *Die Phänomenologie des Geistes* (Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1952), pág. 144, [trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000)]; Jünger, Ernst, *In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines*

Stosstruppführers [publicado en 1920] (Berlín, E. S. Mittler & Sohn, 1924), [trad. cast.: *Tempestades de acero*, seguido de *El bosquecillo 125* y *El estallido de la guerra de 1914* (Barcelona, Tusquets, 2005)].

[534](#). Véase Charles Taylor, «A Catholic Modernity?», en James Heft, ed., *A Catholic Modernity?*

[535](#). El nuevo libro de Jeffrey Alexander (*The Civil Sphere* [Nueva York, Oxford University Press, 2006]), sobre todo su capítulo 4, examina el discurso de la esfera civil, la interpretación normativa al uso que mantiene unidas a las sociedades democráticas liberales. Este discurso expresa y afianza códigos que respaldan determinados motivos, relaciones e instituciones y condenan otros por considerarlos contrarios al *ethos* de la sociedad. Alexander considera que estos códigos reflejan nociones de «pureza» y de «contaminación», es decir, que los rasgos codificados negativamente se consideran en realidad corruptores y profundamente debilitadores de nuestra sociedad. Lo que señala Alexander es que, aunque es difícil imaginar una democracia moderna que sobreviva sin un código semejante, también ofrece inevitablemente una peligrosa fuente de exclusión social, de modalidades de «purificación» inhumanas. Creo que hay cierta relación aquí con mi análisis del fenómeno del chivo expiatorio.

[536](#). He tratado de presentar una explicación más completa en Charles Taylor, «Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern», en James L. Heft, ed., *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, Islam* (Nueva York, Fordham University Press, 2004), págs. 15-42.

[537](#). Obviamente, tomo prestadas aquí ideas de las muy interesantes obras de René Girard; véase René Girard, *La violence et le sacré*; René Girard, *Le bouc émissaire*; y René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (París, Grasset, 1999), [trad. cast.: *Veo a Satán caer como el relámpago*. Trad. de Francisco Díez del Corral (Barcelona, Anagrama, 2002)].

[538](#). Frantz Fanon expresa parte de esta conexión, pero lo más espeluznante es que no lo hace en tono de crítica, sino como justificación de la violencia purificadora. Así es como Sartre expresa este ensalzamiento de la guerra anticolonialista:

Es el hombre volviéndose a crear a sí mismo [...] ninguna dulzura puede borrar las marcas de la violencia; sólo la violencia puede destruirlas. El nativo se cura de la neurosis colonial sacando al colonizador por la fuerza de las armas. Cuando la rabia se desborda, redescubre la inocencia perdida y viene a saber en lo que él mismo ha convertido su yo. [...] Una vez que ha empezado, es una guerra que no da cuartel. Puedes atemorizar o tener miedo; es decir, abandonarte a las disociaciones de una falsa existencia o conquistar la herencia de la unidad. Cuando un campesino coge una pistola en sus manos, los mitos antiguos se atenúan y las prohibiciones se olvidan una a una. El arma del rebelde es la prueba de su humanidad. Porque debes matar durante los primeros días de la sublevación; derribar de un disparo a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, destruir a un opresor y al hombre a quien él oprime, al mismo tiempo: allí queda un hombre muerto, y un hombre libre.

Citado en Ronald Aronson, *Camus & Sartre* (Chicago, University of Chicago Press, 2004), pág. 222, [trad. cast.: *Camus y Sartre: la historia de una amistad y la disputa que le puso fin*. Trad. de Juan Pérez Moreno (Valencia/Granada, Universitat de València/Universidad de Granada, 2006), págs. 300-301].

[539](#). Quizá se pueda considerar reflejo de una evolución que Balthasar formula en términos teológicos: que después del Calvario «el mal pierde lo que tuviera de “inocencia pagana”: [...] se hace el mal por el mal mismo y se celebra y fascina como la cabeza poblada de serpientes de Medusa»; Aidan Nichols, *No Bloodless Myth: A Guide Through Balthasar's Dramatics* (Edimburgo, T&T Clark, 2000), págs. 208-209.

[540](#). Citado en Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, pág. 256, [pág. 352 de la edición española citada].

[541](#). Es en este contexto donde me gustaría interpretar la tesis acerca del monoteísmo y la violencia de la interesante y sugerente obra de Regina Schwartz, *The Curse of Cain* (Chicago, University of Chicago Press, 1997). Pretendo sugerir que el fenómeno quizá esté más extendido y generalizado de lo que ella propone.

[542](#). Hedges, Chris, *War Is a Force Which Gives Us Meaning*.

[543](#). Véase el interesante libro de Hauke Brunkhorst sobre la fundamental importancia de la solidaridad para el pensamiento moderno: *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2002).

[544](#). Rawls, John, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971), [trad. cast.:

Teoría de la justicia. Trad. de María Dolores González (México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2010)].

[545](#). Véase Immanuel Kant, «Zum ewigen Frieden», en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe (Berlín, Walter de Gruyter, 1968), vol. VIII, págs. 341-386; véase la traducción al inglés en Immanuel Kant, «Perpetual Peace», en H. Reiss, ed., *Kant's Political Writings* (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), [trad. cast.: *La paz perpetua*. Trad. de Baltasar Espinosa (Madrid, Aguilar, 1967)]. Se puede decir que esto dependía más de consideraciones sobre la armonía de intereses, que Kant todavía aceptaba, aun cuando ya no ocuparan un lugar central en su teoría ética.

[546](#). He analizado esto con mayor extensión en Charles Taylor, *Sources of the Self*, primera parte.

[547](#). He analizado este aspecto más extensamente en *ibid.*, capítulo 8.

[548](#). Véase el capítulo 15, nota 49.

[549](#). Extraído de Olivier Todd, *Albert Camus: A Life*, traducción al inglés de Benjamin Ivry (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1997), pág. 252, [trad. cast.: *Albert Camus: una vida*. Trad. de Mauro Armíño (Barcelona, Tusquets, 1997)].

[550](#). Taylor, Charles, *Sources of the Self*, capítulo 25. He utilizado aquí mi análisis de «A Catholic Modernity?», en James Heft, ed., *A Catholic Modernity*,

[551](#). Dostoievski, Fiodor, *The Devils*, traducción al inglés de David Magarshack (Harmondsworth, Penguin Books, 1971), pág. 404, [trad. cast.: *Los demonios*. Trad. de Juan LópezMorillas (Madrid, Alianza Editorial, 2000), vol. 2, pág. 501].

[552](#). Conversación con Sulak Sivaraksa.

[553](#). Huston, Nancy, *Professeurs de désespoir* (París, Actes Sud, 2004).

[554](#). En español en el original (*N. del T.*).

[555](#). *Ibid.*, pág. 347.

[556](#). Pero, con toda claridad, una explicación adecuada de este fenómeno habría ahondado mucho más en la época en que vivimos y en el corazón del ser humano; como podemos ver en el tratamiento más afable que hace Huston de Samuel Beckett. Véase también, por ejemplo, Czeslaw Milosz refiriéndose a Gombrowicz, en *The Land of Ulro* (Nueva York, Farrar Straus Giroux, 1985), sección 12.

[557](#). *Ibid.*, pág. 45; en cursiva en el original.

[558](#). Este fragmento se puede encontrar, en una traducción al inglés ligeramente distinta de la que presentamos aquí, en F. M. Dostoievski, *The Demons*, traducción al inglés de Richard Pevear y Larissa Volokhonsky (Nueva York, Vintage, 1995), tercera parte, capítulo 5, sección VI, págs. 592-583, [trad. cast.: *Los demonios*. Trad. de Juan LópezMorillas (Madrid, Alianza Editorial, 2000), vol. 2, pág. 731].

[559](#). Véase el análisis de Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas en John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (Londres, Routledge, 2003), capítulo 8. Véase también Robert Spaemann, *Glück und Wohlfühlen* (Stuttgart, Klett Cotta, 1989), [trad. cast.: *Felicidad y benevolencia*. Trad. de José Luis del Barco (Madrid, Rialp, 1991)].

[560](#). Se podría pensar que las perspectivas «optimistas», las que esperan transformaciones de la vida humana de largo alcance, son más arriesgadas epistémicamente que las perspectivas «pesimistas». Haría falta mucha menos confianza anticipada para suscribir estas últimas. Pero si esto significa que estamos menos expuestos al error trágico siendo «pesimistas», entonces no es correcto. Al intentar una transformación que, en realidad, es imposible, sobreviene una especie de desastre. Pero hay otro tipo de pérdida en la que un cambio positivo que es alcanzable queda abortado desde el principio mediante la negativa a creer en él. Podría parecer más inteligente o más seguro no confiar jamás en nadie, pero cierto tipo de relaciones con los demás mutuamente enriquecedoras no prosperarán jamás en un clima de desconfianza mutua rotunda. Los ejemplos abarcan todo el espectro, desde el amor hasta las formas de poder político sobre las que escribió Hannah Arendt.

[561](#). Véase el Evangelio según San Mateo, capítulo 20, versículos 1-16. En un análisis profundo de otra parábola, la del Buen Samaritano, Paul Thibaud señala que la respuesta del samaritano no debería considerarse simplemente un hecho excepcional. Inaugura una nueva relación. *Cette relation s'étend dans le temps, elle peut connaître des étapes comme le montre l'évocation de la convalescence à l'auberge, elle inaugure un temps meilleur, unissant les protagonistes dans la perspective d'un avenir commun. L'horizon qui s'offre n'est pas un*

horizon apocalyptique, comme dans nombre d'autres paraboles évangéliques, c'est un horizon historique, d'amélioration du monde [Esa relación se prolonga en el tiempo, puede conocer etapas, como muestra la evocación de la convalecencia en el albergue, e inaugura un tiempo mejor, uniendo a los protagonistas en la perspectiva de un porvenir común. El horizonte que se presenta no es un horizonte apocalíptico, como en muchas otras parábolas evangélicas, sino un horizonte histórico, de mejora del mundo]; véase Paul Thibaud, «L'autre et le prochain», en *Esprit*, junio de 2003, págs. 13-24. Yo añadiría, y creo que Thibaud coincidiría conmigo, que este horizonte histórico tiene sentido para los cristianos en relación con el otro horizonte más profundo, el apocalíptico.

[562](#). Véase la nota 16 de este capítulo, sobre todo: René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*.

[563](#). Es la idea a la que llega Shatov cuando se enfrenta a la generosidad de Arina Prokhorovna, pese a todas sus concepciones reduccionistas de la vida humana; véase F. M. Dostoievski, *The Demons*, tercera parte, capítulo 5, sección 3, pág. 584, [pág. 720 de la edición española citada].

[564](#). Para un interesante análisis de las ventajas y los riesgos de este tipo de comisiones de la verdad, véase Rajeev Bhargava, «Restoring Decency to Barbaric Societies», en Robert Rotberg y Dennis Thompson, eds., *Truth and Justice* (Princeton, Princeton University Press, 2000), págs. 45-67.

Las agitadas fronteras de la modernidad

14

Me gustaría regresar ahora sobre la metapregunta de Ferry acerca de *le sens du sens* [el sentido del sentido], las fuentes de significado profundo de nuestras vidas. Al principio del capítulo anterior, comencé a explorar una de estas fuentes y el anhelo al que responde. Me refiero a nuestra aspiración a apartarnos del mal y del caos y a anclarnos al bien. Vimos lo ambiguos que son los frutos que esta aspiración podía producir, no sólo en las respuestas que podríamos considerar religiosas, sino también en los diferentes humanismos inmanentes y en los antihumanismos. Ahora quisiera mencionar otras cuantas fuentes de significado o dominios de la vida en los que buscamos este tipo de fuentes. Este análisis no es capaz de dirimir la cuestión entre creencia y no creencia, en igual medida que tampoco lo hacía el análisis de las secciones anteriores. Pero puede poner a la vista determinados territorios de incomodidad con la perspectiva cerrada del marco inmanente.

2. Echemos un vistazo a otra forma de responder a la pregunta de Ferry: podríamos tratar de mostrar lo profundos y poderosos que son los significados de la vida ordinaria, las satisfacciones del amor, del trabajo, el gozo del mundo natural, los tesoros de la música, la literatura, el arte. Esta idea del valor de la vida ordinaria es uno de los elementos constitutivos de la cultura moderna, como sostuve en el examen de la trascendencia realizado anteriormente. Fue incorporada durante la Ilustración y, después, se ahondó más en ella durante el periodo romántico. El arte y la sensibilidad románticos añadían mayor profundidad a las relaciones de amor sexual, que ahora pasaron a considerarse de una comunicación intensa; a nuestra relación con la naturaleza, que ahora nos habla de tú a tú desde la vida; y a nuestra idea del tiempo y del pasado.

Pero la profundidad y la plenitud de la vida ordinaria nos han sido expresadas en un arte que continuamente parece transgredir los límites del dominio natural-humano. La idea romántica de la naturaleza, por ejemplo, es difícil de aislar de las imágenes de una

fuerza superior, o de una corriente de vida que recorre y atraviesa todas las cosas. Estas imágenes, fundamentales, por ejemplo, para la poesía de Wordsworth, como en el fragmento citado anteriormente, trastocan las fronteras cuidadosamente erigidas de la identidad impermeabilizada, que separan con claridad la mente de la naturaleza.

Pero, después de todo, ¿son todo esto sólo imágenes, metáforas? Tal vez, pero ¿de qué? Percibimos aquí la tentación de decir que lo que describen son nuestros *sentimientos* profundos hacia la naturaleza. El problema es que se parece a tratar los sentimientos como si fueran sensaciones brutas, mientras que los sentimientos aquí implicados se presentan más bien como *percepciones* cargadas de afectividad acerca del mundo natural que nos rodea. ¿Comporta el naturalismo un reduccionismo de este tipo de percepciones a meros sentimientos brutos? Si no es así, ¿podemos encontrar para interpretar estas percepciones un lenguaje alternativo que no reviente las categorías del yo impermeabilizado? No está claro que la respuesta a esta última pregunta sea afirmativa.

Esto conecta con un hecho sobresaliente acerca de nuestra cultura moderna, el de que muchas de las obras que nos conmueven y expresan algo importante sobre nuestra vida guardan relación con nuestra tradición religiosa. Señalé más arriba que los itinerarios turísticos conducen hacia las catedrales y los templos del pasado. Podría deberse simplemente a que a las personas les fascina el pasado, y el único pasado que tenemos es religioso. Esto también explicaría que hoy en día nos conmueva Bach o la *Missa Solemnis*. Es una posible explicación, pero no me resulta muy convincente. Desde otro punto de vista, podríamos decir que no es más que una de otras muchas formas en las que la vieja religión no ha sido plenamente sustituida en una era supuestamente «secular».

Una vez más, mi objetivo no es lidiar con el asunto hasta alcanzar una conclusión, sino más bien mostrar lo difícil que resulta.

3. Antes aludí a nuestra idea del tiempo y del pasado. Vivir en un mundo donde el tiempo es secular, es decir, en el que la anterior conciencia de que había tiempos superiores ha remitido, ha hecho posible que se desarrollen nuevas ideas del tiempo y de la memoria.

Tal vez la mejor forma de tratar de comprender esta transformación de la experiencia del tiempo sea hacerlo en términos de las alteraciones de nuestra interpretación del orden. Nuestros antepasados vivían en un mundo de tiempos múltiples que guardaban entre sí relaciones jerárquicas. Los órdenes sociales de complementariedad jerárquica en los que vivían sólo tenían sentido en el seno de ese tiempo de múltiples capas. Una doctrina como la de «Los dos cuerpos del rey» se vuelve una extravagancia absurda en el tiempo secular uniforme de la modernidad.

Concretamente, la noción de complementariedad o alternancia necesaria entre elementos de valor contrapuesto o, cuando menos, desigual, supone que la sociedad está instalada en un cosmos en el que imperan este tipo de complementariedades, gobernadas por un tiempo que no es un contenedor homogéneo, indiferente a su contenido, sino multiforme y cualitativo. Éste es el tipo de mundo en el que el carnaval, un interludio en el que el orden establecido se invierte y el mundo «se vuelve del revés», podía tener sentido. Este orden mismo guarda una relación de complementariedad con algo que está más allá del orden, y esta alternancia reconoce el más allá y lo que le corresponde. Victor Turner trató de expresar esta relación en términos de «estructura» y «antiestructura».⁵⁶⁵

Pero las sucesivas oleadas de reforma modernas, realizadas en nombre de la religión o de la «civilidad» a través de la organización y la disciplina, se han esforzado por crear un orden humano en el que el bien sólo tiene que hacer concesiones tácticas y contingentes al mal o a lo menos bueno. Las disciplinas de la «civilidad» (para las que significativamente utilizamos ahora el término «civilización», que remite a un proceso) han contribuido de manera fundamental a borrar la complementariedad. Con ello, nos han apartado de un mundo en el que los tiempos superiores tenían sentido cotidiano para llevarnos a otro en el que el monopolio del tiempo secular sobre el espacio público es incuestionable.

Podemos reconstruir este mismo proceso desde otro ángulo si observamos someramente la evolución de nuestras formas sociales modernas fundamentales: la esfera pública, la economía y el Estado democrático.

Los Estados-nación modernos son «comunidades imaginadas», utilizando la célebre expresión de Benedict Anderson.⁵⁶⁶ Podríamos decir que cuentan con un tipo de imaginario social muy particular, es decir, de formas socialmente compartidas en las que los espacios sociales son imaginados. Hay dos rasgos importantes del imaginario moderno, que como mejor puedo presentar es comparándolos, en cada caso, con los que hubo antes en la historia europea.

En primer lugar, se produce un desplazamiento desde las sociedades jerárquicas y de acceso mediado hacia otras horizontales y de acceso directo. Y, en segundo lugar, el imaginario social moderno deja de considerar que las grandes entidades translocales — naciones, Estados, Iglesias— estén fundadas en algo distinto de la acción común en el mundo secular o en algo superior. No sucedía así en el Estado anterior a la modernidad. El orden jerárquico del reino se consideraba basado en la Gran Cadena del Ser. La unidad tribal se consideraba constituida como tal por su ley, que se remontaba a «tiempos inmemoriales» o, tal vez, a algún momento fundacional que tenía la categoría de «tiempo de los orígenes», en el sentido en que emplea la expresión Eliade.

Lo que es enormemente sugerente de la explicación de Anderson es que vincula los dos

rasgos. Muestra que el auge de las sociedades de acceso directo estaba vinculado a las cambiantes interpretaciones del tiempo y, en consecuencia, a las posibles formas de imaginar totalidades sociales. Anderson subraya que la nueva idea de pertenencia a una nación vino preparada por una nueva forma de comprender la sociedad bajo la categoría de la simultaneidad.⁵⁶⁷ la sociedad entendida como un todo consistente en los acontecimientos simultáneos de los millares de sucesos que jalonan las vidas de sus miembros en ese momento. Esos acontecimientos son los que rellenan este segmento de un tipo de tiempo homogéneo. Este concepto muy claro y en absoluto ambiguo de «simultaneidad» es propio de una interpretación del tiempo entendido como algo exclusivamente secular, como he expuesto en un fragmento anterior.

Una interpretación del tiempo netamente secular nos permite imaginar la sociedad «horizontalmente», sin relación con ningún «punto más alto» donde la secuencia ordinaria de los acontecimientos roce un tiempo superior y, por tanto, sin reconocer ninguna persona ni agencia privilegiada —como los reyes o los sacerdotes— que sobresalga y medie en esos supuestos puntos. Esta horizontalidad radical es precisamente lo que está implícito en la sociedad de acceso directo, donde cada miembro es «contiguo a la totalidad».

Desde aquí podemos ponderar lo inexorablemente que la era moderna nos ha llevado cada vez más a interpretarnos o imaginarnos a nosotros mismos exclusivamente en el tiempo secular. Esto se ha producido en parte a través de los múltiples cambios que denominamos en su conjunto como «desencantamiento». Se ha visto inmensurablemente reforzado por el legado del instinto de orden que ha pasado a formar parte de lo que entendemos por «civilización». Esto nos ha hecho adoptar una actitud hacia el tiempo como un instrumento, o como un recurso que hay que gestionar y, por tanto, medir, trocear y regular. Por su propia naturaleza, la actitud instrumental homogeneiza; define segmentos destinados a algún propósito posterior, pero no reconoce ninguna diferencia cualitativa intrínseca. Esta actitud ha forjado el rígido marco temporal en el que todos vivimos.

Pero, además de esto, el tiempo secular puro de la simultaneidad y la sucesión es el medio de las diferentes formas del imaginario social moderno. Tanto nuestra vida privada como nuestra vida pública están envueltas en una ordenación del tiempo omnipresente que no deja espacio para los tiempos superiores de eras anteriores.

Pero no ha sido simplemente un «tiempo homogéneo y vacío». Es dudoso que los seres humanos pudieran vivir exclusivamente en él. Para nosotros, el tiempo sigue estando marcado por ciclos, a través de los cuales nos orientamos. Incluso quienes viven más concienzudamente inmersos en las agendas apretadas y calculadas de una profesión muy exigente —quizá, especialmente ellos— pueden venirse abajo por completo si su

rutina se ve interrumpida. Este marco da sentido a sus vidas diferenciando entre sí los distintos momentos, dando a cada uno su sentido, creando mini-*kairoi* para marcar el paso del tiempo. Es como si los seres humanos tuviéramos necesidad de tener el tiempo recogido, de una u otra forma.

Pues bien, una manera en la que esto se ha resuelto en nuestra era es en la narración, en un relato más intenso de nuestras historias como individuos y como sociedad. En un primer plano, la autobiografía —un género en el que, en cierto modo, fue pionero Agustín de Hipona y que, después, quedó en barbecho durante 14 siglos antes de que fuera recuperado por Rousseau— se ha convertido en uno de los campos más destacados de la prosa moderna.

En el plano social, nuestro interés por la historia no deja de volverse cada vez más intenso. Pero no sólo esto, sino que en el plano político tenemos que dar sentido a nuestros relatos nacionales.

El paso a un mundo horizontal y de acceso directo, entrelazado con la inserción en el tiempo secular, tuvo que traer consigo una idea diferente de nuestra ubicación en el tiempo y en el espacio. Concretamente, aportó interpretaciones diferentes de la historia y de las modalidades de narración.

En el capítulo 4, analicé la narratividad de la nación y las categorías conexas de Revolución y Progreso. En la era secular han pasado a ser elementos constitutivos fundamentales de nuestro imaginario social.

Porque la narración es una forma de recoger el tiempo. Moldea el flujo del tiempo, lo «deshomogeneiza» y señala momentos kairóticos o cualitativos, como el tiempo de la revolución, de la liberación, 1789 o 1989.

Y también podemos reunirlo mediante la conmemoración. La conmemoración misma pasa a ser una especie de momento kairótico en miniatura, puesto que abandonamos la dispersión para reunirnos con el fin de celebrar juntos acontecimientos fundacionales. Tenemos una sensación más intensa de la unidad de nuestro relato porque ahora lo compartimos.

Pero hay otros momentos en los que nos reunimos, por así decir, sin programa. Millones de personas descubren, por ejemplo, que no están solas en su sentimiento ante la muerte de la princesa Diana. Se encuentran en los actos de duelo y éstos se funden en un inmenso homenaje común creando un nuevo momento kairótico, un punto de inflexión en las historias de muchos individuos y en las interpretaciones corrientes de la sociedad. Estos momentos pueden ser muy poderosos, peligrosamente poderosos, incluso.

Pero parecen responder a una necesidad profundamente sentida en la sociedad moderna. En el capítulo 13, me referí a estas nuevas formas de imaginario social

«horizontal», que no sustentan acciones comunes, sino que más bien instauran espacios de exhibición mutua. Este tipo de espacios revisten una importancia cada vez mayor en la sociedad urbana moderna, simplemente porque hay muchas personas que simplemente se codean en el anonimato compartido. Infinidad de mónadas urbanas rondan la frontera entre la soledad y la comunicación y, mientras transitan ese vértice, a veces pueden volcarse en una acción común, como la animada multitud que asiste a un partido de fútbol o a un festival de rock. La emoción se intensifica en estos momentos de fusión, que parecen responder a alguna necesidad sentida importante de esta «multitud solitaria» de nuestros días.

Algunos momentos de este tipo son, de hecho, lo más parecido al carnaval de los siglos anteriores. Pueden ser intensos y conmovedores porque son testigos del nacimiento de un nuevo agente colectivo a partir de su potencial, anteriormente disperso. Pueden ser vertiginosos, emocionantes. Pero, a diferencia del carnaval, no están enmarcados en una interpretación común, profundamente afianzada, aun cuando implícita, de la estructura y la antiestructura. A menudo son inmensamente fascinantes, pero con frecuencia son también «salvajes», dados al hurto, capaces de ser aprovechados por infinidad de vectores morales diferentes, ya sean revolucionarios utópicos, xenófobos o descarnadamente destructivos; o pueden cristalizar en algún bien profundamente sentido y comúnmente apreciado, como agitar llaves para hacerlas tintinear en la plaza de Wenceslao de Praga, o como en el caso del funeral de lady Di, donde se celebró la búsqueda frágil y corriente del amor y la felicidad desde una vida fuera de lo común.

Al recordar la historia del siglo XX, rebosante de congresos de Nuremberg y otras atrocidades semejantes, encontramos tantas razones para el miedo como para la esperanza en estos momentos kairóticos «desordenados». Pero su potencialidad y su inmenso atractivo tal vez estén implícitos en la experiencia del tiempo secular moderno. Lo «festivo», tal como lo describí anteriormente, es un rasgo crucial de la vida moderna.

En el análisis anterior, identificamos dos formas en las que se puede moldear el tiempo en nuestro mundo. La primera es mediante ciclos, rutinas, formas recurrentes en nuestra vida: la rutina diaria, la semana, el año y sus estaciones, las épocas de actividad intensa, las vacaciones. La segunda es a través de narraciones de cambio, crecimiento, desarrollo o materialización de potencialidades. Éstas tienen momentos definitivos: de fundación, revolución, liberación. Al margen de estos aparecen momentos de reunión «desordenada», no programados, a menudo imprevisibles, en los que la mutua exhibición se convierte en la acción común. Pueden ser muy intensos porque producen la sensación de momento «revolucionario», cuando se descubre por primera vez algún territorio común latente y, así, tal vez se inaugure una nueva forma de ser en común. Se perciben,

al menos en ese momento, como puntos de inflexión, lo que forma parte de su, en ocasiones, abrumadora atracción.

El ciclo y lo definitivo guardan una compleja relación y son mutuamente dependientes. Para empezar, los grandes puntos de inflexión se celebran entonces reiteradamente: el 4 de julio, el 14 de julio, el 3 de mayo. Esta celebración es esencial para que la narración continúe viva, siga siendo relevante y formativa. Además, parte de los puntos de inflexión «desordenados» son, pasan a ser o nacen de celebraciones.

Pero si lo definitivo tiene que repetirse para pervivir, también es cierto que los ciclos dependen de lo definitivo para adquirir significado y fuerza. Se podría sostener que algo parecido a esto ha sido siempre cierto. Los seres humanos han marcado prácticamente siempre ciclos de tiempo: el día, el mes, el año, y periodos más largos como los Grandes Años Cósmicos de los estoicos que culminan en una conflagración general. Pero los muchos segmentos repetibles guardan relación con el orden o principio continuo y trascendente, que es lo que les confiere su significación. El Gran Año Cósmico estoico representa el despliegue y posterior retorno al origen de un único principio; para Platón, la multiplicidad de ejemplos e instantes son lo que son únicamente en relación con la Idea única.

Prácticamente desde todos los puntos de vista premodernos el significado de los ciclos de tiempo repetidos se encontraba fuera del tiempo, o en un tiempo superior o eternidad. Lo que es peculiar del mundo moderno es el auge de una perspectiva en la que la realidad singular que da significado a los ciclos repetitivos es una narración de la realización humana, interpretada de forma diversa como historia de Progreso, de la Razón y la Libertad, de la Civilización, de la Decencia o de los Derechos Humanos; o como el paso a la madurez de una nación o cultura. Las rutinas del trabajo disciplinado a lo largo de los años, incluso a lo largo de generaciones, las proezas de la invención, la creación, la innovación, la construcción de una nación, reciben un significado mayor a través del lugar que ocupan en la historia general. Supongamos que soy un médico, ingeniero, científico o un técnico agrícola entregado a mi profesión. Mi vida está repleta de rutinas disciplinadas. Pero, mediante ellas, estoy contribuyendo a construir y sustentar una civilización en la que el bienestar humano se beneficiará como nunca antes en la historia; y los descubrimientos e innovaciones quizá pequeños que yo consiga hacer transmitirán la misma tarea a mis sucesores en un nivel de logro ligeramente superior. El significado de estas rutinas, lo que las hace verdaderamente valiosas, reside en la imagen global, que se extiende a lo largo del espacio pero, también, a través del tiempo.

Un rasgo importante del mundo moderno es que estas narraciones han empezado a recibir críticas y ataques. Lo que afirma determinado «posmodernismo» a la moda es que se ha terminado la era de las Grandes Narraciones, que ya no podemos creer en

ellas.⁵⁶⁸ Pero su desaparición resulta más obviamente exagerada por cuanto los propios autores posmodernos están utilizando el mismo tropo para afirmar el reinado del fin de la narración: ANTES vivíamos sumidos en grandes relatos, pero AHORA hemos descubierto su vacuidad y pasamos a la siguiente fase. La cantinela habitual.

La narración del progreso humano se ha incrustado tan profundamente en nuestro mundo que sería ciertamente escalofriante que llegara un día en el que toda la fe depositada en ella hubiera desaparecido. Su inserción queda atestiguada en buena parte del vocabulario cotidiano, en el que algunas ideas se califican como «progresistas» y otras como «retrógradas», algunas concepciones son actuales y otras son fehacientemente «medievales», algunos autores «se adelantan a su tiempo» y otros siguen viviendo en un siglo anterior, etcétera.

Pero, aunque el asunto no sea que se hayan derrumbado por completo, también es cierto que las narraciones de la modernidad han sido puestas en cuestión, discutidas y atacadas desde su concepción en el siglo XVIII. Desde el principio mismo hubo protestas por el aplanamiento, la insipidez, la falta de inspiración del objetivo del progreso y la felicidad humana ordinaria. Para algunos, el hecho mismo de que todas las perspectivas trascendentes hubieran sido dejadas al margen bastaba para condenar este objetivo como inadecuado. Pero otros, que también eran no creyentes comprometidos, la acusaron de igualar a la baja la vida humana, lo que no dejaba espacio alguno para lo excepcional, lo heroico, lo superior a la vida. El progreso significaba igualdad, el mínimo denominador común, el fin de la grandeza, del sacrificio, del espíritu de superación. Nietzsche fue el autor más influyente de esta línea de ataque en nuestra cultura.

O también se consideraba que las disciplinas de la civilización confinaban y negaban la inspiración, el sentimiento profundo, las emociones intensas que otorgaban su significado a la vida. Representan una prisión de la que tenemos que escapar. Desde la época romántica, se han lanzado ataques reiterados desde este sector.

El fantasma de la falta de sentido recorre todos estos ataques: el hecho de que, como resultado de la negación de la trascendencia, del heroísmo y del sentimiento profundo, nos ha quedado una concepción de la vida humana que está vacía, que no puede estimular el compromiso, que no ofrece nada auténticamente valioso, que no puede responder al anhelo de objetivos a los que podamos entregarnos. La felicidad humana sólo puede servirnos de inspiración cuando tenemos que luchar contra las fuerzas que la están destruyendo; pero una vez hecha realidad, no suscitará más que hastío, un aburrimiento cósmico.

Como he expuesto más arriba, este tema es ciertamente especial para la modernidad. En épocas anteriores habría resultado estrambótico temer la ausencia de significado. Cuando los seres humanos estaban situados entre la salvación y la condenación,

cualquiera podría protestar ante la injusticia y la crueldad de un Dios vengativo, pero no porque no hubiera cuestiones importantes.

Esta preocupación es tan intrínseca de la modernidad que algunos autores han entendido que la esencia de la religión reside en las respuestas que ofrece a la cuestión del significado. Como he sostenido en páginas precedentes, creo que estas teorías van en muy buena medida desencaminadas. Presuponen que lo importante de la religión es resolver la necesidad humana de significado. Al adoptar esta posición, absolutizan el contexto moderno, como si la perspectiva desde aquí fuera la verdad absoluta acerca de las cosas (y ofrecen, además, una posición incapaz de dar pleno sentido desde el punto de vista de la primera persona). De este modo, constituyen en cierto sentido retoños brotados de la narración de progreso. Pero la intuición de la que parten es irrefutable: que la cuestión del significado es una preocupación central de nuestra era y la amenaza de su ausencia debilita todas las narraciones de la modernidad mediante las cuales vivimos.

Pero al margen, incluso, de esta debilidad congénita, las narraciones de la modernidad se topan con dudas y ataques en los siglos XIX y XX. Esto se debe en parte a que los logros reales de la civilización —páramos industriales, capitalismo rampante, sociedad de masas, devastación ecológica— empiezan a parecer cada vez más cuestionables. Pero también está la subdivisión del objetivo original de la Ilustración en variantes cada vez más dispares. Surgen, en ocasiones, para responder a críticas anteriores, como las versiones del bienestar humano que incluyen la plenitud expresiva, o tratan de responder a las realizaciones problemáticas de la civilización, como la visión comunista de la que se espera que supere las depredaciones del capitalismo.

Además de todo esto, parte de las nociones anteriores de orden, que todavía tenían gran poder residual en la era de la Ilustración, nociones como la de la «Gran Cadena del Ser» y la de la «historia de salvación divina-humana» pierden buena parte de su fuerza. La mayoría de la poesía y el arte del periodo romántico sólo se puede entender frente al telón de fondo de este eclipse. Las viejas nociones de orden han suministrado un conjunto de puntos de referencia para el lenguaje poético, un abanico de temas para la pintura que tenía una fuerza implícita. Ahora, los lenguajes artísticos que se basaban en esos puntos de referencia y de fuerza empiezan a debilitarse. La poesía busca «lenguajes más sutiles», contruidos sin referencia a una visión públicamente aceptada de las cosas;⁵⁶⁹ el arte busca temas recién definidos. He expuesto esta evolución en el capítulo 10.

Pero sin el respaldo de una narración verosímil, o de otras concepciones del orden anteriores, las rutinas disciplinadas de la vida cotidiana en la civilización se vuelven enormemente problemáticas. Por una parte, pueden llegar a parecer una prisión que nos confina en la reiteración carente de sentido, aplastando y acallando todo aquello que

podría ser una fuente de significado. Esta idea ya estaba presente en la crítica del periodo romántico, pero pasa a ser recurrente y más insistente a medida que nos aproximamos a la era contemporánea.

O puede que estas rutinas mismas no logren integrarse en nuestra vida, ya sea porque quedamos expulsados de ellas o no se nos permite ingresar en ellas, o porque vivamos al margen de ellas a causa del desempleo, la ociosidad forzosa o cierta incapacidad/falta de voluntad para adoptarlas. Pero, entonces, la forma misma del tiempo cotidiano, la forma local del tiempo en el momento presente, corre peligro de perderse. El tiempo se desintegra, pierde todas sus conexiones de significado, se vuelve plomizo o interminable.

O también siguen presentes las rutinas, pero no logran unificar nuestra vida a lo largo de sus instantes repetibles. No logran conferir unidad a la extensión completa de una vida, y menos aún unir nuestra vida a la de nuestros antepasados y descendientes. Pero esto siempre ha sido una parte importante del significado de los ciclos repetibles. Nos conectan con una continuidad, con lo que anudan sus diferentes instantes en una pauta única y mayor a lo largo del tiempo.

Parte de lo que normalmente ha significado que las pautas y ciclos de mi vida tengan significado y validez para mí reside en que son los de mis antepasados. Estas pautas son una con las tuyas, en el sentido de que son cualitativamente las mismas. Pero no sólo esto, sino que forman un continuo con las tuyas, son segmentos de una misma historia. El hecho de que me las transmitieran formaba parte de sus pautas de vida; es parte de mi pauta vital que yo las respete a través de la recreación, que las recuerde reviviéndolas y que las transmita. Las diferentes recreaciones no son discontinuas. Están vinculadas; se reúnen para conformar una historia ininterrumpida.

El hecho de que los ciclos repetibles de la vida se conecten a lo largo del tiempo y mantengan continuidad es una condición esencial para que la vida tenga significado. Esta simple conexión estaba garantizada mediante los modos anteriores de reunión en la eternidad; además de estar garantizada por sólidas narraciones modernas de la realización humana. Pero cuando la credibilidad y la fuerza de estas narraciones se debilita, la unidad se ve amenazada.

Hoy en día, visto retrospectivamente, podemos sostener que esta amenaza de desintegración y falta de sentido estaba implícita en el movimiento original hacia un tiempo netamente secular, a una vida que se viviera sin conexión con los tiempos superiores y ante el trasfondo de un tiempo cósmico que, al menos, en lo que se refiere a los asuntos humanos, se puede describir como «homogéneo y vacío». Pero está claro que, durante mucho tiempo, la fuerza residual de las concepciones anteriores y el poder de las narraciones sólidas mantenían a raya esta amenaza. Es en torno a mediados del siglo XIX y, por supuesto, sólo entre las elites artísticas y culturales cuando se empieza a

apreciar cierta advertencia de un tipo de crisis de la conciencia del tiempo.

Lo vemos en los tres modos que acabo de mencionar. La sensación de encarcelamiento en la rutina se expresa mediante la gran imagen weberiana de la jaula de hierro. Es una especie de encarcelamiento en lo banal, lo *alltätlich*. (En realidad, la palabra que traducimos en inglés como «rutinización» del carisma es *Veralltäglichung*).⁵⁷⁰

La sensación de desintegración del tiempo cotidiano, de su endurecimiento en una especie de infinitud plomiza, fue expresada con elocuencia por Baudelaire. Es la esencia de lo que él denomina *spleen*, *ennui*.

Proust es el estructurador más brillante de la pérdida de conexión a través del tiempo, pero también el inventor de nuevas formas de restaurarla, inmanentes a la experiencia. Vivir en un mundo de tiempo secular, es decir, en el que la vieja conciencia de los tiempos superiores ha remitido, ha hecho posible, ha provocado incluso, que se desarrollen nuevas ideas del tiempo y la memoria. Una de las más asombrosas es la creada ante nuestros ojos por *En busca del tiempo perdido*, que trabaja por la creación de un «lenguaje más sutil» en el que se pueda formular. Lo que Proust nos brinda es una idea de un tiempo superior nacida de la sensibilidad de la vida moderna en el flujo del tiempo secular. Las conexiones entre momentos muy espaciados no se miden por el orden del ser ni por la historia sagrada; se las hace aparecer en la experiencia sensual mundana de la magdalena y los adoquines.

Lo que surge a través de la idea de pérdida en estas tres dimensiones es la necesidad de redescubrir la vivencia del tiempo por debajo o más allá del recurso temporal objetivado del orden disciplinado de la civilización. De la experiencia vivida nace que, o bien encontremos el camino para escapar de la jaula de hierro, o bien transfiguremos el mundo del *ennui*, o bien reconectemos el tiempo perdido.

Mientras los escritores exploran la pérdida y tratan de avanzar a tientas en la senda de las transfiguraciones, la filosofía empieza tímidamente a tematizar la vivencia del tiempo, primero con Bergson y, más adelante, con Heidegger.

15

4. Lo anterior son sólo parte de las formas en las que nuestra experiencia temporal moderna responde a la retirada de los tiempos superiores. Enumerarlas todas requeriría un estudio mucho más amplio de la cultura contemporánea y, concretamente, de nuestras actitudes hacia la muerte. Pero, en conjunto, tal vez nos den motivos para hablar de un *désir d'éternité* [deseo de eternidad] de los seres humanos, un deseo de reunir en un gran todo único los momentos de significado dispersos.⁵⁷¹ Y tal vez esto aflore también de otro modo ante la muerte.

Una de las cosas que dificulta enormemente mantener una idea de significado superior de la vida ordinaria, concretamente en las relaciones amorosas, es la muerte. No sucede sólo que nos importan mucho y, por tanto, que se produzca un doloroso vacío en nuestra vida cuando nuestra pareja fallece. También se debe simplemente a que son tan significativas que parecen reclamar eternidad. El amor profundo ya existe frente a las vicisitudes de la vida y anuda pasado y presente a pesar de las perturbaciones y dispersiones de las disputas, las distracciones, los malentendidos y los resentimientos. Por su propia naturaleza, el amor profundo participa la unificación del tiempo. Y así la muerte puede parecer una derrota, una dispersión absoluta imposible de reagrupar.

Alle Lust will Ewigkeit [Todo deseo busca la eternidad]. Interpreto que esta célebre frase de Nietzsche no significa «qué bien lo estamos pasando, continuemos», sino más bien «este amor, por su propia naturaleza, reclama eternidad».

Es significativo que en la actualidad el rasgo más sobresaliente de la muerte, el principal drama que la rodea, sea la separación de los seres queridos. Ariès ha mostrado que no siempre fue así. A finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, lo más importante era el juicio al que enseguida iba a tener que enfrentarse el fallecido. Y, antes, la muerte era, en cierto sentido, todavía una especie de comunidad con los vivos. Así que Ariès distingue estos tres periodos bajo los epígrafes de *la mort de nous* [la muerte de nosotros], *la mort de moi* [la muerte de mí] y *la mort de toi* [la muerte de ti].⁵⁷²

Tan sólo porque el Infierno se ha desvanecido, pero las relaciones amorosas ocupan un lugar central en el significado de nuestras vidas, vivimos con mayor angustia *la mort de toi*.

Ahora lo que presupone buena parte del análisis ateo de las ideas cristianas o, en general, religiosas de la vida eterna es que se trata de otra faceta de la actitud infantil que confunde sus deseos con la realidad, que crecer significa abandonar esta actitud. La muerte es el final (en palabras de un descristianizador revolucionario francés, «el sueño eterno»). Tenemos que partir de aquí con el fin de orientar nuestra atención hacia este mundo y hacerlo adecuado para los seres humanos.

Esta actitud desdeñosa suele dar por supuesto que nuestro deseo de eternidad no es más que un deseo con el que hay que convivir, no que nos lleve a detener la vida. Es este tipo de deseo el que se supone que acalla el célebre razonamiento epicúreo: si eres consciente del problema, es que estás vivo; cuando estás muerto, ya no es un problema. Pero esta interpretación de lo malo que tiene la muerte adolece de cierta superficialidad.

Si pudiéramos aislar de todo significado la felicidad como si fuera un objeto momentáneo, entonces gozaríamos ya de algunos momentos magníficos, tras los cuales pasaríamos a otros grandes momentos posteriores; de forma un tanto parecida a como disfrutamos de la buena comida. Quizá en los viejos tiempos hubiera otro tipo de

gastronomía. Lamentamos ligeramente su desaparición. Pero ahora también hay buenos alimentos, así que zampémonoslos.

Pero ese es precisamente el problema. La felicidad más profunda, la más intensa, incluso en el momento, está sumida en una idea de significado. Y el significado parece negado por determinados tipos de finalización. Esa es la razón por la que la mayor crisis en torno a la muerte proviene de la muerte de alguien a quien amamos.

Alle Lust will Ewigkeit; no sólo porque todos querríamos continuar sin parar, como con cualquier experiencia placentera; sino porque más bien todo gozo se esfuerza por ser eterno, pues pierde parte de su sentido si no perdura.

Y cuando volvemos la vista atrás sobre el conjunto de nuestra vida, sobre esos momentos felices, los viajes soleados estaban bañados en la conciencia de otros años, de otros viajes, que parecían revivir en el viaje de ese instante. Ése es el eterno retorno, el auténtico *ewige Wiederkehr*; no sólo la recurrencia de algo parecido, sino el retorno de lo que en ese momento era imperecedero. Eso es lo que Proust parece buscar, y no sólo el recuerdo de lo que se ha perdido para siempre.

Pero incluso retener en la memoria no es más que algo parecido a mantenerlo vivo en el tiempo, más aún si se puede escribir sobre ello o reflejarlo en el arte. El arte aspira a un determinado tipo de eternidad, a poder hablar para la posteridad. Pero también hay otras modalidades o sucedáneos de la eternidad. Se puede hacer que la eternidad sea el clan, la tribu, la sociedad, el modo de vida. Y el amor y los hijos que nacieron de él tienen su sitio en esta cadena, siempre que uno haya preservado o, mejor dicho, reforzado esa tribu o modo de vida, siempre que la haya transmitido. En ese sentido, el significado pervive.

Esto sólo muestra que el gozo anhela eternidad, aun cuando lo único de que dispongamos sea una forma inferior de ella y pese a que quede fuera algo que nos importa a nosotros, habitantes de la modernidad enormemente individualizados, a medida que las cosas particulares que más nos importan se van perdiendo paulatinamente bajo el impacto general que hemos causado. Y, por supuesto, esta eternidad no puede preservar a quienes han sido realmente olvidados ni a quienes no han dejado su huella ni a quienes han sido condenados o excluidos. No hay ninguna resurrección general en esta «eternidad» de posteridad agradecida. Esto es lo que preocupaba a Benjamin, la necesidad no satisfecha de salvar a aquellos que habían sido pisoteados en la historia.

Pues bien, todo esto no demuestra que la perspectiva de la fe sea la correcta. Simplemente indica que el anhelo de eternidad no es eso trivial e infantil que se dibuja. La respuesta epicureana hace frente a (algunas facetas de) *la mort de moi* [la muerte de mí], pero en absoluto a *la mort de toi* [la muerte de ti] ni a la muerte del significado.

¿Y qué? ¿Acaso el hecho de que sea un anhelo serio e imposible de apaciguar no

demuestra aún más el valor que requiere ser un ateo clarividente? Tal vez, pero también muestra que el anhelo de eternidad refleja una intuición ética, la expresada en la frase de Nietzsche que podría formularse negativamente: que la muerte menoscaba el significado. Algo importante se ha perdido cuando lo olvidamos. Al fin y al cabo, se aprecia aquí algo así como presiones contrapuestas.

Esta conexión de la muerte con el significado se refleja en dos rasgos de la vida humana analizados a menudo, tal como la entendemos hoy. El primero es que la forma de afrontar la muerte, contemplando nuestra vida como algo que está a punto de llegar a su fin, puede precipitar la pregunta de para qué hemos vivido. ¿En qué ha quedado todo? En otras palabras, la muerte puede hacer aflorar la pregunta del sentido en su forma más punzante. Esto es lo que subyace a la afirmación de Heidegger de que la existencia auténtica comporta una actitud de *Sein-zum-Tode*, ser para la muerte.

La segunda es que los afligidos o los abandonados luchan por aferrarse al significado que han construido con el difunto o difunta cuando (inevitablemente) dejan marchar a la persona. Esto es lo que los rituales funerarios han pretendido hacer siempre, con independencia de otros posibles fines a los que hayan servido. Y como una forma crucial de hacerlo es conectar a esta persona, incluso en su muerte, con algo eterno —o algo, al menos, en curso— el colapso de cierta idea de la eternidad provoca un vacío, una especie de crisis. Lo vemos hoy en día. La perspectiva de que la persona que ha fallecido sea llamada a la vida eterna «con la esperanza cierta de la Resurrección», o bien se niega, o bien queda entre sus allegados en una especie de suspense incierto. Y, aun así, quizá otros tipos de realidad en curso no sean realmente significativos para él y sus dolientes. La sociedad política vigente, por ejemplo, se ocupará sin duda del estadista fallecido, la continuación de la vida de nuestra ciudad para el alcalde que se marcha. Pero muchas personas no estaban vinculadas a estos niveles de la sociedad, vivían en un relativo anonimato y ellos mismos no se sentían muy estrechamente ligados entre sí. No está claro a qué realidad en curso podemos agarrarnos.

Hay aquí una sensación de vacío y de bochorno profundo. Pero, al mismo tiempo, encontramos la mayor dificultad buscando una forma de señalar esto, una ceremonia para la muerte dirigida a nuestros sentimientos más intensos. Ferry habla de la *banalité du deuil* [banalidad del duelo] de nuestros días;⁵⁷³ en los funerales nos sentimos a menudo incómodos, no sabemos qué decir a los dolientes, sentimos con frecuencia la tentación de evitar el acto, si podemos. Y, al mismo tiempo, hasta las personas que no son practicantes han recurrido a los funerales religiosos, quizá porque aquí, al menos, haya un lenguaje que se ajusta a la necesidad de eternidad, aun cuando no se esté seguro siquiera de si se cree o no en todo eso.

En un estudio realizado en Francia sobre la población no creyente, Sylvette Deèfle señala que lo más difícil de sostener de su «credo» para ellos es la idea de que no haya vida después de la muerte. La mitad de la muestra está insegura al respecto, una cuarta parte expresa la creencia de que algo continúa y otro cuarto, sigue la corriente. Lo más difícil de todo para ellos es la muerte de los seres queridos.⁵⁷⁴

No sabemos cómo encajar la muerte y, por tanto, la ignoramos al máximo y durante el mayor tiempo posible. Nos concentramos en la vida. Los que mueren no quieren imponer su situación a las personas a quienes aman, aun cuando puedan sentir impaciencia e, incluso, apesadumbrarse al hablar acerca de lo que significa para ellos ahora que se les aproxima. Los médicos y otros no suelen reparar en este deseo porque proyectan sobre el paciente su propia reticencia a hablar de la muerte. A veces, quien va a morir pedirá que sus seres queridos no hagan ningún aspaviento con ellos, que no celebren ninguna ceremonia, sino que simplemente los incineren y se marchen; como si quisieran hacer un favor a los allegados cooperando con su aversión a la muerte. El objetivo tal vez sea deslizarse sobre todo este asunto tan de puntillas y sin sufrimiento como sea posible, tanto para quien va a morir como para los dolientes, un ideal retratado (con cierta ambigüedad) en la película *Las invasiones bárbaras*. El coste es la negación del asunto mismo del significado, algo que, en todo caso, nunca se puede eliminar por completo.

En todo caso, con esta evitación confusa y abochornada se exhibe el vínculo profundo de la muerte y el significado.

Regreso a la otra conexión entre muerte y significado, mencionada más arriba: la idea de que la muerte, concretamente el momento de la muerte, es el lugar privilegiado desde el que comprender el sentido de la vida. La muerte ofrece una atalaya más allá de la confusión y la dispersión de la vida.

Una necesidad de significado, un deseo de eternidad, puede empujarnos contra las fronteras del dominio de lo humano. Pero, en otro sentido, la muerte puede ofrecer una forma de huir del confinamiento en este dominio, de respirar el aire fresco que hay fuera de él.

Podemos verlo si seguimos una línea de pensamiento y sensibilidad que madura en el seno del mundo de la no creencia en el siglo XIX. Representa, en cierto sentido, un ataque contra determinados valores fundamentales de la Ilustración, pero desde dentro. Es lo que califiqué anteriormente como «revuelta inmanente».

Es, por así decir, la revuelta desde el interior de la no creencia contra la primacía de la vida. Ahora no en el nombre de un más allá, sino realmente y con más exactitud desde una idea del ser confinado y disminuido por el reconocimiento de su primacía.

Como señalé anteriormente, uno de los temas cruciales de esta revuelta ha sido el redescubrimiento del carácter central de la muerte en la vida humana.

Una figura paradigmática de esta transición es la de Mallarmé. Al igual que sus predecesores del Parnaso, identifica la búsqueda del Ideal, de la Belleza, con el alejamiento de la vida:

*Ainsi, pris du dégoût de l'homme à l'âme dure
Vautré dans le bonheur, où ses seuls appétits
Mangent [...]*

*Je fuis et je m'accroche à toutes les croisées
D'où l'on tourne l'épaule à la vie, et béni,
Dans leur verre, lavé d'éternelles rosées,
Que dore le matin chaste de l'Infini.*

*Je me mire et me vois ange! et je meurs, et j'aime
—Que la vitre soit l'art, soit la mysticité—
A renaître, portant mon rêve en diadème,
Au ciel antérieur où fleurit la Beauté!
(«Les Fenêtres», 21-32)*

(Así, con repugnancia por el hombre insensible,
encenagado en goces en que sus apetitos
comen [...])

Huyo, huyo y me aferro a todas las ventanas
donde se da la espalda al vivir, bendecido,
en su vidrio, lavado por rocíos eternos
que dora la mañana casta del Infinito.

Me miro y me veo ángel, desfallezco y deseo
—que el vidrio sea el arte, o sea el misticismo—
renacer ostentando mi sueño cual diadema
en el cielo anterior de Belleza florido).

(«Las ventanas», 21-32)⁵⁷⁵

En este poema de juventud se pueden apreciar todavía las fuentes religiosas primeras de su insatisfacción ante la vida desnuda. La imagen de la ventana, invocada reiteradamente de diferentes formas, divide el universo en dos partes, una inferior y otra superior. La inferior está vinculada a un hospital, la vida es una especie de putrefacción; pero más allá y por encima de ella están el río, el cielo y las imágenes que los invocan siguen saturadas de ecos de la tradición religiosa: *Infini, ange, mysticité* [infinito, alma, misticismo].

Pero después, tras la crisis, Mallarmé emerge con algo parecido a una concepción materialista del universo. Bajo todo lo que vemos está *le Rien, le Néant* [la Nada, el No Ser]. Pero la vocación del poeta no es menos imperiosa. Hablará incluso de ella en términos procedentes de la tradición romántica de un lenguaje original y perfecto. (La

poesía tiene por objeto *l'explication orphique de la Terre* [la explicación órfica de la Tierra]).

En términos de creencia, Mallarmé se ha unido a la Ilustración e, incluso, a una versión bastante materialista y extrema de la misma. Pero en lo referente al sentido de la existencia humana no podía alejarse más de ella. Se rechaza de forma concluyente la primacía de la vida, se la trata con revulsión. Lo que aflora es algo parecido a una contraprimacía de la muerte.

Está claro que, para Mallarmé, la realización de la vocación poética, alcanzar un lenguaje purificado, comporta esencialmente algo parecido a la muerte del poeta. Es, sin duda, la superación de toda particularidad, pero parece que este proceso sólo se consuma con la muerte real: *Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change* (Tal cual sí mismo, por fin, la eternidad lo cambia).

*Tout ce que, par contre coup, mon être a souffert, pendant cette longue agonie, est inénarrable, mais heureusement je suis parfaitement mort, et la région la plus impure où mon Esprit puisse s'aventurer est l'Éternité, mon Esprit, ce Solitaire habituel de sa propre Pureté, que n'obscurcit plus même le reflet du Temps.*⁵⁷⁶

(Todo lo que, de contragolpe, ha sufrido mi ser, durante esa larga agonía, es inenarrable, pero, felizmente, estoy perfectamente muerto, y la región más impura por donde mi Espíritu puede aventurarse es la Eternidad, mi Espíritu, ese solitario acostumbrado a su propia Pureza, a la que ya no oscurece siquiera el reflejo del Tiempo.)⁵⁷⁷

Mallarmé se convierte en el primer gran poeta moderno de la ausencia (*aboli bibelot d'inanité sonore* [abolido bibelot de inanidad sonora]), seguido en ese aspecto por otros, entre quienes se encuentran Eliot o Celan: la ausencia, claramente, del objeto *sur les drédences, au salon vide: nul ptyx* (salón vacío y en las credencias cobo alguno), pero esto es algo que sólo se puede lograr a través de la ausencia, en cierto sentido, de la muerte del sujeto (*Car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx / Avec ce seul objet dont le Néan s'honore* [Ido el Maestro a captar llantos en la Estigia / Con ese solo objeto que a la Nada honra]).⁵⁷⁸ Un curioso paralelismo se establece con la anterior tradición religiosa, pero en el marco de la negación de la trascendencia.

La muerte y el momento de la muerte ocupan un lugar indeleble en las tradiciones religiosas: la muerte como abandono de todo, del propio yo de uno, en el cristianismo; la hora de la muerte como momento crucial, por tanto («ruega por nosotros ahora y en la hora de nuestra muerte»); una condición que también tiene en la mayor parte de las tradiciones budistas. En términos cristianos: el *locus* de la muerte, como lugar donde uno ha dado todo, es el lugar de la máxima unión con Dios y, por tanto, paradójicamente, la fuente de vida más abundante.⁵⁷⁹

Según esta nueva perspectiva posterior a Mallarmé, el *locus* de la muerte asume una nueva condición paradigmática. La paradoja cristiana se viene abajo: la muerte deja de ser la fuente de la vida. Pero surge una nueva paradoja: parece ser una afirmación renovada de la trascendencia, de algo más allá de la prosperidad, en el sentido de apuntar a una vida más allá de la vida. Pero, al mismo tiempo, se niega, porque este lugar no tiene ningún anclaje en absoluto en la naturaleza de la realidad. Buscar este lugar en la realidad es encontrar únicamente *le Néant* [la Nada].

La idea paradójica, que podríamos llamar «trascendencia inmanente», es uno de los temas principales de la contra-Ilustración inmanente. La muerte ofrece en cierto sentido la perspectiva privilegiada, el punto de reunión paradigmático para la vida. Esta idea reaparece una y otra vez en nuestra cultura, no necesariamente derivada de Mallarmé. El *Sein-zum-Tode* [ser para la muerte] de Heidegger al que aludí anteriormente es un célebre ejemplo, pero de formas bien diferentes retoman el tema Sartre y Camus, y Foucault se hacía eco de él con la moda de «la muerte del hombre» y demás. Y, en la variante que hablaba de «la muerte del sujeto», quedaban patentes las afinidades paradójicas con determinadas perspectivas religiosas; la más obvia, tal vez, el budismo.

Junto con todo esto, y entrelazado con ello, está el otro tipo de revuelta contra la primacía de la vida que describí anteriormente («los lenguajes más sutiles»), cuyo exponente más influyente ha sido sin duda Nietzsche. Es significativo que los autores antihumanistas más importantes de nuestra época —por ejemplo, Foucault, Derrida y, bajo ellos, Bataille— se inspiran todos muchísimo en Nietzsche.

16

Pero no quiero continuar con esto aquí. Lo he analizado con mayor extensión en otro lugar.⁵⁸⁰ Mi objetivo en estas últimas páginas ha sido plantear una serie de formas en las que nuestra cultura moderna se agita e inquieta ante las barreras de la esfera humana. He mencionado las siguientes: la búsqueda de significado, la profundización de nuestro sentido de la vida a través de nuestro contacto con la naturaleza y el arte, la muerte como negación del significado del amor, pero también como fuga de los confines de la vida hacia la atalaya privilegiada desde la cual la vida muestra su significado.

Antes me ocupé de una serie de dilemas y demandas que tanto la fe como el humanismo exclusivo tienen que afrontar. Entre ellos, se encuentra el de encontrar las fuentes morales que nos permitan vivir a la altura de nuestros compromisos universales más firmes con los derechos humanos y el bienestar, así como el de descubrir cómo evitar el giro hacia la violencia que asombrosa y a menudo inesperadamente reaparece en las formas de vida «superiores» que supuestamente la han dejado de lado para siempre.

En lugar de que un bando posea claramente las respuestas de las que el otro carece, encontramos más bien que ambos afrontan las mismas cuestiones y, todas ellas, con cierta dificultad.

Cuanto más se reflexiona, más parecen debilitarse las certidumbres fáciles de cualquier «trenzado», ya sea el trascendental o el inmanentista.

Podría haber señalado muchas otras zonas semejantes de presión sobre nuestras posiciones fijas, pero espero que el aspecto fundamental haya acabado resultando más plausible: la actual cultura expresivista fracturada, con su interpretación posdurkheimiana avanzada, parece muy inhóspita para la creencia. Nuestro mundo está ideológicamente fragmentado y el abanico de posiciones se acrecienta a medida que el efecto nova se multiplica mediante el individualismo expresivo. Hay estímulos poderosos para permanecer en el interior de las fronteras del dominio humano o, al menos, para no molestarse en explorar más allá. El grado de conocimiento de parte de los grandes lenguajes de la trascendencia está disminuyendo; en este aspecto, está ocupando su lugar el desaprendizaje masivo. La búsqueda individual de la felicidad tal como la define la cultura de consumo sigue absorbiendo buena parte de nuestro tiempo y nuestras energías o, cuando no, la amenaza de que la pobreza, el desempleo y la incapacidad nos cierren el paso a este afán moviliza todos nuestros esfuerzos.

Todo esto es cierto y, sin embargo, persiste la idea de que hay algo más. Un gran número de personas lo siente: en momentos de reflexión sobre su vida, en momentos de relajación en la naturaleza, en los momentos de aflicción y de pérdida..., y de un modo absolutamente inesperado e imprevisible. Nuestra era dista mucho de instalarse en una no creencia acomodada. Aunque muchos individuos lo hagan, y aunque desde fuera parezca que lo hacen más, la inquietud sigue aflorando. ¿Podría ser de otro modo en algún momento?

La era secular es esquizofrénica o, mejor dicho, está profundamente afectada por presiones contrapuestas. Las personas parecen guardar una distancia de seguridad con la religión y, sin embargo, se conmueven enormemente cuando se enteran de que hay creyentes entregados, como la Madre Teresa. El mundo de la no creencia, acostumbrado a que le desagradara Pío XII, quedó impresionado por Juan XXIII. Un papa tenía que parecer cristiano y se derritieron muchas resistencias inveteradas. *Il fallait y penser* [Había que pensarlo]. Es como si muchas personas que no quisieran practicar la fe desearan en todo caso escuchar el mensaje de Cristo y quisieran que se proclamara a los cuatro vientos. La paradoja quedó patente en la respuesta a un difunto papa. Muchas personas encontraban inspiración en la predicación peripatética pública de Juan Pablo I sobre el amor, la paz mundial o la justicia económica internacional. Les entusiasma que se digan ese tipo de cosas. Pero incluso muchos de sus admiradores católicos no sentían

que debieran cumplir todas sus orientaciones morales. Y en un mundo expresivo posdurkheimiano no es una contradicción. Tiene perfecto sentido.

Éstas son las extrañas y complejas condiciones de la creencia en nuestra era.

Notas:

[565.](#) Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and AntiStructure* (Ithaca, Cornell University Press, 1969), [trad. cast.: *Proceso ritual: estructura y antiestructura*. Versión castellana de la editorial revisada por Beatriz García Ríos (Madrid, Taurus, 1988)]; y Turner, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca, Cornell University Press, 1978).

[566.](#) Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres, Verso, 1983; segunda edición, 1991), [trad. cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Trad. de Eduardo L. Suárez (México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2013)].

[567.](#) *Ibid.*, pág. 37.

[568.](#) Véase especialmente J. F. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (París, Éditions de Minuit, 1979), [trad. cast.: *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Trad. de Mariano Antolín Rato (Madrid, Cátedra, 1984)].

[569.](#) El término es de Shelley, pero fue adoptado por Earl Wasserman de un modo muy interesante. Véase su libro: Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1968). Para un análisis más extenso de este concepto de «lenguajes más sutiles», véase más arriba el capítulo 10, así como mi obra *Sources of the Self*, cuarta parte.

[570.](#) Véase la exploración extraordinariamente interesante de este tema hecha por Weber y otros autores expuesta en Eyal Chowers, *The Modern Self in the Labyrinth* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004).

[571.](#) Expresión utilizada por Chantal MillonDelsol en *Esprit*, número 233, junio de 1997, pág. 45.

[572.](#) Ariès, Philippe, *L'homme devant la mort* (París, Seuil, 1977).

[573.](#) Ferry, Luc, *L'homme dieu ou le sens de la vie*, pág. 12.

[574.](#) Denèfle, Sylvette, *Sociologie de la sécularisation* (París, L'Harmattan, 1997), capítulo 7.

[575.](#) Traducción al inglés ligeramente alterada extraída de Stéphane Mallarmé, *Selected Poems*, traducción al inglés de Henry Weinfield (Berkeley, University of California Press, 1994), pág. 12, [reproducimos la traducción de Ángel José Battistessa, disponible en <http://literaturafrancesatraducciones.blogspot.com.es/2010/11/stephanemallarmeyangeljose.html> (N. del T.)].

[576.](#) Carta del 14 de mayo de 1867, dirigida a Henri Cazalis, reproducida en Stéphane Mallarmé, *Correspondance Mallarmé 1862-1871* (París, Gallimard, 1959), pág. 240, [trad. cast.: *Divagaciones. Seguido de prosa diversa/correspondencia*. Trad. De Ricardo Silva-Santisteban (Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 1998)].

[577.](#) Modificado a partir de Stéphane Mallarmé, *Selected Letters of Stéphane Mallarmé*, edición y traducción al inglés de Rosemary Lloyd (Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1988), pág. 74, [pág. 485 de la edición española citada].

[578.](#) Traducción ligeramente modificada a partir de la publicada en Stéphane Mallarmé, *Selected Poems*, traducción al inglés de Henry Weinfield (Berkeley, University of California Press, 1994), pág. 69, [reproducimos la traducción de Jorge Camacho, disponible en <http://zoevaldes.net/2010/09/20/elsonetoenixstephanemallarmetraduccionesdeoctaviopazyjorgecamacho/>].

[579.](#) Véase más adelante el análisis sobre Hopkins, en el capítulo 20.

[580.](#) Véase «The Immanent CounterEnlightenment», en Ronald Beiner y Wayne Norman, eds., *Canadian Political Philosophy* (Don Mills, Ont./Nueva York, Oxford University Press, 2001), págs. 386-400.

20

Conversiones

1

En el capítulo anterior he tratado de exponer el debate contemporáneo, en buena medida a través del examen de las posiciones no creyentes y de sus críticas a la religión. Pero aquí quisiera presentar otra perspectiva de este debate y ocuparme someramente de algunos de quienes han escapado del marco inmanente: las personas que han experimentado algún tipo de «conversión».

En algunos casos, han sido individuos que han atravesado una especie de experiencia de descubrimiento personal, «epifánica», diríamos, como Bede Griffiths, a quien cité en el primer capítulo. Otro ejemplo de una de estas experiencias procede de Vaclav Havel:

Una y otra vez evoco aquel lejano momento en [la prisión de] Hermanice cuando, en un caluroso día de verano, con el cielo limpio sin una sola nube, estaba sentado sobre un montón de chatarra olvidada mirando la copa de un enorme árbol que con una noble calma se elevaba por encima de todas las vallas, alambradas, rejas y atalayas que me separaban de él. Al contemplar el imperceptible temblor de las hojas contra el cielo infinito se apoderó de mí una sensación difícil de describir: me pareció haberme elevado por encima de todas las coordenadas de mi ser-ahí momentáneo a una especie de estado fuera del tiempo, en el que existía todo lo bello que jamás había visto o experimentado, en una «copresencia» total; una enternecedora reconciliación con el inevitable curso de las cosas se amalgamaba en mí, con una despreocupada determinación de enfrentar todo lo que hiciera falta. Un profundo asombro ante la soberanía del ser se convertía en el vértigo de una infinita caída al abismo de su misterio; una ilimitada alegría de vivir, de haber podido vivir todo mi pasado, que indudablemente tiene un profundo sentido, se fundía en mí con el indefinido horror de no poder alcanzar y captar todo lo que se me iba acercando en aquel momento en el que me hallaba «al margen de lo finito». Me inundó una sensación de felicidad máxima y de armonía con el mundo y conmigo mismo, con ese momento, con todos los momentos que evocaba, y de aquel instante, con todo su sentido. Diría incluso que en mi sensación no faltaba un «golpe de amor», no sé exactamente por quién o por qué. [581](#)

No es preciso decir que la mayoría de las personas que experimenta una conversión quizá no haya atravesado nunca una de estas experiencias de aparente descubrimiento y renovación, como la de Bede o la de Havel; pero pueden recoger fácilmente una nueva visión de la religión encontrándola en otras personas: santos, profetas o dirigentes

carismáticos que han irradiado alguna idea de contacto más directo.

Esta idea de que otros han estado más próximos es un elemento esencial de la confianza de las personas ordinarias en un lenguaje religioso compartido, o una forma de expresar la plenitud. Pueden ser figuras de renombre, paradigmas reconocidos, como Francisco de Asís, Santa Teresa, Jonathan Edwards o John Wesley; o quizá figuren como acompañantes desconocidos (para nosotros) de algún santo o personaje sagrado. En cualquiera de los casos (y a menudo se dan los dos, combinados), el lenguaje que suscribimos obtiene su fuerza de la convicción con la que los otros han vivido algo de forma más completa, directa e intensa. Esto forma parte de lo que significa pertenecer a una iglesia.

Pero debemos ampliar nuestro abanico de ejemplos de lo que este contacto más directo podría comportar. En este capítulo arranqué con una especie de experiencia de plenitud, las de Bede y Havel. Análogas a ellas, tal vez, y más intensas, son las visiones de los místicos, como Teresa de Jesús. Pero no podemos confinarnos a este tipo de limitación sobre el lugar de la plenitud. En la tradición cristiana quizá haya sido más importante otro tipo de contacto, ejemplificado por San Francisco: lo que llama la atención de Francisco es que he le invadió la idea de la fuerza abrumadora del amor de Dios y sintió un deseo ardiente de convertirse en un cauce de ese amor. Su historia también incluye visiones, por ejemplo, de este amor de Dios en la Naturaleza (el hermano sol y la hermana luna), pero el rasgo inspirador más destacado de esta vida aflora en la historia de su conversión, de cómo se convenció de abandonar todo en su vida y buscar el amor de Dios. Podríamos decir que lo que conmovió a Francisco no fue tanto el tipo de visión del poder de Dios «en el mundo», como en los episodios «epifánicos» de Bede y Havel, sino el superior poder del amor mismo que Dios le brindaba. La transformación más allá de nuestras posibilidades ordinarias era una parte fundamental de lo que se apoderó de él; no en forma de una mayor fuerza personal (es una desviación peligrosa), sino como participación del amor de Dios. En este aspecto, cualquier persona del «término medio» puede hacerse una vaga idea de cómo sería este tipo de amor, como sería sentirse atraído por él y confirmado en sus convicciones, por ejemplo, leyendo la vida de Francisco.

Debemos ampliar nuestra paleta de posibilidades de este tipo de puntos de contacto con la plenitud, pues en nuestra era somos demasiado proclives a pensar en este contacto en términos de «experiencia», y a pensar en la experiencia como algo subjetivo, diferente del objeto experimentado, y como algo que tiene que ver con nuestros sentimientos, diferente de los cambios de nuestro ser: disposiciones, orientaciones, el rumbo de nuestra vida, etcétera. Es decir, la «experiencia» puede tener un efecto causal sobre estos últimos, pero se define de forma independiente de ellos. Esta noción de experiencia como algo diferenciado tanto del objeto como de la naturaleza del sujeto (experimentador) es

intrínsecamente moderna y nace de la filosofía de la mente y del conocimiento modernos que han llegado hasta nosotros desde Descartes y otros autores del siglo XVII. Vemos su influencia en la obra de William James.

Este concepto de experiencia ya distorsiona el caso de los acontecimientos que Bede y Havel refieren, pues lo que ellos experimentaron (en el sentido ordinario de la palabra) se definía para ellos, por una parte, en términos de una realidad más profunda a la que ahora se abrían y, por otra, esa nueva realidad se entendía como transformadora de la vida. La propia naturaleza de esta experiencia se deforma si tratamos de entenderla como una entidad diferente del objeto o del agente.

Pero sentimos menos tentaciones de hacerlo si nos fijamos en la conversión de Francisco. Aquí también hubo, por supuesto, «experiencias»: de gozo o de liberación. Pero está claro que el núcleo del acontecimiento fue su naturaleza transformadora del corazón, de la vida. Algo parecido puede apreciarse en la vida de esa otra Teresa, Thérèse de Lisieux.

De manera que debemos ampliar nuestra paleta de posibilidades de puntos de contacto con la plenitud: están las que comportan la comprensión contemplativa de esa plenitud (Bede, Havel, las epifanías de Loyola o Jonathan Edwards), así como las visiones de la ausencia negativa de plenitud: desolación, vacuidad y similares. Y después están las que consisten en momentos reveladores que modifican la vida, en instantes en que alguien se ha visto «sorprendido por el amor». Como es natural, la diferenciación puede ser meramente intuitiva, es decir, el mismo acontecimiento puede participar de ambos.

Pero en modo alguno agotan el espectro. Los dos tipos de acontecimiento analizados hasta el momento afectan a individuos. Hay otro tipo de experiencia-transformación que puede producirse en un momento de ritual o celebración colectivo. Esto es lo que anteriormente denominé «festivo», que fue muy subrayado por Durkheim: momentos de «efervescencia colectiva» que pueden ligar a los miembros de una sociedad, u orientarlos en una nueva dirección, o abrirlos a la plenitud. Este tipo de acontecimiento se remonta, claro está, a los albores mismos de la religión humana, pero es precisamente lo que ha sido marginado por la religión del Occidente moderno que, como hemos señalado anteriormente, ha desplazado muy lejos de ahí el centro de gravedad de la vida religiosa.

Pues bien, como quiera que se produzca, tanto si sucede de repente como de forma paulatina, hay determinados rasgos de estas conversiones que hoy en día reflejan el espíritu de nuestra época. Uno de estos rasgos procede de la naturaleza del ámbito que se abandona en la conversión. Muchas grandes conversiones o, por decirlo de otro modo, muchos de los grandes movimientos fundacionales de una nueva orientación espiritual en la historia comportan una transformación del marco en el cual las personas pensaban, sentían y vivían anteriormente. Dejan a la luz algo que está más allá de ese marco y que,

al mismo tiempo, altera el significado de todos los elementos del marco mismo. Las cosas tienen sentido de un modo absolutamente nuevo. Podemos pensar en el cambio que Jesús obró en su sociedad sobre la noción previa de Mesías, o en la forma en que Buda transformó la interpretación de lo que era superar la cadena del renacer. En el seno del cristianismo, podemos citar la forma en que Francisco transformó la interpretación de lo que significaba responder al amor de Dios, la nueva tradición mística fundada por Santa Teresa y otros muchos casos. Había algo muy perturbador de los hábitos de pensamiento, acciones y devoción existentes. Podemos hablar de la analogía de un «cambio de paradigma» en la ciencia, sólo que en el caso que nos ocupa se trata de un cambio que afecta a las cuestiones centrales de nuestra vida.

Las conversiones contemporáneas han presentado a menudo este rasgo, incluso cuando la única vida afectada haya podido ser la del propio converso. Pero suponen el mismo tipo de desplazamientos del paradigma. Pensemos en pasar de una perspectiva terapéutica immanente a otra espiritual, tal como describí la diferencia más arriba, en la que Dios, el bien y el mal se entienden ahora como realidades graves. La economía interna de la teoría immanente, por ejemplo de una teoría freudiana, en la que las diversas fuerzas que importan son netamente intrapsíquicas y están arraigadas en los deseos y temores del paciente, se ve ahora perturbada. El origen de la culpa, la enajenación o la escisión interior reside ahora, al menos en parte, en la aspiración a algo trascendente. Así, la conversión de Walker Percy al catolicismo se basaba en parte en un desplazamiento de la antropología. El catolicismo «considera que el agente humano es en parte un ángel, en parte una bestia». Esta concepción de un ser profundamente escindido, de «una criatura suspendida entre dos infinitos», sustituyó a la concepción científica ortodoxa del ser humano como un mero «organismo en un entorno».⁵⁸²

O, una vez más, pensemos en el desplazamiento de perspectiva moral que Dostoievski contribuyó a realizar y al que recurrí en buena parte del análisis de los capítulos anteriores. Dostoievski planteó a los reformadores políticos de su época la cuestión de las motivaciones profundas y su relación con el bien y el mal. La percepción que ellos tenían de su motivación era que querían mejorar al conjunto de la humanidad y que los guiaba la benevolencia o, en el caso de los revolucionarios más radicales, un desapego científico que en sí mismo iba acompañado de imparcialidad y de un compromiso con el bien general. Dostoievski se apartó por completo de su universo de discurso, de su ontología de los motivos posibles, cuando descubrió las raíces de su entusiasmo moral, de su acerada determinación, de su facilidad para utilizar la violencia desde un plano absolutamente distinto, que los otros jamás podían reconocer. Donde Shatov en *Los demonios* ve la maravilla de una nueva creación en un bebé que acaba de nacer, la comadrona no aprecia más que «un desarrollo ulterior del organismo».

Francisco de Asís también modificó los parámetros de su época, pero en aquella ocasión guardaban relación con lo que las personas entendían que era lo que Dios quería. El sistema que él desbarató era mucho más poroso, había espacio para que él dijera lo que quisiera. En cambio, estos conversos de la modernidad están quebrando todos unos sistemas que sus oponentes consideran totalidades en un nuevo sentido: son sistemas de orden inmanente que se pueden presentar y explicar en sus propios términos. Esto es lo que significa la idea moderna de «natural», en contraposición a «sobrenatural». Es posible, resulta incluso tentador, romper una lanza en favor de esta idea, la de que no hay necesidad alguna de trascender nada para entender nuestro mundo. Y, como sucede con algunos ejemplos muy prestigiosos, como los sistemas examinados por la ciencia natural, la interpretación generalmente compartida, tanto por creyentes como no creyentes, es que de hecho se puede explicar en sus propios términos. Es fácil establecer que la totalidad de la creación de sentido posible queda recogida por los términos teóricos actualmente dominantes.

Tratar de llevar a cabo un cambio de paradigma de este tipo (en contraposición a proponer un desplazamiento de paradigmas en el seno de la ciencia natural) supone, en cierto sentido, enfrentarse a los límites del lenguaje generalmente aceptado. Los términos en los que se realiza el cambio de paradigma pueden ser sospechosos y difíciles de autorizar; o bien pertenecen a perspectivas que se pueden desacreditar calificándolas de «premodernas» (por ejemplo, Dios, el mal, el ágape); o hay que recurrir a un nuevo «lenguaje más sutil», cuyos términos carecen de referentes generalmente aceptados, pero pueden señalarnos más allá de las realidades ordinarias «inmanentes». En realidad, lo que tal vez haya que poner en cuestión aquí es la distinción misma entre natural y sobrenatural.

Ésta es la razón por la que tantos conversos influyentes de los dos últimos siglos han sido escritores y artistas. La literatura es uno de los principales *loci* de expresión de estas ideas recién descubiertas; recién descubiertas porque las personas llegan a ellas desde fuera del orden inmanente, ya sea desde la creencia de que este orden es lo único existente o, al menos, desde una sensación muy punzante de la presión que este orden ejerce sobre todos nosotros. Flannery O'Connor, de quien hay que reconocer que no fue una conversa, pero sí alguien que sintió esta presión intensamente, hablaba de «el conflicto entre la atracción por lo Sagrado y la no creencia en ello que todos respiramos en el ambiente de nuestra época». Y hablaba de cómo en su especie de realismo, al que a veces aplicaba el término de «grotesco», el escritor utiliza «una imagen extrema para unir un caso de la vida cotidiana con “un elemento no visible a simple vista, pero en el que cree firmemente, tan real para él como los que todo el mundo percibe”». Ese «elemento no visible» es el elemento exterior al sistema implícito de la explicación cotidiana, aquél

en relación al cual todos nuestros significados ordinarios cambian, el gozne del cambio de paradigma. El artista nos lleva «más allá de la psicología y la sociología “hacia los límites del misterio”». [583](#)

Las intuiciones del converso sobrepasan los límites de las versiones dominantes del orden inmanente, ya sea en términos de teorías aceptadas o de práctica moral y política (y es preciso ir al mismo tiempo más allá de ambas para plantear las cuestiones acerca de las raíces de la violencia que expuse en el capítulo anterior). Y esto puede que le exija inventar un nuevo lenguaje o estilo literario. La escritora escapa del orden inmanente en busca de otro mayor, más global, que lo incluye al tiempo que lo perturba.

Pero esto plantea otra cuestión fundamental. El orden mayor (por ejemplo, de Dios y su Iglesia) perturba el orden existente. ¿Pero existe otro tipo de relación ideal entre este orden mayor y los órdenes políticos, culturales e intelectuales establecidos en la sociedad? ¿Es la relación ideal aquella en la que no hay desajuste, en la que ambos forman una unidad perfecta? Este ideal ha rondado con frecuencia a los conversos de los últimos siglos. Vuelven la vista atrás y ven el pasado glorioso de la cristiandad, ya sea en la Edad Media europea, en los albores de la modernidad, en la época anterior a la Revolución Francesa o antes de la Reforma; o incluso, como sucede con la «derecha cristiana» estadounidense, la época que quieren restaurar no ha desaparecido más que hace unas pocas décadas. Su queja contra el orden establecido (o *le désordre établi*, por citar una de las expresiones predilectas de Maurras y Action Française) es que está desarticulado, tanto en sí mismo como con respecto al orden superior. En realidad, las dos quejas van de la mano, pues sólo podría volver a ser auténticamente el orden recuperando el contacto con ese otro orden superior y más global. [584](#)

Infinidad de conversos lo han sentido, al menos como tentación, aun cuando no fuera su principal motivo para convertirse. Era intenso en los seguidores de Action Française, pero también podemos encontrarlo, por ejemplo, en Christopher Dawson, Hilaire Belloc, G. K. Chesterton (hasta cierto punto, aunque sin la dimensión nostálgica) y en T. S. Eliot (quien, no por casualidad, admiraba a Maurras).

Aquí se reúnen varias hebras distintas. Para algunos, como Dawson o Eliot, parecía claro que las fuentes más profundas de la cultura europea se encontraban en el cristianismo y que esta cultura debía de estar perdiendo fuerza y profundidad, hasta el extremo de que los modernos se apartaran de ella. [585](#) Otra hebra identificaba el error básico de la modernidad en el subjetivismo, es decir, en las filosofías que subrayaban las capacidades del sujeto individual y libre para construir su mundo científico y cultural. Eliot también recogía este tema, pero la expresión más célebre de esta crítica provino de la pluma de Jacques Maritain. Concretamente, su obra *Trois Réformateurs* fijaba como

blancos a Lutero, Descartes y Rousseau, tres figuras enormemente influyentes que poco a poco habían contribuido a forjar la apoteosis del sujeto moderno.⁵⁸⁶ El gran remedio necesario era una filosofía tomista renovada que, una vez más, promoviera el reconocimiento de la realidad objetiva. Esta filosofía libera porque nos obliga a «levantar la cabeza», a considerar «el objeto en tanto que otro» (*l'objet en tant qu'autre*); me obliga a subordinarme «a ser independiente de mí mismo».⁵⁸⁷

Para Maritain, esta posición filosófica se identificaba con la «inteligencia» y podemos ver en ella una de las razones de su alianza con Maurras durante toda la década de 1910 y los primeros años de la de 1920. Porque uno de los lemas clave del bando de Maurrais era «l'intelligence», definida en términos similares como rechazo del subjetivismo moderno, pero de la que después se explicaba que requería una hostilidad incesante hacia el liberalismo y el «ídolo» de la democracia, así como una afirmación de la primacía del catolicismo y de la recuperación del poder del Estado a través de la restauración de la monarquía.⁵⁸⁸ Ésta era la fruta envenenada de la que Maritain tuvo que luchar para liberarse.

Pero la constelación de Maurras no era el único modo de entender esta noción de «inteligencia». El estrecho vínculo entre pensamiento racional y antisubjetivismo también destacó en la obra de otros conversos famosos del siglo XX, que no vinculaban esta posición con la política de ultraderecha; personajes como Chesterton o Ronald Knox en Inglaterra, por ejemplo.⁵⁸⁹

La tercera hebra entretejida en este complejo fue a menudo la más fatídica por sus consecuencias políticas; era la idea de que el cristianismo era esencial para el orden mismo. Con su subjetivismo y su negación de sus raíces morales, el mundo moderno estaba incurriendo en un desorden cada vez más profundo. Como expresó Evelyn Waugh en un artículo de 1930:

Creo que, en la fase de la historia europea en la que nos encontramos ahora, la cuestión ya no se dirime entre el catolicismo, por una parte, y el protestantismo, por otra, sino entre el cristianismo y el caos [...] La civilización —y no me refiero al cine hablado o a la comida envasada, ni a la cirugía o a la higiene, sino a la total configuración artística y moral de Europa— carece en sí misma del poder de sobrevivir. Su supervivencia le ha llevado a través del cristianismo, y sin éste no tiene sentido ni tiene fuerza pedir lealtad [...] Ya no es posible... recibir los beneficios de la civilización y, al mismo tiempo, negar la base sobrenatural sobre la que descansa.⁵⁹⁰

La religión cristiana o, en algunos casos, el catolicismo como único baluarte frente a la amenaza de la desintegración y el desorden. Este tema estaba entrelazado con el de las raíces profundas de la cultura europea y el de los peligros del subjetivismo autocomplaciente. Después, los tres se unieron en una crítica de la falta de significado de la civilización moderna, testigo de que «el triunfo final del Hombre Vacio, que conoce el

precio de todo pero ignora por completo su valor, había perdido la capacidad de *sentir* o *pensar* profundamente nada».

Era una amalgama muy potente. Ligaba la intuición de que el marco inmanente era limitado, incluso sofocante, y de que dejaba fuera algo vital, y volvía la vista hacia las raíces profundas de la cultura y el orden. Había algo muy seductor en la amalgama, pero también muy perturbador. El último de los factores citados apareció con el tiempo y llevó a algunos conversos destacados a abandonarlo. Éste parece haber sido el caso de Thomas Merton, por ejemplo.⁵⁹¹ Y esto es ciertamente lo que le sucedió a Maritain.

Regresaré más adelante sobre esto último pero, por el momento, quisiera subrayar que, en relación con esta amalgama, el converso occidental al cristianismo (podríamos decir el «reconverso») representa una situación única. Es difícil pensar que un cristiano nuevo en África o en Asia piense en estos términos. La influencia de la antigua Cristiandad sobre nuestra imaginación es inmensa y, en cierto sentido, con razón. De modo que puede surgir fácilmente la idea de que la tarea de escapar de los órdenes inmanentistas dominantes ya está definida hoy en día por el modelo de la Cristiandad. Por supuesto, sigue abierta la cuestión de cuánto podemos realmente retroceder, pero esta civilización anterior nos ofrece tanto el paradigma de lenguaje que estamos buscando y, quizá también, el modelo de una sociedad y una cultura que no esté en tensión con la Fe, sino que la exprese plenamente.

Por supuesto, la mirada atrás puede resultar aquí decisiva. ¿En qué medida la vida en la sociedad real, ya sea en la Edad Media, en el clasicismo barroco francés o en los Estados Unidos del siglo XIX, refleja «valores cristianos»? El hecho de que la sociedad les rindiera obediencia, a diferencia de lo que vemos en la actualidad, no era garantía de conformidad real con ellos. Pero en un plano más profundo deberíamos preguntar en qué podríamos esperar que consistiera esta conformidad. En el propio periodo medieval se entendía de forma generalizada que todas las demandas de la vida cristiana no serían satisfechas jamás en la historia, al margen de en bolsas de santidad aisladas, sino sólo en la Parousía, al final de los tiempos. Se reconocía que había rasgos estructurales de nuestra existencia aquí como, por ejemplo, la existencia de los Estados y de la propiedad privada, que eran inseparables de nuestra condición pecadora; eran necesarios para mitigar parte de los catastróficos efectos del pecado original, pero precisamente por esta razón, no se podían proyectar hacia el futuro en el *eschaton*.

Esto significaba que los dos órdenes en los que vivía el cristiano, la Ciudad de Dios y la ciudad terrenal, por emplear la expresión de Agustín, no podían estar totalmente alineados. Había tensiones. Y esto se reflejaba en la diferenciación de normas de actuación, que hoy día nos parecerían hipócritas o incoherentes. Hasta la guerra se permitía bajo determinadas circunstancias, pero el clero no debía tomar parte en los

combates. La Iglesia misma no podía utilizar la fuerza para combatir la herejía, sino que se dejaba al «brazo secular». Y es verdad que estas disposiciones se pasan por alto con facilidad para convertirse en meras conveniencias para guardar las apariencias de inocencia y no participación eclesiástica. Pero en el seno de la perspectiva entonces dominante no había ninguna forma absolutamente cómoda de combinar sin estridencias las exigencias de los dos órdenes.

Un elemento central de mi relato en los capítulos anteriores es la forma en la que el impulso reformista tendió a aproximar cada vez más estas demandas. El afán de la Reforma era hacer una Iglesia en la que todo el mundo mostrara el mismo grado de compromiso y devoción personal que hasta la fecha había sido la actitud de una elite devota. Ésta sería una Iglesia en la que todos los miembros genuinos (excluyendo a los condenados) se esforzarían honestamente para cumplir el Evangelio. Llevar a cabo esta Reforma requería que se definiera una forma de vida abierta a todo el mundo que equivaliera a este tipo de plenitud integral, lo que no podía evitar sino generar una definición de las demandas de la fe cristiana más en sintonía con lo que se podía alcanzar en este mundo, con lo que se puede hacer realidad en la historia. Era preciso reducir la distancia entre la Ciudad de Dios definitiva y la terrenal de conformación auténticamente cristiana.

Si llevamos este acercamiento de ambos órdenes a su extremo último, incurrimos en una especie de deísmo en el que la Encarnación pierde su significación, Jesús pasa a ser un gran maestro que expone las exigencias de Dios y en lo que ellas consisten es en una moral que nos permita vivir aquí en paz y armonía; en otras palabras, una versión del orden moral moderno. El sentido global de la verdadera religión es proponer esta moral, lo que fija los límites de la transformación a que estamos llamados. El «mundo venidero» cumple ahora una función distinta: no la de completar una senda de *theiosis* iniciada aquí, sino la de proporcionar recompensas y castigos que satisfagan las demandas de justicia sobre nuestros actos en la historia. La tensión entre los dos órdenes casi desaparece.

Mi afirmación en los capítulos anteriores era que, si bien pocos siguieron hasta llegar a esta conclusión lógica y el cristianismo ortodoxo mantuvo la interpretación de la no coincidencia entre los dos órdenes, en todo caso la corriente cristiana principal en Occidente se vio profundamente afectada por esta reducción de la brecha, especialmente, pero no únicamente, sin duda, en las sociedades protestantes. Y la brecha en ciertos aspectos se estrechó aún más en los siglos XIX y XX, cuando la idea de superioridad civilizadora nacida con las potencias coloniales occidentales acabó entrelazándose con la idea de que la Cristiandad era portadora de esa civilización. Los misioneros llevaban el cristianismo al mundo no occidental, a menudo con la idea de que también estaban

llevando los fundamentos de la futura prosperidad, progreso, orden y (en ocasiones también) democracia y libertad. Para muchos acabó siendo muy difícil responder a la pregunta ¿en qué consiste la fe cristiana? ¿En la salvación de la humanidad o en el progreso logrado por el capitalismo, la tecnología y la democracia? Los dos tendían a fundirse. Aún más difícil acabó resultando distinguir entre la salvación y el establecimiento de un orden moral bueno.

Un obispo metodista estadounidense «refirió en 1870 a su público que en un futuro no tan lejano veía ya unos Estados Unidos en los que “no habría un sólo adúltero, un blasfemo, alguien que no respetara el sabbat, un ingrato, un apóstata, un reincidente o un calumniador; centenares de hogares sin un despilfarrador, una disputa, un resquemor o una lágrima de amargura”. [...] Treinta años después, el jefe de la American Board for Foreign Missions [Consejo Estadounidense de Misiones en el Exterior] afirmó que “el cristianismo es la religión de las naciones dominantes de la tierra. Y tampoco es precipitado profetizar que, a su debido tiempo, será la única religión del mundo”. [...] Un dirigente baptista “escribió en 1909 que, de los tres ‘grandes hechos’ de la sociedad moderna”—el cristianismo, el Estado y la democracia— el cristianismo era “la fuerza más potente de nuestra civilización moderna”». ⁵⁹² En el capítulo 12 cité al duque de Devonshire, quien en un discurso pronunciado para recaudar fondos para la London Church Fund preguntó a la audiencia: «¿Se imaginan por un instante cómo sería Inglaterra hoy en día sin esas iglesias y sin lo que todas esas iglesias significan? [...] Ciertamente, no sería seguro caminar por las calles. Todo el respeto, todo el recato, todas las cosas que tienden a convertir en lo que es a la civilización moderna no habrían existido».

Dicho de otro modo: el ideal de la cristiandad ha tendido a evolucionar desde los tiempos de Dante. Entonces se percibía con claridad la ineludible brecha y la tensión existentes entre, por una parte, el orden absoluto de la parusía, que hoy día está en gestación y, por otra, el orden establecido de la civilización tal como la vivimos. En muchos entornos cristianos de la actualidad esa brecha se ha reducido y las tensiones han desaparecido.

2

¿Supone esto una pérdida? Se podría decir que sí. En primer lugar, por cuanto al identificar la vida cristiana con una vida que se vive de conformidad con las normas de nuestra civilización perdemos de vista la transformación mayor y más profunda que la fe cristiana presenta, la elevación de la vida humana a lo divino (teiosis). En segundo lugar, como Iván Illich ha expuesto convincentemente, algo se pierde cuando tomamos la forma

de vida en su conjunto que el Evangelio nos ha mostrado y la convertimos en un código de normas impuestas por organizaciones erigidas para ese fin. Quisiera seguir la argumentación de Illich con más detalle porque, como debería quedar patente, su historia se acerca bastante a la que he venido tratando de referir en estas páginas. De hecho, he aprendido mucho de él.⁵⁹³

Esta interpretación hunde sus raíces en la fe cristiana. Illich, que antes había sido sacerdote, siguió siendo cristiano católico, ortodoxo en su teología, pero profundamente original e iconoclasta en su interpretación de la Iglesia en la historia. Consideraba que la evolución real de las iglesias cristianas y de la civilización cristiana (lo que llamábamos la «Cristiandad») era una «corrupción» del cristianismo.

Los especialistas coinciden en que la iglesia cristiana surgida del mundo antiguo era un nuevo tipo de asociación religiosa que creó en torno a sí misma nuevas instituciones «de servicio», como hospitales y asilos para necesitados. Estaba profundamente comprometida con las obras de caridad. Este tipo de actividad siguió siendo importante a lo largo de todos los siglos de Cristiandad, hasta que en la era moderna estas instituciones han sido asumidas por organismos seculares, a menudo gubernamentales. Visto desde el interior de la historia de la civilización occidental, el Estado de bienestar actual se puede considerar heredero a largo plazo de los albores de la iglesia cristiana.

Ahora, la mayoría de las personas, cristianas o no, entenderían esto como un mérito positivo del cristianismo, como una medida histórica «progresista» de la cual es responsable la iglesia. Sin negar necesariamente el bien que se ha derivado de ello, Illich también percibe su lado oscuro. Concretamente, lo encuentra en la forma en que esto ha producido una traición profunda del mensaje cristiano.

Para explicarlo, Illich arranca de inmediato en el capítulo 1 utilizando lo que tal vez sea la narración más célebre del Nuevo Testamento, la parábola del buen samaritano. Surge de una discusión sobre el significado del precepto de los Diez Mandamientos: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Un legista pregunta a Jesús: «¿Quién es mi prójimo?», y la respuesta de Jesús es esta parábola. Un hombre es atacado y despojado por unos salteadores, que lo abandonan en medio del camino. Un sacerdote y un levita —es decir, dos figuras importantes de la comunidad judía— pasan por allí y «dan un rodeo». Finalmente, un samaritano —es decir, un forastero despreciado— acude, lo recoge, venda sus heridas y lo lleva a una posada cercana para cuidarlo.

¿Qué respuesta supone esto para la pregunta original? Los habitantes de la modernidad tendemos a pensar que es obvia. Nuestro prójimo, las personas a las que debemos ayudar cuando se encuentran en este tipo de apuros, no son simplemente los miembros de nuestro grupo, tribu o nación, sino cualquier ser humano, con independencia de las fronteras de pertenencia tribal. Podemos generalizar esta idea y decir que todos los seres

humanos, sin discriminación, son los beneficiarios adecuados de nuestra ayuda, que debería brindarse generosamente siguiendo el ejemplo del samaritano. La historia se puede considerar uno de los componentes originales fundamentales con los que se ha construido nuestra conciencia moral universalista moderna.

Así que aprendemos la lección, pero la inscribimos en un determinado registro, el de las reglas morales, las referentes a cómo debemos comportarnos. Las reglas morales superiores son universales, aquellas que se aplican a toda la especie humana en su conjunto. Nos concentramos en el desapego a lo provinciano. Pero, a juicio de Illich, con esto estamos perdiendo algo esencial con ello. Lo que la historia está desentrañando para nosotros no es un conjunto de reglas universales, de aplicación en todas partes y para todos, sino otra forma de ser. Esto comporta, por una parte, una nueva motivación y, por otra, un nuevo tipo de comunidad.

La interpretación que hace Illich de la parábola se puede expresar de este modo: hay formas anteriores de vida religiosa y social que (a) se basan en una idea fuerte del «nosotros», más fundamental que el «yo», de ahí la noción de paisano/forastero, y (b) tienen una idea de lo demoníaco, tanto de las fuerzas de las tinieblas que nos rodean como de los espíritus que nos protegen de ellas.

Estas formas de vida premodernas también (c) tienen una idea fuerte de lo adecuado, de la proporción. Esto quiere decir (i) que las cosas del mundo tienen la forma apropiada a la que se deben amoldar, o a cuya altura deben estar (una forma de expresarlo es la noción platónico-aristotélica de las Formas), y (ii) que están inscritas en un cosmos, donde las diferentes partes se corresponden con otras partes y en diferentes niveles: cielo y tierra, arriba y abajo, masculino y femenino, etcétera (capítulo 9).

El Evangelio inaugura una nueva senda que ensancha estos límites. La parábola del samaritano lo ilustra. Hasta aquí, Illich coincide con la visión al uso. El samaritano se conmueve ante el hombre herido, pasa a la acción y, al hacerlo, inaugura (potencialmente) una nueva relación de amistad/amor/caridad con esta persona. Pero esto atraviesa las fronteras del «nosotros» autorizado en ese mundo. Es un acto libre de su «yo». El discurso de Illich sobre la libertad aquí podría confundir a un habitante de la modernidad. No es algo que él genere de sí mismo, sino que es con lo que responde a esta persona. Se siente llamado a responder, sin embargo, no por algún principio del «deber», sino por esta persona herida. Y al responder así se libera de las ataduras del «nosotros». También actúa al margen de la idea meticulosamente construida de lo sagrado, de los demonios de las tinieblas y las diversas modalidades de profilaxis que contra ellos se han erigido en «nuestra» cultura, sociedad o religión (a menudo evidentes en las concepciones del forastero como alguien «sucio»).

Esto sacude el cosmos y las proporcionalidades establecidas en él en «nuestra»

sociedad, pero no niega la proporcionalidad. Crea un nuevo tipo de adecuación, de pertenencia a lo común, entre el samaritano y el judío herido. Ambos encajan en una proporcionalidad asimétrica (capítulo 17, pág. 197) que proviene de Dios, que es la del ágape y que se vuelve posible porque Dios se hizo carne. La encarnación de Dios se extiende a través de este tipo de vínculos nuevos como el que el samaritano establece con el judío, como en una red, en lo que llamamos Iglesia. Pero esto es una red, no una clasificación por grupos; es decir, es una madeja de relaciones que vinculan entre sí a personas particulares, únicas, encarnadas, más que una agrupación de personas reunidas sobre la base de que comparten alguna propiedad relevante (como en las naciones modernas, donde todos somos canadienses, estadounidenses, franceses; o universalmente, todos somos portadores de derechos, etcétera). En este aspecto, recuerda a las redes de parentesco anteriores. (En una tribu, lo importante no es la categoría que compartimos, sino que tengo relación con esta persona porque es mi padre, con aquella porque es mi tío, con aquella otra porque es mi primo, etcétera. Lo cual es la razón por la que los antropólogos se sorprendieran al descubrir que en las sociedades «primitivas» del Amazonas, por ejemplo, las gentes tienen palabras para los diferentes papeles, mitades, clanes, etcétera, pero no tienen ningún nombre para el conjunto del grupo).⁵⁹⁴ Pero se diferencia de los grupos de parentesco tribales por cuanto no está confinado al «nosotros» establecido, sino que crea vínculos que atraviesan fronteras sobre la base de una mutua adecuación que no se basa en el parentesco, sino en el tipo de amor que Dios nos tiene reservado, al que llamamos ágape.

La corrupción de esta nueva red se produce cuando retrocede en términos mundanos a algo más «normal». A veces una comunidad eclesial se convierte en una tribu (o se hace cargo de una sociedad tribal existente) y trata a los forasteros como los judíos trataban a los samaritanos (Belfast). Pero la corrupción verdaderamente terrible es un tipo de fracaso hacia adelante según el cual la iglesia se convierte en algo que no tiene precedentes. La red del ágape comporta una especie de fidelidad a las nuevas relaciones y, como podemos apartarnos de esta senda con facilidad (incurriendo en lo que llamamos «pecado»), estamos llamados a reforzar estas relaciones: las institucionalizamos, introducimos normas, distribuimos responsabilidades. De esta forma, alimentamos a los hambrientos, alojamos a los que no tienen hogar o vestimos a los desnudos; pero ahora somos caricaturas vivientes de esa vida en red. Hemos perdido parte de la comunión, la *conspiratio* que se encuentra en el corazón de la Eucaristía (capítulo 20). El espíritu queda estrangulado.

De todo esto emerge algo nuevo: las burocracias modernas basadas en la racionalidad y en las reglas. Las reglas prescriben tratamientos para las diferentes categorías de personas, de manera que un rasgo tremendamente importante de nuestra vida es que

encajamos en determinadas categorías; nuestros derechos, acreditaciones, obligaciones, etcétera, dependen de ellas. La forma de nuestras vidas nos hace vernos de nuevas maneras, según las cuales la pertenencia a categorías ocupa un lugar preponderante y el individuo encarnado en una idiosincrasia pasa a ser menos relevante, por no hablar de las formas en que esta persona encarnada puede prosperar a través de su red de amistades. Para Illich hay algo monstruoso y alienante en esta forma de vida. Lo monstruoso procede de una corrupción de lo más alto, la red de ágape. La corrupción del cristianismo da pie a la modernidad.

La concepción de Illich va más allá de esta interpretación de la radicalización burocrática de la Iglesia, que se produjo relativamente pronto y afectó a la mayor parte de las ramas de la misma, incluso las orientales. Entiende que el proceso se llevó mucho más lejos en la Cristiandad latina. Lo vemos en la criminalización o judicialización del pecado y su remisión (capítulo 5). Las normas, deberes y castigos se imponen cada vez más. Pero también lo detecta en una serie de evoluciones que todo el mundo reconoce como centrales para la modernidad occidental, pero que son difíciles de conceptualizar: cosas como el auge de un punto de vista objetivador sobre todas las cosas, incluida la vida humana, que paulatina y constantemente pasa a ser cada vez más dominante.

Lo vemos en lo que él llama medicalización del cuerpo. El conocimiento médico del cuerpo, que rastrea la forma en que funcionan nuestros órganos, los diversos procesos químicos subyacentes a su funcionamiento y demás, comporta que hablemos desde un punto de vista exterior a nosotros mismos. Devalúa y margina el cuerpo vivo y su experiencia. Éste último no es la fuente del conocimiento real, científico y debe ser dejado a un lado si queremos comprender realmente lo que sucede en nuestro interior. Nos entrenamos para vernos a nosotros mismos desde fuera, por así decir, como objetos de la ciencia. Pero esto no sólo desplaza la experiencia vivida, sino que también la altera. La idea de desequilibrio, de no estar *dans mon assiette* [en mi sitio], por ejemplo, deja de ser tomada como fenómeno primario, sino como un mero síntoma de alguna disfunción subyacente, por lo que no se la atiende del mismo modo. Más bien, tomo una conciencia cada vez más clara de las cosas que he aprendido a considerar síntomas importantes de una disfunción que ponga en peligro mi vida.

Así que la medicalización altera nuestra fenomenología de la experiencia vivida eliminando determinadas facetas de esta experiencia, haciendo remitir otras y produciendo, a su vez, otras nuevas. Pero la medicalización también oculta sus pasos; no vemos que estamos siendo conducidos a vernos/sentirnos de diferentes formas, sino que nos limitamos a creer ingenuamente que esta es la experiencia misma; imaginamos que las personas siempre se han experimentado a sí mismas de ese modo. Y nos desconciertan las explicaciones de tiempos anteriores.

Illich sigue esta evolución de la concepción exterior y descentrada a través de una serie de análisis a menudo asombrosos: por ejemplo, la evolución de la mirada, nuestra rendición final ante una visión de nosotros mismos tal como aparecemos en las imágenes de los medios de comunicación, o en las imágenes de rayos X, o en diversas formas de representación subyacentes a procesos visuales, en gráficos, etcétera («visiotipos», págs. 158-160). En el proceso quedamos apartados de nuestro anclaje en el mundo, en la realidad real encarnada, a la que sólo podemos volver a acceder a través del cuerpo vivido, cuyo testimonio está siendo engañosamente moldeado o, incluso, negado por una realidad «virtual».

De manera similar sucede cuando reconstruye la concepción que hemos ido adquiriendo de nosotros mismos en cuanto usuarios de herramientas, como instrumentos independientes de nosotros y, después, de que nosotros mismos formamos partes de sistemas (capítulo 13). Nos distanciamos aún más del cuerpo vivido. Éste es el proceso al que aludí anteriormente con el término de «excarnación».

Esto nos aleja todavía más de la red del ágape. Esta red sólo se puede crear en la encarnación. El ágape nace de las entrañas; el término que se emplea en el Nuevo Testamento para «compadecerse», *splanchnizesthai*, sitúa la respuesta en los intestinos. Dejamos de ser capaces de entenderlo cuanto más avanzamos en estas imágenes que nos distancian de nosotros mismos. La resurrección sólo tiene sentido cuando nos tomamos en serio la encarnación (pág. 214), es decir, cuando superamos la excarnación.

Pero la concepción distanciadora también es en parte creación del cristianismo. Hay un deseo de poder aquí, claro está, pero también la aspiración de ayudar, de curar y de mejorar la vida. (Bacon vincula la nueva ciencia con «mejorar la situación de la humanidad».) Es otra creación monstruosa del cristianismo (corrompido). Y la corrupción de lo mejor es lo peor (*Corruption optimi pessima*).

El texto de Illich también nos brinda en este aspecto una idea muy profunda, aun incipiente en cierto modo, de nuestros miedos a las tinieblas y a las fuerzas del mal. En las primeras formas de vida religiosa, las mantenemos a raya en parte propiciándolas y, en parte, buscando protección en los espíritus benignos, en última instancia, en Dios. La nueva senda del Evangelio nos invita a abandonar los viejos mecanismos de protección erigidos por el antiguo «nosotros», seguros de nuestra impunidad ante estas fuerzas. Pero esta impunidad es la cara opuesta de nuestra fidelidad a la red del ágape. Y cuando le volvemos la espalda y tratamos de «organizar» o regular la red, caemos y los temores reaparecen. Pero ahora bajo un nuevo registro: ahora los afrontamos cada vez más en solitario, sin la «cobertura» de las viejas protecciones colectivas (capítulo 6).

Esto nos impulsa con más fuerza en dirección a la objetivación/desencantamiento. La ciencia simplemente niega, deniega esta dimensión de las fuerzas de las tinieblas. Ahora

nos tranquilizamos, nuestros miedos se aplacan. Pero nuestra percepción de ellos pervive en dos facetas: en primer lugar, en la fascinación ante la idea de estas fuerzas y de las contrafuerzas benignas; hay infinidad de narraciones populares o de arte que las recrean (Star Trek, El señor de los anillos, Matrix, algunas películas de Pullman, Harry Potter). Nos provocamos escalofríos al tiempo que mantenemos a raya a la realidad. En segundo lugar, reaparecen bajo las modalidades de mal diabólico en las que nos vemos envueltos (Holocausto, genocidios, gulags, campos de exterminio, etcétera).

Podemos apreciar que la historia que nos cuenta Illich no afecta sólo al cristianismo, sino también a la civilización moderna. Esta última es en cierto modo creación histórica de la «corrupción» del cristianismo. En muchos aspectos se aproxima a la historia que he venido tratando de narrar: cómo a partir de la Reforma de la cristiandad latina apareció este mundo secular moderno, cada vez más gobernado por las reglas y atado a las normas.

Esta civilización ha llevado hasta sus límites más extremos el desplazamiento que Illich describe como corrupción del cristianismo: es decir, erige todo un sistema en respuesta al fracaso y la inadecuación de una motivación fundada en una idea de pertenencia mutua. Esto incorpora (a) un código o conjunto de reglas, (b) un conjunto de disciplinas que nos hacen interiorizar esas reglas y c) un sistema de organizaciones racionalmente construidas (burocracias públicas y privadas, universidades, escuelas) para garantizar que cumplamos lo que las reglas demandan. Todo esto pasa a ser automático en nosotros, incluido el descentramiento que tenemos que soportar con respecto a nuestra experiencia vivida con el fin de convertirnos en sujetos disciplinados, racionales y desvinculados. Desde dentro de esta perspectiva, la explicación ordinaria del relato del buen samaritano parece sencillamente evidente: es una etapa en el camino hacia una moral universal de las reglas.

La ética moderna ejemplifica este fetichismo de las reglas y las normas. No solamente la ley, sino que también la ética se considera en términos de normas (Kant). El espíritu de la ley es importante, cuando lo es, porque también expresa algún principio general. Para Kant, el principio es que deberíamos instaurar regulaciones en primera instancia mediante la razón, o mediante la humanidad en tanto que agencia racional. En cambio, como hemos visto, la red del ágape plantea primero la respuesta visceral a esa persona. Esto no se puede reducir a una norma general. Como no podemos vivir de acuerdo con ello, necesitamos reglas. «Debido a la dureza de vuestro corazón». No es que no podamos abolirlas sin más, sino que la civilización liberal moderna las fetichiza. Creemos que tenemos que encontrar el sistema de reglas y normas CORRECTO y, después, cumplirlas a rajatabla. Ya no somos capaces de volver a ver lo mal que encajan estas reglas en nuestro mundo de seres humanos encarnados, no logramos percibir los dilemas que

tienen que barrer debajo de la alfombra: por ejemplo, la justicia frente a la misericordia, o la justicia frente a una relación renovada... el tipo de dilemas que tuvo que afrontar la Sudáfrica posterior al apartheid y que se pretendía que resolviera la Comisión para la Verdad y la Reconciliación en una tentativa de ir más allá de los códigos de retribución vigentes. Aquí conectamos con el análisis realizado en la sección 12 del capítulo 18.⁵⁹⁵

Desde esta perspectiva, en la narración del samaritano se pierde algo fundamental. Un mundo ordenado mediante este sistema de reglas, disciplinas y organizaciones sólo puede considerar la contingencia como un obstáculo, incluso como un enemigo y una amenaza. Lo ideal es dominarla, extender la red de control de tal modo que la contingencia se reduzca al mínimo. En cambio, la contingencia es un rasgo esencial de la respuesta que da el relato a la pregunta que lo desencadenó. ¿Quién es mi prójimo? Aquel con quien te cruzas, con quien te topas, el que está malherido en medio del camino. El mero accidente también influye en el modelado de la respuesta proporcionada y apropiada. Nos está diciendo algo, tenemos que huir de la perspectiva monomaniaca según la cual la contingencia no puede ser más que un adversario al que hay que controlar. Illich desarrolla este tema por extenso en los capítulos 3 y 4.

* * *

¿Qué nos está diciendo Illich? ¿Que deberíamos dismantelar este mundo nuestro impulsado por los códigos, disciplinado y objetivado? Illich era un radical riguroso y no quisiera yo despuntar su mensaje. No puedo afirmar estar hablando por él, pero esta es la conclusión que extraigo de su obra. No podemos vivir sin códigos, los legales son esenciales para el imperio de la ley, los morales los tenemos que inculcar en cada generación nueva. Pero, aun cuando no podamos huir por completo del mundo nomocrático-judicializado-objetivado, es enormemente importante comprender que no todo se acaba ahí, que en muchos aspectos es deshumanizador y alienante, que a menudo genera dilemas que no es capaz de percibir y, en su avance, actúa con una crueldad y falta de misericordia espantosa. Las diversas modalidades de corrección política, de la izquierda y la derecha, lo ilustran a diario.

Como también lo ilustra la persistente atracción por la violencia en nuestro mundo. Los códigos, incluso los mejores, no son tan inocentes como parecen. Arraigan en nosotros como respuesta a parte de nuestras necesidades metafísicas más profundas, las de significado, por ejemplo, o la de la idea que tenemos del bien. El código puede convertirse enseguida en la muleta de nuestra idea de superioridad moral. Esto es, naturalmente, otro tema importante del Nuevo Testamento, como vemos con la parábola del fariseo y el publicano.

Peor aún, esta superioridad moral se alimenta de la prueba que ofrecen los ejemplos diferenciales, los seres malos, retorcidos, inhumanos. Coronamos incluso nuestra bondad con su prueba definitiva cuando libramos una guerra contra el mal. Batallaremos contra los ejes del mal y las redes del terror, y después descubrimos, para sorpresa y espanto nuestros, que estamos reproduciendo el mal contra el que nos definimos.

Los códigos, incluso los mejores, pueden convertirse en trampas de la idolatría que nos tientan para ser cómplices de la violencia. Illich nos recuerda que no nos imbuamos por completo en el código, ni siquiera en el mejor código posible de un liberalismo igualitario y amante de la paz. Deberíamos encontrar el centro de nuestra vida espiritual más allá del código, a mayor profundidad que el código, en redes de preocupación vital que no se deben sacrificar por el código, que deben incluso subvertirlo de vez en cuando. El mensaje proviene de una determinada teología, pero cualquiera podría beneficiarse escuchándolo.

Siguiendo en parte a Illich, he venido argumentando que en Occidente ha habido desde hace mucho tiempo una tendencia a deslizarse hacia la identificación de la fe cristiana con el orden civilizador. Esto no sólo nos hace perder de vista la transformación integral a la que los cristianos están llamados, sino que también nos hace perder una distancia crítica esencial con respecto al orden que identificamos como Cristiandad, ya sea el establecido actualmente o alguno anterior que estemos luchando por restaurar.

Illich piensa que esta absorción del cristianismo por parte de un orden que niega su espíritu es *el* misterio del mal (*mysterium inequitatis*, págs. 169-170). Aun cuando no se llegue hasta ahí, podemos apreciar los riesgos intrínsecos que conlleva. La creencia en que Dios está de nuestro lado, en que Él ha bendecido *nuestro* orden, es una de las fuentes de chovinismo más poderosas. Puede servir de fértil inspiración para la violencia. Porque nuestros enemigos deben ser Sus enemigos, a quienes se debe combatir con todos los medios de que dispongamos. Éste es el peligro que la Iglesia Católica percibió finalmente y que desembocó en 1927 en la condena del Papa de Acton Française. Y ello a pesar del hecho de que el orden civilizador particular por el que luchaba este movimiento, la restauración de una monarquía católica, resultaba enormemente atractivo para muchos clérigos. Maurras trató de tranquilizar a sus partidarios católicos con su lema *Politique, d'abord* [La política, lo primero], dando a entender que la alianza política era meramente provisional y no suponía una identidad de objetivos. Pero, en realidad, lo que estaba sucediendo era una especie de fusión integral de la fe y el programa político, lo que alimentó un tipo de conflicto que transitó continuamente sobre el filo de la violencia desde el que Maurras reclamaba el asesinato de los políticos republicanos.

La condena del Papa se produjo con motivo de la ruptura de Maritain con Maurras y su desplazamiento hacia una posición muy diferente, bajo la cual acababa por ver la reconstrucción de la civilización cristiana en términos novedosos: no como un retorno a la cristiandad, es decir, a una civilización única, homogénea y enteramente cristiana, sino algo limitado a una región. Más bien, buscaba una unidad de la cultura cristiana a escala global, pero en una red de instituciones y centros cristianos laicos y dispersos, de vida intelectual y espiritual. *Au lieu d'un château fort dressé au milieu des terres, il faudrait penser à l'armée des étoiles jetées dans le ciel.*⁵⁹⁶ (En lugar de un castillo fortificado erigido en mitad del campo, debemos pensar en un ejército de estrellas arrojadas al cielo). El rasgo central de esta nueva cultura será *l'avènement spirituel, non pas de l'ego centré sur lui-même, mais de la subjectivité créatrice* (el advenimiento espiritual, no de un yo centrado en sí mismo, sino de la subjetividad creadora).⁵⁹⁷ Esta nueva interpretación de la filosofía y de la condición moderna alcanzó su máxima expresión con la obra *Humanisme Intégral* de Maritain.⁵⁹⁸

3

Si volvemos a las conversiones (o reconversiones) al cristianismo en los dos últimos siglos, podemos diferenciar dos tendencias a la luz de este análisis. A menudo vienen acompañadas de un intenso sentido de que los órdenes immanentes vigentes de la interpretación psicológica o moral son profundamente defectuosos y que una conciencia de un orden superior puede dar más sentido a nuestra vida que si lo hacemos en solitario. El orden superior y el orden establecido no están bien alineados. Pero la significación última de esto puede apreciarse en dos aspectos. Por una parte, esta falta de ajuste se puede entender como un mero hecho acerca del orden vigente, algo que podría superarse estableciendo otro orden, una Cristiandad real, cuyo paradigma se identificará normalmente con nuestro pasado. O, por otra parte, podríamos entender esta brecha como algo endémico de la propia condición histórica humana. Desde esta perspectiva, siempre existirán la brecha y la tensión entre las demandas de la fe cristiana y las normas de la civilización, incluso en la mejor de las civilizaciones.

Este asunto no siempre ha estado claro en la vida y el pensamiento de los conversos. Como vimos anteriormente, algunos han pasado de una concepción a la otra, como en el caso de Thomas Merton y Jacques Maritain. Otros han atravesado la línea en ambos sentidos, en diferentes momentos y fases de su pensamiento. En general, cuanto más alienado de la era moderna, cuanto más ferozmente se la condena, más probable es que se adopte la primera concepción y que se anhele un orden auténticamente cristiano. Mientras que quienes creen que hay algo singularmente valioso e importante en la

civilización de la democracia y los derechos humanos, si no han perdido totalmente su sentido de la distancia, como con los personajes de los siglos XIX y XX que he citado más arriba, adoptarán la segunda senda. Se convertirán en la «oposición leal» de la civilización moderna.

Esta distancia crítica de lo que podríamos juzgar que es «la civilización menos mala hasta el momento» puede llevarlos también a situarse de otra forma en la historia. Quienes se identifican absolutamente con nuestra era pueden aceptar con facilidad una teoría automática del progreso. No tenemos nada que aprender de épocas anteriores; en la medida en que eran diferentes de la nuestra, podemos dejarlas al margen por irrelevantes. La oposición diametral de estos «progresistas» son quienes quieren regresar a algún tipo de pasado paradigmático: *ellos* (la Edad Media, o el siglo XVII, o los Estados Unidos anteriores a la década de 1960) lo comprendieron bien y nosotros tenemos que rechazar todo aquello de los tiempos modernos que nos desvía de esa norma. En términos cristianos, es fácil ver en una de estas épocas anteriores una «era de la fe» e idealizarla, igual que el clero protestante que cité anteriormente jugó la baza «progresista» en términos cristianos y consideró que la nueva civilización significaba el triunfo del cristianismo.

Pero quienes adoptan distancia crítica de una civilización a la que en todo caso defienden pueden ver las cosas de otra manera. Tal vez no haya ninguna «época dorada» del cristianismo. Quizá las diferentes fases y sociedades donde la fe cristiana ha existido remitan todas *unmittelbar zu Gott* [directamente a Dios], según la célebre expresión que Ranke utilizó para referirse a las épocas de la historia. Difieren porque cada modalidad de vida cristiana ha tenido que auparse, tomar cierta distancia de su inserción en su propia época (en el *saeculum*, podríamos decir). Pero lejos de permitir que las diferentes modalidades se clasifiquen con claridad, esta es la diferencia que les permite enriquecerse mutuamente.

A las diferentes aproximaciones procedentes de distintas inserciones podemos denominarlas «itinerarios» hacia la Fe. Si observamos un ejemplo concreto, quizá pueda dar aquí una idea más clara de lo que quiero decir con nuevos itinerarios y de las cuestiones que se plantean en torno a sí. Charles Péguy es un ejemplo paradigmático de moderno que ha encontrado su propia senda, una nueva senda.

En primer lugar, podemos apreciarlo en que proviene o recorre una preocupación muy moderna; diríamos que una protesta moderna ante una evolución fundamentalmente moderna.

La evolución moderna es lo que hemos venido llamando «excarnación», concretamente la exaltación de la razón desvinculada como principal vía de

conocimiento, incluso de los asuntos humanos. La vía adecuada hacia el conocimiento transita a través de la objetivación, incluso en la historia. Esto, en su opinión, es un prejuicio afianzado en los autores de su época. Por «objetivación» me refiero a comprender la materia estudiada como algo absolutamente independiente de nosotros, donde no tenemos por qué comprenderla a través de nuestra implicación con ella, ni de los significados que tiene para nuestras vidas. El pasado, por tanto, es un país extranjero y nuestra interpretación «objetiva» del mismo podría ser la de cualquiera, ya provengamos o no de ese pasado. Deberíamos comprenderlo mediante «una visión desde ninguna parte».

Esta concepción de lo que es el conocimiento tiende a privilegiar, sin necesariamente generarla, una concepción de la humanidad que está «objetivada» en otro sentido, es decir, entendida como si estuviera a cuatro patas junto a los objetos no humanos, en términos mecanicistas y en un marco determinista.

Péguy rechazaba radicalmente este enfoque global. Así, estaba profundamente influido por Bergson, quien en ese momento fue quien presentó en Francia el que tal vez fuera el principal desafío filosófico a esta concepción. Uno de los frentes de ataque fundamentales de Bergson incidía en la conciencia del tiempo, que ocupaba un papel central en la concepción objetivadora. En lugar de pensar en el tiempo como algo análogo al espacio, donde unos momentos se encuentran junto a otros, debemos tener en cuenta el tiempo de *durée* vivido [duración de los momentos], en el que atravesamos diferentes instantes —objetivamente distinguibles— y conectarlos en una única corriente, tal como lo percibimos en una acción o al escuchar una melodía. La perspectiva mecanicista no consigue comprender el presente; lo considera simplemente una fase momentánea de un proceso continuo; mientras que, según la perspectiva de Bergson, *le présent a une épaisseur qui est exactement celle de la liberté dans le monde*, como lo expresó Emmanuel Mounier.⁵⁹⁹ (El presente tiene un espesor que es exactamente el de la libertad en el mundo.)

Este tipo de puente entre el pasado, el presente y el futuro, cuya acción percibimos (la doctrina anticipa en cierto modo el célebre análisis de Heidegger de los tres *ekstaseis* temporales),⁶⁰⁰ lo experimentamos también de otra forma en lo que Bergson llama «memoria».

Basándose en Bergson, Péguy diferencia entre historia (la variedad objetivadora) y memoria: *L'histoire consiste essentiellement à passer au long de l'événement. La mémoire consiste essentiellement, étant dedans l'événement, avant tout à n'en pas sortir, à y rester, et à le remonter en dedans.*⁶⁰¹ (La historia consiste esencialmente en pasar a lo largo del acontecimiento. La memoria consiste esencialmente, estando dentro

del acontecimiento, ante todo en no salir de él, en permanecer en él, y en remontarlo por dentro.)

Este tipo de interpretación, mediante la «memoria», revestía una importancia crucial para Péguy, pues él consideraba de sí mismo que emergía de una cultura milenaria de Francia y, además, de una cultura popular, más que de las elites, de la forma de vida de los campesinos y los artesanos. Comprenderlo era sumirse en ella, traer a la mente la forma en que uno se veía investido de ella a través de las múltiples prácticas y actuaciones, la siembra, la recolección, la oración. La cuestión de cómo debía entenderse era fundamental para Péguy porque, siendo el primero de su entorno popular que había tenido la fortuna de recibir educación, sentía una necesidad o, en realidad, que le correspondía la vocación de expresar esta forma de vida.⁶⁰² Aproximarse a ello «históricamente» sería desnaturalizarlo. La formación de un pueblo y de su cultura a lo largo de los tiempos era un proceso largo de transmisión y, por tanto, de moldeado de sus prácticas principales; de ahí que como mejor se comprendiera fuera en la analogía con una acción y, por consiguiente, con el tipo de interpretación del tiempo que era apropiada para la acción, que para él era la memoria en el sentido que se derivaba de Bergson.

Esto, además, no afectaba únicamente a cómo estudiar el pasado, sino que tenía una importante significación práctica. Lo que estaba en juego no era sólo cómo conocer el pasado, sino cómo relacionarse con él. Una distinción fundamental para Péguy residía entre una vida dominada por unos hábitos prefijados y otra en la que uno se pudiera renovar creativamente, incluso contra la fuerza de las formas adquiridas y calcificadas. La vida dominada por los hábitos era ciertamente una vida en la que uno estaba determinado por su pasado, repitiendo las formas establecidas que habían sido grabadas en él. La renovación creativa sólo era posible en una acción que, por su propia naturaleza, tenía que tener una determinada profundidad temporal. Este tipo de acción debía inspirarse en las formas que habían sido moldeadas en un pasado más antiguo, pero no mediante la simple reproducción mecánica, como con el «hábito», sino más bien mediante la aplicación creativa del espíritu de la tradición.

Podemos apreciar que Péguy desorientó a sus coetáneos y era casi imposible de situar. El socialista de izquierda dreyfusista, creyente en la revolución y en la República, insistía con vehemencia en la necesidad de arraigar la acción en el pasado milenario de Francia, incluido el católico. ¿Es entonces un reaccionario? Pero también denunció con vehemencia al partido clerical antidreyfusista, precisamente por su deseo de volver a imponer viejas formas, la monarquía o el dominio clerical, en sus formas más anticuadas sin siquiera tener en cuenta cómo había evolucionado y cambiado la tradición.

Para Péguy, la tradición milenaria de Francia incluía la Revolución. Este detalle resulta menos paradójico si tenemos en cuenta que ésta era una tradición del *pueblo* francés, no

de las instituciones de elite. En un territorio político en el que la izquierda creía en la ciencia (objetivadora) y el progreso, que relegaba el pasado al olvido, y la derecha luchaba por regresar a las instituciones del Antiguo Régimen, no es raro que Péguy fuera una voz solitaria y que su pensamiento se parodiara continuamente, tanto por amigos como por adversarios.

Un concepto crucial para Péguy era el de *fidélité*, una lealtad a la tradición que, precisamente, excluía retornar sin más al pasado. Retornar era una traición porque sustituía una continuación creativa del pasado con una reproducción mecánica del mismo. Esto es lo que hacemos cuando actuamos ordinariamente, y no tiene ningún sentido tratar de sustituir los hábitos de hoy día por los del ayer. Además, la propia tentativa de fraguar semejante cambio significa tratar a la sociedad como un objeto inerte al que hay que dar forma, precisamente la posición que Péguy pretendía evitar. En su valoración global de la situación, tanto la izquierda como la derecha adolecían de idéntica incapacidad: ambas pretendían fraguar la realidad, ya fuera de acuerdo con los nuevos proyectos de la «razón» o con el antiguo modelo ya probado de la «tradición». No apelaban a la acción creativa de las personas.

Inspirarse en este tipo de tradición viva y real significaba ser impulsado por una *mystique* [mística]. Esta palabra produjo desde el primer instante mucha confusión. Se podía pensar que podría haber empleado el término «ideal». Pero, como expuso Mounier, rehuyó este último término precisamente porque corría el riesgo *de faire oublier que le spirituel est seul éminemment réel* (de hacer olvidar que sólo lo espiritual es eminentemente real).⁶⁰³ Dicho de otro modo, todos los ideales válidos están ya anclados en una tradición profunda, en formas de vida que ya se han vivido. No pueden ingresar en la historia como un plan de nueva invención que barra con la realidad, o la moldee desde arriba. La novedad válida es una recreación de una tradición. Esa es la razón por la que entendía que la República, y posteriormente el socialismo, eran la nueva expresión de la tradición popular francesa, que guardaba profunda continuidad con ella.

Pero una iniciativa nacida bajo este sello puede degenerar, puede ser absorbida por un partido que aspire al poder, o por un nuevo orden de normas y hábitos fijos. Entonces, la *mystique* degenera en lo que Péguy denominó *une politique* [una política], término que emplea en un sentido profundamente despectivo. La causa de Dreyfus fue una causa por la justicia y la libertad, pero después se convirtió en un programa político, en el fundamento de nuevas reglas de constrictoras (por ejemplo, arremetiendo contra la separación de Iglesia y Estado) en respuesta a consideraciones de razón de Estado y favoritismo partidista.

Péguy acaba por convencerse en última instancia de que este declive es inevitable. De ahí su célebre frase *Tout commence en mystique et finit en politique*: «todo empieza en

mística y acaba en política». ⁶⁰⁴ Esto pasó a formar parte de la creencia más general de que en la vida humana había una tendencia básica para que lo creativo incurriera en lo mecánico y lo habitual, para que nuestras arterias espirituales se endurecieran a medida que pasa el tiempo. La propia modernidad, que favorece lo desvinculado y lo objetivador, es un ejemplo de endurecimiento. *Ce qui était pour nous, pour nos pères, un instinct, une race, des pensées, est devenu pour eux des propositions, [...] ce qui était pour nous organique est devenu pour eux logique.* ⁶⁰⁵ (lo que era para nosotros, para nuestros padres, un instinto, una raza, unos pensamientos, se ha convertido para ellos [los políticos] en *proposiciones* [...] lo que era para nosotros orgánico se ha convertido para ellos en lógico).

El regreso de Péguy a la fe era en parte la respuesta a esta muy perturbadora intuición. Pero antes de analizar su regreso, debemos pasar revista a otros cuantos datos de su pensamiento.

Ya hemos visto que, a pesar de su apelación a la tradición, a pesar de su uso de términos como el de «raza», Péguy no era de derecha, ni aliado de Barrès, por ejemplo. Era un republicano y socialista convencido. Y también es cierto que, a pesar de apelar a la tradición milenaria del catolicismo francés, no pertenecía al partido clerical, ni se le podía subsumir fácilmente en el catolicismo tridentino imperante, con su énfasis en las normas y en la obediencia a la autoridad, por no hablar de que desconfiaba de la carne y del pueblo.

Por tanto, la acción auténtica, la que nos vincula y prolonga nuestro pasado, Péguy la considera libertad. La libertad más alta es la de sentirse movilizado por la mística propia, en contraposición a ser organizado, movilizado y constreñido por la autoridad política con el fin de cumplir las normas, pues aun cuando estas últimas afirmen hacer realidad la *mystique*, ya hemos incurrido en una *politique*.

En segundo lugar, hay una pluralidad de *mystiques* que han servido de inspiración a los seres humanos. El propio Péguy se sintió impulsado por más de una. Mounier habla de cuatro, en su caso: «*l'antique* [su amor por el pensamiento y la cultura griegos], *la juive* [su admiración por los judíos y el judaísmo], ⁶⁰⁶ *la socialiste* [la socialista], *la chrétienne* [la cristiana]». ⁶⁰⁷ En una sola vida pueden encajar más de uno de estos ideales inspiradores ya encarnados. Y los diferentes individuos, así como los pueblos, tienen cada uno su vocación por lo universal, por seguir su propia senda con fidelidad. En palabras de Mounier, *pour chaque homme, pour chaque peuple, suivre sa mystique ce sera découvrir en lui son genium, sa vocation, puis leur garder une fidélité sans défauts, non parce qu'ils sont siens, mais parce qu'ils sont un appel vers une plus haute destinée* ⁶⁰⁸ (para cada hombre, para cada pueblo, seguir su mística será descubrir

en él su *genium*, su vocación, y después guardarles una fidelidad sin quiebras, no por ser suyos sino por ser una llamada hacia un más alto destino).

Esto, claro está, no significa que todos los ideales sean compatibles. Pero, lo cual nos lleva a una tercera cuestión, el ideal de *cit  harmonieuse* [ciudad armoniosa] de Péguy, que concibió siendo socialista y nunca abandonó como destino final al que dirigirse, incorpora el objetivo de cooperación leal entre los defensores de estos ideales, honestos con sus discrepancias, pero sin recurrir jams  a la fuerza o la exclusión.⁶⁰⁹ Así es como el propio Péguy vivió con su diverso círculo de amigos.

En cuarto lugar, como ya podemos suponer a partir de lo anterior, Péguy no da cabida al Infierno en su teología. Es un universalista de la salvación. En palabras de Mounier: *Aucun vivant, dans la cit  harmonieuse, n  tait étranger; ni les sages, ni les saints, des cultures p rim  es, ni m  mes les animaux. [...] Il ne fallait pas qu'il y e t un absent au salut  ternel.*⁶¹⁰ (En la ciudad armoniosa ningún ser viviente era extranjero, ni los santos ni los sabios de las culturas periclitadas, ni siquiera los animales [...]) Nadie debía estar ausente de la salvación eterna).

A la luz de estas diferencias, podemos comprender fácilmente lo alejado que Péguy estaba de las simpatías con el estilo autoritario general de la iglesia católica de su tiempo. Se enfureció, por supuesto, cuando las obras de Bergson fueron incluidas en el índice de libros prohibidos, pero su respuesta también mostró lo extravagante y absurdo que consideraba que era el  ndice.⁶¹¹

También vemos lo alejado que estaba del espíritu de fijación de códigos de la Iglesia, con su complicado menú de pecados menores y mayores: *Ce qu'on nomme la morale est un enduit qui rend l'homme impermeable   la grace.* (Eso que llamamos moral es un unto que hace al hombre impermeable a la gracia); *Rien n'est plus contraire à ce qu'on nomme (d'un nom un peu honteux) la religion comme ce qu'on nomme la morale [...]* *Et rien est aussi sot (puisque rien n'est aussi LouisPhilippe et aussi Monsieur Thiers) que de mettre comme  a ensemble la morale et la religion.* (Nada es tan contrario a lo que se llama [con un vocablo algo avergonzado] religión, como lo que se llama la moral [...]) Y nada más necio [puesto que nada sería más típicamente Luis-Felipe y M. Thiers] que unir en esta forma la moral y la religión.) Y, en tono más lapidario: *La morale a  t e invent e par les malingres. Et la vie chrétienne a  t e invent e par J susChrist.*⁶¹² (La moral ha sido inventada por los débiles de complexión. Mientras que la vida cristiana fue inventada por Jesucristo).

Y no es raro que tenga una interpretación mejor de la ambigua implicación mutua del bien y el mal en la historia: *Ce qu'il y a de redoutable dans la réalité de la vie, ce n'est pas la juxtaposition du bien et du mal: c'est leur interp n tration, c'est leur mutuelle*

*incorporation, leur nourriture mutuelle, et parfois leur étrange, leur mystérieuse parenté.*⁶¹³ (Lo que hay de temible en la realidad de la vida no es la constante yuxtaposición del bien y del mal, sino su interpenetración, su mutua incorporación, su mutua nutrición, y a veces su extraño, su misterioso parentesco.)

Teniendo todo esto en cuenta, no es raro que Péguy, pese a sus profundas raíces católicas, atravesara un periodo apartado de la Iglesia, que se prolongo en parte, tras su reconversión, por su sentido de la solidaridad con su esposa, que no se convirtió. (Situación esta solidaridad por encima de la obligación de practicar la religión fue otro acto no muy tridentino, pero no dio el paso con frivolidad y le costó mucho).

Y, sin embargo, no era del todo sorprendente que Péguy, con lo *mauvais sujet* [mala persona] que era, regresara al catolicismo. En cierto sentido, nunca lo abandonó. Péguy ansiaba una época de acción creativa que vinculara diferentes periodos, pero tenía un marcado sentido de lo imposible que era alcanzarlo humanamente ante el desplazamiento en apariencia irresistible hacia lo mecánico y lo habitual, el presente inmediato que está determinado por el pasado, pero ya no mantiene con él una relación viva. Todo esto apuntaba hacia una idea cristiana de eternidad. No la platónica, ni la plotiniana, de una eternidad más allá del tiempo, sino la perspectiva de un tiempo redimido o reunido, en el que todos los momentos volvieran a conectarse en un mismo movimiento. De lo que tal vez carecía antes de la (re)conversión era de esperanza, y no es de extrañar que después elevara la esperanza a la más alta de las virtudes.⁶¹⁴

También era profundamente católica su noción de cómo accedemos a esa eternidad, a través de una comunión con Dios, pero mediante la iglesia. Al igual que los pórticos de muchas catedrales medievales, tenemos la imagen de una cadena en la que los fieles están conectados a través de sus santos locales, hasta María, para llegar finalmente a Cristo y a Dios.

Nul n'est aussi compétent que le pécheur en matière de chrétienté. Nul si ce n'est le saint. Et en principe, c'est le même homme [...] Le pécheur tend la main au saint, puisque le saint donne la main au pécheur; Et tous ensemble, l'un par l'autre, l'un tirant l'autre, ils font une chaîne qui monte jusqu'à Jésus, une chaîne de doigts indéliables [...] Celui qui n'est pas chrétien, c'est celui qui ne donne pas la main.

(Nadie es tan competente en materia de cristianismo como el pecador. Nadie excepto el santo. Y, en general, se trata de la misma persona [...] El pecador tiende su mano al santo, pues el santo tiende la suya para ayudarlo. Y los dos, el uno con el otro, el uno tirando del otro, forman una cadena que se eleva hasta Jesús, una cadena de dedos que no pueden estar desconectados [...] Quien no es cristiano es quien no ofrece su mano).

Y, más adelante,

On n'est pas chrétien parce qu'on est à un certain niveau moral, intellectuel, spirituel même. On est chrétien parce qu'on est d'une race remontante, d'une certaine race mystique, d'une certaine race spirituelle et

*charnelle, temporelle et éternelle, d'un certain sang.*⁶¹⁵

(No se es cristiano porque se esté a un determinado nivel moral, intelectual, incluso espiritual. Se es cristiano porque se es de una determinada raza *reflorecente*, de una determinada raza mística, de una determinada raza espiritual y carnal, temporal y eterna, de una determinada *sangre*).

Aparecen aquí las palabras «raza» y «sangre», lo que fue causa de grandes malinterpretaciones posteriores, sobre todo cuando se piensa en lo que sucedió no mucho después en la historia europea.⁶¹⁶ Pero lo importante aquí es subrayar lo carnal, la noción de que lo espiritual siempre está encarnado y formando secuencias o cadenas que atraviesan el tiempo. Refleja que para Péguy su fe cristiana está animada por su profundo rechazo de la excarnación moderna. Esto es, por así decir, la senda por la que volvió a incorporarse a la fe en la Encarnación.

Y el concepto crucial aquí es la comunión, el «tomarse de las manos», en otras palabras, la comunión de los santos, a la que todos estamos conectados.

4

No es difícil reconocer en Péguy parte de los temas que acabaron siendo centrales para las reformas del Concilio Vaticano Segundo: la rehabilitación de la libertad, la concepción de la iglesia como pueblo de Dios o la apertura de la misma a otros credos, entre otras. Y, de hecho, hubo una corriente de influencia aquí. Gran parte de los escritos teológicos cruciales que sentaron los cimientos intelectuales para el Concilio procedían de Francia. Estoy pensando en Congar, Daniélou o De Lubac. Sus principales fuentes intelectuales eran los Padres de la Iglesia, pero emergieron de un entorno de pensamiento y sensibilidad católicos que habían sido señalados por Péguy.⁶¹⁷

Así que surge la cuestión de cómo debemos entender el cuestionamiento que Péguy hizo de una tradición católica establecida, en este caso, la que se definió en el Concilio de Trento, modificada por los impactos de la Revolución, la Restauración y el siglo XIX. Es, en última instancia, la misma pregunta que esta otra: ¿cómo debemos entender la reforma del Concilio Vaticano Segundo?

Pues bien, hay dos perspectivas claras desde las que se puede contemplar. Por una parte, podemos postular que lo que está en juego aquí es la interpretación definitiva y absolutamente correcta del cristianismo católico. Entonces, la pregunta es quién acertó, si el Concilio Vaticano Segundo o el de Trento y/o en qué aspecto. En este caso, el tipo de reflexión que he venido exponiendo aquí, en la que he tratado de esclarecer la senda que tomó Péguy hacia la Fe, qué es lo que tuvo que atravesar y de dónde emergió, por así decir, el montículo sólido en el que se apoyó para dar el salto, sólo tiene importancia para explicar en qué medida se equivocó o acertó.

Estaríamos ocupándonos de sus antecedentes como suele hacerse en muchos debates de la historia secular. Por ejemplo, la forma en que los creyentes en el Progreso sostienen que no se habría podido esperar de épocas anteriores que consideraran obvias determinadas verdades que lo son para nosotros porque carecían de determinados conocimientos, o no se habían liberado de los prejuicios, o cosas similares. O, desde la otra cara, la forma en que los defensores de las costumbres tradicionales argumentarían que en la situación de decadencia moral contemporánea, cuando las consideraciones más elementales están siendo atacadas, no podemos esperar que los jóvenes sean capaces de apreciar el valor de lo que se ha perdido. Describimos antecedentes y perspectivas, en otras palabras, epistémicamente privilegiadas o defectuosas en la medida en que sean atalayas de observación buenas o malas para discernir alguna verdad única.

El segundo marco en el que podemos interpretar este tipo de estudio postula que lo que está en juego son intuiciones complementarias. Ninguna de ellas es simplemente correcta o equivocada acerca de una única cuestión, sino que cada una aporta una perspectiva novedosa que aumenta y enriquece nuestro entendimiento. La cuestión consiste en ver cómo encajan estas diferentes intuiciones y, en este sentido, el completar los antecedentes o el contexto social/intelectual/espiritual del que una idea nace puede resultar muy iluminador.

Vemos aquí que la cuestión está estrechamente vinculada a la que hemos analizado en la sección anterior; si, por una parte, reconocemos una «época dorada» del cristianismo en el pasado reciente o más lejano (o, para ciertas Iglesias, incluso de la actualidad, en el siglo XIX) o, por otra, los consideramos enfoques diferentes, complementarios, pero no claramente susceptibles de ser alineados.

¿Por cuál de los postulados nos inclinaremos? No creo que podamos escoger fácilmente. La realidad es más compleja, pero hay parte de ambas cosas. Hay sin duda asuntos sobre los que las concepciones de Péguy sencillamente contradicen creencias establecidas anteriores y el Concilio Vaticano Segundo altera las ideas dominantes que alimentaron el Concilio Vaticano Primero, como la importancia de la libertad, el valor de la democracia, el papel central de los derechos humanos, las valoraciones hechas sobre otras tradiciones de fe, etcétera. Pero esto no agota la cuestión de cómo pensar la relación entre estas dos formas históricas de fe católica.

Pío IX estaba sencillamente equivocado al pensar que la democracia y los derechos humanos eran incompatibles con el cristianismo, o incluso cuando opinaba que en contextos sociales inferiores era imposible que floreciera la fe. Pero eso no significa que los católicos que desconfiaban de la democracia en el siglo XIX no hubieran visto parte de sus peligros y debilidades con mayor claridad que nosotros, hijos del siglo XX, que teníamos que defender la democracia frente a diversas formas de tiranía horripilantes.

Condenamos con razón ese tipo de principios generales que afirman que «el error no tiene ningún derecho» calificándolo de confuso y peligroso y rechazamos las modalidades de censura que amparaban, pero eso no significa que una disciplina espiritual de obediencia no pueda tener gran valor en determinadas condiciones.

O, por tomar una cuestión no doctrinal: la forma general en que determinadas modalidades de abstinencia, como el ayuno, la abstinencia de carne los viernes y demás se consignaron como parte de un código y se aplicaron de forma obligatoria era asfixiante y debía ser recurrida; pero eso no significa que no hayamos perdido algo importante con la desaparición de la vida de la Iglesia de estos actos colectivos de abstinencia, como ha expuesto con contundencia Eamon Duffy.⁶¹⁸

Tenemos que comprender estas diferencias históricas de manera bifocal. Por una parte, nos ocupamos de cuestiones valoradas como correctas/incorrectas en las que cada cambio supone un beneficio o una pérdida de verdad. Por otro, con diferentes vías de aproximación a la fe desde formas de vida muy distintas. Si nos centramos exclusivamente en la primera podemos cerrar los ojos a la segunda, lo cual sería una pérdida enorme. Se debe en parte a que comprender otro enfoque puede liberarnos de la ceguera que acompaña a la asunción absoluta por nuestra parte de una sola de ellas.

Hoy en día, los cristianos, por ejemplo, tienen que trepar por una época en la que el Infierno y la ira de Dios apenas se dejan sentir, si es que siquiera se comprenden. Pero viven en un mundo donde reinan la objetivación y la encarnación, donde la muerte debilita el significado, etcétera. Tenemos que luchar por recuperar una idea de lo que la Encarnación puede significar. Pero hace tres siglos, por ejemplo, Jonathan Edwards vivió en un mundo donde la ira de Dios era una presencia poderosa y la dificultad residía en adquirir la idea adecuada del amor universal de Dios. Podemos responder a esta diferencia de forma polémica y considerar que una u otra era absolutamente acertada y la otra, por entero errónea. Condenamos a Edwards por estar atenazado en una forma de percibir antigua, o a nosotros mismos por haber diluido la fe.

Pero también podemos verlo desde otra perspectiva. Ninguno de nosotros comprende la imagen en su conjunto. Ninguno de nosotros puede comprender nunca en solitario todo lo que comporta nuestro distanciamiento de Dios y sus actos para recuperarnos. Pero hay un gran número de nosotros, dispersos por toda la historia, que han tenido alguna idea poderosa de alguna faceta de este drama. Juntos podemos vivirlo más plenamente de lo que podríamos vivirlo cualquiera en solitario. En lugar de alargar la mano inmediatamente en busca de las armas para la polémica, podríamos mejor escuchar una voz que tal vez nunca hayamos asumido nosotros mismos, cuyo tono podría haber sido para nosotros por siempre desconocido si no nos hubiéramos esforzado por comprenderlo. Descubriremos que tenemos que extender esta cortesía incluso a personas

que jamás nos la habrían prodigado (como Jonathan Edwards). En ese aspecto, tal vez hayamos hecho algún progreso modesto hacia la verdad en el último par de siglos, si bien podemos sin duda encontrar otros precedentes en el conjunto de la historia del cristianismo. Nuestra fe no es el *súmmum* del cristianismo, pero tampoco una versión depravada; debería más bien estar abierta a una conversación que abarque la totalidad de los veinte últimos siglos (e, incluso, en algunos aspectos, algún tiempo antes).

Esto, por supuesto, nos deja con un inmenso conjunto de cuestiones hermenéuticas complejas: qué relación guardan entre sí los diferentes enfoques, qué relación guardan con cuestiones de la verdad global. Nunca careceremos de estas incógnitas; la fe en que hay alguna instancia de fe garantizada capaz de dejarlas a un lado, ya sea la Biblia o el Papa, es una ilusión peligrosa y perjudicial.⁶¹⁹

Hacia lo que apunta esta conversación fragmentaria y difícil es a la Comunión de los Santos. La entiendo no sólo como una comunión de personas perfeccionadas, que han dejado atrás sus imperfecciones, sino más bien como una comunión de vidas enteras, de itinerarios completos hacia Dios. El itinerario completo es lo que siempre importa en las vidas de los santos. Contienen incluso los momentos de traición, del mismo modo que la historia del Evangelio refiere el momento en que Pedro negó a Cristo. El episodio no queda borrado por la vida posterior de Pedro. Pero la respuesta de Dios fue tal que el amargo pesar que Pedro sintió cuando el gallo cantó fue un paso hacia su vida apostólica después de Pentecostés. Dios hizo de esto incluso un peldaño hacia la santidad y con este significado se inscribe enteramente en su vida como santo.

Los itinerarios no están hechos sólo de pecados. Mi itinerario incluye fundamentalmente mi existencia inserta en un orden histórico, con su bien y su mal, dentro y fuera del cual debo avanzar hacia el orden de Dios. El *eschaton* debe reunir todos estos itinerarios, con sus muy distintos paisajes y riesgos.

Y esto nos ofrece una segunda razón para no dejar que la cuestión de la verdad absoluta oculte las diferencias de itinerarios. Es el hecho de que la Iglesia, entendida como comunión de diferentes personas y épocas en mutua comprensión y enriquecimiento, se ve perjudicada, limitada y dividida por una creencia absoluta infundada en la verdad propia, que realmente mejor merecería el nombre de herejía.

He descrito dos significados diferentes que podemos dar a la idea que tiene el converso contemporáneo acerca de abandonar el orden establecido. Una nos dispone a buscar el orden histórico perfectamente adecuado; la otra nos invita a entablar una conversación capaz de llegar más allá de cualquiera de estos órdenes. El objetivo en este caso no es regresar a una fórmula anterior, por muy inspiradora que muchas lo sean, sin duda; siempre habrá un elemento de imitación de modelos anteriores, pero inevitable y

acertadamente la vida cristiana actual buscará y descubrirá nuevas formas de salir de los órdenes presentes para llegar a Dios. Se podría decir que buscamos nuevos itinerarios, sin precedentes. Comprender nuestra época en términos cristianos supone en parte discernir estos nuevos senderos, abiertos por pioneros que han descubierto un camino para llegar a Dios a través del paisaje laberíntico concreto en que vivimos, con sus matorrales y senderos inexplorados.

5

Péguy era mi ejemplo principal, pero, en realidad, en el Occidente moderno abundan los pioneros de estos nuevos itinerarios; tenemos a aquellos cuya senda ha quedado señalada en la literatura, desde Dostoievski hasta a quienes hemos venido analizando en este capítulo, así como otros muchos que se podría mencionar. Pero me gustaría comentar brevemente otra figura de primer orden, la de Gerard Manley Hopkins.

Hopkins, de hecho, nos ofrece un asombroso ejemplo de un sorprendente itinerario nuevo. Al igual que Péguy, él parte del dilema moderno, más exactamente, posromántico. Sintió intensamente la amenaza del estrechamiento y la reducción de la vida humana en una cultura centrada en la razón instrumental disciplinada. Perdemos contacto con el mundo natural que nos rodea y, al mismo tiempo, con una dimensión superior de nuestra propia vida. En este aspecto, estuvo en sintonía con una corriente de pensamiento y sensibilidad importante de su época; junto con Ruskin, con su idea de que la época contemporánea ha perdido la percepción de la belleza en el mundo que nos rodea, lo cual está estrechamente vinculado con un sistema de explotación económica. Pero también con Pater en el afán por recuperar una dimensión estética en la vida contemporánea.

Además, comparte la intuición posromántica de que el arte, y concretamente la poesía, es un elemento fundamental para esta recuperación. Una forma de concebir la importancia de la poesía era a través de una teoría del lenguaje, que nace con autores de la generación romántica en Alemania: los hermanos Schlegel y Novalis, por ejemplo, basándose en la obra de Hamann y Herder.

Sus poéticas nacen de la impresión de que el lenguaje tiene una fuerza constituyente. Arranca con la interpretación de Hamann-Herder de que las palabras no sólo adquieren significado al designar cosas que ya conocemos por la experiencia. Al contrario, el discurso, la expresión lingüística, hace existir las cosas para nosotros de una nueva forma, una forma de conciencia o reflexión (*Besonnenheit*, por utilizar el término que emplea Herder).

Esta idea es transformada después por los escritores de la década de 1790 hasta convertirse en una nueva interpretación de la poética. En gran parte del discurso

ordinario, las palabras ciertamente parecen operar según la vieja concepción designadora. Olvidamos la relación global con el mundo que el lenguaje en sí mismo constituye y creemos simplemente que palabras como, por ejemplo, «mano», «vara» o «agua» representan sin más objetos que ya conocemos. Pero hay un amplio espectro de elementos superiores, el «infinito» o lo «invisible», con los que nuestra situación es obviamente distinta.

Esto aflora quizá con mayor claridad en su doctrina del «símbolo». El elemento crucial del «símbolo» era que suponía aquello mediante lo cual se desentrañaba un ámbito de pensamiento; podríamos decir que era aquello mediante lo que determinados significados acaban existiendo para nosotros. Los bienes supremos, todo aquello que tiene que ver con el infinito, con Dios o con nuestros sentimientos más profundos, sólo se pueden convertirse en objetos de pensamiento y consideración para nosotros a través de la expresión mediante símbolos. ¿Cómo se puede hacer aflorar el infinito, darle una apariencia (*Erscheinung*)?, pregunta A. W. Schlegel. *Nur symbolisch, in Bildern und Zeichen* (sólo simbólicamente, con imágenes y signos), responde. Eso es lo que consigue hacer la poesía: *Dichten [...] ist nichts anderes als ein ewiges Symbolisieren: wir suchen entweder für etwas Geistiges eine äussere Hülle oder wir beziehen ein Äusseres auf ein unsichtbares Inneres.*⁶²⁰ (La poesía [...] no es más que simbolización perpetua: o bien buscamos un envoltorio externo para algo espiritual, o bien relacionamos algo externo con un interior invisible.)

Podemos hacernos mejor idea de lo que se quería decir con esos elementos superiores e «invisibles» si pensamos, como primera aproximación, en las cosas que no podían aparecer siquiera en nuestra experiencia si no fueran entidades de lenguaje. Pensemos en el «espíritu» (*Ruach*, *Pneuma*). Pues bien, podríamos asimilarlo al viento, aun cuando hubiéramos seguido siendo animales sin lenguaje; buscaríamos cobijo de él. Y podríamos asimilarlo también a la respiración, como cuando jadeamos en busca de aliento después de haber corrido.

Pero, ¿espíritu? No es exactamente un don, en afán, un arranque de ímpetu por alcanzar algo superior, algo más pleno. Esta idea de una fuerza correspondiente a algo incomparablemente superior sólo adquiere forma para nosotros con ese término. Así, el Espíritu ingresa en nuestro mundo a través del lenguaje, su manifestación depende del discurso. El término «espíritu» es un símbolo en el sentido aludido por Schlegel. Y los usos del lenguaje mediante los cuales estas palabras se ponen en circulación por primera vez se denominan en la cita anterior «*Dichten*», la creación poética.

Desde este punto de vista, la poesía tiene algo de performativo: establece nuevos significados a través de la creación de símbolos. La poesía es una creadora potencial de mundo, es decir, según la interpretación de la poética que nos ha llegado desde la década

de 1790.

Entender la poética de este modo produce un desplazamiento del registro lingüístico que inaugura una nueva y amplísima gama de posibilidades. Pensemos de nuevo en el término «Espíritu»: ingresa en nuestro mundo a través de la Biblia y de otros textos y dichos afines y su realidad queda fijada en la narrativa y en la doctrina. La nueva poética comporta un movimiento reflexivo que señala que la propia Biblia no es una simple narración de acontecimientos que existió desde siempre, por ejemplo, para el pueblo de Israel, antes de que quedara recogido en un texto. Indica que estos acontecimientos mismos han sido puestos de manifiesto y moldeados por el lenguaje. Este giro reflexivo, tan típico de la modernidad, aporta una advertencia sobre las condiciones de la conciencia, sobre la conversión de lo «invisible» en manifiesto.

Aquí se abre un amplísimo abanico de posibilidades. La conciencia reflexiva puede dar lugar al subjetivismo y al desmoronamiento de la trascendencia, pero no tiene porqué desencadenarlo. Las manifestaciones del lenguaje, subjetivistas y extremas al mismo tiempo, se pueden contemplar enteramente como efectos del lenguaje. La tensión que sufre el poeta para encontrar la palabra correcta no se considera una tentativa de ser fiel a una realidad más allá del lenguaje. En otro punto del espectro, este lenguaje se entiende como una tentativa de definir algo que trasciende al lenguaje mismo, pero que sigue siendo absolutamente intramundano. El poeta expresa la naturaleza humana, o la condición humana. Después, en el otro extremo de la comunicación, se mantiene la interpretación original al completo: nuestro lenguaje se afana por representar a Dios, o a algo que trasciende a la humanidad.

Con demasiada frecuencia se da inadvertidamente por supuesto que el giro reflexivo de la poética moderna comporta, o emana inevitablemente, de la primera actitud, la subjetivista. Pero es así por necesidad. Como expuse en un capítulo anterior, lo esencial de los nuevos lenguajes «más sutiles» de la poética posromántica era que amparaban una especie de suspensión o indeterminación de los compromisos ontológicos. Puede dejar indefinido en qué lugar del espectro arriba mencionado se sitúa un poeta. En otras palabras, es en la naturaleza misma de esta poética moderna donde se construye la semántica de su lenguaje; por así decir, en el seno de la obra poética misma para amparar esa indeterminación ontológica. El lenguaje *puede* ser entendido en más de un sentido, que abarca desde el compromiso ontológico más rotundo con lo trascendente hasta lo más subjetivo, centrado en el ser humano o, incluso, en el lenguaje. Podemos apreciarlo en la recepción de la poesía de Wordsworth en el siglo XIX.⁶²¹

Se permite la indeterminación, pero no se exige. Un nuevo lenguaje poético puede servir para encontrar un camino de retorno hacia el Dios de Abraham. Y esto es lo que vemos en Hopkins (y, con posterioridad, por ejemplo, en Eliot). En este tipo de ejemplo,

la poesía tiene una doble fuente, como ha señalado Seamus Heaney.⁶²² Por una parte, las imágenes poéticas se esfuerzan por expresar la experiencia, diríamos casi por encontrar alivio para el «desasosiego intenso» de un sentimiento vigoroso, pero confuso, como dice Eliot; por otra, tratan de dar sentido para hacer de nuevo experiencialmente real la acción de Dios que ya ha sido recogida en un lenguaje teológico afilado por la tradición. La intuición definitiva reflejada en el poema es una fusión de las dos cosas, que transforma ambas; es decir, se da un significado más profundo a la expresión y la obra de Dios adquiere un nuevo tipo de realidad experiencial.

A veces, para Hopkins las dos modalidades de acceso a esa realidad están distribuidas en diferentes zonas del poema. En algunos de sus sonetos, los dos cuartetos exponen la experiencia mientras que los tercetos tratan de fundirla con la doctrina. Si la fusión no llega a alcanzar todo su éxito, el poema no adquiere plena solidez; pero opera maravillosamente cuando las imágenes de los cuartetos se transmutan en un medio de intuición teológica vibrante como, por ejemplo, en «El halcón».

Volviendo al discurso sobre el lenguaje en este contexto posromántico, se suele formular la queja de que el lenguaje, tal como lo utilizamos ordinariamente, se ha vuelto plano, vacuo. Es decir, el uso ordinario del lenguaje en nuestra época opera con él como si su única función fuera la instrumental de designar elementos ya conocidos. La fuerza constitutiva y reveladora del lenguaje queda absolutamente marginada e ignorada o, incluso, se niega. Esta interpretación del uso del lenguaje guarda relación con la actitud según la cual tratamos a las cosas, e incluso nos tratamos los unos a los otros, en términos netamente instrumentales.

Se suele aludir a este aspecto calificándolo de aplanamiento o empobrecimiento del *lenguaje*, y no sólo como una interpretación inadecuada del mismo por parte de (algunos de) sus usuarios. Esta idea también se desprende de la interpretación del lenguaje que estoy describiendo aquí. A través del lenguaje, en su uso constitutivo (llamémoslo Poesía), tenemos contacto con algo superior o más profundo (ya sea Dios, las profundidades de la naturaleza humana, el deseo, la voluntad de poder, o lo que sea) en virtud del lenguaje. La poesía se puede considerar un acontecimiento con fuerza performativa, palabras que establecen contacto con algo o lo ponen de manifiesto por primera vez. ¿Pero qué es este acontecimiento?

Al margen de las interpretaciones más subjetivistas a las que he pasado revista más arriba, tiene una vertiente objetiva: algo trascendente al lenguaje se manifiesta, se libera. Pero también presenta una faceta ineludiblemente subjetiva. Esta realidad se nos pone de manifiesto a nosotros, quienes hablamos este lenguaje, quienes tenemos esta sensibilidad, quienes hemos sido entrenados por discursos o experiencias anteriores. Así que esta

nueva palabra resuena en/para nosotros. El hecho de que la palabra revele lo que hace es TAMBIÉN un hecho sobre nosotros, aun cuando sea algo más. En principio, esa palabra *podría* resonar en última instancia para todo el mundo, pero sólo porque se les habría investido de ese lenguaje y de los significados humanos en el seno de los cuales es capaz de resonar. Ésta es la idea que tiene Shelley de la expresión entendida como «lenguaje más sutil», con la que describe el medio que emplea la poesía moderna. A diferencia de las referencias de poemas anteriores, cuya comprensión estaba garantizada gracias a los significados públicos establecidos (la Cadena del Ser, la historia divina y similares), la poesía moderna no se basa en estructuras ya reconocidas. Abre nuevos caminos, «libera» nuevas realidades, pero sólo para aquellos en quienes resuena.⁶²³

Esto es lo que explica la fragilidad de este lenguaje «poético». Lo que revela mediante resonancia puede dejar de resonar. El lenguaje puede entumecerse, aplanarse, volverse rutinario, convertirse en una herramienta práctica para la referencia, un lugar común, como una metáfora muerta, invocada simplemente sin pensar. Lo vemos, por supuesto, con el lenguaje religioso tradicional, tanto como en su opuesto. Lo opuesto, la fuerza continuada y siempre renovada de un lenguaje puede sustentarse en una tradición religiosa viva. «Espíritu Santo, enciende mi corazón», cantan generaciones y generaciones de feligreses renovando continuamente la plenitud del significado. Pero estas mismas plegarias pueden embotarse, volverse rutinarias; las personas simplemente repiten los gestos cuando las dicen/cantan, o adoptan un aura de comodidad, de la familiaridad de nuestros vínculos con la familia, el linaje, el pasado, que tiene poco que ver con su fuerza reveladora original.

A la luz de esta nueva interpretación del lenguaje, esta mortandad, esta rutina que solía contemplarse como una carencia en el feligrés, se puede instalar ahora en nuestro lenguaje, no entendido ya como un código ideal, sino como el medio que nos comunica a los unos con los otros aquí y ahora en nuestra sociedad. La demanda misma de autenticidad —típicamente moderna— parece impulsarnos hacia nuevos lenguajes *capaces* de resonar en nuestro interior.

En relación con la tradición poética misma, sobrevuela el peligro de que el lenguaje poético pierda su fuerza, como todas esas metáforas bíblicas o de Shakespeare enterradas en el discurso ordinario, que acaban siendo planas. En otras palabras, que la diferencia entre discurso ordinario, rutinario, descriptivo cotidiano y operativo-calculador, por una parte, y la creación poética, por otra, se pierdan; la segunda absorbida por la primera. En relación con el canon literario, la idea es que para que la gran poesía vuelva a resonar es preciso un nuevo contexto; dicho de otro modo, necesita un registro de voces contemporáneas capaces de servir de interlocutoras, con las que pueda resonar. De lo contrario, su fuerza está en peligro de extinción.

Este temor a que el lenguaje desfallezca, a que pierda su resonancia, es recurrente en la cultura moderna, y no sólo en relación con la literatura. Lo vemos en Heidegger, por ejemplo, en su contraste entre la *Gerede* conformista y vacua (discurso vacío) y el discurso auténtico. Es una preocupación típicamente moderna, pues depende de la idea moderna del potencial del lenguaje como Poesía (*Dichtung*) y de la distinción resultante entre discurso creativo y ordinario. Sólo en relación con esta alta vocación del lenguaje poético puede surgir este miedo a caer. El miedo es a una pérdida de la fuerza performativa. Es coetáneo de la poética moderna. Fue expresado por los autores fundacionales de la década de 1790 y ha reaparecido desde entonces, junto con la esperanza en que la nueva creación poética invierta el sentido de la caída. Ésta es la idea del homenaje de Mallarmé a Edgar Allan Poe por haber asumido la vocación de *donner un sens plus pur aux mots de la tribu* [dar un sentido más puro a las palabras de la tribu].⁶²⁴ El temor de que el lenguaje sucumba al peligro constante de verse rebajado y mancillado hasta volverse inauténtico no deja de reaparecer. Lo vemos de diferente modo a principios del siglo XX con Karl Kraus y George Orwell. En el ámbito del arte, se ha acuñado una palabra para este descenso en la banalidad y la vacuidad del sentimiento: *kitsch*.

Pero hay un par de rasgos de esta fragilidad del lenguaje que han sido especialmente tematizados en el siglo XX y que revistieron una importancia crucial para Hopkins. La idea romántica original del poeta como creador y profeta podía sugerir una concepción monológica. La resonancia que realmente importa es la del alma o el ser del poeta. Pero cada vez más se abre paso una interpretación dialógica del lenguaje (implícita en las teorías fundacionales de Hamann, Herder y Humboldt) y acaba quedando claro que las resonancias que importan son las que vinculan al hablante y al oyente, al escritor y a los lectores y, finalmente (quizá) a comunidades enteras. Tal vez los poetas no consigan hacerse oír, pero la finalidad de la escritura es llegar a los demás y provocar un encuentro en el Ser revelado, o liberado.⁶²⁵

Paralelamente al aislamiento del «yo» está el desplazamiento del centro de atención hacia la Palabra poética singular. Igual que hay una intuición parcial oculta tras el monologismo (un poeta individual crea), así también hay algo de verdad en este interés por la palabra singular. El avance hacia la renovación de la fuerza performativa puede cristalizar en un momento crucial, incluso en una palabra. Un neologismo o un nuevo giro de una expresión parecen concentrar en sí mismos la fuerza de un nuevo lenguaje; podemos pensar en el *inscape* [«paisaje interior» o «forma interior»] de Hopkins, por ejemplo.

Pero la parcialidad de esta concepción queda clara cuando vemos cómo ese avance concentrado en una palabra sólo es posible a través de infinidad de otras cosas,

referencias, invocaciones, cuestionamientos, contra cuyo telón de fondo puede actuar la fuerza performativa en este mundo. Igual que la resonancia no se produce en el poeta individual sino entre él/ella y un Tú, así el poder para hacernos resonar se acumula en toda una constelación antes de entrar en erupción (por así decir) en una única palabra o expresión. Igual que el poema como un todo puede hacernos resonar, pero sólo gracias a la disposición intertextual en su conjunto; incluso, como la que continuamente tratamos de recrear de manera que nuestros clásicos puedan seguir vivos entre nosotros.

El significado en la cadena de significados: hay aquí mucho más que la observación banal de Saussure de que el significado de cada término depende del entramado de distinciones en el que se establece. *Dans la langue, il n'y a que des différences et pas de termes positifs.*⁶²⁶ (En la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos). «Rojo» significaría algo distinto si no hubiera ningún concepto de «escarlata» o de «carmesí». Aquí estamos hablando de cómo una palabra puede servir para abrir un nuevo espacio, revelar una nueva realidad, tomar contacto con lo oculto o lo desaparecido. Y este poder sólo se revela un telón de fondo entero de significados complementarios, que en sí mismo se ve alterado por la introducción de la nueva palabra.

Hay otra manera de formular la cuestión de la restauración del lenguaje en la tradición posromántica, que también debe interpretarse a la luz de este holismo del significado. Es el tema del Nombre, inspirado en la Cábala. En la lengua adánica original, las palabras recogían la naturaleza de la realidad que designaban. Es un tema invocado en el siglo XX, por ejemplo, por Adorno y Benjamin.

Podría sonar como si lo que es degenerado e inadecuado en el lenguaje moderno fuera sólo el rasgo saussureano de que las palabras son «inmotivadas», es decir, que no hay ninguna razón para llamar «perro» a este animal, igual que no la hay para referirse a él bajo el nombre de *chien* [en francés] o *hund* [en alemán]. Pero sería absurdo pensar que la poesía iba a reinventar palabras singulares que en este sentido «representaban» la realidad de la que nos ayudaban a hablar. Sin embargo, si entendemos que lo que está en juego es la imagen poética en su conjunto, entonces aflora un aspecto importante. En «El halcón», Hopkins refleja a la rapaz en vuelo no con una única palabra, sino en la dicción, el ritmo y las palabras del poema; y más allá de ello, refleja algo de la acción de Dios.

Así que aquí hay tres cuestiones, o quizá tres formas de exponer lo mismo, que son intrínsecas a esta interpretación del lenguaje y la poesía: (1) que nuestro lenguaje ha perdido su fuerza constitutiva y es preciso restaurarla; (2) que la pérdida de esta fuerza significa que podemos ciertamente tratar instrumentalmente con las realidades que nos rodean, pero que su significado más profundo, el trasfondo en el que existen, la realidad superior que encuentra expresión en ellas, sigue ignorada e invisible; o dicho de otra forma, (3) significa que nuestro lenguaje ha perdido la fuerza para Nombrar cosas tal

como se insertan en esta realidad más profunda/superior.

Y, por supuesto, (4) esta incapacidad del lenguaje es una faceta crucial de una incapacidad de ser que hace que nuestras vidas se ven reducidas, aplanadas. «Todo lo marchitó el negocio; y lo enturbió y lo manchó el afán...». ⁶²⁷

Éste es el contexto en el que quisiera situar a Hopkins. Sintió intensamente la fealdad, «la *sordidez* de las cosas» ⁶²⁸ del mundo industrial y urbano que había nacido en Inglaterra. De hecho, lo sintió quizá demasiado intensamente: su valoración de este mundo era demasiado global y poco discriminadora y su búsqueda de un remedio en la naturaleza virgen a veces parecía una huida atemorizada. En todo caso, sí prestó mucha atención a las formas de la naturaleza como antídoto esencial para el entorno horrendo y deformante de la Gran Bretaña industrial, cuya extensión prolongada temía (con razón).

¿Qué podrá ser el mundo, una vez despojado
del agua y de la selva? Dejádnoslas así;
oh, mantenedlas húmedas y bravías;
vivan siempre los brezos y los yermos salvajes. ⁶²⁹

La atención a las formas naturales puede revelar una realidad más profunda para la que somos cada vez más ciegos en esta civilización. En un primer nivel, esta realidad es lo que se expresa en los términos clave de Hopkins, *instress* [tensión interior] e *inscape* [paisaje o forma propia]. La idea básica es algo que guarda relación con Tomás de Aquino, por cuanto la existencia de las cosas que nos rodean no se entiende simplemente como un hecho inerte, sino más bien como una especie de acción. Todas las cosas tienen una tensión interior (una *instress*) por la cual hace realidad y mantiene su forma adecuada (su *inscape*). Esto, por supuesto, se inspira en la idea platónico-aristotélica de que todo lo que existe tiene una forma propia. Pero Hopkins se inspiró también en Duns Escoto y fue más allá. Una cosa dada participa no sólo de la forma de su especie, como un árbol o un pájaro, sino que también tiene su particular *inscape* o forma interior, su «haecceitas», su «esteidad», por utilizar la expresión de Escoto. Hopkins habla de la «unicidad» de una cosa. Al escribir sobre un árbol, habla de «la forma o paisaje interior que alza del suelo su unicidad más simple y hermosa». También hablará de un «yo» en este contexto: «el yo es la unicidad intrínseca de una cosa». ⁶³⁰

Se puede decir que buena parte de la poesía de Hopkins *nombra* el paisaje interior de las cosas. Su fuerza constitutiva hace aparecer esta realidad; revela y celebra la fuerza de lo existente particular, como en su aclamado poema «El halcón»:

Sorprendí, esta mañana, de la mañana al favorito,
al delfín del Reino de la Luz, al Halcón-atraído
a la aurora moteada, a galope sobre el aire firme

que el viento embrida allá en la altura;
¡Cómo cabalga tascando el freno con el alón rizado
en su éxtasis!; y entonces adelante, adelante en un giro;
como cuchilla de patín se desliza en arco, y se arroja batiendo al ventarrón.

Mi reprimido corazón palpita por un ave: ¡todo dominio y maestría!⁶³¹

Pero Hopkins está apuntando a algo más allá. Más allá de la enérgica comprensión de su forma interior hay una percepción más frágil de una perspectiva más profunda, de la acción de Dios y nuestra redención última. La existencia particular de cada cosa es lo que obtiene de Dios:

Gloria a Dios por las cosas variopintas,
los cielos bicolores como vaca pía;
[...]
Todo lo contrastado, original, raro y extraño;
todo lo caprichoso, salpicado (¿quién sabe cómo?)
Con lo veloz y lento; dulce y amargo; claro y oscuro;
Él, de belleza inmutable, engendra y crea todo:
alábalo.⁶³²

Y una cosa puede tener su ser particular únicamente en relación con Dios. Aplicado a nosotros mismos como seres personales, esto quiere decir que sólo podemos ser nosotros mismos en comunión con Dios, lo que significa que discernimos la particularidad que Dios ha escogido para nosotros y, a nuestra vez, la ratificamos, la escogemos. El yo da un «suspiro de contento». La alternativa es encerrarnos en nosotros mismos;

Levadura del alma que agria una triste masa;
así los condenados; y su purga será, como yo soy la mía,
su propio trasudar; pero es aún peor.⁶³³

Ser realmente nosotros mismos requiere un abandono, un dejar pasar, un sacrificio. Así que el momento en el que Cristo entra más plenamente en nuestras vidas es (si lo permitimos) el momento de nuestra muerte. Por tanto, la monja que se encuentra en la cubierta del *Deutschland* cuando se hunde «clamando estaba: “¡oh Cristo, Cristo, ven pronto!”».⁶³⁴ La Muerte y la Resurrección están inextricablemente ligadas. La destrucción más aterradora puede ser también contemplada como una primavera amable.

las olas y la nieve, el río y las arenas
las mordieron; pero Tú estás arriba, de luz Orión divino
tus poderosas palmas justicieras fueron pesando el mérito,
Tú mártir y maestro; que a tu vista
de las nieves los copos eran pétalos, y suavemente el cielo desparramaba lirios.⁶³⁵

Nunca podemos conocer a Dios. Quien subyace a la creación no puede ser comprendido

nunca directamente. Su «escogido silencio»⁶³⁶ nos deja sin conocimiento cierto.

Adivinamos; te revestimos, oh rey invisible,
de atributos, creídos que a tu ser corresponden;
cada uno en sus fantásticas quimeras
va colocando nieblas en tu trono.⁶³⁷

Pero podemos hacernos una idea de él en su creación; no sólo en los *inscapes* o paisajes interiores de las cosas particulares, sino también en el cosmos y en la fuerza que sentimos tras él. Al igual que Claudel, Hopkins, tiene una idea muy marcada del poder de Dios en la grandeza del universo:

El mundo está cargado de la grandeza de Dios
saltará en llamaradas, como panel de azogue cimbreado;⁶³⁸

Pero esta intuición, esta perspectiva más profunda de las cosas más allá de su *inscape* o forma interior, es frágil. Puede fallarnos y Hopkins era propenso al desaliento, que parece haber sido particularmente profundo en sus últimos cinco años, que pasó en Irlanda.

Estoy despierto y siento el manto de la noche, no el día,
¡Qué horas, oh qué negras horas pasamos esta noche!
¡qué visiones tuviste, corazón!; ¡por qué caminos
viste, y más nos queda, sin que llegue la luz!
[...]
Yo soy hiel, yo soy celos. Un decreto de Dios inescrutable
me ha amargado; y yo soy mi amargura;
mis huesos, carne y sangre, llevaron hasta el borde el maleficio.⁶³⁹

Durante ese tiempo de esterilidad, Hopkins se negó a ceder a la desesperanza: «No, Desesperación, consuelo de la carroña, no haré festín de ti». Con una determinación firme, siguió orando: «Abre un venero en mí, oh Señor de la vida, y riega mis raíces».⁶⁴⁰

Al igual que Péguy, Hopkins parte de un dilema moderno y también acaba en un terreno sin cartografiar hasta la fecha. No es así en el sentido de que su pensamiento se desvíe hacia cualquier sitio que se aparte de la ortodoxia cristiana. Al contrario, resiste con firmeza el desplazamiento hacia una religión del orden impersonal, que el siglo XIX heredó del deísmo del siglo XVIII y que muchas de sus principales figuras reformularon en su época, figuras enormemente influyentes como Arnold o Emerson. En realidad, el deseo de volver a conectar con la tradición ortodoxa era una preocupación central para Hopkins, que le arrastró primero hacia la Alta Iglesia de la liturgia y la resistencia a la modernización y el tractarianismo y, después, motivó su conversión al catolicismo.

Rechazando todo compromiso doctrinal con el espíritu de su época, Hopkins regresa con decisión al enfoque cristiano central sobre la comunión como objetivo de la acción

de Dios en la creación. Dios no nos creó simplemente para que pudiéramos vivir de acuerdo con las leyes de su creación, sino para que participáramos de su amor. Lo asombroso es la forma en que Hopkins lleva de nuevo a un primer plano la profunda conexión entre este *telos* de la comunión y el reconocimiento de lo particular en toda su especificidad. Algo parecido a esta conexión era ya palpable en la espiritualidad de San Francisco de Asís y, por supuesto, fue expuesta explícitamente por el gran pensador franciscano Duns Escoto, quien sirvió de inspiración a Hopkins. Pero el poeta jesuita la renueva en el contexto enteramente diferente del siglo XIX, donde el universo, vasto en el tiempo y en el espacio, ya ha hecho estallar en mil pedazos las dimensiones y la conceptualización platónico-aristotélica del cosmos medieval. De manera que la visión de Dios de Hopkins que opera en el *inscape* o forma interior particular, así como en la abrumadora y a menudo destructiva acción de un universo desmedido carece por completo de precedentes.⁶⁴¹ Sólo podía suceder en nuestro tiempo pero, ciertamente, no tenía por qué suceder. No hay nada inevitable en esta respuesta al universo tal como lo entendemos hoy en día. Hopkins fue agraciado con una intuición inusual. Marcó un itinerario que, en más de un sentido, es innovador.

Era una senda tan poco transitada, como poeta y como cristiano, tan poco ratificada por su época, que en ocasiones se sintió incapaz de llegar al final.

Los pájaros anidan; yo no puedo anidar; mi tenso esfuerzo,
yo eunuco del tiempo, no consigue criar nada que viva.⁶⁴²

Pero en otro momento de desánimo, cuando lamenta lo extranjero que se siente, no sólo en Irlanda, sino en su propio país, que no lo ha comprendido, toca otra nota ligeramente distinta.

Pero cuando mi más prudente palabra el corazón alienta,
una confusa y negra prohibición del cielo me lo zanja,
o un sino del infierno me lo frustra. Este atesorar inescuchado,
y escuchado inatendido, sólo me deja un solitario inútil comenzar.⁶⁴³

Hoy en día reconocemos cuánto valía la pena «atesorar» esa palabra no escuchada. El propio Hopkins era consciente de ello y, en algunos momentos, estaba dispuesto a esperar.

6

En este capítulo he dedicado mucho tiempo a las figuras literarias, pero el abanico de nuevos itinerarios es mucho más amplio. También se da el caso de quien ha encontrado nuevas sendas de oración o de acción, como Charles de Foucauld, John Maine, Jean

Vanier, la Madre Teresa o Thérèse de Lisieux,⁶⁴⁴ por nombrar sólo unas pocas. Y muchas de estas son y seguirán siendo desconocidas para el público en general. En realidad, yo sólo he arañado un poco la superficie.

La cuestión es cómo interpretarlo. En verdad, todas las personas de las que he venido hablando en este capítulo eran, en cierto sentido evidente, unos católicos impecablemente ortodoxos. Así que es enteramente legítimo considerar que guardan continuidad con sus predecesores. De esto sólo hay un paso para decir que lo que realmente importa es la continuidad, y no las nuevas sendas abiertas. Lo que es significativo de estas personas es la aportación que hicieron a la restauración de un orden eclesial anteriormente consolidado y, después, seriamente puesto en cuestión; sus desviaciones idiosincrásicas no vienen al caso. O, por otra parte, los «progresistas» pensarían que algunas de estas supuestas «desviaciones» han entendido correctamente la fe y podemos relegar las versiones «tradicionales» anteriores a la condición de meros anuncios parcialmente erróneos de la auténtica.

Cualquiera de estas dos actitudes adopta el primer marco que describí en la sección 4, aquel que postula un único paradigma de orden cristiano, ya se pueda encontrar en alguna era pasada («tradicionalistas») o en la actualidad («progresistas»). Con este análisis espero haber contribuido un poco a esclarecer cuánto se ha perdido en esta perspectiva, la inmensa variedad de caminos a Dios que niega o ensombrece. Pero toda esta variedad sólo puede salir a la luz si adoptamos el otro marco y entendemos que la unidad de la Iglesia se extiende hasta la eternidad a través de los tiempos, de tal manera que los itinerarios paradigmáticos que alberga no se pueden identificar con los de ninguna época concreta.⁶⁴⁵

En última instancia, la cuestión es si se otorga un privilegio decisivo a un orden de la vida cristiana históricamente arraigado, ya sea pasado o presente, o si se rechaza toda condición paradigmática a cualquiera.

Por desgracia, como podemos comprender fácilmente a la luz de la historia que he venido narrando, no es probable que la cuestión entre estas dos formas de relacionarse con órdenes históricamente arraigados se resuelva de forma sosegada y mediante un intercambio mutuo respetuoso. Hemos visto más arriba la importancia de los modos de fe que a día de hoy están vinculados a identidades políticas y/o a nociones de orden moral civilizador. Las personas que se sienten atraídas por estas formas pueden en ocasiones ser llevadas a simpatizar con la primera respuesta, buscando y aferrándose a un orden histórico que pueda considerarse plenamente bendecido. Esto no es en modo alguno inevitable. Muchas personas, por ejemplo, para quienes la conversión ha supuesto que puedan introducir algún orden en sus vidas, poner fin al caos o escapar de él, para quienes la idea de que «no todo está permitido» fue una fuerza liberadora, no sienten la

tentación en todo caso de aferrarse a ningún modelo de Cristiandad. En algunas circunstancias, por ejemplo, para los pentecostalistas de los actuales Brasil o África, esto ni siquiera tiene mucho sentido.

Pero allá donde la identificación firme con un orden presente o pasado está consolidada, la fe también puede acabar definida fácilmente en términos de determinados códigos y lealtades (o se promueven esos códigos y lealtades para que la religión los consagre) y quienes quedan al margen de ellos tienden a parecer más fácilmente renegados que congéneres cristianos de los que uno pueda tener algo que aprender.

Y también tenemos el *Kulturkampf* contemporáneo, concretamente en Estados Unidos, según el cual algunas iglesias son inducidas a identificar el «mundo secular» con algunas cuestiones de ética sexual, a menudo definidas muy estrechamente, lo que desemboca en la condena de otros cristianos que son reacios a ser reclutados para semejante Cruzada y, de ahí, en una especie de guerra civil en la Iglesia. Esto acaba siendo aún más difícil de apaciguar, puesto que las iglesias cristianas son hoy en día globales, ya no son simplemente organismos occidentales, y muchas de las cuestiones llegan de forma muy distinta a otros continentes.

Esto supone una gran fuente de división. Hay otra que guarda relación con ella. Mencione antes la respuesta a la excarnación, la necesidad de rehabilitar el cuerpo. En la cultura occidental esto ha desembocado en una especie de reacción, en una celebración del valor del deseo sensual. Pero esa actitud sólo logra anular una faceta de la excarnación, pues la supresión ética de lo sexual/sensual no afecta a la reducción del desencantamiento. De hecho, puede venir acompañada fácilmente de cierta idea que promueve levantar todos los límites de la sensualidad.

Anular la reducción supondría redescubrir la forma en que la vida en nuestro entorno natural, así como los sentimientos, la acción y la expresión corporales pueden ser cauces de comunicación con la plenitud. La vida religiosa anterior estaba llena de este tipo de modalidades y rituales corporales. Pero son precisamente éstos los que con frecuencia han sido marginados con el avance de la Reforma a través de formas más cerebrales de fe y ritual cristianos para, después, ingresar en el mundo secular disciplinado y desvinculado. Pero no negaremos aquí esta aspiración, y no es casual que la forma del cristianismo que más deprisa crece, el pentecostalismo, suele reservar un lugar importante para los rituales corporales, sobre todo los de sanación. Pero esto contraviene lo que muchos cristianos occidentales consideran el gran logro de la Reforma religiosa sobre el periodo moderno en su conjunto. Aquí reside otra importante fuente de conflicto potencial.⁶⁴⁶

Estas dos áreas de conflicto están vinculadas, por cuanto la batalla principal sobre los códigos reside en el ámbito de la ética sexual; y la sexualidad es una dimensión

fundamental de nuestra existencia corporal. Explicar teológicamente este fenómeno comportará una vez más proyectar indudablemente otra mirada sobre determinados asuntos de la ética sexual: en el caso católico, sobre la anticoncepción y la homosexualidad, entre otros. Pero requiere mucho más. Tenemos que recuperar la idea del vínculo existente entre el deseo erótico y el amor de Dios, profundamente arraigado en la tradición bíblica, ya sea judía o cristiana, y encontrar nuevas formas de darle expresión. Y dado que, como mencioné anteriormente (capítulo 13), la revolución sexual contemporánea ha otorgado una posición central a las cuestiones de identidad sexual, este redescubrimiento o reorganización tiene que explorar una vez más la cuestión de la identidad de género, masculina y femenina, y cómo aparecen en la relación humana con Dios. Hay dos formas de evadir o sortear esta exploración: una consiste en considerar triviales, o bastante maleables, o susceptibles de ser determinadas a voluntad por los individuos, las diferencias de identidad de género; y la otra es optar por una definición supuestamente eterna e inalterable de la diferencia, que es lo que parece haber hecho, por ejemplo, Von Balthasar.

Estas dos posiciones extremas reflejan la polarización simplificadora que asola el debate Naturaleza/Educación, según la cual o bien todo debe estar decidido por factores medioambientales, o bien todo debe estar determinado por la herencia. Debería ser obvio a estas alturas que la cultura humana no opera así: siempre comporta alguna interpretación y redefinición, pero contra un telón de fondo de constantes humanas. Como las interpretaciones y redefiniciones siempre aparecen bajo un envoltorio nuevo, que varía de una sociedad a otra y de una época a otra, son más fáciles de identificar que de caracterizar. Pero las relaciones sexuales que de alguna forma compaginan tanto rechazo como atracción son indudablemente un ejemplo. Aquí, al igual que sucede en otros elementos nucleares de la cultura humana, es preciso construir cierta idea tanto del trasfondo continuo como de la variación de las formas.

Y es preciso hacer ambas cosas hoy en día para explorar de nuevo la profunda interpenetración del eros y la vida espiritual. Este terreno tremendamente espinoso de la Cristiandad occidental, donde lo sexual se encuentra con lo espiritual, aguarda con urgencia el descubrimiento de nuevas sendas hacia Dios.⁶⁴⁷

7

Pese a haber señalado prudentemente en varios lugares de este libro la imposibilidad de hacer predicciones, no puedo, en todo caso, evitar la tentación de especular. O quizá mejor, quisiera presentar dos futuros alternativos, que se basan en dos presuposiciones fundamentales acerca del lugar que ocupa lo espiritual en la vida humana: la subyacente a

la teoría dominante y la que ha constituido el fundamento de mi narración, respectivamente.

He venido tratando de decir algo acerca de la secularidad 3, es decir, la relativa a las condiciones de la creencia en nuestra era. He referido una larga historia porque creo que sólo se le puede encontrar algún sentido si se aborda históricamente. No es que una u otra concepción se deduzcan sencillamente de la historia, sino más bien que, como traté de explicar en el capítulo 12, nuestra historia sólo tiene sentido a la luz de determinada interpretación del lugar que ocupa lo espiritual en nuestras vidas. El razonamiento discurre en ambas direcciones. La idea de vida espiritual que se tenga sugerirá determinadas formas de narrar nuestra historia; pero después, por la otra parte, la plausibilidad o implausibilidad de la historia sustentará o arrojará dudas sobre la visión de lo espiritual que se tenga. A lo largo de todo el libro he venido afirmando que la concepción implícita en la teoría dominante, su «sótano», por emplear la imagen utilizada en el capítulo 12, se ha vuelto menos plausible a la luz del actual orden de acontecimientos y procesos de la sociedad occidental que habitualmente denominamos «secularización».

De modo que tengo una excusa para especular. Hablar de dos futuros contribuirá a ilustrar y esclarecer los presupuestos profundos de las dos perspectivas.

Un futuro, que emana de la teoría dominante de la secularización, considera que la religión mengua cada vez más. Por supuesto, nadie espera que desaparezca por completo para dejar paso a la ciencia, como opinaba la vieja generación de ateos racionalistas (véanse las citas de Renan y Comte en el capítulo 15). La mayoría de los ateos acepta hoy en día que siempre habrá cierto grado de «irracionalidad» o, al menos, falta de atención a la ciencia y que las ideas más extravagantes siempre tendrán algún partidario. Pero llegaremos a un punto, tal como lo formuló Steve Bruce, en el que el número de personas que se inclina por alguna forma de fe religiosa será el que se podría esperar si partiéramos de cero y todo el mundo inventara su propia explicación de la realidad.

La suposición básica aquí es que las concepciones religiosas y trascendentes son erróneas o, cuando menos, no tienen ningún fundamento plausible. Una vez que hemos dejado atrás el legado del pasado, sólo pueden reingresar en nuestro mundo a través de las invenciones más insólitas y más gratuitas de las minorías.

Y preveo otro futuro posible, basado en otra suposición. Es lo contrario de la concepción dominante. En nuestra vida religiosa estamos respondiendo a una realidad trascendente. Todos tenemos alguna idea de ella, que aflora cuando identificamos y reconocemos alguna modalidad de lo que he denominado plenitud y tratamos de alcanzarla. Las modalidades de plenitud reconocidas por los humanismos exclusivos, y otras que se mantienen en el seno del marco immanente, están respondiendo, por tanto, a

la realidad trascendente, pero sin reconocerla correctamente. Están dejando fuera rasgos fundamentales de ella. De manera que la característica estructural de las (re)conversiones religiosas que he expuesto más arriba, la de que uno siente que está escapando de un marco estrecho para ingresar en un territorio más amplio que da sentido a las cosas de otra manera, se corresponde con la realidad.⁶⁴⁸ Puede ocurrir fácilmente que a una idea anterior de plenitud se le asigne un significado nuevo y más profundo, como hemos visto que sucedió con Bede Griffiths, quien primero interpretó su epifanía en época universitaria a la luz de un romanticismo wordsworthiano y, después, acabó entendiéndola en términos cristianos.

El acto de dejarla fuera, sin embargo, resulta muy comprensible. La conversión, la fuga para ingresar en ese otro territorio más amplio, suele hacerle a uno consciente de la cantidad de cosas que estamos dejando siempre fuera. A quienes creen en el Dios de Abraham se les debería recordar lo poco que normalmente lo conocen, lo parcial que es su comprensión. Les queda mucho camino por recorrer. (Por supuesto, los más fanáticos lo olvidan y pasan a vivir en otra burbuja, desde la que disfrutan de una falsa seguridad basada en intransigentes certezas propias).

Y todos estos actos de exclusión, los de los ateos y los de los creyentes, pueden basarse en una motivación profunda. «Los seres humanos no pueden soportar mucha realidad» (Eliot). Todos deberíamos sentirnos agitados, desestabilizados o consternados al ver a Dios cara a cara, de súbito, ahora. Hasta cierto punto, tenemos que dejarlo fuera en aras de mantener un mínimo equilibrio. La diferencia reside en dónde se nos desmorona este punto de equilibrio. Si estoy en lo cierto cuando digo que nuestro sentido de la plenitud es un reflejo de la realidad trascendente (que, para mí, es el Dios de Abraham) y que todas las personas tienen una idea de la plenitud, entonces no existe ningún punto cero absoluto. Pero hay un elemento esencial donde muchos pueden descansar en nuestra civilización, definido por la negativa a concebir la trascendencia como significado de esta plenitud. El humanismo exclusivo debe encontrar el terreno y los contornos de la plenitud en la esfera inmanente, en alguna condición de la vida, en el sentimiento o el logro humanos. La puerta a posteriores descubrimientos está atrancada.

Pero la prohibición del descubrimiento no se circunscribe a los ateos. Muchos creyentes (los fanáticos, pero también otros) descansan en la certidumbre de que han entendido bien a Dios (en contraposición a todos esos herejes y paganos de la tiniebla exterior). Se aferran a un ídolo, por utilizar un término familiar en las tradiciones del Dios de Abraham.

Demasiada realidad no sólo es desestabilizadora, sino que puede ser peligrosa. Lo será hasta el extremo de que tratemos de superar nuestra desorientación mediante la falsa certidumbre del cierre y, después, tratando de apuntalar la certidumbre proyectando

sobre algún enemigo el caos y el mal que sentimos en nuestro interior, al modo en que lo describí en el capítulo 18. Nos aseguramos a nosotros mismos nuestra bondad integral mediante la acción agresiva contra el mal. Yo combato la contaminación, por tanto, soy puro.

Así que la fe religiosa puede ser peligrosa. Abrirse a la trascendencia es un acto erizado de peligros. Pero lo está particularmente si respondemos a ellos con un cierre prematuro, trazando una frontera sin ambigüedades entre lo puro y lo impuro a través de la polarización del conflicto, incluso de la guerra. Esos creyentes religiosos son capaces de hacerlo, la historia lo atestigua sobradamente. Pero los ateos también son capaces una vez que se abren a otros ideales contundentes, como una república de iguales, un orden mundial de paz perpetua o el comunismo. Entre creyentes y ateos encontramos por igual la misma certidumbre de pureza a través del ataque agresivo contra los «ejes del mal». La idolatría alimenta la violencia.

De manera que, bajo estas suposiciones, ¿qué aspecto presenta el futuro? Por supuesto, no se puede predecir con detalle. Además, casi con toda seguridad las cosas serán de diferente modo en las distintas sociedades. Pero su estructura general sería la siguiente: cualquiera que sea el punto de equilibrio predominante en un entorno, siempre será frágil. Algunos querrán desplazarlo más «al interior», hacia una posición más inmanentista, por todas las razones esbozadas ya en este libro; y para otros el equilibrio actual les resultará limitador, incluso sofocante, y querrán salir de él.

En las sociedades donde el punto de equilibrio general está anclado con firmeza en la inmanencia, donde muchas personas tienen incluso problemas para comprender cómo una persona sensata puede creer en Dios, la narración secularizadora dominante, que tiende a culpar a nuestro pasado religioso de gran parte de los males de nuestro mundo, acabará siendo menos plausible con el paso del tiempo. Esto sucederá en parte debido a que estará claro que otras sociedades no están siguiendo su ejemplo y, por tanto, que esta narración maestra no habla de la humanidad universal. Y también a que muchos de los males de los que la «religión» fue supuestamente responsable no están desapareciendo. Por supuesto, la plausibilidad de la narración se puede sustentar estigmatizando a las sociedades religiosas como hostiles a los valores modernos, como muchos europeos tienden a hacer hoy en día con Estados Unidos y, más aún, con el Islam. Pero a menos que nos veamos sumidos en un auténtico «choque de civilizaciones», esta forma de conferir plausibilidad a la narración de la secularización remitirá antes o después.

Y, al mismo tiempo, esta forma de cargar el ambiente de la inmanencia intensificará en las generaciones subsiguientes la sensación de que se vive en una «tierra baldía» y muchos jóvenes empezarán a explorar de nuevo el territorio que queda al otro lado de las fronteras. Nadie puede predecir adónde conducirá esto, si bien tal vez puedan resultar

proféticos los presentimientos de Mikhail Epstein que expuse al final del capítulo 14.

Hay otro rasgo del «futuro del pasado religioso»⁶⁴⁹ que sugiere la historia que he venido narrando. Se trata de que gran parte de ese pasado nuestro que según refiere nuestras narraciones modernas ha quedado definitivamente atrás, no puede ser abandonado sin más. Tanto las narraciones dominantes cristiana como la secularista se alegran de relegar determinados rasgos del pasado religioso humano. Ambas consideran sin ambigüedades que las revoluciones axiales son acontecimientos positivos, de modo que el «politeísmo» o el «paganismo» (por hablar en términos judeocristianos) pertenecen a un mundo ya desaparecido. A lo que los protestantes (y también, hasta cierto punto, determinados católicos) añadirían la Reforma (o su variante católica), que supuestamente completó la obra del giro axial y nos libró de las reliquias del paganismo y la idolatría. Hasta aquí las dos narraciones dominantes discurren juntas. Después, la historia secularista rompe las filas y da un paso más, según el cual se deshace de la religión como tal, como si se tratara de una piel vieja, y salimos a recibir la luz del sol de la razón.

Las variantes más pesimistas de estas narraciones amparan el hecho de que, cualesquiera que fueran los defectos y las inadecuaciones de que fueran responsables estas fases anteriores, todavía podrían estar operando en la vida humana. La idolatría puede ser una tentación permanente para el corazón humano, o la irracionalidad y, por tanto, la creencia religiosa puede ser algo de lo que resulte problemático prescindir a la mayor parte de los seres humanos. Por tanto, la relegación quizá no sea completa. Pero en nuestros mejores momentos podemos arreglárnoslas sin semejantes reliquias.

La historia que he referido en este libro hace pensar en algo distinto de estas narraciones, incluso en sus versiones pesimistas. Gran parte de nuestro pasado más remoto no se puede dejar al lado de un plumazo, no sólo por «debilidad» nuestra, sino porque hay algo auténticamente importante y valioso en él. Reconocer este hecho en nuestra cultura actual suele significar ser anticristiano, abrazar parte de los valores del «paganismo», o del «politeísmo». En su célebre libro sobre la Ilustración,⁶⁵⁰ Peter Gay alude a ella calificándola de «paganismo moderno». Esto tal vez no recoja el fenómeno en su totalidad, pero sin duda se acerca a una veta importante del mismo. Es la veta que llevó a John Stuart Mill a exaltar la «autoafirmación pagana» frente a la «negación cristiana» o, utilizando un ejemplo muy distinto, lo que llevó a Nietzsche a oponer a «Dionisio» al «Crucificado».⁶⁵¹ Esta actitud polemista suelen reproducirla al completo en sus réplicas los cristianos que se consideran atacados.

Pero esta simple oposición no hace justicia a los hechos; al menos, eso es lo que sugiere la historia que he estado tratando de narrar. No es que yo no quiera situar las dos posiciones contrapuestas en buenas relaciones, o que yo, por ejemplo, me alegrara

igualmente de que el avance hacia el monoteísmo judío no se hubiera producido nunca. Se trata más bien de que este, y posteriores avances —como el largo proceso de Reforma en la Cristiandad Latina que he venido abordando aquí— fueron llevados a cabo de tal forma (y quizá no podría haber sido de otro modo) que aplastaron o marginaron facetas importantes de la vida espiritual y que, pese a todos sus defectos, en realidad habían florecido en «paganismos» anteriores.

La represión y marginación de una de estas facetas es el proceso al que he venido aludiendo aquí como «excarnación», la desencarnación paulatina de la vida espiritual, de tal manera que cada vez se inscriba menos en formas corporales profundamente significativas y resida cada vez más «en la cabeza». No es que esté tratando de decir que el cristianismo, por ejemplo, sea inferior al paganismo porque, con independencia de otros factores, carezca de la idea plena de encarnación de las formas anteriores que desplazó. Más bien pretendo decir que el cristianismo, como fe en el Dios encarnado, está negando algo esencial a sí mismo mientras siga maridado con formas que excarnan.

La excarnación también guarda relación con el miedo y, por tanto, con la represión de la sexualidad, de ahí la evitación o el tímido tratamiento de las cuestiones de identidad sexual, como expuse en la sección anterior.

Otro rasgo negativo, tanto de los avances axiales como de la Reforma, ha sido su tendencia a homogeneizar. La necesidad y urgencia de reformar han sido a menudo una necesidad y una urgencia de situar todo lo relativo a la vida bajo la influencia de un único principio o exigencia: el culto al Dios Único, o el reconocimiento de que la salvación sólo se alcanza mediante la fe, o que la salvación sólo se produce en el seno de la iglesia. Y esta Reforma ha sido llevada a cabo con frecuencia eliminando o marginando de la vida humana todo aquello que pareciera no congraciarse fácilmente con esta exigencia única. La idea que las personas tratan de expresar hoy día al invocar la superioridad del «politeísmo» es precisamente esta, que estas culturas anteriores permitían la integración de diferentes facetas de la vida y sus exigencias de un modo que las perspectivas religiosas o morales modernas han abandonado. Los distintos dioses —Artemisa, Afrodita, Marte, Atenea— nos obligan a respetar la integridad de los diferentes modos de vida: el celibato, la unión sexual, la guerra o las artes de la paz, que la vida según un único principio suelen acabar negando.

Una vez más, no se trata de regresar a una forma anterior —el culto a Marte, por ejemplo—, sino de tomar conciencia de lo fácil que es que un instinto que encajona llegue a habitar un movimiento de reforma. Sin duda, Lutero y Calvino tenían razón cuando condenaban la ideología de superioridad intelectual que contaminaba el monacato de finales de la Edad Media, pero acabaron desacreditando las vocaciones célibes como tales y reduciendo en gran medida el abanico de vidas cristianas. Y su Reforma, mediante

otra fase de «reforma», ha contribuido a generar el mundo secular actual, donde la renuncia no sólo se contempla con desconfianza —hasta un cierto punto que es siempre saludable y necesario—, sino que está ni siquiera aparece en la pantalla del radar y se considera una forma de locura o automutilación. Al final, acabamos teniendo un mundo más estrecho y más homogéneo de conformidad con un principio hedonista.

De nuevo, la cuestión no es que tengamos que inflar el cristianismo con una dosis de paganismo, sino que nuestra propia vida cristiana ha sufrido una mutilación hasta el extremo de que impone este tipo de homogeneización. La Iglesia pretendía ser más bien el lugar donde se reunieran los seres humanos, con todas sus diferencias y disparidad de itinerarios. En este sentido, estamos obviamente dejando mucho que desear.

La lección que se puede extraer de esto es que estos momentos de ascenso, donde lo que hace un par de capítulos denominé la «pedagogía de Dios» nos lleva más alto, suelen ser en su forma histórica «realmente existente» (quizá siempre) enormemente ambiguos e incurrir en pérdidas importantes, además de reportar beneficios valiosísimos. El indispensable paso adelante puede imponer en su forma concreta sacrificios inaceptables. Ésta es una razón para ser precavido con estas narraciones dominantes de eliminación simple y sin coste, ya sea narrada por cristianos o por los protagonistas de la Ilustración.⁶⁵²

De hecho, son precisamente estas afirmaciones de haber superado plenamente al problemático pasado lo que nos ciega ante las formas en las que, a nuestra manera, podamos estar repitiendo parte de sus horrores, como vimos hace dos capítulos en la lamentable historia de la recreación de la violencia contra el chivo expiatorio, tanto en la Cristiandad como en el mundo secular moderno.

La explicación que estoy brindando aquí no deja ningún lugar para rupturas aporéticas con un pasado que simplemente se deja atrás. En este aspecto creo estar siguiendo una idea de Robert Bellah, quien en un libro de próxima aparición está reflexionando con detalle sobre la evolución religiosa de la humanidad, que formula con el lema «nada se pierde para siempre».⁶⁵³

Ésta es otra forma en la que la historia de cómo hemos llegado aquí está inextricablemente ligada a nuestra descripción de dónde estamos, que ha sido un principio estructurador de esta obra en toda su extensión.

Notas:

⁵⁸¹. Václav Havel, *Letters to Olga* (Nueva York, Knopf, [1984], 1988), págs. 331-332 [trad. cast.: *Cartas a Olga: consideraciones desde la prisión*. Trad. de Monika Zgustova (Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 1997), págs. 274-275]. Citado por Bellah, *Religious Evolution*, págs. 8-9.

⁵⁸². Paul Elie, *The Life You Save May Be Your Own* (Nueva York, Farrar, Straus, Giroux, 2003), pág. 160. Estoy citando aquí sobre todo a Elie, aunque la expresión «un organismo en un entorno» es de Percy.

[583](#). Una vez más, sigo aquí los pasos del penetrante análisis de Elie, *The Life You Save*, págs. 155 y 312. Las citas entre comillas angulares proceden del texto de Elie; las que aparecen entre comillas voladas refieren expresiones de O'Connor.

[584](#). Este retorno al pasado, al que Norman Cantor se refirió llamándolo perspectiva «retromedieval», arrastró a gran número de escritores, y no sólo a conversos católicos; por ejemplo, Henry Adams. Véase Elie, *The Life You Save*, págs. 6-7 y 97.

[585](#). «Yo hablo de la tradición cristiana común que ha hecho de Europa lo que es, y de los elementos culturales comunes que ese cristianismo ha traído consigo. [...] Nuestras artes se han desarrollado dentro del cristianismo, en él se basaban hasta hace poco las leyes europeas. Todo nuestro pensamiento adquiere significado por los antecedentes cristianos». T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (Londres, Faber & Faber, 1962), pág. 122 [trad. cast.: *Notas para la definición de la cultura. La unidad de la cultura europea*. Trad. de Félix de Azúa Comella (Madrid, Encuentro, 2003), pág. 185]; citado en Joseph Pearce, *Literary Converts* (Londres, HarperCollins, 1999), pág. 264 [trad. cast.: *Escritores conversos: la inspiración espiritual en una época de incredulidad*. Trad. de Gloria Esteban Villar (Madrid, Palabra, 2006), pág. 335].

[586](#). Jacques Maritain, *Trois Réformateurs* (París, Plon, 1925) [trad. cast.: *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2011)].

[587](#). JeanLuc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain* (París, Stock, 1997), pág. 256.

[588](#). Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain* (París, Cerf, 1999), pág. 91.

[589](#). Véase Joseph Pearce, *Literary Converts*, capítulo 15 [trad. cast.: *Escritores conversos: la inspiración espiritual en una época de incredulidad*. Trad. de Gloria Esteban Villar (Madrid, Palabra, 2006), págs. 215-216].

[590](#). *Ibid.*, págs. 166-167. (págs. 215-216 de la edición española citada). Véase también Ian Ker, *The Catholic Revival in English Literature, 1845-1961* (South Bend, University of Notre Dame Press, 2003), pág. 191.

[591](#). Véase Paul Elie, *The Life You Save*.

[592](#). Richard Neuhaus, «The Public Square», en *First Things*, marzo 2005, pág. 60. El obispo metodista parece un ejemplo excelente de la (hoy día pasada de moda) perspectiva «premilenarista», pero también podemos encontrar infinidad de ejemplos de esta elisión de la fe cristiana y la civilización democrática entre los actuales «posmilenaristas».

[593](#). *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich, as told to David Cayley* (Toronto, Anansi, 2005). Las referencias a las páginas y capítulos en el texto corresponden a esta edición.

[594](#). Véase Greg Urban, *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect* (Austin, University of Texas Press, 1996), capítulo 2, págs. 28-65.

[595](#). También he desarrollado más este aspecto en «The Perils of Moralism» (de próxima aparición).

[596](#). JeanLuc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain*, pág. 396.

[597](#). *Ibid.*, pág. 398.

[598](#). París, Éditions Montaigne, 1936 [trad. cast.: *Humanismo integral: problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Trad. de Alfredo Mendizábal (Madrid, Palabra, 1999)].

[599](#). Emmanuel Mounier, *La pensée de Charles Péguy* (París, Plon, 1931), pág. 144 [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1, pág. 120].

[600](#). Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubinga: Niemeyer, 1927), segunda parte, capítulo 3, sección 65 [trad. cast.: *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera C. (Madrid, Trotta, 2009)].

[601](#). *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, VIII, 285-286, citado en Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, pág. 82 [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1, págs. 82-83].

[602](#). Según lo expresa Albert Béguin, como primer miembro de las distintas generaciones de su familia que había aprendido a leer, *il se retourne vers les ancêtres taciturnes, et mesure son privilege de venir premier manifester par la parole ce qui s'était conserver intact dans la succession de ceux qui ne s'exprimaient que par les gestes et les grands actes solennels de la vie* [se vuelve hacia sus taciturnos ancestros y sopesa su privilegio de ser el primero en poder manifestar con la palabra lo que se había conservado intacto en la sucesión de aquellos

que sólo se expresaban por los gestos y los grandes actos solemnes de la vida]; Albert Béguin, *La prière de Péguy*, 4ª edición (París, Seuil, 1948), pág. 19. Béguin está describiendo un pasaje de la *Note conjointe sur Monsieur Descartes* de Péguy [trad. cast.: *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana: seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*. Trad. de Matilde Brugnoli (Buenos Aires, Emecé, 1946)]. Mounier cita de esta misma obra: *L'homme se replonge dans le silence de sa race et de remontée en remontée il y trouve le dernier prolongement que nous puissions saisir du silence éternel de la création première* [el hombre vuelve a sumergirse en el silencio de su raza y, de ascensión en ascensión, encuentra en ella la última prolongación del eterno silencio de la creación primera]; *Note conjointe*, IV, 92-96 [pág. 74 de la edición española citada]; Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, pág. 91 [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1, pág. 88].

[603](#). Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, pág. 106 [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1, pág. 96].

[604](#). *Notre jeunesse*, IV, 59 [trad. cast.: *Nuestra juventud* (Buenos Aires, Emecé, 1945)]; citado en Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, pág. 115 [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1, pág. 101].

[605](#). *Ibid.*, IV, 51; citado en Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, pág. 109 [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1, pág. 98].

[606](#). Véase un excelente análisis de lo que esto significaba para Péguy en Alain Finkielkraut, *Le mécontemporain* (París, Gallimard, 1991), págs. 40 y siguientes.

[607](#). Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, pág. 107 [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1, pág. 97].

[608](#). *Ibid.* Podemos ver aquí una idea que tiene paralelismos con la noción de Herder de que cada persona y cada pueblo *hat sein eigenes Maass* [tenía su propio río Mosa], el núcleo del ideal moderno de autenticidad. Ésta es otra faceta de Péguy que resulta típicamente moderna [pág. 97 de la edición española citada].

[609](#). En palabras de Mounier, *La cité harmonieuse, qui oublie toutes les luttes passées, ne connaît pas d'exclusions, et reçoit tous les hommes de toutes les cultures, de toutes les vies intérieures, de toutes les religions, de toutes les philosophies* [la ciudad armoniosa, que olvida sus luchas pasadas, no conoce exclusiones y recibe a todos los hombres de todas las culturas, de todas las vidas interiores, de todas las religiones, de todas las filosofías]. *La pensée de Charles Péguy*, pág. 46 [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1, pág. 61].

[610](#). *Ibid.*, págs. 182-183 [pág. 143 de la edición española citada].

[611](#). *Note conjointe* [trad. cast.: *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana: seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*. Trad. de Matilde Brugnoli (Buenos Aires, Emecé, 1946)], citado y comentado en Alexander Dru, *Péguy* (Londres, Harvill, 1956), págs. 98-103.

[612](#). *Note conjointe*, IX, 104-106 [trad. cast.: *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana: seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*. Trad. de Matilde Brugnoli (Buenos Aires, Emecé, 1946), págs. 83-84]; *L'argent, suite*, XIV-9, 135 [trad. cast.: *El dinero*. Trad. de José Vila Selma (Madrid, Narcea, D.L. 1973), pág. 180]; citado en Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, págs. 132-133 [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1].

[613](#). *Les récentes oeuvres de Zola*, II, 130, citado en Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, págs. 204-205 [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1, pág. 156].

[614](#). Véase *Le porche de la deuxième vertu*, en Charles Péguy, *Oeuvres poétiques complètes* (París, Gallimard, Éditions Pléiade, 1975), págs. 527-670 [trad. cast.: *El pórtico del misterio de la segunda virtud*. Trad. de José Luis Touillon Arrópide (Madrid, Encuentro, 1991)]. Véase el análisis de Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, págs. 192 y siguientes [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1, págs. 146 y siguientes].

[615](#). *Un nouveau théologien*, citado en Albert Béguin, *La prière de Péguy*, pág. 42. También en Mounier, *La*

pensée de Charles Péguy, pág. 189 (atribuido a *Un nouveau théologien*, XIII, 257-258) [trad. cast.: *El pensamiento de Charles Peguy*, en Mounier, E., *Obras completas*. Varios traductores (Salamanca, Sígueme, 1992) vol. 1, pág. 147].

616. Este, por supuesto, no es el único problema de la invocación a la «raza» por parte de Péguy en el sentido de nación. No era en modo alguno, claro está, racista, pero se podría disputar acerca de su nacionalismo y, particularmente, su aceptación de la guerra, en la que perdió la vida. Su crítica frontal al desarraigo moderno tiene también sus riesgos.

617. Von Balthasar, que escribió su obra siguiendo la estela de estos teólogos, también concede un lugar importante a Péguy; véase su *Herrlichkeit*, volumen 2 (Einsiedeln, Joannes Verlag, 1962), págs. 769-880 [trad. cast.: *Gloria: una estética teológica* (Madrid, Encuentro, 1985-1989)].

618. Eamon Duffy, *Faith of our Fathers* (Londres, Continuum, 2004).

619. La prehistoria del Concilio Vaticano Segundo muestra cómo esta capacidad para conectar con la fe cristiana de otra época puede ayudarnos a relacionarnos con la nuestra. Una concepción inflexible de la Iglesia, de su autoridad, de las fuentes filosóficas a las que apelaba, encontró expresión en una condena intransigente del «modernismo». El modernismo estrechaba la vida intelectual autorizada de la Iglesia Católica y abría una zanja más profunda que nunca entre ella y el mundo. El camino para superar este punto muerto se encontró en el retorno a las fuentes de la patrística, concretamente los padres griegos, en las obras, entre otros, de Henri de Lubac e Yves Congar. Estas fuentes no sólo fueron el fundamento para renovar las definiciones de la Iglesia y lo sobrenatural, sino que también hicieron posible recuperar las conexiones entre teología y vida mística, así como entre ambas y la experiencia vivida de nuestra época. Refiriéndose de estas fuentes, un autor reciente dice: *Théologie en actes, qui sourd de l'expérience des premières communautés chrétiennes, et théologie mystique, où les symboles jouent un rôle capital, elle comble l'appétit du vécu et du mystère des contemporains que décourage le brouet rationalisant, sinon rationaliste, de l'enseignement délivré sous l'étiquette thomiste, enseignement qui soumet la prolifération de la vie à un carcan thomiste. Théologie de l'histoire du salut et théologie sensible aux tribulations de l'histoire de l'Église, elle confère à l'histoire un sens qu'ils [sc. les nouveaux théologiens] cherchent à tâtons, et dont l'anhistorisme de la scolastique tardive est bien incapable* [Teología en actos, que mana de la experiencia de las primeras comunidades cristianas, y teología mística, en la que los símbolos tienen un papel capital, teología que colma el deseo de experiencia vivida y de misterio de los contemporáneos, deseo que es frustrado por el ambiente racionalizante, si no racionalista, de la enseñanza impartida bajo la etiqueta tomista, que somete la proliferación de la vida al corsé tomista. Como teología de la historia de la salvación y como teología sensible a las tribulaciones de la historia de la Iglesia, confiere a la historia un sentido que ellos [los nuevos teólogos] buscan a tientas, y que el anhistorismo de la escolástica es incapaz de procurar]. Étienne Fouilloux, *Une église en quête de liberté* (París, Desclée de Brouwer, 1998), pág. 185.

620. *Die Kunstlehre*, 81-82; he escogido «símbolo» como palabra clave, aun cuando no es la única utilizada y el uso en distintos autores e, incluso, diferentes textos de un mismo autor, era diverso y no siempre consistente. A veces, se utilizaba con idéntico sentido la palabra «alegoría»; lo cual era enormemente confuso, puesto que «símbolo» como vehículo de esta idea fundamental se definía por contraposición a «alegoría» (bajo otra descripción). La confusión se complica potencialmente aún más por el hecho de que muchos otros autores también utilizan el término de infinidad de formas diferentes (su uso en la expresión «lógica simbólica» parece diametralmente opuesto al sentido que tiene para los románticos). Pero necesitamos una palabra para nuestro análisis, conque nos conformaremos con «símbolo».

621. Véase Stephen Gill, *Wordsworth and the Victorians* (Oxford, Clarendon Press, 1998).

622. Véase Seamus Heaney, «The Fire i' the Flint», en *Preoccupations* (Londres, Faber & Faber, 1980), págs. 79-97.

623. He desarrollado más este aspecto en *Sources of the Self* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989), capítulo 21 [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Trad. de Ana Lizón (Barcelona, Paidós, 2003)].

624. «Le Tombeau d'Edgar Poe», verso 6.

625. Esta idea de la importancia del destinatario, o más allá incluso de nuestros contemporáneos, un súper

destinatario, fue desarrollada también por Mikhail Bajtin.

[626.](#) Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale* (París, Payot, 1978), págs. 155-156 [trad. cast.: *Curso de lingüística general*. Trad. de Mauro Armiño (Madrid, Akal, 1980), págs. 168-169].

[627.](#) «God's Grandeur»; véase Gerard Manley Hopkins: *Selected Poetry*, edición de Catherine Philips (Oxford, Oxford University Press, 1995), pág. 114 [trad. cast.: «Grandeza de Dios», en *Poemas completos*. Trad. de Manuel Linares Megías (Bilbao, Mensajero, 1988), pág. 85].

[628.](#) Expresión citada por Norman White en su obra *Hopkins: A Literary Biography* (Oxford, Oxford University Press, 1992), pág. 125.

[629.](#) «Inversnaid», *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 138 [trad. cast.: «Inversnaid», en *Poemas completos*. Trad. de Manuel Linares Megías (Bilbao, Mensajero, 1988), pág. 143].

[630.](#) Von Balthasar, *The Glory of the Lord*, pág. 357. El escotismo de Hopkins parece anticipar de un misterioso modo la «religión minimalista» que Mikhail Epstein detecta en la Rusia posateá. Esto, reaccionando contra la preocupación por el «ser distante» del comunismo ateo, se preocupa principalmente por nuestras relaciones con nuestros vecinos, personas concretas. Para Epstein, hay una concepción teológica subyacente a esto. «La teología minimalista [...] evita las presuposiciones panteístas. Dios no está en todas las cosas, sino en cada una de las cosas, en la individualidad de cada cosa». «El verdadero objeto de la teología es el mundo de las singularidades, la exclusividad de todas las cosas creadas a la imagen del Creador único». «Cada cosa es única sólo en virtud del hecho de que Dios es único». Véase Mikhail Epstein, «Minimal Religion», en Mikhail Epstein, Alexander Genis y Slobodanka Vladiv Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives in PostSoviet Culture* (Nueva York/Oxford, Berghahn Books, 1999), págs. 167-169.

[631.](#) *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 117 [trad. cast.: «El halcón», en *Poemas completos*. Trad. de Manuel Linares Megías (Bilbao, Mensajero, 1988), pág. 95].

[632.](#) «Pied Beauty», *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 117 [trad. cast.: «Multicolor belleza», en *Poemas completos*. Trad. de Manuel Linares Megías (Bilbao, Mensajero, 1988), pág. 97].

[633.](#) «I wake and feel», *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 151 [trad. cast.: «Estoy despierto y siento el manto de la noche», en *Poemas completos*, pág. 173 de la edición española citada]. Véase el análisis en Von Balthasar, *The Glory of the Lord*, págs. 379-380 y 383-384.

[634.](#) «The Wreck of the Deutschland», estrofa 24, verso 191; *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 104 [trad. cast.: «El naufragio del *Deutschland*», en *Poemas completos*, pág. 75 de la edición española citada].

[635.](#) *Ibid.*, estrofa 21, versos 164-169; *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 103 [trad. cast.: «El naufragio del *Deutschland*», en *Poemas completos*. Trad. de Manuel Linares Megías (Bilbao, Mensajero, 1988), págs. 73-75]. Véase von Balthasar, *The Glory of the Lord*, pág. 387.

[636.](#) «The Habit of Perfection», *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 79 [trad. cast.: «El hábito de perfección», en *Poemas completos*, pág. 49 de la edición española citada].

[637.](#) «Nondum», *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 80 [trad. cast.: «Nondum [Todavía no]», en *Poemas completos*, pág. 51 de la edición española citada].

[638.](#) «God's Grandeur», *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 114 [trad. cast.: «Grandeza de Dios», en *Poemas completos*, pág. 85]; véase también «The Starlight Night», *ibid.* [«La noche estrellada», pág. 87 de la edición española citada] y especialmente «That Nature is a Heraclitean Fire», *ibid.*, pág. 163 [«Que la naturaleza es un fuego heraclítico», pág. 183 de la edición española citada].

[639.](#) «I wake and feel», *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 151 [trad. cast.: «Estoy despierto y siento el manto de la noche», en *Poemas completos*, pág. 85 de la edición española citada]. Los tres versos posteriores a los últimos citados aquí aparecen citados más arriba, los que arrancan con «Levadura del alma», nota 53

[640.](#) «Carrion Comfort», *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 153 [trad. cast.: «Consuelo de la carroña», pág. 167 de la edición española citada]; y «Justus quidem tu es, Domine», *ibid.*, pág. 165 [trad. cast.: «Tú eres justo, Señor, lo sé», pág. 187 de la edición española citada]. Walter Ong sostiene convincentemente que los periodos de desolación de Hopkins no se pueden interpretar como una pérdida de la fe. «Todo lo que Hopkins dice y todo su trasfondo estético hace pensar que, lejos de ser una amenaza para la fe cristiana que de algún modo hiciera “desaparecer” a Dios, la arremetida a bocajarro de Hopkins en el yo que sufre le brindó, en realidad,

una oportunidad para conocer más profundamente lo que la fe conllevaba y abrazar todas las consecuencias de la misma con un grado de conciencia explícita antes inalcanzable». Walter J. Ong, *Hopkins, the Self and God* (Toronto, University of Toronto Press, 1986), pág. 152.

641. Para hacerse una idea de en qué medida el universo de Hopkins estaba más allá de las ideas dominantes del cosmos de la Edad Media y los albores de la modernidad, véase, una vez más, «That Nature is a Heraclitean Fire»; *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 163 [trad. cast.: «Que la naturaleza es un fuego heraclítico», en *Poemas completos*. Trad. de Manuel Linares Megías (Bilbao, Mensajero, 1988), pág. 183]. Véase también el análisis de Ong, *Hopkins*, págs. 156-159.

642. «Justus quidem tu es, Domine...», *Selected Poetry*, edición de Philips [trad. cast.: «Tú eres justo, Señor, lo sé», en *Poemas completos*, pág. 187].

643. «To seem the stranger», *Selected Poetry*, edición de Philips, pág. 151 [trad. cast.: «En parecer un extraño está mi suerte», en *Poemas completos*, pág. 171].

644. La senda de Thérèse arranca también de nuestra condición moderna. No es como la anterior, en la que hay ciertamente «pecadores» que viven sólo con una vaga idea de Dios y de Cristo, sin remitirse a Él pero donde, en todo caso, «todo el mundo», es decir, la sociedad en su conjunto, cree. Vivimos más bien en un mundo en el que la negación de Dios es una opción real, adoptada por millones de personas. Véase Fernand Ouellette, *Je serai l'amour* (Montreal, Fidès, 1996): *Thérèse est pénétrée depuis longtemps de «tristesse métaphysique». C'est bien sur ce terrainlà que se joue son drame intime. La tristesse est liée à la conscience qu'elle a, depuis son enfance, de la souffrance du Christ et du rejet de son amour par les hommes [...] Marcel Moret conclut que «c'est cette tristesse proprement métaphysique des temps modernes que Thérèse, par un dessein mystérieux de la Providence, a eu entre autres pour vocation d'assumer sous les apparences de la joie et de la consolation»* (323) [Thérèse está atravesada desde hace mucho tiempo por una «tristeza metafísica». Es sin duda en ese terreno donde se despliega su drama íntimo. La tristeza va unida a la conciencia que, desde su infancia, tiene del sufrimiento de Cristo y del rechazo de su amor por parte de los hombres [...] Marcel Moret concluye que «es esta tristeza propiamente metafísica de los tiempos modernos la que, por un misterioso designio de la Providencia, Thérèse ha tenido la vocación de asumir, entre otras, bajo la apariencia de la alegría y el consuelo»]. Su vivencia de esta falta de fe entendida como vacío no la lleva a tratar de apartarse y aislarse de la no creencia, sino que su objetivo es más bien vivir en ella, queriendo aun así creer y estar con Dios. Éste es su *petite voie* [pequeño camino] (336) [*On ne peut travailler efficacement au salut des âmes qu'en endurant les souffrances même des pécheurs, et en partageant avec eux le «pain de l'épreuve»*] (337) [No se puede trabajar eficazmente por la salvación de las almas más que soportando los sufrimientos incluso de los pecadores y compartiendo con ellos el «pan de la prueba»]. En palabras de Michel de Certeau, *l'itinéraire de Thérèse de Lisieux commence avec un vouloir absolu («je choisis tout») et s'achève dans la «nuit» qui marque la fin de sa vie avec un foi réduite à «ce que JE VEUX CROIRE»* [el itinerario de Thérèse de Lisieux empieza con un querer absoluto («lo decido todo») y se acaba en la «noche» que marca el final de su vida con una fe reducida a «lo que QUIERO CREER»]; *La fable mystique* (París, Gallimard, 1982), pág. 236, nota 55 [trad. cast.: *La fábula mística: (siglos XVI-XVII)*. Trad. de Laia Colell Aparicio (Madrid, Siruela, 2006), pág. 324].

645. Véase la crítica que hace Rowan Williams a la búsqueda de una época dorada cristiana: «La idea de que hay una época privilegiada para ser cristiano es extraña»; en *Why Study the Past?* (Londres, Darton, Longman, Todd, 2005), pág. 105.

646. Hay un interesante análisis de este aspecto en Alister McGrath, *The Twilight of Atheism* (Nueva York, Doubleday, 2004), capítulo 8.

647. Véase el interesante análisis que hace Rupert Short en *God's Advocates* (Londres, Darton, Longman and Todd, 2005), en las entrevistas con Janet Martin Soskice, págs. 24-42 y Sarah Coakley, págs. 67-85.

648. Esto explica la sensación de estar encerrado, de estar contenido en el mundo secular contemporáneo, que podemos encontrar en muchos autores que mantienen un compromiso de fe. Josef Pieper habla de la «cúpula (*die Kuppel*) del mundo banal», que puede encerrarlos. Los sofistas, pseudofilósofos, reducen aún más la cúpula. Necesitamos reventarla para salir de ella. Véase *The Philosophical Act*, en *Leisure the Basis of Culture*, traducción al inglés de Alexander Dru (Indianapolis, The Liberty Fund, 1999), págs. 69-71; *Was Heist*

Philosophieren? (Einsiedeln, Johannes Verlag, 2003), págs. 19-21.

[649](#). Véase mi artículo con este título en Hent de Vries, ed., *Religion-The Concept* (Fordham University Press, de próxima aparición).

[650](#). Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (Nueva York, Knopf, 1966).

[651](#). John Stuart Mill, *On Liberty*, en Mill, *Three Essays* (Oxford, Oxford University Press, 1975), pág. 77 [trad. cast.: *Sobre la libertad*. Trad. de Pablo de Azcárate (Madrid, Alianza Editorial, 1984)]. Friedrich Nietzsche: «—Hat man mich verstanden?—Dionysos gegen den Gekreuzigten» [«¿Se me ha comprendido? *Dionisio contra el Crucificado*»]. Véase *Ecce Homo*, en *Nietzsches Werke* (Berlín, Walter de Gruyter, 1969), Sechste Abteilung, Dritter Band, pág. 372 [trad. cast.: *Ecce homo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Editorial, 1985), pág. 132].

[652](#). No hace falta decir que esto sirve también para las afirmaciones de que el cristianismo ha «desbancado» al judaísmo. En la misma medida en que este tipo de afirmaciones se hacen en nombre de la fe cristiana, la fe queda oculta, incluso mutilada. Pero, en términos más generales, también espero que sea evidente que mi concepto (decididamente mal definido) de «pedagogía de Dios» difiere de una concepción como la de Lessing (véase *Die Erziehung des Menschengeschlechts*) [trad. cast: *La educación del género humano*. Traducción de Emilio Estiu (Barcelona, Azul, 2008)]. No sucede sólo que el «trayecto» no termina en un moralismo de inspiración deísta, sino, más fundamentalmente, que como la pedagogía acaba intensificando nuestra idea de los misterios del pecado y la expiación nunca «termina» del todo propiamente: no hay ninguna era de licenciados satisfechos capaces de mirar con condescendencia la imperfecta comprensión por parte de sus predecesores, menos evolucionados. Véase una análisis de la versión deísta en Nicholas Boyle, *Sacred and Secular Scriptures* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005), capítulos 1 y 2.

[653](#). Robert Bellah, «What Is Axial about the Axial Age?», en *Archives Européennes de Sociologie*, 46, n° 1, págs. 69-89; la cita procede de la página 72. La argumentación en su conjunto se desarrolla extensamente en Robert Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Harvard, Belknap Press, 2011).

Epílogo

Las múltiples historias

Me gustaría situar mi historia de la «secularización» occidental en relación con otras explicaciones históricas que rastrean los cambios de la perspectiva o teoría filosófica o teológica que acabaron generando nuestro actual dilema. A cierto nivel parecen muy distintas, pero no creo que entren en auténtico conflicto con la mía.

En la actualidad hay una de estas corrientes por la que siento gran simpatía. Estoy pensando en los estudios especializados que vinculan la crítica del «realismo medieval» (como el de Tomás de Aquino) y el auge del nominalismo, el posibilismo y una teología más voluntarista en Escoto, Occam y otros autores con el impulso hacia un mundo secular.

El vínculo se ha establecido entre el nominalismo y el auge de la ciencia mecanicista, así como también con la creciente fuerza de la nueva actitud instrumental de la agencia humana.⁶⁵⁴ Y el nominalismo ciertamente contribuyó al desarrollo de la distinción clara entre naturaleza y sobrenaturaleza, orden inmanente y realidad trascendente que, como hemos visto, ha sido un trasfondo intelectual esencial de la secularidad moderna. A su vez, la actitud instrumental contribuye a producir el nuevo giro interior que sirva de fundamento a una comprensión triunfante del mundo, tanto desde el punto de vista intelectual como práctico.

Todos ellos contribuyen a generar el marcado dualismo óntico moderno: la mente frente a lo mecanicista, el universo desprovisto de significado, sin propósitos internos como los que tenía el antiguo cosmos.⁶⁵⁵

En conjunto, todas ellas —la ciencia, el mecanicismo, la actitud instrumental— contribuyen al desencantamiento. La mecanización de la *Weltbild* o visión del mundo es un primo lejano del *Entzauberung* o desencantamiento en el sentido en que he venido utilizando el término aquí: el declive y el desvanecimiento de las creencias y prácticas que apelan a espíritus y fuerzas morales.

Es fácil ver surgir la secularidad en este contexto. Hay una relación causal directa con

el *Entzauberung*, lo cual es una parte de la historia. Y había obviamente complicidad con la Reforma, que sirvió al *Entzauberung* y contribuyó a destruir el cosmos cristiano medieval. De hecho, el antirrealismo que contribuyó a vaciar de Ideas y Formas este cosmos tenía motivos claramente teológicos.

El relato de Rémi Brague de *la sagesse du monde* y su declive encaja bien aquí.⁶⁵⁶

A partir la mecanización de la imagen del mundo y la atrofia de la idea de Dios en cuanto conectado con un cosmos significativo, se viene abajo la idea de la jerarquía del ser y perdemos el contexto para una filosofía de la analogía y, por tanto, para una determinada interpretación de nuestro (limitado) acceso al conocimiento de Dios. En realidad, siguiendo a John Milbank, podríamos entender que esta nueva interpretación «unívoca» del ser predicada por igual de Dios y de las criaturas es el desplazamiento fundamental del que emanan otras transformaciones.⁶⁵⁷

Una vez completado este movimiento, Dios pasa a ser más fácilmente concebible como un Ser muy grande y muy poderoso, en realidad, como el Artífice supremo, y su Providencia se entiende más inmediatamente en términos de su asombroso Diseño general. Nuestro acceso a la voluntad de Dios a través de su Diseño es esencial para la historia del Orden Moral Moderno y para las nuevas interpretaciones neodurkheimianas de la presencia de Dios entre nosotros.

Podemos comprender con más facilidad cómo se preparó el camino para los restantes elementos de nuestra historia y, concretamente, el auge de la hegemonía cultural de la noción de orden inmanente cerrado.

Llamaremos a esto la historia de la Desviación Intelectual (DI). Vemos que encaja en cierto modo con la mía, pero que desarrolla aspectos que yo apenas he tratado y, también, deja fuera elementos a los que yo he dedicado la mayor parte del tiempo. Ahora creo que esta historia explica algunas verdades muy importantes y establece algunas conexiones fundamentales. Pero no creo que pueda bastar como relato principal subyacente a la secularidad. Hay otra pieza importante que tiene que ver con el impulso para completar la revolución axial; me refiero a la Reforma, que lucha por culminar el equilibrio postaxial en todas las civilizaciones superiores. Es este proceso desarrollado en la Cristiandad Latina en el que he venido centrándome a través de las diversas transformaciones sociales y culturales durante cuyo transcurso se han generado. Llamaremos a esto Narración Maestra de la Reforma (NMR).

Someramente resumido, la Reforma exigía que todo el mundo fuera un cristiano *real, al cien por cien*. La reforma no sólo desencanta, sino que disciplina y reordena la vida y la sociedad. Junto con la civilidad, promueve una noción de orden moral que da un nuevo sentido al cristianismo y a las demandas de la fe. Esto elimina la distancia de la fe de la Cristiandad. Induce un desplazamiento antropocéntrico y, por tanto, un alejamiento

del monopolio de la fe cristiana.

Mi tesis no es sólo que la NMR es a todas luces importante y proporcionó el marco para la ruptura del siglo XVIII, sino también que la DI por sí sola no bastaba:

- (a) La DI se ocupa de los cambios de la interpretación teórica, principalmente entre las elites y clases cultas. Lo que nos falta es un relato de cómo la secularidad (1, 2 o 3) emerge como fenómeno masivo. Por supuesto, puede ser simplemente (i) una disminución paulatina o (ii) el efecto perturbador producido por otros grandes cambios: migración, industrialización, urbanización, etcétera. Pero manifiestamente (i) buena parte de la «disminución» se produce a través de la difusión del imaginario social y (ii) ya hemos mostrado que el efecto de los grandes cambios institucionales depende precisamente de cómo se viven/interpretan; nuestra historia del imaginario social moderno contribuye a explicar cómo se entendieron.
- (b) En realidad, la DI fue un cambio producido en el seno de la doctrina cristiana; encontró razones cristianas para las transformaciones que hemos descrito; de hecho, originalmente se inspiró en estas razones pero, a diferencia de la NMR, no dio motivos para desencadenar la ira del cristianismo (aunque Blumenberg no opina lo mismo).
- (c) La ciencia y, sobre todo, el materialismo mecanicista no ofrecen estas razones hasta mucho más tarde, después de Darwin, cuando se pone en cuestión la imagen global del universo entendido como una creación benigna y providencial. La cronología bíblica queda desbaratada; el argumento del Diseño se desvanece; se producen resultados negativos para la teodicea. Entonces, más adelante, el materialismo mecanicista cuestiona la totalidad de la religión; esto apenas aflora en el siglo XVIII y pasa a ser mucho más intenso en el siglo XIX. Anteriormente, la idea de un universo profundamente dislocado en el que hay un padecimiento y una destrucción de los que Dios pretende redimirnos no era un objetivo tan evidente para los argumentos contrarios a la teodicea. El desorden se puede considerar como la ira de Dios, sin que se perciba como una intervención punitiva directa.
- (d) Por supuesto, el paso a un cristianismo de un buen Diseño mecanicista se puede considerar una distorsión, una pérdida de profundidad esencial. Los Ortodoxos Radicales tienen razón cuando dicen que nos hace falta alguna interpretación al estilo platónico de para qué estamos hechos. Pero el mero silenciamiento de la fe no necesariamente conduce a la secularidad; de lo contrario, quedaría muy poca fe. Sin embargo, una vez que se produce la huida, todos estos silenciamientos contribuyen a transmitir la idea de que el marco inmanente es insoslayable. La creciente hegemonía intelectual de los órdenes impersonales es un ejemplo pertinente.

Me gustaría pensar que nuestras dos historias, la de la DI y la de la NMR, son complementarias y exploran diferentes vertientes de la misma montaña, o el mismo meandro de la historia. La DI esclarece parte de las conexiones intelectuales y teológicas fundamentales. Pero nos hace falta la NMR para alterar la historia unilineal, para mostrar la interacción de la desestabilización y la recomposición. La interpretación de los imaginarios sociales es esencial para explicarlas.

Se podría objetar lo siguiente: tal vez sea cierto para la narración diacrónica, pero ahora que hemos llegado a un extremo al que tanto la DI como la NMR han contribuido, ¿no podríamos simplemente dar por zanjada la situación contemporánea en términos de las desviaciones identificadas mediante la DI? Pero la historia no se puede aislar de la situación que ha producido. Tenemos que comprender la vida religiosa/espiritual actual con todas sus distintas fuerzas, resistencias y reacciones, por ejemplo, a la disciplina y la homogeneización. Por tanto, para explicar la religión hoy en día son necesarias tanto la DI como la NMR.

[654](#). Véase Francis Oakley, «Christian Theology and the Newtonian Science», *Church History* 30 (1961), págs. 433-457.

[655](#). Estas conexiones han sido exploradas a muy alto nivel en la obra de John Milbank y Catherine Pickstock, a quienes a menudo se califica como defensores de la «Ortodoxia radical». Véase, por ejemplo, John Milbank, *Theology and Social Theory*, 2ª edición (Oxford, Blackwell, 2005); Catherine Pickstock, *After Writing* (Oxford, Blackwell, 1998) [trad. cast.: *Más allá de la escritura: la consumación litúrgica de la filosofía*. Trad. de Víctor Abelardo Martínez de Lopera (Barcelona, Herder, 2005)]; John Milbank y Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (Londres, Routledge, 2001); John Milbank, Catherine Pickstock y Graham Ward, eds., *Radical Orthodoxy* (Londres, Routledge, 1999).

[656](#). Rémi Brague, *La sagesse du Monde* (París, Fayard, 1999) [trad. cast.: *La sabiduría del mundo: historia de la experiencia humana del universo*. Trad. de José Antonio Millán Alba (Madrid, Encuentro, D.L. 2008)].

[657](#). Véase John Milbank, en Rupert Shortt, *God's Advocates* (Londres, Darton, Longman & Todd), pág. 108.

Índice

Nota del editor	7
Parte III El efecto nova	8
8 Los malestares de la modernidad	9
9 El oscuro abismo del tiempo	37
10 La expansión del universo de la no creencia	73
11 Trayectorias del siglo XIX	103
Parte IV Narraciones de la secularización	153
12 La Era de la Movilización	154
13 La Era de la Autenticidad	216
14 La religión, hoy	257
Parte V Las condiciones de la creencia	296
15 El marco inmanente	297
16 Presiones contrapuestas	365
17 Dilemas 1	393
18 Dilemas 2	461
19 Las agitadas fronteras de la modernidad	505
20 Conversiones	526
Epílogo Las múltiples historias	582