

SECULAR

REFLEXIONES EXTRAÍDAS DEL PENSAMIENTO DE
ROMANO GUARDINI Y CHARLES TAYLOR

MANUEL BALADO RUIZ-GALLEGOS
FACULTAD DE TEOLOGÍA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

SECULAR

REFLEXIONES EXTRAÍDAS DEL PENSAMIENTO DE
ROMANO GUARDINI Y CHARLES TAYLOR



SECULAR

REFLEXIONES EXTRAÍDAS DEL PENSAMIENTO DE
ROMANO GUARDINI Y CHARLES TAYLOR

TESINA DEL MASTER EN TEOLOGÍA
LICENCIATUS IN THEOLOGIA
ESPECIALIDAD EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL

MANUEL BALADO RUIZ-GALLEGOS

Bajo la dirección del

Prof. Dr. PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO

MADRID, 4.VI.MMXVII
FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

La presente tesina titulada «SECULAR. REFLEXIONES EXTRAÍDAS DEL PENSAMIENTO DE ROMANO GUARDINI Y CHARLES TAYLOR» ha sido elaborada por Manuel Balado Ruiz-Gallegos bajo la dirección del Prof. Dr. D. Pedro Rodríguez Panizo. Dicho estudio se ha realizado para la colación del Master en Teología (*Licenciatus in Theologia*), Especialidad de Teología Dogmática y Fundamental, de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

Nota legal: La presente tesina respeta íntegramente los derechos de autor de los textos e ideas en ella recogidos, a cuyo efecto se han acotado los correspondientes fragmentos mediante los signos “«” (apertura) y “»” (cierre), al tiempo que se han hecho las citas correspondientes, observando las prescripciones del artículo 32 y concordantes de la Ley de Propiedad Intelectual (Real Decreto Legislativo 1/1996 de 12 de abril). También, y a los efectos previstos en dicho texto legal, se declara expresamente que el presente trabajo se inscribe dentro del ámbito académico y de investigación científica.

En relación con el formato, se ha realizado una aplicación armonizada de las normas de referencia de la ANECA, el R.D. 99/2011 de 28 de enero y las normas UNE-ISO 690:2013 y sus concordantes.

© Manuel BALADO RUIZ-GALLEGOS

SECULAR

SECULAR

*« L'Espérance voit ce qui n'est pas encore et qui sera.
Elle aime ce qui n'est pas encore et qui sera
Dans le futur du temps et de l'éternité »*

Charles Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, 1912.

SECULAR

SECULAR

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	13
ABREVIATURAS	14
NOTA LIMINAR.....	15
INTRODUCCIÓN.....	17
CAPÍTULO I	
ROMANO GUARDINI Y EL OCASO DE LA EDAD MODERNA	29
1. Aclaración.....	29
2. Breve semblanza de romano Guardini y de su obra	30
3. El «ocaso de la edad moderna»	31
3.1. Introducción	31
3.2. Estructura	32
a) «Advertencia preliminar».....	32
b) La imagen del mundo en la Edad Media.....	33
c) La imagen del mundo de la modernidad	37
d) Hacia una nueva imagen del mundo	40
e) Recapitulación	51
4. La perspectiva de «mundo y persona»	53
4.1. Introducción	53
4.2. El ser creado del mundo.....	56
4.3. Dios y «el otro».....	58
4.4. Los polos del espacio existencial	60
a) Lo alto y lo interior.....	60
b) La interioridad cristiana	62
c) La altura cristiana	66
d) La conexión total.....	66
4. 5. Mundo, hermetismo del mundo y apertura al mundo	68
a) La percepción del mundo	68
b) El límite y la nada	69

SECULAR

4.6. El hermetismo del mundo	69
4.7. La persona	71
CAPÍTULO II	
LA ERA SECULAR EN CHARLES TAYLOR	74
1. INTRODUCCIÓN	74
2. la primera parte de la «Era secular»	75
2.1. Apuntes liminares	75
2.2. La Reforma	77
2.3. La religión natural	82
3. La segunda parte de la «Era secular»	85
3.1. Un intento de clasificación	86
3.2. Narraciones de la secularización	92
3.3. La era de la autenticidad	95
4. Las condiciones de la creencia	102
4.1 El marco inmanente	102
4.2 Estructura del Mundo Cerrado (EMC)	103
4.3. Presiones contrapuestas	109
5. Dilemas	110
5.1. Humanismo y «trascendencia»	110
5.2. Las agitadas fronteras de la modernidad	118
5.3. Conversiones	119
6. Epílogo de las múltiples historias	124
CAPÍTULO III	
GUARDINI Y TAYLOR MÁS ALLÁ DE LO SECULAR	125
1.Una advertencia:	125
2. La constatación de la secularización	125
3. Sentidos de lo «secular»	134
3.1. Tres tipos	134
3.2. La reivindicación del medievo por Guardini	136
3.3. La influencia de la Reforma según Taylor	139
4. Mundo y modernidad	141

SECULAR

4.1. De la plenitud al «desarraigo»	141
4.2. La Naturaleza	141
5. El deísmo como factor de transición	143
6. La confianza desmesurada en el progreso científico	147
7. Equiparación autenticidad-individualismo	152
8. La creencia sin pertenencia.....	156
10. Trasfondo religioso en lo secular.....	164
11. Dios es la plenitud y no el límite	166
12. ¿Época cristiana?	168
CONCLUSIONES.....	171
BIBLIOGRAFÍA	179

SECULAR

AGRADECIMIENTOS

Todo trabajo, aunque pueda atribuirse por su titularidad principal a una persona, encierra el impulso, los auspicios, el ejemplo y la ayuda de otros. Agradecer es en todos estos casos, una obligación de justicia, aunque también sea una muestra de elegancia para con todos, y prenda de acierto en labores futuras.

Detrás de estas páginas está la ayuda y la dirección del Prof. Dr. Pedro Rodríguez Panizo que con su magisterio, generosidad y cercanía me ha acompañado en esta tarea nada fácil de referirse a cosas divinas y humanas, pues de ambas la Teología trata.

También participa de análogo reconocimiento, el Prof. Dr. Miguel García-Baró que siempre fue y es, consejero en el buen pensar y maestro en al arte de filosofar.

De forma nominal quiero citar la colaboración, impulso y ejemplo de otros buenos teólogos de la Universidad Comillas:

Prof. Dr. Ángel Cordovilla Pérez

Prof. Dr. Enrique Sanz-Gimeno Rico

Prof. Dr. Francisco José López Sáez

Prof. Dr. Santiago Madrigal Terrazas

Prof. Dr. Gabino Uríbarri Bilbao

Prof. Dr. Pedro Fernández Castelao

Prof.^a Dra. Nuria Martínez-Gayol

Y no me olvido de mis compañeros de promoción en la especialidad de Teología Fundamental y Dogmática: Dabaris Martínez y Adrián de Prado, y de los también compañeros y amigos, Salvador Collura, Jesús Barroso, Verónica Blanco-Traba, Rubén Montero, Marta Medina, Mario M. Gutiérrez, Juan Carlos Olguín, José R. Ochoa.

SECULAR

ABREVIATURAS

ASA	<i>A Secular Age</i>
CDC	Código de Derecho Canónico
CIC	Catecismo de la Iglesia Católica
CIS	Centro de Investigaciones Sociológicas de España
CTI	Comisión Teológica Internacional
CVII	Concilio Vaticano II
EMC	Estructura del Mundo Cerrado
ES I	Era secular tomo I
ES II	Era secular tomo II
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
HUP	<i>Harvard University Press</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
MP	Mundo y persona
OEM	El ocaso de la Edad Moderna
PUF	<i>Presse Universitaire de France</i>
SCDF	Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe
UPC	Universidad Pontificia Comillas

NOTA LIMINAR

En este estudio, por su naturaleza y límites, no se pretende realizar un tratado sobre el secularismo o la secularización. La finalidad es abordar la cuestión en dos autores, Romano Guardini y Charles Taylor, y en alguna de sus obras, concretamente, «*El ocaso de la Edad Moderna*» y «*Mundo y persona*», respecto al teólogo de Verona, y «*La Era Secular*», respecto al filósofo de Quebec.

Nuestras reflexiones desean indagar en la antropología y la sociología de nuestro tiempo para contribuir a una elaboración teológica fiel a la doctrina de Cristo enseñada por el Magisterio de la Iglesia, que facilite el encuentro del ser humano con el Misterio de Dios.

SECULAR

INTRODUCCIÓN

En estos momentos de la historia universal, la representación de Occidente viene unida a una concepción secular y laica que desde los inicios de la Edad Moderna ha irrumpido con fuerza. El mundo de la modernidad y de la posmodernidad está unido a una visión autónoma del hombre y de la sociedad, que, siendo legítima en su autoorganización, también puede dar el paso sustancial de proclamar una independencia total de Dios, ignorando Su papel creador, y el gobierno y cuidado de la Divina Providencia sobre el mundo.

La secularización se presenta, en palabras de Geffré, como « [...] *le processus de libération de la société à l'égard de l'autorité ecclésiastique ainsi que le retrait des motivations religieuses dans les diverses manifestations de la culture*»¹. (El proceso de liberación de la sociedad respecto de la autoridad eclesiástica y la retirada de las motivaciones religiosas en las diversas manifestaciones de la cultura).

En esta contemporaneidad posmoderna, el proceso de secularización y los retos que plantea para la transmisión de la fe², y en general, para la creencia religiosa, son objeto de estudio y sistematización teológicos, de tal forma que puede hablarse con propiedad, dentro de la Teología de la Historia y de la propia Teología Dogmática, de una Teología de la secularidad³, en la medida que estas nuevas condiciones permiten explicar el desarrollo de los dogmas⁴, y su esclarecimiento pastoral.

¹ CI. GEFFRÉ, « La fonction idéologique de la sécularisation, dans le christianisme contemporain », en *Herméneutique de la sécularisation*, Castelli, Paris 1976, 122-123.

² Vid. S. MADRIGAL, « La iglesia y la transmisión de la fe en el horizonte de la 'nueva evangelización' », *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012), 255-289.

³ Vid. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 133-164. Amos FUNKENSTEIN, « Secular Theology » en *The Modern Age: Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*; *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 56, No. 4 (Winter, 1988), Oxford University Press. 741-750; también: Harvey COX, *The Secular City; Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (1984).

⁴ Vid. Á. CORDOVILLA PÉREZ, « El Dogma », *Revista de teología pastoral* T.101, nº 1180, Sal Terrae, 2013, 677-690.

El hecho de que se haya producido una evolución histórica que oculta a Dios en el mundo no le hace menos presente, otra cosa es su visibilidad secular, cuando unos y otros tratan de «cosificarlo» y confinarlo en el ámbito privado negándole como revancha la preeminencia de otros tiempos. Dios ha creado el mundo como lugar de santificación y expresión misteriosa de su gloria. Es posible que la reflexión rabínica que propugna que «el lugar de Dios es el mundo, pero el mundo no es el lugar de Dios»⁵ pueda ayudarnos en esta aparente contradicción que proclama la presencia de Dios en el mundo pero que no confunde lo creado ni a nosotros con Él. No se trata sólo de evitar el peligro panteísta, sino de señalar que nuestra realidad como persona, nace con y en el mundo, y que en él cobra fundamento toda perfección y, por supuesto, la santificación del propio ser humano merced al ejemplo del *Lógos* Encarnado, en su *Kénosis*, que abre la puerta angosta⁶ que conduce a la divinización por participación.

En el espacio secular es donde la lucha del ser humano cobra su dimensión perfecta en un contexto teológico fundado en la esperanza del Reino de Dios.

La Teología, en cuanto estudia el fenómeno de la secularización, constata, de un lado, que existe un contexto de secularidad querido por Dios siempre, desde el principio. Por otro, una posibilidad real, la de la mundanización y alejamiento del principio creador, y la desorientación y pérdida del fin sobrenatural del hombre⁷.

Sobre el tema de la secularización, Giorgio Penzo sostiene que después de Gogarten nada especial se ha dicho. Ciertamente, estas palabras están situadas en 1981⁸.

⁵ Midrash Rabba Génesis 68:49. Vid. E. MARTÍN ORTEGA, « La fracture: amour et réparation. Pensée Kabbalistique et poésie hispanique », *Revue des études hébraïques et juives* 15/2010, 189-213. Disponible a 14.03.2017 en <https://yod.revues.org/675>

⁶ Mt 7, 13.

⁷ Vid. JUAN PABLO II: Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*, (28.06.2003), n.23.

⁸ Tomo la referencia de Gibellini, o.c.,135. Efectivamente, Gogarten publicó en 1953 *Destino y esperanza de la época moderna*, subtitulada *La secularización como tema de la Teología*, Ed. española Fontanella-Morava, Barcelona 1971. Téngase en cuenta también las posiciones de Bonhoeffer, particularmente en *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ariel, Esplugues de Llobregat 1969. Vid. H. COX, *La cité séculier*, Casterman, Paris 1968, *in toto*.

La secularización da pie también a hablar de una Teología del mundo⁹, tema en el que veremos se inscribe Romano Guardini y al que haremos referencia en este estudio.

La religión en su pluralismo actual presenta un panorama poliédrico y «a la carta» donde la idea de Dios se confunde fácilmente con la multiplicidad de dioses e ídolos, que en cada momento y lugar pueden satisfacer la ansiedad existencial o el simple devenir cotidiano, más bien individual que colectivo. Y decimos individual, porque en el contexto de «lo religioso» en la postmodernidad, o si se quiere, en la era postsecular, se pierde en parte la pretensión de cosmovisión y se reduce a una experiencia personal y privada sin especiales aspiraciones permanentes colectivas, dejando aparte el fenómeno efímero y vacuo de la «viralidad»¹⁰ en las redes sociales.

Si Dios pierde su lugar en el discurso filosófico, y se pierde la presencia de su *Lógos*, el ateísmo seguirá siendo no sólo una opción, sino la opción. Esta pretensión puede verse alentada en un mundo como el occidental donde la deconstrucción y el pluralismo elevados a categorías dogmatizantes, pretiere al espíritu al campo de la alienación, tanto en el ámbito gnoseológico como social. El ateísmo no es sólo el resultado de un discurso positivista o el fruto de las filosofías ilustradas, también puede ser el resultado de una torpe didáctica por parte de las religiones, y concretamente del cristianismo¹¹.

Lipovetsky pone de relieve la distancia e indiferencia del hombre contemporáneo frente a la misma posibilidad de que Dios exista. Ciertamente lo hace en el ámbito

⁹ J.L. ILLANES, «Presupuestos para una teología del mundo», *Scripta Theologica* Vol 3. U. de Navarra, Pamplona 1971, 425-474.

¹⁰ El término «viral» en su acepción publicitaria y de difusión electrónica, no ha sido aún reconocido por la Real Academia Española de la Lengua. Con él nos referimos a la rápida propagación de la información en el ámbito electrónica de las redes sociales, al tiempo que a su efímera vigencia.

¹¹ BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, (30.11.2007) n. 42. En este número el Papa pone de relieve aquel tipo de ateísmo que desea expresarse ante una borrosa imagen de Dios, como no justo, no bueno, y en su consecuencia, hay que ofrecer al mundo una salvación creada por él mismo: «Así, los grandes pensadores de la escuela de Fráncfort, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, han criticado tanto el ateísmo como el teísmo. Horkheimer ha excluido radicalmente que pueda encontrarse algún sucedáneo inmanente de Dios, pero rechazando al mismo tiempo también la imagen del Dios bueno y justo.» El Concilio Vaticano II, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, se ha ocupado en profundidad de las corrientes que propugnan el ateísmo o la increencia y la importancia de la predicación, la integridad de la doctrina y el ejemplo de todos en la vivencia de la fe; nn. 19-21.

occidental y concretamente en el marco europeo. Esta «ausencia de Dios», lejos de provocar malestar o angustia se percibe como algo trivial:

«Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo: esa es la alegre novedad, ese es el límite del diagnóstico de Nietzsche respecto del oscurecimiento europeo. El vacío del sentido, los hundimientos de los ideales no han llevado, como cabía esperar, a más angustia, más pesimismo... La indiferencia, pero no la angustia metafísica»¹².

En 1971 el Papa Pablo VI pronunció un discurso dirigido al Secretariado para los no creyentes, donde desgranó con claridad magisterial los elementos más significativos de la secularización.

En primer lugar, el Pontífice se refirió a este fenómeno como «[...]un proceso que afecta a nuestras sociedades de manera radical que puede parecer irreversible».¹³

Entre los elementos caracterizadores de esta evolución el Beato Pablo VI destaca los siguientes: 1. Creciente autonomía de lo profano donde aparece el secularismo como un sistema ideológico. 2. Se trata de una «ideología, de una concepción nueva del mundo sin apertura a que funciona exactamente como una religión»¹⁴. 3. Este proceso viene vinculado a «un plano de inmanencia cerrada sobre sí misma, del hombre y del mundo»¹⁵. 4. Peligro cierto de un «ateísmo cristiano» al desaparecer el carácter teocéntrico y sobrenatural de Cristo y de su mensaje de salvación. 5. La propuesta radical de un humanismo sin Dios, que «tarde o temprano acabará por revelarse inhumano»¹⁶.

En la Encíclica *Ecclesiam Suam*, Pablo VI, en plena celebración del Concilio Vaticano II, profundizó sobre el mandato divino a la Iglesia y los desafíos en el mundo contemporáneo, y no dejó de advertir sobre los peligros que supondría dejarse arrastrar por lo profano y diluir el mensaje cristiano en las concepciones del naturalismo y el

¹² G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*. Ed. Anagrama, Barcelona 1986, 35-36.

¹³ PABLO VI, Discurso al Secretariado para los no creyentes 18.03.1971, en *Enseñanza al Pueblo de Dios*, L. Editrice Vaticana, T. 3, 248.

¹⁴ El Papa cita a Harvey Cox en su célebre obra *La cité séculier*, Casterman, Paris 1968, 50.

¹⁵ *Ibidem*, cita de COTTIER, M., «Horizons de l'athéisme» en *Cogitatio fidei* 40, Cerf, Paris, 1969, 180.

¹⁶ *Ibidem*, 184. Esta afirmación reenvía al n. 42, de *Populorum Progressio*.

relativismo. El Papa es claro cuando previene sobre una praxis apostólica en donde el modo propio cristiano no es diferenciable de lo secular y profano¹⁷.

Juan Pablo II en la Encíclica *Christifideles Laici* se hizo eco con dolor del avance de la indiferencia religiosa y del ateísmo en términos esclarecedores:

«4. ¿Cómo no hemos de pensar en la persistente difusión de la indiferencia religiosa y del ateísmo en sus más diversas formas, particularmente en aquella —hoy quizás más difundida— del secularismo? Embriagado por las prodigiosas conquistas de un irrefrenable desarrollo científico-técnico, y fascinado sobre todo por la más antigua y siempre nueva tentación de querer llegar a ser como Dios (cf. Gn 3, 5) mediante el uso de una libertad sin límites, el hombre arranca las raíces religiosas que están en su corazón: se olvida de Dios, lo considera sin significado para su propia existencia, lo rechaza poniéndose a adorar los más diversos «ídolos».

» Es verdaderamente grave el fenómeno actual del secularismo; y no sólo afecta a los individuos, sino que en cierto modo afecta también a comunidades enteras, como ya observó el Concilio: «Crecientes multitudes se alejan prácticamente de la religión». Varias veces yo mismo he recordado el fenómeno de la descristianización que aflige los pueblos de antigua tradición cristiana y que reclama, sin dilación alguna, una nueva evangelización.»¹⁸

San Juan Pablo II promulgó en 1994 la Carta *Tertio Millenio Adveniente*¹⁹, que no ocultaba su inquietud:

«¿Cómo callar, por ejemplo, ante la indiferencia religiosa que lleva a muchos hombres de hoy a vivir como si Dios no existiera o a conformarse con una religión vaga, incapaz de enfrentarse con el problema de la verdad y con el deber de la coherencia? A esto hay que añadir aún la extendida pérdida del sentido trascendente de la existencia humana y el extravío en el campo ético, incluso en los valores fundamentales del respeto a la vida y a la familia. Se impone además a los hijos de la Iglesia una verificación: ¿en qué medida están también ellos afectados por la atmósfera de secularismo y relativismo ético? ¿Y qué parte de responsabilidad deben reconocer también ellos, frente a la desbordante irreligiosidad, por no haber manifestado el genuino rostro de Dios, a causa de los defectos de su vida religiosa, moral y social»²⁰.

¹⁷ Pablo VI, *Ecclesiam Suam* n. 18.

¹⁸ JUAN PABLO II, *Christifideles Laici* (30.12.1988), n. 4 Vid. también 1 Exhortación Apostólica de Juan Pablo II, *Ecclesia in Europa*, que recoge las conclusiones del Sínodo de los Obispos. II. Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los Obispos (28 de junio de 2003).

¹⁹ Juan Pablo II. *Tertio Millenio Adveniente* (10.11.1994).

²⁰ *Ibidem*, n.36.

Además del eclecticismo pluralista propio de la secularidad moderna o postmoderna, las relaciones fe-razón deben también evitar la falsedad y error del cientifismo exclusivo:

«88. Otro peligro considerable es el cientifismo. Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético. En el pasado, esta misma idea se expresaba en el positivismo y en el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico. La crítica epistemológica ha desacreditado esta postura, que, no obstante, vuelve a surgir bajo la nueva forma del cientifismo. En esta perspectiva, los valores quedan relegados a meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico [...]»²¹.

El Papa Francisco se hace eco la necesidad de armonizar fe y ciencia, pero sin concesiones que debiliten la fe a la vacíen de contenido. Asimismo, previene sobre la pretensión exclusiva de algunas afirmaciones de los científicos que «[...] van más allá del objeto formal de su disciplina y se extralimitan con afirmaciones o conclusiones que exceden el campo de la propia ciencia. En ese caso, no es la razón lo que se propone, sino una determinada ideología que cierra el camino a un diálogo auténtico, pacífico y fructífero»²².

Juan Pablo II en *Fides et Ratio* previene sobre los peligros de la secularización de la teología. «El punto capital —dice el Papa— y como el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural»²³. No es que el mundo y el tiempo se vean tentados por un autónomo y fragmentario intento de contemplarlo todo, es también un

²¹ *Ibidem*, n. 88. Vid. también de JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, (6.08.1993) n.88. Vid. también Papa FRANCISCO, en *Lumen Fidei* (29.06.2013) al tratar en los nn. 32-34 del diálogo entre fe y razón.

²² Papa FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* (24.11.2013) n. 243.

²³ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* (14.09.1998), n.43. Vid. PABLO VI, Carta *Lumen Ecclesiae* (20 noviembre 1974), n. 8.

SECULAR

problema del acercamiento de la teología al Misterio Divino, que corre el peligro de estar imbuido por los mismos apriorismos del relativismo secularista²⁴.

El secularismo, en lo que tiene de exclusivo y de concepción unilateral y apodíctica de toda contemplación religiosa, es un peligro grave y próximo para el cristiano.

Pero, además, la misión salvífica encomendada por Cristo a los apóstoles parece limitarse al plano horizontal, terreno, secular, produciéndose, como dice Juan Pablo II «una gradual secularización de la salvación»²⁵.

Asimismo, no hay que sucumbir ante la propuesta de un «humanismo exclusivo», como lo más natural y humano para el hombre y para el mundo. El Beato Pablo VI en la *Populorum Progressio* defiende un «humanismo pleno» en el sentido indicado por Maritain²⁶:

«Es un humanismo pleno el que hay que promover. ¿Qué quiere decir esto sino el desarrollo integral de todo hombre y de todos los hombres? Un humanismo cerrado, impenetrable a los valores del espíritu y a Dios, que es la fuente de ellos, podría aparentemente triunfar. Ciertamente, el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero «al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano». No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto en el reconocimiento de una vocación que da la idea verdadera de la vida humana. Lejos de ser norma última de los valores, el hombre no se realiza a sí mismo si no es superándose. Según la tan acertada expresión de Pascal: «el hombre supera infinitamente al hombre».

Numerosa literatura, tanto teológica como en otros campos del saber, se ha venido ocupando en los últimos decenios del fenómeno secular. La religión es una realidad social y humana tangible a lo largo de la historia, que ha inspirado y conformado largos períodos del vivir de los pueblos. En el caso europeo el cristianismo ha contribuido a vertebrar y perfilar los contornos de reconocibilidad institucional y cultural de un pueblo y de su

²⁴ Instrucción de la SCDF sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» (6.08.1984) X, n.6.

²⁵ JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio* (7.12.1990), n. 11

²⁶ PABLO VI, *Populorum Progressio* n. 42. La Encíclica recoge en su nota 36, el concepto de *humanismo integral* según J. Maritain, Ed. Aubier, Paris 1936.

historia. La religión, concretamente la cristiana, ha sido un elemento medular sin el cual no es posible comprender la historia, la política, el derecho y la cultura de Europa²⁷.

Sin embargo, en nuestro tiempo lo religioso tiende a presentarse sólo en su aspecto fenoménico, perdiendo la trascendencia informadora de otros momentos de la historia.

Cuando las fronteras entre la creencia y la increencia son difusas, y la presencia de la secularización está certificada con sus correspondientes efectos, nos encontramos con un gran reto, que como apunta Rodríguez Panizo, «está pidiendo a la teología una reflexión que aporte luz para redescubrir lo central cristiano, el núcleo de su identidad, que no es otro que Jesucristo como Revelación y autodonación de Dios y de su Espíritu. Para que esto sea posible, necesitamos [...] encaminarnos en la dirección de la profundidad, de lo radical nuestro»²⁸.

Lo secular posee múltiples manifestaciones y diversas acepciones. Lo que nos interesa es el enfoque teológico y tratar de descubrir el porqué de la escisión entre la creencia personal y el vivir social, entre lo privado y lo público. Como ya hemos apuntado y tendremos ocasión de comentar más adelante, aquí subyace toda una corriente filosófica y política unidas a la Ilustración racionalista que reclama la separación entre la Iglesia y el Estado, y el confinamiento de lo religioso en un ámbito reducido y limitado, evitando así presuntas extralimitaciones o injerencias en ámbitos que no le son propios. No se trata sólo de una lucha enconada de jurisdicciones entre el Papado y el poder secular como en la Edad Media. Es mucho más, porque aquellos conflictos de jurisdicción nunca negaron el reinado de Dios sobre la sociedad ni la legitimidad divina del poder. Por el contrario, el proceso de secularización que se inicia con el renacimiento y que culmina con las declaraciones constitucionales de laicidad del Estado, especialmente en Europa, esconde un alcance mucho mayor, no sólo desde el punto de vista jurídico-político, sino del sociológico. Es en este punto donde la sociología presta un gran servicio a la comprensión de la secularización al describir y presentar las tendencias y relatos que han ido generando los diferentes imaginarios sociales que perfilan nuestro modelo de sociedad. Dentro de

²⁷ Vid. Á. CORDOVILLA PÉREZ, «El cristianismo, fuente de la conciencia europea», *Communio: revista católica internacional*, nº 10. 2008, 70-84.

²⁸ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*, S. Pablo, UP Comillas, Madrid 2013, 139.

este modelo se prima esencialmente la independencia subjetiva del ser en su individualidad. Esta cuestión destacada por Taylor y Guardini, constituye uno de los quicios para la inteligibilidad psicológica del hombre en nuestros días, y sus consecuencias a la hora de construir la sociedad.

Lo religioso apela a lo sagrado, a lo espiritual, pero también a la comprensión profunda que otorga sentido a la existencia. En este último punto está lo más significativo del cristianismo y de la Fe, en la medida en que por la Revelación se anuncia un conjunto de verdades y todo un sistema propio para alcanzar el conocimiento que lleva a la salvación. Fe, mistagogía y soteriología van unidas. Si se olvida que el mensaje revelado y anunciado es para alcanzar la salvación, la plenitud total y última en un horizonte escatológico, en el que ser y mundo se renuevan; si alguno de los elementos citados pierde energía y un ajustado equilibrio con los demás, el ser y vivir cristianos se descompensan y pierden su sentir y su respuesta de totalidad. Pues bien, la secularización incide precisamente sobre esta visión armoniosa, de Fe, amor, y salvación que, además, en el cristianismo, posee una dimensión comunitaria esencial que es la Iglesia, no solo en su vida invisible, sino también en la visible, como institución de guía y santificación de los fieles, con derecho y obligación de proponer a todos no sólo el propio mensaje evangélico, sino también, su reflexión libre en lo que respecta al Derecho Natural.

No cabe duda, que vistas así las cosas, la religión, al menos la cristiana, no es sólo una opción espiritual más que puede encontrarse y elegirse en un supuesto mercado de las creencias a la carta²⁹.

El proceso secular, además de la separación entre Iglesia y Estado, es, sobre todo, una afirmación del individuo frente a toda tentativa de dominación. Los primeros intentos, como veremos con Taylor, conducen a un antropocentrismo moderado en el que el deísmo sustituye la influencia de las iglesias. Esta posición afectará a Europa y a los Estados Unidos. Sin embargo, y sin solución de continuidad, tras la Revolución Francesa se da a luz el fruto gestado durante muchos años y que conducirá a los planteamientos del

²⁹ Vid. C. BEUNZA MÁRQUEZ, «El hecho religioso en el contexto actual» («Religión sincrética a la carta»), en Á. CORDOVILLA (Ed) *Cristianismo y hecho religioso*, UPC, Madrid 2013,40.

SECULAR

humanismo exclusivo, la laicización de las instituciones públicas, y el aislamiento de la Iglesia y de su influencia pública y social, especialmente a través de la educación.

Este abordaje de lo secular no supone necesariamente el ateísmo sino más bien la consolidación del pluralismo espiritual y religioso al mismo nivel que el ideológico.

Lo secular viene a postular una cierta emancipación del individuo que busca desde su soledad encontrar y, en su caso, realizar una elección. El progreso científico y el extraordinario desarrollo tecnológico vendrán a reforzar la confianza en las propias fuerzas individuales y sociales, para elevarse sobre el horizonte con una fe que sólo permite la luz que proporcionan la sola ciencia, o la sola razón, aderezados con el complemento —si se quiere— de experiencias místicas y espirituales sin ataduras ni compromisos. Esto supone una expresión más de la autonomía del hombre que proclama su propia soberanía para decidir en todos los campos. La religión pasa a ser, junto con la libertad de pensamiento y los demás derechos fundamentales, un ámbito exento de intervención o injerencia externa, de ahí el recelo que, para no pocos, implica cualquier expresión o enseñanza magisterial, considerándolas como ilegítimas para orientar al individuo sobre algo que pertenece a su sola y exclusiva incumbencia.

Nadie pone en duda la radical libertad del ser humano para buscar y elegir, y en su caso equivocarse, pero el espectro de la libertad se confina en el mundo natural, por lo que querer dominar lo sobrenatural como si estuviera sujeto a nuestro albur no deja de ser una quimera pretenciosa. Lo sobrenatural, aunque incida directamente en lo natural, no deja de ser, esencialmente, el Gran Misterio, y en su terreno no valen del todo las reglas exclusivamente humanas. El cristianismo es la manifestación más expresiva de la generosidad divina. Es la entrega graciosa de una vida divina que como prenda de salud ha cristalizado en la Encarnación del Verbo, en la que para toda la eternidad se han unido lo divino y lo humano para que la dimensión temporal en la que vivimos ahora sea condición de posibilidad para la exaltación en la que ya se ha anticipado Cristo con su

SECULAR

Resurrección y Ascensión a los Cielos. Allí está nuestro horizonte, allí alcanza la flecha su fin para el que ha recibido un impulso de Amor divino³⁰.

Romano Guardini y Charles Taylor tienen en común su fe cristiana profesada y vivida, su vocación universitaria, y una profunda capacidad de análisis. Las obras que aquí son objeto de nuestra reflexión nos ayudan a confrontar en el paso del tiempo la evolución del fenómeno secular como una realidad histórica y social característica, especialmente, de la sociedad posmoderna occidental. Intentaremos ver cómo Guardini realizó un enfoque teológico lleno de espíritu sobrenatural, sobre una realidad que Taylor describe desde una visión más sociológica. Ambas van a compenetrarse a pesar de la distancia en el tiempo. Guardini escribe antes y después de la II Guerra Mundial. Taylor realiza su trabajo sobre la secularidad desde finales del Siglo XX hasta el 2007, fecha en que se publicó su libro *A Secular Age*.

Las obras escogidas difieren por los enfoques y metodología de sus autores, así como por el estilo literario. Ambos se refieren a «lo secular» tratando de priorizar el sentido último de la Fe.

³⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología*, Ed. Sígueme, Salamanca 2008, 307.

SECULAR

CAPÍTULO I

ROMANO GUARDINI Y EL OCASO DE LA EDAD MODERNA

1. Aclaración

A los efectos de nuestro estudio hemos escogido las dos obras de Romano Guardini que guardan una relación más directa con el tema de este estudio, a fin de poder extraer los elementos más significativos en relación con el fenómeno de la secularización y luego poder establecer conexiones de alcance teológico con la obra de Charles Taylor *La era secular*.

Ya hemos hecho alusión al principio de este trabajo a nuestra intención limitada a los fines que por su naturaleza son exigidos en esta tesis de Licenciatura. En modo alguno queremos, pues sería pretencioso, abordar en su plenitud el pensamiento del autor veronés sobre esta cuestión, que ni siquiera en sus propios términos fue abordada por él, pero sí insinuada y tratada en su trabajo filosófico y teológico al plantearse la circunstancialidad del ser humano ante el desafío de la fe cristiana en un mundo posmoderno.

La literatura científica³¹ sobre esta materia es muy abundante, y dejamos constancia de que los planteamientos que niegan la condición científica a los estudios teológicos no dejan de ser un apriorismo en su pretensión dialéctica de negar el carácter de ciencia a lo que incluye en sus fuentes de conocimiento a la Revelación y se presenta al hombre como Luz en la Fe. Razón y Fe no se oponen, sino que, por el contrario, son dos alas para elevarse a la contemplación de la verdad³².

³¹ Al utilizar el término «científico» incluimos expresamente los estudios teológico-filosóficos sobre secularidad, secularización y secularismo, así como aquellos temas que poseen una colateralidad convergente. Vid. A. FIERRO. A.: «Secularización» en *Conceptos fundamentales de la Teología*, dirigida por Heirich Fries. 2. Edición, Ed. Cristiandad. Madrid 1979. 657-665.

³² Vid. San Juan Pablo II, Encíclica *Fides et Ratio* (14.9.1998), n.1.

2. Breve semblanza de romano Guardini y de su obra³³

Pienso que una de las mejores introducciones a Romano Guardini y a su obra puede venir de la mano de Benedicto XVI, cuyo pensamiento teológico está en gran parte inspirado por nuestro autor.

«Romano Guardini era un hombre de diálogo. Sus obras son casi sin excepción, nacidas de una conversión interior. Las lecciones del profesor de filosofía de la religión y de Weltanschauung cristiana en la Universidad de Berlín en los años veinte consistían, antes que nada, en encuentros con las personalidades de la historia del pensamiento. Romano Guardini leía las obras de estos autores, les escuchaba, aprendía de ellos la manera de ver el mundo y entraba en diálogo con ellos para decirles, como pensador católico, lo que él pensaba. Guardó esta costumbre también en Munich. Esta era la particularidad de su estilo y de sus lecciones; él estaba en diálogo con los deberes morales respecto del prójimo, considerados como una exigencia de nuestra existencia. Dado que el hombre puede encontrar a Dios, puede igualmente actuar según el bien. Hay para él un primado de la ontología sobre el *ethos*; del ser, del mismo ser de Dios correctamente escuchado y comprendido, surge nuestra acción justa. Él decía: “Una práctica auténtica, es decir, una acción justa, nace de la verdad, y por eso vale la pena luchar” (*Stationen und Rückblicke*, p. 111)».³⁴

Es conocida y publicitada su biografía en numerosas obras, a las más importantes hacemos referencia a pie de página, pero reproducimos aquí lacónicamente algunos apuntes de la Fundación que lleva su nombre:

³³ Respecto a la biografía de nuestro autor nos remitimos aquí Enciclopedia *Philosophica* Ed. Pontificia Università della Santa Croce. ISSN 2035-8326.; en la dirección:

url: <http://www.philosophica.info/voce/guardini/Guardini.htm>; voz escrita por A. LÓPEZ QUITÁS. Disponible a 11.03.2017. Vid. también GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA, *Romano Guardini: 1885-1968 : Leben und Werk*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1985 Sobre su obra: Vid. R.GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992; Th.CHEREIJACK, «Romano Guardini (1885-1968): Su obra filosófica» en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*; Encuentro,T.3, Madrid 1997, 189-203. H.U. BALTASHAR, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, München 1970. J. RATZINGER, *Wege zur Wahrheit*, Düsseldorf 1985. Guardini ha inspirado mucho el pensamiento del J. Ratzinger, Vid. al respecto, P. BLANCO, *Joseph Ratzinger, Razón y cristianismo*, Rialp, 2005, 36 y ss. Vid. también A. LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998. Asimismo, se le nota presente en la propia Encíclica *Laudato Si*, del Papa Francisco, que cita con frecuencia *El ocaso de la Edad Moderna*.

³⁴ BENEDICTO XVI, Discurso de 20.10.2010, pronunciado con motivo del congreso organizado por la Fundación Romano Guardini de Berlín, sobre «la herencia espiritual e intelectual de Romano Guardini», Librería Editrice Vaticana, Roma 2010. (Traducción del francés por M. Balado).

«Romano Guardini, nacido en Verona el 17 de febrero de 1885, creció en Alemania. Estudió ciencias naturales y ciencias políticas en varias universidades, antes de dedicarse a la filosofía y la teología.

En 1922, Guardini se convirtió en profesor, y un año más tarde fue nombrado en la recién fundada cátedra "Christian Weltanschauung" en la Universidad de Berlín. Su leitmotiv para este trabajo, que aún no se había definido, era la "visión del todo".

Después de que los nacionalsocialistas le hubieran prohibido hacerlo, sólo pudo retomar sus conferencias en Tübingen en 1945. En 1948 fue nombrado para el cargo de profesor especialmente establecido para él en Munich.

En 1952 Guardini (después de Albert Schweitzer y antes de Martín Buber) recibió el premio de la paz del comercio de libros alemán. Fue admitido en la Orden "Pour le Mérite" en 1958, y en 1962 recibió el Premio Erasmus en Bruselas. Tres años antes de su muerte, el Papa Pablo VI, le ofreció el capelo cardenalicio, que él, sin embargo, rechazó. Romano Guardini falleció el 1 de octubre de 1968»³⁵.

Respecto a la obra del autor de Verona me remito al extraordinario libro de López Quintás, *Romano Guardini, maestro de vida*³⁶. Reproducir aquí su bibliografía, haría desbordar el objeto de este estudio, sin aportarle sustancialidad al encontrarse estos datos en numerosas publicaciones.

3. El «ocaso de la edad moderna»³⁷

3.1. Introducción

Romano Guardini realiza en esta obra un recorrido analítico hasta la segunda mitad del siglo XX³⁸ con el fin de permitir la inteligencia de una evolución dentro del cristianismo, tanto en su fuero interno como externo. Desde tiempos de la sociedad imperial, la trayectoria desde el renacimiento hasta el apogeo de la ilustración, y después los totalitarismos materialistas nacionalsocialista y marxista, han sacudido profundamente los cimientos de la sociedad cristiana abocándola a una progresiva secularización. El caso

³⁵ Cf. Guardini Stiftung, http://www.guardini.de/guardini/front_content.php?idcat=51 (22.1.2017).

³⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998.

³⁷ R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, Cristiandad, Madrid, 1981, 33-159. Edición original: *Das Ende der Neuzeit*, Ed. Hess, Bassel, 1950. Aprovechamos para recordar aquí la cita de este libro por parte del Papa Francisco en el capítulo VI de la Encíclica *Laudato Si* (24.05.2015) nº 203.

³⁸ Es interesante, a los efectos de la comprensión antropológica del hombre y del cristiano en la época en la que vive Guardini, el libro de Massimo BORGHESSI, *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica*, Encuentro, 1997, *in toto*, pero especialmente, las pp. 224 y ss.

concreto que aquí nos interesa es el de Europa³⁹, que es el que centra también el interés de Charles Taylor en su obra *la Era Secular*, de la que nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

3.2. Estructura

La obra que comentamos está integrada por una «advertencia preliminar» y tres capítulos.

a) «Advertencia preliminar»

En la «advertencia preliminar» nuestro autor explica la razón originaria de su estudio centrado en la confrontación dialéctica de Descartes y Pascal, considerando a éste último como alguien que, desde el interior de la Edad Moderna, se orienta a vislumbrar los fundamentos que quedan en pie, y los enfoques nuevos que la fe puede proponer frente a nuevos desafíos tanto en el campo filosófico como teológico. Sin embargo, Guardini precisa que su obra no se va a dedicar a estos dos autores, aunque le sirvan de inspiración para realizar el enfoque de la era por venir. Se pretende «[...] subrayar que se trata de una tentativa de orientación en medio de la situación compleja y todavía plenamente fluctuante de nuestro tiempo. De ahí que estas reflexiones —dice Guardini— tengan, bajo todos los conceptos, el carácter de provisionales».⁴⁰

Hecha la anterior observación, vamos a recorrer las páginas del veronés, para descubrir los elementos analíticos que puedan arrojar luz sobre la evolución de la religiosidad y, concretamente en el momento en que redactamos estas páginas, 2017, donde modernidad y postmodernidad son ya casi referencias pretéritas, y donde lo secular y lo postsecular no poseen líneas lo suficientemente definibles para extraer conclusiones con cierta estabilidad. Sin embargo, en la obra de Guardini vamos a encontrar enfoques sutiles de un gran teólogo de la fe católica, en diálogo con los elementos que filosófica, antropológica y sociológicamente caracterizan al hombre actual.

³⁹ Vid. J. NURDIN, «*Idée nationale, passé historique et conscience européenne chez les intellectuels allemands après 1945*», D. MINARY, (Ed.), *Expansions, ruptures et continuités de l'idée européenne*, Volume 3, Annales Littéraires de l'université de Franche-Comté, n° 641, Paris 1997, 114 et ss.

⁴⁰ OEM, 32.

b) La imagen del mundo en la Edad Media

Guardini es, entre otras cosas, un gran teólogo de la historia, y antes de adentrarse en el medioevo, nos habla primero del mundo antiguo, de su concepción cosmológica y de su visión numinosa, destacando cómo el hombre griego y romano «[...]no contempla el mundo “desde fuera”, en ningún sentido del concepto, sino únicamente “desde dentro”»⁴¹. Asimismo, es un mundo que no se trasciende, nace de un principio interno, y todo lo divino pertenece a la misma realidad del cosmos heleno donde se funde en un relato mitológico del que, sin embargo, comenzará a emanciparse por motivos de orden filosófico, y donde las preguntas y las respuestas van dando sentido al mundo desde el propio mundo. Ni siquiera el modelo de la *polis* es capaz de imponerse a la *Hélade*, y al final, todo sucumbe ante unos *semibárbaros* macedonios que imponen su pragmatismo sin por ello destruir la ideación ateniense respecto de la política, el hombre, y el cosmos⁴². Roma sí quiso y consiguió en gran parte organizar el *orbis terrarum*, pero sin la profundidad filosófica helena.

A diferencia del mundo antiguo, el del medioevo cree en Dios como una realidad trascendente al propio mundo y distinguible perfectamente de él, porque, aunque sea su principio, no es el mundo, y esto es merced, como dice nuestro autor, a que es «auténticamente absoluto» y «verdadera persona». «El Dios personal y absoluto no puede caber en mundo alguno, sino que existe en sí mismo como Señor de sí mismo»⁴³. Dios es no un numen ordenador del caos sino quien de la nada crea al mundo. En esta certidumbre de sólida fe revelada vive la sociedad medieval, y al mismo tiempo, se produce, desde ella y en ella, una «[...]configuración absoluta de la existencia [...]»⁴⁴. Los límites del mundo, donde se pierde la medida para entrar en lo no mensurable, el empíreo y el centro del mundo, son las fronteras misteriosas donde Dios habita. Trascendencia e inmanencia presiden la existencia del hombre medieval. «Uno y otro son lugares de arrobamiento y

⁴¹ OEM, 35.

⁴² Cf. OEM, 37.

⁴³ OEM, 38.

⁴⁴ OEM, 39.

éxtasis, que rebasan los polos de la existencia tanto hacia el interior como hacia la altura»⁴⁵.

En este punto Guardini distingue la mirada que la Edad Media y el Renacimiento hacen de la Antigüedad. La primera ve en la Antigüedad la verdad natural superada y armonizada por la verdad revelada. Por el contrario, el Renacimiento recurre a la Antigüedad para enlazar por sí mismo, prescindiendo de la tradición medieval y, sobre todo, de la autoridad de la Iglesia ligada a ella.⁴⁶ Asimismo, la Edad Media no posee apenas la idea de investigación científica propia del mundo moderno; sin embargo, esto no quiere decir que el medievo no tenga una expresión razonada y profunda del universo. Muy al contrario, la aparición de las «sumas» como síntesis del saber filosófico y teológico, son un exponente poderoso de ese afán de llegar a lo más hondo del conocimiento, aunque eso no suponga una investigación científica al modo moderno. Revelación y filosofía antigua se dan la mano para servir a la misma Verdad, y expresar el significado intrínseco del mundo⁴⁷.

Guardini advierte que el medievo no desprecia en modo alguno el saber empírico, muy al contrario, su filosofía y pensar teológico parten de las observaciones más meticulosas de los fenómenos que le dan pie para alcanzar en la reflexión antropológica, ética, moral, jurídica y sociológica muy superior a las de la Edad Moderna ⁴⁸. «Ahora bien, —prosigue Guardini— lo que falta al pensador medieval es el deseo de obtener un conocimiento de la realidad experimental exacto. Por ello, al colocarse bajo la orientación de las autoridades antiguas, corre el peligro de reproducir ideas servilmente»⁴⁹. Ciertamente esto implica un condicionamiento en cualquier época, aunque el beneficio obtenido de la filosofía antigua permite el pensador medieval «el ahondamiento y depuración, capaces de alcanzar el grado de lo perfecto»⁵⁰.

⁴⁵ OEM, 41.

⁴⁶ Cf. OEM, 42. La Antigüedad, para el Renacimiento es una fuerte directo para un desarrollo autónomo en solución de continuidad con el Medievo.

⁴⁷ OEM, 43. Vid. Discurso de Benedicto XVI el 30 de junio de 2011 en la primera edición del «Premio Ratzinger».

⁴⁸ OEM, 43.

⁴⁹ OEM, 44.

⁵⁰ OEM, 44.

También es sobresaliente el conjunto institucional, temporal y religioso, que representan en la Edad Media la Iglesia y el Imperio replicando, cada uno en su ámbito, la armonía de la jerarquía celeste, aunque esto pueda saldarse en el transcurrir del tiempo en importantes luchas y tensiones. No obstante, ambos poderes trabajan con unidad, al menos remota, con el propósito de servir a Dios, cumplir su voluntad y darle gloria. «La global estructura de la existencia humana tiene que fundamentarse en la soberanía supraterránea de Dios y ser configurado a partir de ella»⁵¹.

El universo, el tiempo y el espacio son vistos en su unidad de conjunto con un principio y un fin. Todo posee un lógos, que además se manifiesta en el momento culminante con un fin en el que todo tendrá su retribución justa y total⁵². En este marco donde el tiempo y la eternidad se funden, la vida de cada individuo, por muy ubicada que esté en el tiempo y en el espacio, cobra un valor absoluto⁵³.

También el veronés recurre explícitamente al sentido de la liturgia en este universo donde lo ritual y simbólico cobran un significado total renovando «...en cada momento histórico el acontecimiento salvador eternamente válido»⁵⁴.

La arquitectura, con la construcción de los diversos templos, tributa también una consagración especial a esta pedagogía. «De todo ello, surge un conjunto que pone ante los ojos del que lo mira el mundo de la fe en su auténtica realidad»⁵⁵.

Todo se encuentra ensamblado en una trabazón misteriosa llena de belleza y sentido, sin contradicción, y en un universo simbólico extraordinario:

«Los distintos aspectos del mundo y de la vida, con sus estratos y fases, están íntimamente unidos por relaciones de analogía ampliamente desarrolladas, que se dan en su formación originaria y su repetición, en su fundamentación y desarrollo, en su punto de partida y su meta; relaciones que, a su vez, se relacionan con lo eterno, de tal forma que la existencia en su totalidad está informada por un simbolismo universal»⁵⁶.

⁵¹ OEM, 45.

⁵² Cf. OEM, 45-46.

⁵³ Cf. OEM, 46. Guardini hace aquí referencia a SAN BUENAVENTURA, *consideraciones sobre la obra de los seis días (Hexamerón)*.

⁵⁴ OEM, 46.

⁵⁵ OEM, 47.

⁵⁶ OEM, 47.

Guardini se detiene para subrayar la importancia de la Edad Media, más allá de los estereotipos del romanticismo o de ciertos radicalismos de la ilustración. El medioevo es uno de los períodos más excelsos de la historia merced a la plenitud, al menos tendencial, en que se desarrolla en todos sus aspectos la existencia humana. Existe un deseo total de saber concentrado en la esperanza, y, efectivamente, esta forma y aspiración de conocimiento, no tiene «[...]el carácter de investigación propio de la Edad Moderna.»⁵⁷

El teólogo de Verona vuelve de nuevo a la importancia de la expresión simbólica en el culto, en el arte, en la ceremonia, en el ritual⁵⁸. Todo trata de reunir lo disperso en una unidad que nos ofrece, *primo visu*, la contemplación de las cosas, en particular o en su conjunto. «La sumas filosófico-teológicas no constituyen únicamente sistema de lo que “es” lo existente, sino también de lo que lo existente “significa”. Y esta significación no solamente reside en el contenido expreso de esas sumas, sino también en las mismas fórmulas que exponen ese contenido».⁵⁹

Otro de los elementos a considerar es el de la autoridad. En la Edad Moderna se critica el medioevo como un período en el que no hay libertad y esto se hace desde la proclamación de la autonomía como un valor esencial. Sin embargo, la autoridad es algo estable, necesario en una edad y en otra, porque es auxilio del débil y la necesaria encarnación del poder, sin el cual, la autoridad es una caricatura, y se convierte en violencia.⁶⁰ «En tanto que el sentimiento de la existencia del hombre medieval conserva su unidad, éste no considera la autoridad como una traba, sino como referencia al absoluto y como punto de apoyo en el mundo. Ella le confiere la posibilidad de crear un conjunto de estilo grandioso, de fórmulas densas y de estructura vitales múltiples, en comparación con el cual nuestra existencia le parecería probablemente algo muy primitivo»⁶¹. Este sentimiento de seguridad y unidad cambia, —dice Guardini— a partir de la segunda mitad

⁵⁷ OEM, 49.

⁵⁸ Vid. Silke HEIMANN - Víctor Mínguez KNIPPSCHILD, *Ceremoniales, ritos y representación del poder*, Universitat Jaume I, Castellón 2004.

⁵⁹ OEM, 50.

⁶⁰ Cf. OEM, 51. Vid. también el comentario de A. LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998, 64 y ss.

⁶¹ OEM, 51.

del siglo XIV, en un anhelo de «libertad individual de movimientos y con la sensación de estar coartado por la autoridad»⁶².

c) La imagen del mundo de la modernidad

Nuestro autor, para dar consistencia a esta imagen, que irá cristalizando del siglo XIV hasta el XVII, se centra en el nuevo enfoque epistemológico que proporciona la ciencia, en su acepción moderna, que va más allá del abismarse en la verdad autoritaria, para convertirse en una visión individual, comprobable empíricamente, y proponiendo desde ahí una teoría racional. La ciencia se independiza de la visión de conjunto que proporcionaba la unidad del hombre medieval. Todo queda afectado por esta innovación: la cultura, la economía, el arte, la política, el derecho... La religión pasa a un lugar relegado⁶³.

El mundo que antecede a la modernidad «[...]era —dice Guardini— de una extensión limitada; sin embargo, su limitación en cuanto a la extensión tenía contrapartida de una ilimitación intensiva, [...] es decir, de un contenido simbólico ilimitado que resplandecía en todas partes. El mundo en su totalidad tenía su arquetipo en el *Lógos*. Cada una de sus partes realizaba un aspecto específico de ese arquetipo»⁶⁴. En cambio, el mundo moderno descubre lo ilimitado de su espacio en un nuevo universo o en varios, ante los descubrimientos de la astronomía y las ciencias de la naturaleza, que proclaman la libertad de verificar la realidad de las cosas por uno mismo. Este fenómeno se extiende a la historia y, por ende, a la constatación historiográfica de la Biblia y su doctrina⁶⁵. La modernidad proporciona novedad, autonomía, libertad, amplitud ilimitada en el progreso científico, pero al mismo tiempo, deja al hombre sin «[...]un punto de apoyo objetivo [...]»⁶⁶ y en un claro desarraigo. La unidad de ayer, con su orden para el aquí y el más allá, ceden ante un mundo inexplorado pero explorable, y aunque se estimula la audacia

⁶² Cf. OEM, 52. Vid. R. GUARDINI, *El poder. Un intento de orientación*, Cristiandad, Madrid 1981, 71 y ss.

⁶³ Cf. OEM, 54 y 55. Sólo la ignorancia y la temeridad podrían defender la debilidad de la Edad Media en el ámbito de la ciencia. Vid. E. GRANT, *La ciencia física en la Edad Media*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1983.

⁶⁴ OEM, 55.

⁶⁵ OEM, 56.

⁶⁶ OEM, 57.

del saber y de la libertad, la existencia humana queda en la Edad Moderna como huérfana en comparación con el sentir pleno de seguridad y armonía del hombre del medioevo. El hombre medieval, al abismarse en la profundidad de su trascendencia, consciente de su limitación, era un alma contenida en el denso mundo de lo finito. Por el contrario, el hombre de la modernidad no haya «[...]apoyo simbólico, ni refugio que le ofrezca seguridad inmediata; [...]y no encuentra [...]lugar de existencia que satisfaga de modo convincente las exigencias de su espíritu»⁶⁷.

Estamos pues, ante un nuevo panorama antropológico, psicológico y social, donde la percepción de la imagen, o la propia imagen del nuevo mundo, se ofrece con arreglo a determinados elementos.

En primer lugar, «la Naturaleza», en su doble consideración: Primero, como fuente, presupuesto y ley de la propia existencia individual del ser humano. Después, como objeto de conocimiento y de transformación merced a la propia operación humana. El primero de los elementos citados posee una gran fuerza, en cuanto que «lo natural» es ley, norma para medir la bondad y rectitud de los comportamientos, o por el contrario su maldad. De este modo, la Naturaleza viene a ocupar el lugar que antes era considerado santo y religioso⁶⁸. Junto a la Naturaleza, la Antigüedad también recibe un enfoque diferente. Así como la Naturaleza era una criatura divina, la Antigüedad era pensada como el precedente de la Revelación. Aquí Guardini afirma con rotundidad que «para la Edad Moderna, ambas vienen a ser en amplia medida medios para separar de la Revelación la existencia y para demostrar que la Revelación es algo irreal, más aún, hostil a la vida»⁶⁹.

El segundo elemento que destaca Guardini es «la subjetividad». La Naturaleza era entendida en la Edad Media no como el «todo autónomo», sino como obra de Dios soberano». «El sujeto constituye el soporte de los actos admitidos como válidos e igualmente la unidad de las categorías que determinan esa validez, y encuentra su

⁶⁷ OEM, 58.

⁶⁸ Cf. OEM, 59; Guardini trae a colación aquí una elocuente cita de Goethe en «la Naturaleza» (*Die Natur*) en el *Tierfurter Journal*, del año 1782. En cuanto se refiere a “lo inmediato” en la Naturaleza puede verse, el artículo de P. MENDOZA CASP, «Hölderlin: La irrupción de lo inmediato», en *Quaderns de Filologia*, Vol V, Valencia (2000). 299-308.

⁶⁹ OEM, 61.

definición más enérgica en la filosofía de Kant. En ella el sujeto lógico, ético, estético, es algo inmediato, y más allá de este sujeto nada puede alcanzarse con el pensamiento. Tiene carácter autónomo, existe en sí mismo y fundamenta la orientación de la vida del espíritu»⁷⁰.

Esta subjetividad está asociada al concepto de «personalidad». Uno y otro son medida de certidumbre en el conocimiento y en la acción, y camino palpable para la felicidad.⁷¹

La cultura, ciencia y técnica son factores constitutivos del hombre en la Edad Moderna, no tanto porque no existieran antes, sino porque ahora adquieren un sentido renovado, se convierten en obra del hombre y homenaje a sí mismo en una suerte de creación personal que habla del genio y del arte en el yo sin confinar. Esto es lo que permite de nuevo a Goethe en uno de sus epigramas decir: «Quien posee ciencia y arte tiene también religión»⁷².

Mil años de cristianismo habían creado un entorno de armonía, fe y referencia en el seno de la Iglesia. Sociedad, saber, autoridad, moral, tiempo y espacio, eran elementos perfectamente engranados en una cosmovisión de la que el *Lógos* era principio, impulso y fin. La Edad Moderna pone a la Iglesia en una posición defensiva e incluso se produce un género apologético nuevo para defender y mantener la verdad revelada en un espacio que ya no es pacífico. «[...] Pierde la fe su tranquila evidencia: está tensa, acentúa, esfuerza su voz. Siente que ya no vive dentro de un mundo que le pertenece, sino dentro de un mundo extraño, incluso hostil»⁷³. Guardini es, como siempre, claro y a la vez contundente: «Dicho con exactitud: Dios pierde su puesto, y con Él pierde el hombre el suyo»⁷⁴.

⁷⁰ OEM, 62.

⁷¹ Cf. OEM, 63. Aquí Guardini evoca a Goethe en sus versos del *West-östlicher Diwan*: «El pueblo, siervos y señores / han reconocido en todo tiempo / que la mayor felicidad de los seres humanos / es la personalidad».

⁷² *Zahmen Xenien* IX. Citado en OEM, 64.

⁷³ OEM, 65.

⁷⁴ OEM, 66.

Nuestro autor vuelve a resaltar la distinta posición del hombre en el medioevo y en la modernidad. Allí el mundo constelado obedecía a un orden del que el ser humano formaba parte no sólo como criatura, sino como portador de la *imago Dei*. En la Edad Moderna, no sólo desaparece el mundo total y pleno de sentido, sino también la imagen divina que señala al ser humano como criatura ordenada a lo eterno, mientras que al adentrarse en la modernidad se convierte en un fragmento más de la Naturaleza, en unión con el resto de las criaturas. Este panorama le hace perder su ubicación, su lugar, y representa una imagen del mundo sustancialmente diferente a aquella donde armonía, concierto y esperanza eran notas que daban sentido a la existencia.

Esto plantea numerosas e inquietantes cuestiones. «¿Qué decir de Dios y de su soberanía, si la experiencia de libertad del hombre de la Edad Moderna tiene la razón de su parte? ¿Qué de la exigencia humana de autonomía, si Dios es un Dios real? ¿Obra Dios realmente si el hombre tiene la iniciativa y el poder creador que le adjudica la Edad Moderna? Y, por fin, ¿puede el hombre actuar y crear si Dios actúa?»⁷⁵. Estas palabras del veronés ponen de relieve una ubicación en la que no basta la geometría. Antes, lo que ahora es un fragmento, era el culmen de un sistema jerarquizado, llamado por Dios en el sexto día de la creación, conformado con sus propias Manos y receptáculo misterioso de su Aliento.

d) Hacia una nueva imagen del mundo

Guardini nos hace observar que en el momento en que escribe estas páginas, la Edad Moderna va tocando a su fin, y es posible la delimitación temporal de sus características. Antes nos había dicho que los tres elementos que la caracterizaban eran la naturaleza subsistente, el sujeto-personalidad autónomo y la cultura creadora. Sin embargo, nuestro autor advierte que existen elementos de juicio para apreciar el declive de estas ideas. «[...] no se trata de pronunciar condenaciones, ni de hacer panegíricos, sino de saber qué señales revelan el ocaso de la Edad Moderna y de descubrir lo que empieza a gestarse de la época futura, no denominada aún por la ciencia histórica con título alguno»⁷⁶.

⁷⁵ OEM, 68.

⁷⁶ OEM,70 Efectivamente, en el momento en que Guardini escribe estas reflexiones, 1950, no se disponía aún de un concepto de posmodernidad perfilado y definido. Vid. A. TOYNBEE, *A Study of History*

En primer lugar, Guardini vuelve a la relación del ser humano con la Naturaleza evocada por Goethe en *Tiefurter Journal* y al contemplar al hombre moderno tras la Gran Guerra, concretamente al hombre de los años 30, sus rasgos no coinciden con la relación de veneración con que el autor de *Die Natur* habla de la Naturaleza. Ésta no se presenta ya como Madre Naturaleza, sino como «[...]algo extraño y peligroso»⁷⁷. Asimismo, el hombre tras la segunda guerra mundial, tampoco reserva ese fervor religioso ante la Naturaleza, sino que por el contrario puede percibirse, en cierto modo, como decepcionado, porque no encuentra el simbolismo ilimitado con que se presentaba a aquélla en el idealismo alemán, no sólo cuantitativa, sino también, cualitativamente. Ciertamente, se abren horizontes nuevos tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, pero siempre dentro de la Naturaleza. «Lo que, por el contrario, parece afirmar la nueva experiencia —dice Guardini— es precisamente la limitación del mundo [...]»⁷⁸. El mundo, y la relación del hombre con él y desde él, se aprecia como algo enigmático cuando no misterioso. La Naturaleza no es del todo aquella madre fecunda que ofrecía una cálida acogida en un regazo maternal.

El hombre de la ilustración, celoso de su capacidad intelectual y de su voluntad autónoma, pierde en cierto sentido esta confianza al no ser capaz de controlar con certeza, en el plano individual, la magnitud de las nuevas técnicas, y la nueva configuración del poder, que ya no son ni el Emperador ni la Iglesia, sino el Estado Moderno, en el que se ha delegado la capacidad de decidir con difíciles equilibrios. «El sujeto autónomo, ya no constituye un criterio normativo [...]»⁷⁹. Aquí nuestro autor hace referencia al «hombre masa» como una estructura humana vinculada a la técnica y a la planificación.⁸⁰ El

(1933-1961) Vol VIII: *Heroic Ages; Contacts between Civilizations in Space (Encounters between Contemporaries)*, University Press, Oxford 1954.

⁷⁷ OEM, 72.

⁷⁸ OEM, 72.

⁷⁹ OEM, 75. El imperio medieval, y concretamente el carolingio poseen una capital importancia en la organización política y en el mantenimiento de la fe y de la Iglesia en todo el medievo. Vid. L. HALPHEN, *Carlomagno y el Imperio carolingio*, Akal, Madrid 1992.

⁸⁰ Cuando Guardini hace esta reflexión acaba de terminar la II Guerra Mundial. La evolución tecnológica experimentada durante el conflicto fue extraordinaria, y también la organización del Estado en la planificación de la economía y el trabajo, no sólo en los países del Este bajo el paraguas soviético, sino también en Occidente (Estados Unidos y Europa), donde la planificación en una economía de guerra fue extraordinariamente utilizada por Roosevelt y luego por Truman y los aliados en la reconstrucción de Europa.

hombre masa, entendido como participe en una estructura maquinista y de fabricación en serie, no es el hombre autónomo y de personalidad sin límites que venía a formular como dueño de su destino el racionalismo ilustrado⁸¹. Esta especie de disolución individual en la masa se opera también en el lenguaje. Guardini subraya cómo el término «persona» comienza a sustituir al de «personalidad». Este último posee un elemento de despliegue y desarrollo, mientras que en «persona» ya no pone el acento en aquella vocación de autorrealización, sino en el sujeto, al que hay que asegurar unos mínimos para protegerlo de los demás y de la misma masa, y si se quiere, del propio Estado. Esto no lo dice Guardini en estos términos, pero la idea es claramente sugerida, y se aparta de aquella feliz y cándida representación del hombre como centro, capaz de darse a sí mismo la plenitud en una incesante lucha por conocerlo todo, y dominarlo todo.

Tras varias y sugerentes reflexiones sobre los retos sociales de la modernidad, Guardini se adentra en la posición del hombre como persona, en la construcción comunitaria. Aquí el concepto de democracia es esencial, aunque es cierto que donde mejor funciona el modelo es en las sociedades pequeñas. En las grandes, donde puede producirse una masificación amorfa, el individuo puede quedar atropellado bajo el informe peso del número y la cantidad. Por eso es importante que el sistema democrático sea capaz de defender a las personas, aunque estas no sean personalidades, y al tiempo, pueda dotar a la acción del poder de un sentido nuclear al servicio del bien común. En caso de que no se realice este sentido positivo, «el hombre —dice Guardini—sucumbirá ante las fuerzas anónimas»⁸².

Guardini incide en este punto y subraya la noción de «ser humano» como algo esencial en la comprensión histórica del hombre y de las sociedades en que se integra, resaltando algo importante que podríamos proyectar en nuestro tiempo de «inmediación electrónica». Existe una correspondencia «[...]del querer y el poder con el dato inmediato, esta posibilidad no sólo de saber y obtener resultados, sino incluso de vivir plenamente lo conocido y lo alcanzado, constituye la cualidad a que aquí hacemos referencia con la palabra “humano”»⁸³. Asimismo, la comprensión del mundo se amplía

⁸¹ OEM, 76-77.

⁸² OEM, 82.

⁸³ OEM, 83.

y hace inmediata gracias a los avances técnicos y, en general, de la ciencia. Pero esa inmediatez no se realiza directamente sino por la mediación de la propia técnica que llega más allá de lo que puede realizar sólo el propio individuo a través de los sentidos y de su propia vivencia, y aquí surge una cuestión de calibre: ¿Qué ocurre con el desarrollo personal, con la vivencia humana al condicionarse al cálculo, al aparato utilizado, al método...? No se trata de negar ni la exactitud ni la verificación de los datos obtenidos sino de constatar el cambio en la vivencia, y al hombre que vive en este mundo, viene a denominarlo Guardini, como «no humano», observando nuestro autor, que con esto no se hace ningún juicio moral, sino la explicitación del modo psicoantropológico y social que explica el modo de vivir lo conocido y la eventual acción que pueda resultar de ese conocimiento⁸⁴.

El veronés trata de elucidar es la diferencia entre el hombre y la madre naturaleza propia de la Edad Moderna, dentro de un mismo esquema vivencial que comparten Giordano Bruno, Montaigne, Rousseau, Spinoza, Goethe y Hölderlin. El propio misterio en el que el hombre se vive a sí mismo, es en el que vive a la propia Naturaleza. Hay una armonía, una continuidad. En el mundo del desarrollo científico y del cálculo, la relación con la Naturaleza entra en un ámbito de mediaciones que no facilitan aquella vivencia entre hijo y madre propuesta por la ilustración moderna. Sin embargo, Guardini advierte cautelosamente, que es posible, si no se rompen los nexos, que este acceso al conocimiento no inmediato, amplíe la vivencia del ser humano⁸⁵. El progreso científico, la capacidad operativa del hombre en la Naturaleza de la que forma parte, el avance de la cultura, la desconexión entre filosofía y teología, y un largo etc. llevan con toda lógica, en la Edad Moderna, a una fe en el progreso. Es una relación fiducial con nuevos fundamentos basados en el conocimiento científico y en el empirismo que le es propio. No obstante, replica Guardini, «nuestra actitud ya no es ésta. Por el contrario, nos damos cuenta, cada vez con mayor claridad, de que la Modernidad se ha engañado»⁸⁶.

⁸⁴ Cf. OEM, 84. La edición que utilizamos observa aquí, en nota a pie de página, la incomprensión de estas afirmaciones de Guardini para algunos de sus detractores. Quizás, los términos «humano» y «no humano», aunque se explican perfectamente en qué sentido son utilizados, podrían haberse sustituido por otros menos polémicos.

⁸⁵ Cf. OEM, 84-85.

⁸⁶ OEM, 89.

En este proceso donde cambia la actitud crítica del ser humano al entregarse confiadamente al progreso sin las cautelas adecuadas, nuestro autor, citando a Rousseau, llama la atención sobre el posible perjuicio que puede eso reportar:

«Solamente la crítica cristiana penetra con mayor hondura: conoce por la Revelación el peligro que corre el hombre de perderse en medio del mundo y del trabajo; sabe de lo “único necesario”, y por ello está capacitada para descubrir el interior de ese optimismo progresista, entusiasta en un principio y después convertido en dogma. Conoce la falsedad de la idea de autonomía y sabe que una cultura que deja de un lado a Dios no puede tener éxito, por la sencilla razón de que Dios existe. Sin embargo, esta duda y esta crítica proceden de la Revelación, es decir, de algo tan externo a la misma cultura; por ello, si bien están en lo cierto, no tienen eficacia desde el punto de vista histórico». ⁸⁷

Guardini discrepa del optimismo de la Edad Moderna en que naturaleza y cultura van de la mano, y del que los resultados de la acción del hombre vienen como garantizados por una especie de benévola mano invisible, como ocurre en el funcionamiento de los mercados en la óptica utilitarista del liberal-capitalismo⁸⁸.

En este momento Guardini responde a los más importantes planteamientos de la Edad Moderna, y conviene realizar una síntesis para su comprensión.

En primer lugar, niega que el ser humano sea como lo contemplan el positivismo y el materialismo, un animal evolucionado fruto de mutaciones biológicas encadenadas, donde no se aprecia o, más bien, se desprecia el espíritu hasta negar su existencia⁸⁹.

En segundo lugar, tampoco es el hombre como lo concibe el idealismo donde el ser humano es como una prolongación evolutiva y automática, del «Espíritu Absoluto»⁹⁰. Muy al contrario, el hombre es un ser personal y libre, que decide por sí mismo, que posee un ámbito innegable de libertad y responsabilidad en el que se va configurando su historia y, por consiguiente, la del mundo⁹¹.

⁸⁷ OEM, 90.

⁸⁸ Estos principios de utilidad, como principio moral de eficacia en el ámbito personal y social, fueron propuestos en primer lugar por Jeremy Bentham en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1780, y después por John Stuart Mill en sus *Essays on Economic and Society*, 1844.

⁸⁹ Cf. OEM, 91-92.

⁹⁰ Para esta cuestión puede ser útil el enfoque que con perspectiva realiza Claude BRUAIRE en *L'être et l'esprit*, PUF, Paris 1983. Edición en español: *El ser y el espíritu*, Caparrós, Madrid 1999.

⁹¹ Cf. OEM, 92.

En tercer lugar, tampoco es el ser humano aquel que arrojado a la existencia lo es en sí mismo, siendo él su propio destino:

«El hombre tal y como lo ve la Modernidad no existe. Ésta intenta constantemente encuadrarlo en categorías a las que él no pertenece: categorías mecánicas, biológicas, psicológicas, sociológicas, variantes todas ellas de convertirlo en una sustancia del orden de la “Naturaleza”, aun cuando sea del de la naturaleza espiritual. Sólo hay una cosa que la Modernidad no ve y que, sin embargo, constituye al hombre ante todo y en absoluto: la persona finita que existe como tal, aunque no lo quiera, aunque niegue su propio ser; que es llamada por Dios, y está en contacto con las cosas y las demás personas. Persona que tiene la libertad soberana y fecunda de poder conservar y destruir el mundo, incluso de poder afirmarse a sí misma y alcanzar su pleno desarrollo o abandonarse y destruirse. Y esto último no como un elemento necesario dentro de un proceso suprapersonal, sino como algo realmente negativo, evitable y en el fondo absurdo»⁹².

En el mismo ámbito en que puede hablarse de una cultura en la Edad Moderna, el hombre se encuentra con una capacidad de «poder» extraordinariamente desarrollada por los avances científicos y técnicos. Este poder, que siempre existió, es para el bien o el mal, para la construcción y la destrucción. En este contexto, cuyas magnitudes exceden a las de otros tiempos, Guardini se pregunta sobre el uso de ese poder y sobre si la Edad Moderna ha podido y sabido generar una ética eficaz y una educación a ella orientada tanto en las minorías como en las masas⁹³. El veronés trabaja sobre la historia y la experiencia inmediata de la segunda guerra mundial y de la postguerra con las tensiones entre Occidente y Oriente, y advierte sobre la importancia vital y existencial para el género humano en el uso de este nuevo poder y hace referencia a un poder sin cultura⁹⁴.

Guardini nos ha hablado de la visión del hombre en la Edad Moderna y cómo ha cambiado la imagen del mundo, ahora se propone hacer una especie de prospectiva sobre la religiosidad del futuro, y como toda predicción que pueda hacerse sobre la dimensión por venir, nuestro autor muestra su prudente reserva. Sin embargo, para nosotros, estas letras escritas hace más de sesenta años, nos proporcionan una reflexión digna de ser contrastada con los hechos del presente.

⁹² OEM, 93.

⁹³ Cf. OEM, 100-101.

⁹⁴ Cf. OEM, 102.

La vuelta a la visión global de la Edad Media permite a nuestro autor marcar las lindes de la diferencia con la Modernidad y con lo que puede sucederla. En el Medioevo todo tenía en sello explícito o implícito del cristianismo, a pesar de los avatares y circunstancias. Sin embargo, nunca se puso en tela de juicio la religión ni la autoridad de la Iglesia, hecha excepción de los conflictos que afectaban a las pretensiones temporales de ésta. Muy al contrario, la Edad Moderna supone una ruptura nítida con aquella armonía de conjunto propiciada por el cristianismo, y fortalecida por las tendencias culturales y religiosas venidas del norte⁹⁵. Los ámbitos culturales, económico, político, artístico, se emancipan de este discurrir común y se hacen independientes, y en no pocos casos, claramente anticristianos.

En la Edad Moderna, las estructuras políticas y de gobierno pretenden bastarse a sí mismas en una nueva apelación a la soberanía, primero de la nación y después del pueblo, desapareciendo el carácter religioso que contribuía a dar sentido al deber incluso contraído mediante los juramentos. Estos elementos no van a estar presentes en la modernidad. Guardini es explícito en su juicio al respecto:

«Sin el elemento religioso, la vida se convierte en algo parecido a un motor sin lubricante: se calienta. A cada instante se quema algo. Por todas partes se desencajan piezas que habían de engranar con toda precisión. Se descentra, y se sueltan las ensambladuras. La existencia se desorganiza, y entonces hace aparición aquel cortocircuito que se está produciendo desde hace treinta años en proporciones siempre crecientes: se emplea la violencia. A causa de ella, la desorientación busca una salida. Si los hombres dejan de sentirse vinculados desde dentro, recibirán una organización externa; y, para que la organización funcione, el Estado la sustenta con su coacción. Pero ¿se puede vivir, a la larga, movidos solamente por la coacción?»⁹⁶.

Estas palabras de Guardini hay que entenderlas en su contexto histórico de las dos grandes guerras y de las nuevas políticas de ejes y de la guerra fría, así como por la dominación del comunismo en la mitad de Europa. El temor a que la maquinaria política no funcione y a que las estructuras económicas y sociales se colapsen, tienen referentes en los conflictos y barbaridades vividas en la primera mitad del siglo XX. El Estado y su fuerza son vistos, en cierto modo, como una garantía del orden y de la paz que evoca una cierta relación religiosa entre el individuo y aquél. Pero, además, esta singular relación se

⁹⁵ Cf. OEM, 105-106.

⁹⁶ OEM, 109-110.

ve reforzada cuando más allá de la coacción propia del poder, se trata de encontrar una legitimación última en los grandes valores políticos y sociales, en los derechos humanos, en el propio sistema democrático. Es más, la libertad, la dignidad humana, los derechos que le son inherentes, parecen presentarse como un descubrimiento de la Edad Moderna que viene a enlazar directamente con la Antigüedad, y se proclaman como algo natural e innato. Ciertamente es así, pero Guardini quiere resaltar que

«[...] esos valores están vinculados a la Revelación, que está en una relación específica con lo que es humano por naturaleza... La tesis de que estos valores y actitudes en cuestión corresponden simplemente al desarrollo de la naturaleza humana ignora el sentido real de los mismos; más aún, desemboca —digámoslo así sin rodeos— en un fraude que pertenece también, para quien vea las cosas como son, al cuadro de la Modernidad»⁹⁷.

Guardini es muy claro y explícito en este momento de su exposición cuando une el concepto de «persona» a la Revelación y a la «relación con el Dios personal vivo en los dogmas de la filiación divina y de la divina providencia» de manera tal que sin esto, podremos encontrar al individuo, pero no a la «persona auténtica, que constituye una determinación radical de todo hombre por encima de todas sus cualidades psicológicas o culturales. Así pues, el saber acerca de la persona queda ligado a la fe cristiana»⁹⁸.

En esta reflexión nuestro autor llega incluso a sostener la dificultad para reconocer plenamente a la persona sin el auxilio de la fe cristiana. Esto no quiere decir que no exista, pero sugiere la dificultad para la inteligibilidad al margen de la propia Revelación. Es más, todos esos valores que parecen haber sido descubiertos *ex novo* en la propia Naturaleza, pueden desvanecerse cuando el ser humano se aparta de la relación con Dios en la fe⁹⁹. A primera vista esta afirmación podría no ser pacífica en el ámbito dialéctico, pero nos recuerda muy bien la doctrina teológica y el propio Magisterio sobre la conveniencia de la Revelación para que el hombre pueda cumplir su propio fin natural, su plenitud que no está sino en Dios.

Guardini explica cómo el clasicismo alemán se apoyó en valores como la nobleza y la belleza «pero sin la suprema raíz de la verdad, puesto que rechaza la Revelación,

⁹⁷ OEM, 110-111.

⁹⁸ OEM, 111.

⁹⁹ Cf. OEM, 111-112.

aunque se nutra absolutamente de sus resultados» lo que vendría a explicar la difuminación o deterioro de su humanismo en la generación siguiente, y esto, resalta el teólogo de Verona, no porque el nivel cultural fuera más bajo, «sino porque la cultura de la persona, arrancada de sus fundamentos, demostró ser impotente frente al naciente positivismo».¹⁰⁰

Y ciertamente, esto pudo comprobarse, como sugiere nuestro autor, en las dos décadas anteriores, incluido el periodo entre guerras, donde aquellos fundamentos de la cultura y del humanismo ya mostraron su desvanecimiento, «desapareciendo la conciencia de lo que es auténticamente la persona y de su mundo de valores y actitudes».¹⁰¹ Es más, Guardini es valiente y claro al tachar de fraude una cultura sin el fundamento de la Revelación y que hoy podría ser la secular, que usufructúa los propios elementos culturales del cristianismo, ignorando o negando su origen.¹⁰²

Vemos aquí un apunte importante en el discurso del veronés, pues sin particularizar ni mencionar países ni momentos históricos, puede pensarse perfectamente en la sociedad alemana, aunque no en exclusiva, de raíz mayoritariamente cristiana y celosa de este timbre, pero que al abdicar del fundamento nuclear que representa la verdad revelada, por una especie de *desuetudo*, se muestra vulnerable en la defensa de un modelo que se dice comprometido con la cultura, la Naturaleza y lo humano, y formalmente cristiano. Este fenómeno, *mutatis mutandis*, puede también observarse con carácter genérico en la sociedad plural y secular de nuestros días, donde la reflexión de Guardini, lejos de alejarse de su previsión se ve confirmada por los hechos.

Guardini se pregunta ¿de qué naturaleza será la religiosidad del futuro? Y destaca varios factores a tener en cuenta como el fuerte progreso de la forma de existencia no cristiana:

«Es preciso que el incrédulo salga de la niebla de la secularización, que renuncie al beneficio abusivo de negar la Revelación, apropiándose, sin embargo, los valores y

¹⁰⁰ OEM, 112.

¹⁰¹ OEM, 112.

¹⁰² Cf. OEM, 113.

energías desarrollados por ella; que ponga en práctica la existencia sin Cristo y sin Dios revelado por él y tenga experiencia de lo que eso significa»¹⁰³.

Guardini prevé un nuevo paganismo, pero de orden diferente al de la Antigüedad, aunque lo que se pretenda es enlazar directamente con ella. «La Antigüedad como forma de existir pasó definitivamente. Si el hombre actual se hace pagano, lo será en un sentido totalmente diferente al del hombre del tiempo anterior a Cristo»¹⁰⁴.

La modernidad pretende enlazar directamente con la Antigüedad, con sus mitos y leyendas obviando la transformación operada por el cristianismo. Se trata de una operación nada fácil¹⁰⁵. También es pensable una nueva mitología consistente en la «secularización de pensamientos y actitudes cristianos como sucede, por ejemplo, en la poesía de Rilke de última hora»¹⁰⁶.

Pero nuestro autor, que muestra una extraordinaria sinceridad, se refiere a la fe cristiana y a los retos a que debe confrontarse, es decir, al secularismo.

Reconoce que cristiano siempre le ha resultado singularmente difícil entenderse con la Modernidad. Sin embargo, esto no es más que una especie de sensación que no debe llevar a engaño¹⁰⁷. Lo importante es la actitud del cristiano en cada época ante la Revelación. Lo que desea resaltar Guardini, no es la existencia de más o menos incrédulos en una u otra época, sino el acento desde que el creyente vivía su fe. En la Edad Moderna, el cristiano actúa desde la autonomía individual¹⁰⁸ en consonancia con las ideas de este

¹⁰³ OEM, 113.

¹⁰⁴ OEM 113-114.

¹⁰⁵ Cf. OEM, 114. Téngase en cuenta la referencia de Guardini a la mitología nórdica y el recurso que se hizo a ella por parte del nacionalsocialismo.. Vid también *Der Heiland, Unterscheidung des Christlichen*, Matthias Grünewald, Mainz 1935, 362-388, en castellano: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, Rialp. Madrid 1956.

¹⁰⁶ Este es un tema que Guardini desarrolla en su libro *El análisis del ser en Rainer María Rilke* al interpretar la *Elegías a Duino*.

¹⁰⁷ Cf. OEM, 115-116

¹⁰⁸ «La Edad Moderna desarrolla cada día con más fuerza la idea de autonomía. Cada hombre reclama el derecho de vivir conforme a sus propios juicios éticos y tener convicciones propias acerca de la verdad. La ciencia se basa exclusivamente en la investigación crítica. La misma autonomía exigen el arte, la economía, la política. [...] La existencia humana en su totalidad se desgaja del contexto religioso y surge un mundo puramente mundano» (*Der Atheismus und die Möglichkeit der Autorität in Sorge um den Menschen*. Würzburg, Werkbund, 1962, 95. Citado en A. LÓPEZ QUINTÁS, «Romano Guardini y la

período. La desconfianza con la Modernidad se explica por un cierto clima de confrontación y también por la presentación del acervo cultural y moral cristiano como un elemento común, con lo que de alguna manera se estaba operando una suerte de expropiación o desconocimiento y deslegitimación del valor del cristianismo a lo largo de la historia. Las circunstancias y el contexto de la vivencia de la fe son diferentes, aunque en lo sustancial no hay variación, porque la fe, más allá de su contenido, que es esencial, es siempre un don sobrenatural que contiene la autocomunicación de Dios al hombre y a la que éste responde con libertad:

«La omnipresencia de la religión ayuda a creer; pero también puede oscurecer y secularizar el contenido de la fe. Si esa omnipotencia disminuye, la fe se hará más rara, pero en cambio más pura y vigorosa. Recibe una mayor capacidad para percibir lo que existe realmente, y su centro de gravedad se aloja más hondamente en la esfera de lo personal: en la opción, en la sinceridad y en la abnegación».¹⁰⁹

La fe subsistirá siempre, aunque el entorno sea diferente. La fe subsistirá en la medida en que el cristiano sea capaz de la obediencia absoluta, «obediencia no porque el hombre sea “heterónimo”, sino porque Dios es la santidad absoluta¹¹⁰». No se trata de ningún tipo de abdicación subjetiva y mucho menos de alienación, sino la consecuencia de saber, con madurez de juicio y libertad de opción, la condicionalidad total de seguir a Dios y cumplir su voluntad.

Guardini, con gran visión sobrenatural une la vivencia de la fe y la escatología, donde confianza y fortaleza vienen a ser elementos característicos de los últimos tiempos. La cultura y la tradición cristianas perderán su vigor, y «esto va a formar parte de aquel peligro de escándalo, del que se ha dicho que en él “caerían, si fuera posible, hasta los escogidos” (Mt 24, 24)»¹¹¹.

Nuestro autor advierte, para evitar confusas interpretaciones, que al unir fe y escatología no se está refiriendo al fin de los tiempos, que sólo conoce el Padre (Mt 24, 36). No se trata pues de formulaciones o pronósticos del momento cronológico sino del

auténtica postmodernidad», conferencia pronunciada el 2.11.1988, en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1988, 114.

¹⁰⁹ OEM, 117.

¹¹⁰ OEM, 118.

¹¹¹ OEM, 119.

fin «[...]en sentido sustancial, es decir, que nuestra existencia está entrando en las fronteras de la opción absoluta y de sus consecuencias; de que se aproxima a una zona tanto de las máximas posibilidades como de los riesgos supremos»¹¹². Guardini no hace profecía, ni esa es su intención, sólo se limita a observar el presente con las perspectivas que la historia da a un hombre de fe en la que la visión sobrenatural lleva a poder ver más allá, y ser capaz de discernir los signos de los tiempos¹¹³.

e) **Recapitulación**

Al final de su obra, Guardini viene a hacer una suerte de recapitulación a la luz de las reflexiones anteriores.

En primer lugar, la Edad Moderna y el inicio del proceso de secularización del cristianismo puede identificarse en los siguientes elementos: a. Se hacen indeterminados los conceptos procedentes de la Revelación: Dios, la creación, la culpa del hombre, la redención y la salvación. b. Los elementos anteriores pierden progresivamente su carácter sobrenatural en favor de las analogías naturales a cuyo efecto Guardini nos facilita algunos ejemplos:

«En vez de la auténtica redención, se sitúa el mejoramiento progresivo de las situaciones culturales; en vez de la gracia, la experiencia subjetiva; en vez de la resurrección y la vida eterna, una situación terrena ideal.»¹¹⁴.

En segundo lugar, se produce, también de manera progresiva, un proceso de laicización que combate el cristianismo y la religiosidad. Aquí Guardini no hace muchas diferenciaciones. Es cierto que Francia poseía ya una legislación de separación de la Iglesia y del Estado desde finales del siglo XIX¹¹⁵, pero el caso más extremo, está

¹¹² OEM, 120.

¹¹³ Nos permitimos traer a colación aquí la homilía del Papa Francisco pronunciada el 23 de octubre de 2015 donde pueden observarse elementos convergentes para la vivencia de la fe en la actualidad. Disponible a 4.02.2017 en:

http://es.radiovaticana.va/news/2015/10/23/papa_que_los_cristianos_lean_los_signos_de_los_tiempos/1181390.

¹¹⁴ OEM, 130.

¹¹⁵ Desde finales del siglo XIX se hicieron presentes en Francia, con una crudeza especial, las reivindicaciones de laicización del poder, lo cual condujo, a principios del siglo XX, a la ley de 5 de diciembre de 1905 *concernant la séparation des Églises et de l'État*. Desde entonces, con ciertos matices,

representado por los países bajo la férula marxista, donde sin consideración ni garantía jurídica alguna, lo religioso se consideraba antirrevolucionario, y por ende delictivo.

En tercer lugar, el mundo, que había sido entregado por Dios al hombre como una obra buena (Gn 1, 3-31) no parece ser algo recibido por el cristiano para continuar esa obra de bondad y justicia. Hay como un retrainimiento del creyente que ha dejado el terreno yermo y ocupable por la ciencia y por la técnica. Guardini utiliza las siguientes palabras: «La ciencia y la técnica están en condiciones de apoderarse de la sustancia del mundo. Los efectos que pueden producir son tan grandes que en lo sucesivo es cuestión de la mismísima existencia humana»¹¹⁶. Guardini hace referencia aquí a la eventual culpa del propio cristiano al abandonar el mundo. La ciencia y la técnica en sí no pueden tacharse irreflexivamente de buenas o malas, pero tampoco se puede abandonar el gobierno y la paz del mundo, sólo al progreso científico y técnico, porque para esto no basta sólo con ellas, ni tampoco son suficientes una ética autónoma del individuo, ni confiarse en una soberana sabiduría del Estado¹¹⁷. En este momento nuestro autor habla de la gran expansión del totalitarismo, y no podemos olvidar que, hasta la caída del Muro de Berlín en 1989, la situación no cambiará, al menos formalmente, hacia un equilibrio entre los antiguos grandes bloques del Este y del Oeste, creándose una situación no conocida por Guardini, y a la que se está llamando posmodernidad. Sin embargo, y es lo que nos interesa en un trabajo de teología, cuando Guardini habla de la sabiduría salvadora que pretende adjudicarse al Estado, lo que está señalando es la resituación de la autoridad moral del mundo que siempre ha ejercido la Iglesia y a la que podría corresponder legítimamente «[...]si fuera santa no sólo en su base mística, sino también en su realidad concreta. [...] Las posibilidades realmente salvadoras residen en la conciencia del hombre que está ligado con Dios de modo vivo. Así la fe —igual que el descreimiento— se convierte también en un factor histórico decisivo»¹¹⁸.

el principio de laicidad pasó a la IV República (13.09.1946) y se ratificó en el art. 2, de la V. República (4.10.1958), actualmente en vigor.

¹¹⁶ OEM, 131.

¹¹⁷ Cf. OEM, 131.

¹¹⁸ OEM, 132. Dejamos constancia aquí del importante documento final de la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la cultura, de 2004: *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa*.

Finalmente, en opinión de Guardini, la Modernidad había sostenido la existencia del absoluto bajo la influencia de la filosofía griega, el racionalismo y el idealismo, desembocando en un deísmo, en el que Dios, aun reconociéndole la condición de creador y ordenador del universo, se le aparta del mundo que se entrega en manos del hombre. Muy al contrario de la posición deísta, Guardini subraya la radical diferencia de Dios y el mundo, con Revelación y sin ella. Dios ha creado el mundo como algo finito y ha impregnado en él su imagen, se ha entregado a sí mismo hasta el punto de entrar para siempre en el mundo, y concretamente en la naturaleza humana:

«Que Dios entre en la unidad personal con la criatura finita, la naturaleza humana, y que mantenga para la eternidad esa unidad; que, en la situación inerme de lo sacratísimo, se entregue a las terribles posibilidades de una historia profana; todo eso repercute en la representación que tengamos de Dios mismo»¹¹⁹.

4. La perspectiva de «mundo y persona»

4.1. Introducción

Nuevas perspectivas para nuestro tema se encuentran en obra de Guardini, *Mundo y persona* (*Welt und person. Versuche zur christlichen lehre vom menschen*), editado por Werkbund-Verlaf, en Würzburg, 4ª ed. 1954, y traducida al español con el título de *Mundo y persona. Cristianismo y hombre actual* (MP) y cuya edición española de 1963 (Ed. Guadarrama) es la que utilizamos aquí, traducida por F. González Vicens¹²⁰.

Esta obra nos presenta al ser humano preguntando en su radicalidad ontológica, y explorando la posibilidad de la Revelación divina ayudándonos a intentar responder a los retos señalados en las páginas anteriores. La fe se presenta como la respuesta necesaria para comprender que la ubicación del hombre en el mundo no sólo puede explicarse en la mensurabilidad del espacio y el tiempo, sino que existe como don absolutamente gratuito que viene de fuera, de otro modo sustancialmente diferente al que estamos llamados en Cristo.

Desde el punto de vista de este trabajo, vamos a seleccionar partes de este libro que pueden ayudarnos a complementar la reflexión de Guardini en relación con el mundo

¹¹⁹ OEM, 133.

¹²⁰ La primera edición es de 1939. Verlag Abt Die Burg, Würzburg Werkbund, 1939.

actual. El propio autor, en la introducción al libro, bajo el título de «advertencia preliminar» (Berlín, agosto de 1939), reconoce que está realizando un ensayo y que, por consiguiente, su trabajo cuenta, «[...]no sólo con todas las insuficiencias, sino también con todas las posibilidades de error.»¹²¹.

Lo que se trata de ver es cómo una personalidad como la de Romano Guardini, desde el punto de vista filosófico-teológico, trata de vislumbrar la autointelección permanente del ser humano como ser ubicado en el tiempo y en el espacio, con todas las circunstancias que esa ubicación en el mundo, del que forma parte, le hacen vivir, y cómo incide en su vivir y existir la propia Revelación cristiana, manteniendo ante su mirada un horizonte pleno en la fe y la esperanza, que sólo adquieren su verdadera dimensión en la caridad tal y como el Apóstol de las Gentes evoca bellamente en el capítulo 13 de su primera carta a los Corintios.

En la primera parte de MP Guardini reflexiona bajo el título de «Naturaleza y Creación» sobre varios aspectos histórico-culturales que permiten arrojar luz sobre el ser del hombre y su sentido existencial. Para esto va a entresacar diversos elementos diferenciadores entre la Edad Media y la Edad Moderna, de manera análoga a como lo hace con mayor desarrollo en «el ocaso de la Edad Moderna».

En primer lugar, destaca el concepto y término «Naturaleza» como totalidad de la que el hombre forma parte. Tanto este concepto como el de «Antigüedad Clásica», son proclamados en el renacimiento y especialmente con la Ilustración, en las ciencias, las artes, la política como si fuera un descubrimiento. Todo conduce a un replanteamiento de lo religioso de una nueva manera. La Naturaleza parece alzarse como una realidad numinosa en sí misma. «Lo natural es, a la vez, lo sagrado y religioso, lo no-natural o antinatural, lo impío sin más [...]»¹²². Este concepto no se encuentra de la misma manera en la Edad Media, donde lo que interesa, fundamentalmente, es la unidad de la creación, su designio divino, y el carácter normativo de lo natural como participación en la Ley

¹²¹ MP, 17.

¹²² MP, 26.

Eterna de Dios¹²³. Por otro lado, esta nueva percepción se une al de «personalidad» y a la de «autonomía individual».

A diferencia de la Edad Media, la Edad Moderna no subraya en el concepto de la Naturaleza, el de «Creación». Asimismo, la persona ya no es el ser que profesa la obediencia adorante del medievo. Esto posee también un reflejo en la cultura, que se presenta como una construcción autónoma, emancipada del poder y designio divinos:

«La cultura aparece también como emanación de la naturaleza, como su autoconstrucción, trascendente a ella misma y hecha posible por el eslabón intermedio del sujeto reflexivo. O bien el centro de gravedad se desplaza al yo, y la naturaleza aparece como una masa caótica de posibilidades, de las que el sujeto, conformado autónomamente, hace surgir el mundo de la cultura tal como ocurre en la filosofía de Kant. O bien, finalmente, pueden considerarse la naturaleza y el sujeto como pilares equivalentes de la relación, sobre los cuales, como suceden en Hegel, tiene lugar el acontecer supranatural y suprapersonal del devenir de la cultura»¹²⁴.

En el campo religioso Guardini observa dos nuevas consideraciones. En primer lugar, la religión se desplaza a un nuevo principio inscrito en la propia Naturaleza, sin negar su carácter originario o creador, pero dejándolo en la lejanía de un *Deus otiosus* o *Deus absconditus*¹²⁵, lejano, desentendido, y en modo alguno providente y amoroso con su creación. Esta es, en cierto modo, la posición del deísmo, donde la relación personal y sobrenatural con Dios como persona ya no cuenta como algo inmediato, posible desde la autocomunicación divina. En segundo lugar, la Edad Moderna también reacciona con los

¹²³ Vid. el concepto de Ley Eterna y Ley Natural en Santo Tomás de Aquino Sum. Th. Prima 2º, q. 93.

¹²⁴ MP, 33.

¹²⁵ Esta concepción del *Deus otiosus*, en cuanto Dios desentendido o no interesado en aquello que ha creado parece ser una percepción en parte resignada para una sociedad, que no queriendo negar a Dios, sí niega, al menos, su papel positivo en el mundo. Ortega, lo refiere con la profundidad y claridad de su bella expresión literaria: «...venimos de Dios, pero Dios queda a nuestra espalda, como el fondo habitual del paisaje: más a lo que atendemos propiamente es a lo terrenal. Ya no podemos llenar nuestra vida ocupándonos con Dios, porque hemos llegado a la creencia de que Dios es inasequible, es el más allá como tal [...] [es como] ese perfil de la remota serranía que cierra nuestro paisaje, cuyo papel es estar ahí al fondo [...]pero que, por lo mismo, es donde no vamos nunca» *En torno a Galileo*, Ed. Alianza, Madrid 1982, 188. He tomado esta cita de F.J. Contreras Peláez, que la trae a colación en su obra *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*. Universidad de Sevilla, Sevilla 2004, 39. Muy diferente es la visión de Dios en el Antiguo Testamento pues, aunque su contraste con el Nuevo es patente, siempre puede hablarse de Su cercanía providente. Vid. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, UPC, Madrid 2002, 476.

radicalismos positivistas y materialistas que postulan el distanciamiento de la sociedad y de las instituciones políticas de lo religioso y concretamente de Dios y de la Iglesia.

Realmente nos encontramos con un cambio radical de percepción y enfoque, lo que lleva a Guardini a formular la siguiente pregunta: «¿pueden ser la Iglesia, la Encarnación divina, la Revelación, y, finalmente, puede ser el Dios sacrosanto personal, que es presuposición de todo ello?»¹²⁶. La cuestión planteada por Guardini, además de dialéctica, señala a la concepción de la fe y de la religión cristiana tal y como fue entendida desde el principio.

4.2. El ser creado del mundo

Guardini examina la concepción del mundo en el ambiente trascendente de la Edad Media y reconoce la existencia de carencias críticas sobre una realidad que, no siendo Dios, es, sin embargo, obra de Dios, y que es la realidad finita. «Pese a toda la admiración por la grandeza, unidad e intimidad de la visión medieval del mundo, no hay que olvidar que llevaba en sí por doquiera una especie de cortocircuito religioso. Se sentía intensamente lo absoluto, que lo finito no destacaba en su significación propia [...] Las respuestas del hombre medieval a las preguntas por la esencia del mundo, eran, por eso, a menudo, todavía precríticas y representaban una estilización mítica, legendaria y artística en ese mismo mundo...» Con estas palabras Guardini subraya, que, al no formularse las preguntas sobre esta realidad, que quedaba en parte eclipsada por la grandeza de lo absoluto, la fe del hombre medieval «[...]no llegó a sufrir la verdadera prueba»¹²⁷

Guardini defiende esa mirada directa al mundo, a lo finito, desde los avances científicos, y desde el afán de progreso natural del ser humano, pero reconoce que el enfoque con que la Edad Moderna acomete esta legítima tarea, se realiza «en profunda contradicción con el cristianismo»¹²⁸ y resalta la intención de desempeñar esta tarea «contra el sentido de la Revelación»¹²⁹, especialmente contra la concepción sustentada por la Sagrada Escritura que configura al mundo, en su esencia, como ser creado.

¹²⁶ MP, 35.

¹²⁷ MP, 38.

¹²⁸ MP, 39.

¹²⁹ MP, 40.

Nuestro autor, fiel a la fe de la Revelación misma, con apertura de espíritu, y conociendo la función propia del saber humano, reitera la condición del mundo como creado y querido por Dios. «El mundo no es una necesidad, sino un hecho querido»¹³⁰. El veronés se refiere a la creación como un acto libre de Dios, merced al cual el mundo es. No se trata de explicarlo sólo como una relación de causas físicas o biológicas en las que hay que remontarse para encontrar a Dios, es mucho más, la Voluntad de Dios que funda y crea. En la decisión de crear, Dios expresa su amor, es una creación *ex amore*¹³¹, un amor que no es explicable desde la visión neoplatónica, en que la bondad y perfección divina, por necesidad, ama y crea. Guardini desecha esa idea que no es la de la Revelación, porque Dios, crea en su absoluta libertad, en modo alguno comprensible o explicable desde la visión humana, porque es el Misterio de Dios, donde su amor se convierte en querer creador, sin que a ello venga compelido por ningún condicionante, ni siquiera Él mismo.¹³²

Nuestro autor expresa en estas reflexiones sobre la creación, la decisión libérrima de Dios, que otorga el ser a la Naturaleza y en ella al hombre, y éste es capaz de ver en la Naturaleza y construir a partir de ella, no la cultura autónoma que absolutiza aquélla, sino el acto de donación, misterioso, pero intrínsecamente cierto y real, por el que Dios da el ser:

«Sólo porque el hombre surge de la llamada de Dios y consiste en esta llamada, sólo porque es el “tú” llamado por Aquél que se llama a sí mismo el “Yo soy”, sólo por eso posee la posibilidad de entenderse como yo autónomo»¹³³.

Guardini al establecer las diferencias perceptivas entre el ser humano en la Edad Media y en la Moderna, reconoce abiertamente que el hombre «[...]ve el mundo más agudamente, que percibe más ásperamente su realidad, que posee una visión más precisa de las posibilidades y límites de sus fuerzas y una conciencia más distinta de su responsabilidad»¹³⁴. Efectivamente, el hombre amplía sus horizontes desde el punto de

¹³⁰ MP, 42.

¹³¹ Vid. *Gaudium et Spes* n. 19. Recordamos lo que evoca Tomás de Aquino cuando habla de la creación como fruto de las procesiones eternas de las Tres Personas dentro de la misma Trinidad, *Super Sent. lib. 1, d. 14, q. 1, a. 1, co.* Vid. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La Herida esencial*, o.c., 97 y ss.

¹³² Cf. MP, 45-47.

¹³³ MP, 50.

¹³⁴ MP, 51.

vista estructural, pero también aumenta su responsabilidad ética en la que puede triunfar o fracasar. El ser humano posee una visión más amplia de su estructura y la del mundo, pero esta mayoría de edad o adultez no significan que se produzca una perfección moral mayor que la del hombre en la Edad Media. Lo cierto es que los nuevos conocimientos, y las perspectivas que se ofrecen a la luz de los descubrimientos científicos, no tienen que apartarle precisamente del sentido de la trascendencia ni disminuir su religiosidad. Muy al contrario, se le ofrece la posibilidad de responder ante Dios en nuevas magnitudes, en terrenos de la creación hasta entonces ignotos e inexplorados. Vemos, pues, una posición abierta por parte de Guardini que en modo alguno se refugia en ningún tipo de nostalgia, sino que ve en la evolución de las ciencias y en el progreso en general, ocasión y oportunidad de profundizar en la fe y en el mensaje revelado de Dios. Se trata indudablemente de un reto, pero en el designio divino, el tiempo y la historia son como un navegar, siempre hacia el futuro, siempre hacia el encuentro final y definitivo con Dios. La Edad Moderna, el mundo nuevo que se presenta a la luz de los nuevos progresos, pueden conducir a la negación de Dios, pero también, como siempre, a una toma de conciencia personal, en la que la responsabilidad del creyente se ve probada y también alentada, sabiendo que nada en el tiempo escapa a la sabiduría eterna de Dios y de su *Lógos* encarnado.

4.3. Dios y «el otro»

Con estas reflexiones parece como si Guardini se aproximara al problema del hombre moderno desde la visión teológica más profunda. El ser humano, por muy adulto que sea, por muy ilustrada y desarrollada que sea la sociedad en la que vive, es el mismo, antes y después; y su ser, vivir y discurrir están bajo la mirada atenta de Dios, su creador y cuidador. A estos efectos, Guardini cita el Salmo 138, que expresa la visión íntima y total que Dios tiene del hombre. Dios ve, lo sabe todo, y esto podría parecer algo insoportable, que va más allá de la mínima reserva que el ser humano desea por su propia naturaleza, y por la que trata de que nadie ajeno se entrometa en su ámbito personal. Si este aspecto no es adecuadamente tratado no seremos capaces de observar el comportamiento humano, y su eventual huida de Dios en sus justos términos. Ante su mirada total, cabe la posibilidad de huir de una manera aturdida, esperando así desentenderse de sí mismo, de su propio sentimiento relacional con su Creador. Pero cabe también la posibilidad de

sucumbir a la tentación de negar a Dios. «En este caso —dice Guardini— tiene lugar la apostasía, y tiene lugar como siempre tienen lugar estos procesos, apoyada en semi-verdades y semi-derechos. Esta apostasía no puede liquidarse, sin más, diciendo que el hombre es desobediente; con ello el problema queda sin elaboración y solo silenciado».¹³⁵

La autoafirmación como ser del hombre ante «el otro» no es una negación en sí de Dios. Es más, en ese contraste es posible construir un sistema relacional que permita ver, cómo, con quién, y en qué puede el hombre estar en relación con Dios, en cuanto otro, y que, a pesar de su amor, no suponga una amenaza para la celosa integridad del «yo». Esto parece una legítima defensa frente a la heteronomía, y al considerar a Dios «otro» pretende justificarse a sí mismo y a su rebeldía contra Dios¹³⁶. Sin embargo, Guardini va a replicar con que «Dios no es el “otro”, sino Dios... Si ello fuera exacto, el hombre tendría que empeñarse en una lucha trágica por su liberación y Nietzsche tendría razón. Dios, empero, no es “el otro”».¹³⁷ Dios convierte al hombre en persona, pero con respeto, Dios no crea al hombre como crea a los cuerpos celestes, los árboles, los animales, por medio de un simple mandato, sino por la llamada. «Dios “nombró” a este hombre. Ahora bien, el nombrar es la llamada de la persona. Dios no es, por tanto, frente al hombre, “otro”, ya que el hombre vive de la fuerza y del aliento de Dios».¹³⁸ En este bello texto del que hemos entresacado unas líneas, Guardini, recurriendo a los relatos creadores del Génesis, distingue al hombre de todo lo demás, como lo nombrado, lo llamado, en quien ha insuflado aliento vital. Todo lo demás creado, sí es otro para el hombre. Dios no, porque Él es el que lo ha llamado en su amor a ser, con un ser personal, al que esa llamada lo mantiene en una existencia amorosa¹³⁹.

Lo que desea recalcar nuestro autor, son dos cosas. La primera, que el hombre es un ser personal, dotado plenamente de libertad, algo muy superior a la autonomía vindicativa del hombre moderno. La segunda, que la relación entre Dios y el hombre, no

¹³⁵ MP, 54-55. Vid. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología en España 1959-2009*, Encuentro, Madrid 2010, nota 1, 377.

¹³⁶ Cf. MP, 57-58.

¹³⁷ MP, 58.

¹³⁸ MP, 61-62.

¹³⁹ Vid. R. GUARDINI, *El comienzo de todas las cosas. Meditaciones sobre Génesis, capítulos 1-*), Desclée De Brower, Bilbao 2015.

puede reducirse a un otro frente a otro, aunque a primera vista pudiera parecerlo, desde el punto de vista limitado de un ser personal e inteligente, como es el ser humano. Dios respeta al hombre, su singularidad, su ámbito de libertad y de desarrollo personal. La relación no es la de un rey y un súbdito, sino que como se verá con la Revelación de su *Lógos* encarnado, es la de un Padre con un hijo, donde la pedagogía del Maestro se une a la relación paterno filial ejemplarmente encarnada y realizada en Cristo.

4.4. Los polos del espacio existencial

El segundo de los capítulos del libro, que Guardini intitula como «Los polos del espacio existencial», y donde nuestro autor, con profundidad filosófica y extraordinaria sensibilidad cristiana, trata el vasto campo de la realidad humana, en su corporalidad y en su capacidad para, por la gracia divina, dar el salto hacia arriba, que trasciende no tanto el ser cuanto el conocer, y donde se produce, en palabras de Guardini, «la conexión total».

a) Lo alto y lo interior

Guardini delimita desde un principio lo que debe entenderse por «espacio existencial» y va más allá de la cosa extensa de Descartes, para reconocer la realidad de los demás ámbitos donde el ser vive y por tanto existe. Donde vive su existencia, reflexiona sobre ella y habla de ella.

En relación con la primera de las aproximaciones, la del espacio, es indudable que también se le debe aplicar las leyes de la identidad y la contradicción, de tal manera que todo lo que se da en la extensión espacial, la ocupa y «el lugar así diferenciado se caracteriza a sí mismo y en su relación con otros lugares por su referencia a un sistema de líneas, las coordenadas [...]»¹⁴⁰.

La cuestión es si este sistema referencial del espacio, donde la ubicación queda perfectamente establecida y referenciada, es aplicable al existir, a la existencia del existente en concreto. Es claro que el hombre, en su materialidad, se orienta y mueve en dicho espacio referencial, y sus leyes le son igualmente aplicables como a todo ser que ocupe un lugar, donde la dirección y el movimiento obedecen a una topografía que no

¹⁴⁰ MP, 67.

puede eludir, sin dejar de ser «una masa extensa y pesada [...]»¹⁴¹. Sin embargo, desde nuestro más remoto origen, las coordenadas del espacio, lo de arriba y lo de abajo, son también elementos de reflexión, que basados en lo espacial vienen a trascenderlo en una lectura mitológica. En este ámbito, «en el pensamiento mitológico, se trata, en cambio, de las esferas de la luz y la oscuridad, de la amplitud del movimiento y de la razón, de la bóveda de arriba, de lo alto, de lo abierto, y de la contrabóveda de abajo, de la caverna, de las profundidades, de lo oculto»¹⁴². Vemos aquí cómo la concepción espacial es utilizada por la existencia vivida, por todos en general, y de manera especial por cada ser humano, que vive y reflexiona. Y donde lo de arriba y lo de abajo se presentan también como lo intelectual y lo orgánico-material, zonas entre las cuales «discurre la existencia cotidiana, penetrada individualmente por el pensamiento y la voluntad»¹⁴³.

Guardini incide en la plenitud de la existencia viviente del ser humano, en cuanto ser ubicado en el espacio y en el tiempo, pero que además de su caracterización geométrica, acompaña la dimensión orgánico-psicológica, que es tan real como aquella, y donde el vivir y el pensar, sin dejar de producirse en lo material y ubicado, lo trasciende, superando una distorsionada polaridad entre lo de arriba y lo de abajo, que el hombre descubre en su propio ser, donde lo corporal está unido a lo intelectual y también a la dimensión espiritual. El arriba y abajo espaciales, son también, en el existente que vive y reflexiona, evocaciones de lo alto y lo profundo, de lo alto y lo interior.

El bien y el mal no son polaridades contradictorias entre las que es necesario elegir constantemente. No tienen la misma entidad. Estos polos forman parte indisociable del que vive, «representan las condiciones bajo las cuales puede afirmarse o negarse el valor [...]» entre lo alto y lo interior se extiende el espacio existencial espiritual-personal. Entre ambos se encuentra el lugar de la persona¹⁴⁴, un lugar que configura su ontológica y su ética¹⁴⁵.

¹⁴¹ MP, 69.

¹⁴² MP, 69.

¹⁴³ MP, 70.

¹⁴⁴ La atención de Guardini al concepto de «persona» es constante en toda su obra. Vid. R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 1999, 149-185.

¹⁴⁵ MP, 74

Como vamos intuyendo, la antropología de Guardini, que busca mostrarnos al hombre como persona, contiene implícita una psicología del «relieve», donde la perspectiva espiritual forma parte constitutiva del propio ser del hombre, impulsándolo a trascender más allá de las realidades geométrica y física ciertas, pero insuficientes para dar alas a ese sentir que se pierde en la altura, y que desciende a los abismos para encontrar terreno seguro de un edificio con fundamento como evoca la carta a los Hebreos: «*expectabat enim fundamenta habentem civitatem cuius artifex et conditor est Deus*»¹⁴⁶. Puede verse aquí la caracterización sobrenatural del hombre, cuya aspiración espiritual no es más que un indicio del todo insuficiente sin la Revelación. La psicología del hombre medieval, comparada después con el hombre moderno y postmoderno, prima una cosmovisión de participación en lo divino, fuera de la cual, el ser humano no cumple su fin original ni el designio eterno de Dios¹⁴⁷.

b) La interioridad cristiana

Como hemos visto en el apartado anterior, Guardini no separa la dimensión espacial, reverenciada geoméricamente, de la reflexión e intuición psicológicas. En el ser vivo inteligente, es decir, en el ser humano, ambos aspectos van unidos a la corporalidad, en la que no es posible diseccionar entre la percepción sensitiva, producida en lo espacio-temporal y en las leyes físicas y biológicas, y la percepción del trascender, que supone el descubrir otra manera de pensar, vivir y sentir lo que está arriba y abajo, lo exterior y lo interior. Lo interior, en concreto, no sólo es una sensación biológica sobre nuestra corporalidad, sino que es el substrato tangible por el que nuestra psicología trasciende a otro vivir, a otro sentir, también tangible, pero que no puede ni ubicarse ni medirse como lo que sólo es espacio, tiempo y cosa extensa.

Guardini se pregunta por la «interioridad cristiana», que se produce dentro de la común interioridad espiritual de todo ser humano. Los sentidos corporales nos permiten experimentar el dolor, el gozo, y la medida de las percepciones, pero también observamos, asociados a aquéllos, pero diferentes cualitativamente hablando, otras sensaciones no físicas y que se producen en el ámbito psicológico profundo: la cólera, la alegría, la

¹⁴⁶ Hbr 11, 10.

¹⁴⁷ Vid. Tomás de AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L III, C. 111.

bondad..., que, aunque tengan base sensitiva, son realidades que no pueden reducirse al mero sentir biológico. Nos encontramos en un plano, el espiritual, donde también cabe la mensurabilidad, donde se puede distinguir la profundidad en el bien y en el mal, donde las intenciones ponen al descubierto la perfección mayor o menor del discernimiento psicológico-espiritual. «Ontológicamente —dice Guardini— la interioridad errónea y mala consiste en la apostasía de Dios, en la caída en las profundidades del mal, que son, a la vez, las profundidades de la nada»¹⁴⁸.

La interioridad viene a ser como un elemento constitutivo del ser humano, en el que vive con conciencia de sí y de su hacer, de su decisión, de su pensar. Nada escapa a este sentir interior, que cada hombre experimenta en sí mismo. En este punto, nuestro autor se pregunta: «¿Se trata de algo de esta especie, allí donde Jesús habla de la presencia del Reino de Dios en nosotros, o San Pablo de la presencia de Dios en el creyente?»¹⁴⁹

Ante esta pregunta Guardini repasa algunas interpretaciones históricas sobre la evolución del intelecto colectivo desde la cultura helena hasta el psicologismo individualista de la Ilustración y de la modernidad. Sin embargo, aunque podría hacerse esta lectura, no es suficiente, porque la interioridad de la que habla Guardini, a la que se refiere Cristo, no procede del hombre, sino de Dios¹⁵⁰.

Nuestro autor, llegado a este punto, también despeja el camino, concediendo un papel secundario, pero no sin importancia, a la religiosidad de todo ser humano considerada en su impulso hacia la contemplación de lo misterioso, donde evidentemente se produce una interiorización. Este es el campo de la historia de las religiones, donde la diversidad y pluralidad de los paradigmas místicos y esotéricos son una realidad que nos habla de la dimensión trascendente y religiosa. No obstante, la interioridad cristiana viene como a rasgar el velo del misterio y la nebulosa del mundo místico agotado en su propio movimiento interno. En la interioridad cristiana la situación es muy distinta, «Jesús ha

¹⁴⁸ MP, 79. Guardini nos remite en nota a pie de página a su obra *Religöse Gestalten in Dostojewkij's Werk*, (*Figuras religiosas en la obra de Dostoyevski*) 4ª ed, 1951, 255 y ss. Vid. sobre esta cuestión, C.S. ORDUÑA, *Los principios interpretativos en Romano Guardini. El camino de la intuición*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2014, *in toto*, especialmente 305 y ss. (sobre las características del modo *guardiniano* de interpretar).

¹⁴⁹ MP, 79. Vid. Lc. 17,21.

¹⁵⁰ Cf. MP, 81.

venido al mundo para revelar a Dios, al Dios soberano y desconocido frente al mundo; para decirnos qué es lo que somos ante este Dios y cuáles son sus designios con nosotros. Jesús no enseña posibilidades superiores de desarrollo religioso, sino que verifica la redención, sienta el comienzo de la Nueva Creación y anuncia el último Juicio»¹⁵¹.

Como podemos comprobar, Guardini no cansa a su lector, va directamente al núcleo de la religión cristiana, que es Revelación del mismo Dios. No se trata de un descubrimiento noético de nuestra interioridad, de nuestra capacidad intelectual y espiritual, que tras un largo camino de profundización descubre lo que estaba oculto en su interior. Es lo contrario, desde fuera, de una manera absolutamente gratuita, Dios se concede al ser humano, le explicita el sentido único de su existencia y de su vivir, que está en conocer y amar a su Creador. Ciertamente, esta Revelación, que es un don, inhiere en la condición humana, en su propia psicología, perfectamente preparada para entender el mensaje divino. Podríamos decir que, siendo sobrenatural, viniendo de fuera, conecta con la capacidad interior del hombre. Pero insistimos con nuestro autor, que ese don, por mucho eco que pueda encontrar en lo humano, es algo distinto de él, aunque cuenta con él. Se trata, decíamos antes, de una especie de segunda creación, que efectivamente tiene una lectura escatológica, que se dará en su plenitud al final de los tiempos, pero que se produce, ya aquí y ahora, por el Verbo Encarnado, en cada ser humano, de tal suerte que aquella existencia sólo referenciada en el denso y estrecho mundo de las leyes físicas, se ve entitativamente enriquecida por una nueva creación, no terminada pero sí iniciada, en cada persona por la gracia de Dios¹⁵².

Ante la Revelación y los dones que la acompañan, el hombre se pregunta por lo que es Dios, dónde está, qué quiere. Las preguntas ya son respuestas a la gracia, pero no son suficiente. Ante ellas aparece una respuesta que pone de relieve la absoluta inasequibilidad de Dios¹⁵³, no por su ocultamiento, sino por su inmensa claridad, que desborda la capacidad natural de todo ser creado. Pues bien, la interioridad cristiana se

¹⁵¹ MP, 81-82.

¹⁵² Cf. R. GUARDINI, *Libertad, Gracia, Destino*, Dinor, San Sebastián, 1954, *in toto*.

¹⁵³ Cf. MP, 83.

opera por el mismo Dios, por el propio Cristo que promete la inhabitación trinitaria en el ser humano que responde a Dios y guarda su palabra¹⁵⁴.

Se trata de algo externo, pero cuya revelación al hombre se opera de una manera extraordinaria. La naturaleza divina inasequible, como decíamos, se une de manera misteriosa con la humana en el propio Cristo, de tal manera, que la interioridad de Dios se comunica a la interioridad humana. Ambas naturalezas quedan conectadas en su entender, amar y querer. Guardini lo expresa con gran belleza y claridad en estas palabras: «Cuando el hombre con fe, con amor, con esperanza, entra en esta relación, despierta en él una vida que no procede de él mismo. Y, sin embargo, el hombre se realiza en ella convirtiéndose así en el hombre que su Creador ha pensado».¹⁵⁵

El veronés insiste de nuevo en que el hombre, por su propia naturaleza, no puede progresar en su interioridad y allí encontrar la interioridad que Cristo expresa. Se trata de algo concedido, donado, cuyo ser es sustancialmente nuevo. A esta nueva condición no se llega por el sólo ejercicio de la virtud, ni de la introspección místico-psicológica más depurada. No se trata del resultado predecible de un progreso esotérico o gnóstico. «Todo esto es posible, lo mismo si el creyente está profundizando anímicamente hacia el interior, como si se halla preso de las cosas, igual si está desarrollado espiritualmente que si no lo está»¹⁵⁶. Y esto lo hace nuestro autor para explicitar que no hay una respuesta racional ante esta interpelación que está fuera, pero que se dirige al interior. La respuesta está en la Fe. «Crear —dice Guardini— significa, en efecto, osar un nuevo conocimiento»¹⁵⁷ que implica entrar en una nueva existencia sagrada, distinguible absolutamente de su realidad anterior. Es lo que denomina «auténtico punto arquimédico, desde el cual puede someterse a juicio a sí mismo como una totalidad»¹⁵⁸.

Por mor de esta alquimia, si se nos permite el término, el hombre alcanza una interioridad recreada y es capaz de conocerse y comprenderse en la propia mirada de Dios

¹⁵⁴ Cf. MP, 83. Guardini cita el versículo del Evangelio de San Juan en el que Cristo dice: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada» (Jn 14, 23).

¹⁵⁵ MP, 84.

¹⁵⁶ MP, 85.

¹⁵⁷ MP, 86.

¹⁵⁸ MP, 86

y, por tanto, en la totalidad del Ser que crea al hombre y se le concede, en un designio definitivo, total e implacable.

c) La altura cristiana

Nuestro autor sigue los paradigmas esbozados al principio de este capítulo de su libro, cuando al tratar de la existencia viviente, nos lleva a la constatación hiperrealista de la ocupación de un lugar en el espacio, y por referencia a él, a la constatación de las direcciones, hacia arriba y hacia abajo, de lo interior a lo alto. Pues bien, ahora, tras habernos hecho viajar a la profundidad que representa el cristianismo vivido en su fe y en la unión amorosa con Dios a través de Cristo, también nos habla de una «altura cristiana» y nos recuerda el versículo Paulino: «Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra»¹⁵⁹. Ese arriba está representado también en la ascensión de Jesús a los cielos, y trasciende el arriba de nuestra corporeidad, nuestra localización física, para mostrar, como hizo con la interioridad cristiana, su dimensión sobrenatural.

La altura cristiana está representada por el mismo Cristo que atrae hacia Sí todo, «*et ego si exaltatus fuero a terra omnia traham ad me ipsum* - Y yo, si fuere levantado de la tierra, a todos atraeré a mí mismo»¹⁶⁰. Es una vis atractiva que no sólo señala la dirección, sino que ejerce directamente sobre el hombre la fuerza para elevarse allí donde por su realidad natural no puede llegar. Esta fuerza de atracción tiene un efecto neumático en el propio ser natural, de tal manera que opera en él las manifestaciones propias de lo más elevado en su orden. Sin embargo, Guardini ya ha dicho que la espiritualidad por la que el hombre profundiza o se eleva no es fruto de su esfuerzo, de su trabajo espiritual aislado, sino que es algo que viene de lo Alto, es un don, la propia gracia divina, que le hace ascender y contemplar todo, como antes decíamos, en la mirada de Dios.

d) La conexión total

Guardini nos habla del movimiento, y a semejanza del corporal y físico, nos lleva a la transformación que se opera en la esfera religiosa. Pero este mutar en el ámbito

¹⁵⁹ MP, 94. Col 3, 1-2.

¹⁶⁰ Jn 13, 32

religioso responde a una transmutación total y absoluta; es pasar de la nada a la existencia, en la que por la palabra creadora de Dios hemos sido constituidos. Precisamente este saberse llamado de la nada es, como dice nuestro autor, lo que hace definitivo y claro que el mundo está limitado¹⁶¹. Pero la conciencia de esta delimitación es posible merced, a lo que, para el hombre, es «completamente otro» que no es otra cosa que «Dios sacrosanto»¹⁶². En esta profundidad del alma, donde las propias fuerzas naturales no encuentran otra cosa que la nada, está la «mano de Dios que sustenta desde dentro[...]»¹⁶³, y que podríamos denominar con expresiones como «fundamento del alma», «chispa del alma», «desierto interior» o «el vacío», «donde Dios vela»¹⁶⁴. Estos límites, este vacío, son también un juicio divino, en el que Cristo recuerda al hombre su limitación entitativa, y le advierte del pecado. En el interior se descubre no sólo la limitación, sino el sólido fundamento de la ascensión, por la que efectivamente se encuentra la salida que se culminará en el momento de la muerte¹⁶⁵.

La Revelación divina muestra al hombre no sólo su finitud, sino la posibilidad de alcanzar la plenitud en Dios. Dios está abajo y arriba, en lo profundo y en lo alto, y es Él quien opera el único movimiento por el que la sucesión errática de lo finito se transforma en la totalidad del Otro. Aquí se termina la tensión. «El misterio se ha convertido en vibración viva, en presencia abierta»¹⁶⁶. A esto denomina Guardini la «trasfiguración», que consiste en el Espíritu Santo, y que desemboca en el ser acabado de la Vida Eterna.

¹⁶¹ Cf. MP, 97.

¹⁶² MP, 98.

¹⁶³ MP, 98.

¹⁶⁴ Cf. MP, 98. Vemos aquí una reminiscencia de la mística renana, tanto del Maestro Eckhart en los *Sermones* 101-104, como de Joannes Tauler. Vid. M. ENDERS, «La compréhension mystique de l'amour humain chez Tauler» en la *Revue des sciences religieuses* 75 n° 4 (2001), Cerf. Paris 2001, 429-443.

¹⁶⁵ MP, 99. Guardini cita aquí el concepto cristiano de muerte del que trata en su obra *Die letztem Dinge*, 4ª. Ed. Wurzburg, 1954, 1.y ss.

¹⁶⁶ MP, 103.

4. 5. Mundo, hermetismo del mundo y apertura al mundo

a) La percepción del mundo

Guardini aborda a continuación la experiencia fenoménica del mundo en que el observador forma parte de lo observado. Antes Dios era situado en una suerte de vacío interior o exterior al mundo, el lugar de su morada, desde el que escuchaba nuestras plegarias y nos contemplaba como sus criaturas, sin embargo, en los tiempos modernos no se admite nada que no sea el mundo, y por esto nuestro autor dice que «el mundo tiene intolerancia del “todo”. El mundo es todo»¹⁶⁷. El mundo se presenta y defiende como unidad en sí mismo, y se desplaza la carga de la prueba de lo contrario a quien niega esa unidad¹⁶⁸.

El mundo es también, en cuanto totalidad para el hombre, una realidad en la que se ejerce el poder, donde la vivencia es algo querido y casi absoluto. Ciertamente, esta plenitud anhelada se ve enmendada por el escepticismo y después por el nihilismo según Nietzsche¹⁶⁹.

El mundo griego y romano era concebido en su orden y, el conocimiento de ese orden, concebible en la idea. En el siglo XIX, del mundo es algo no conformado del todo, es algo en devenir. Por tanto, la concepción del ser humano es retadora, dota en cierto modo de sentido a su propia existencia. El mundo ya no es el paradigma mítico de la Antigüedad, sino que se siente como «desencantado, penetrado racionalmente, dominado por el cálculo y la técnica; como inquietante y terrible o como tranquilizador y amable»¹⁷⁰.

Se produce una gran tensión en el ser humano al confrontarse, en su limitación, a lo que antes estaba sometido el control supremo de Dios, en cuanto creador, providente y

¹⁶⁷ MP, 113.

¹⁶⁸ Cf. MP, 115. Una de las consecuencias de la modernidad tardía es el desplazamiento probatorio de quien se proponga un discurso religioso. Las conquistas de la modernidad parecen haber dejado a Dios y a la cosmovisión que le acompaña en un plano secundario de tal manera, que no se excluye el discurso sobre los mismos porque reina la libertad de cultos, pero quien lo desee, ha de asumir la carga de la prueba.

¹⁶⁹ MP, 117.

¹⁷⁰ Cf. MP, 118, nota 26

gobernador. Estas funciones quedan, en cierto modo, en manos del hombre, «[...]y así también aquí el exceso en la vivencia del mundo anula a sí mismo»¹⁷¹.

b) El límite y la nada

Guardini profundiza en la concepción del límite, en el cosmos y en la propia existencia, y va de la mano segura de San Agustín en las *Confesiones* «cuando nos dice que ha visto sobre su alma la luz absoluta, pero que este “sobre” no era como el aceite sobre el agua o como el del cielo sobre la tierra, sino como la relación de la fuerza creadora con lo creado por ella»¹⁷².

En este contexto, la Revelación divina es un acto positivo para recordar, o clarificar al mundo, y al hombre, las lindes propias de su ser y de su poder. Desde esta posición, que es el propio juicio de Dios sobre el mundo (Guardini cita aquí Jn 3, 19) es posible tener conciencia real del mundo¹⁷³.

La reflexión de nuestro autor apunta sin actitud acerba hacia el peligro de la mundanización. El ser humano, y la sociedad de la que forma parte, tienen la real libertad de poder desconocer a su Señor y poner en su lugar su propio ser, su vivencia, su personalidad, su poder.

4.6. El hermetismo del mundo

Hablando del mundo occidental moderno, Gurdini, al tratar de lo ilimitado, lo limitado y lo absoluto en Oriente y Occidente, nos presenta la visión del budismo, amplia e ilusoria, frente a la occidental, de carácter escéptico. Se trata de un «escepticismo desnudo, [...]aquél que procede del cansancio y de la experiencia de la falta de sentido del mundo»¹⁷⁴.

La negación de lo religioso no surge de esta especie de autarquía individual, sino del positivismo materialista, biológico o sociológico, donde liberación religiosa se alía con la actitud burguesa del hombre utilitario y frío de corazón. Entonces aparece la

¹⁷¹ MP, 119.

¹⁷² MP, 122.

¹⁷³ Cf. MP, 124. Jn 3, 19, «Y este es el juicio: que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, pues sus acciones eran malas».

¹⁷⁴ MP, 129.

autonomía del mundo en su forma despreciable: con la satisfacción de sí mismo, de una existencia roma entregada al ritmo de la ganancia y del goce. Sin embargo, Guardini ve en todo este proceso, la negación del Dios revelado, pero no la ausencia de religión, aunque de otra manera, pues «Igualmente lleno de energía religiosa está también el sentimiento del valor de lo finito, la obstinación temeraria con que el hombre se arriesga con este puñado de existencia [...]. La potencia religiosa del mundo de lo absoluto se convierte aquí en su contrario: en lugar de la infinitud fluyente, aparece la intensidad de lo finito experimentada en el “pese a todo”; [...] la finitud producirá desde sí una divinidad de nueva especie, una divinidad finita, como en la doctrina nietzscheana del superhombre»¹⁷⁵.

En todo este proceso de aparente secularización se está dando una mutación religiosa. Lo religioso es necesario para dotar de contenido a esta nueva aspiración de plenitud en lo finito, en lo intrínsecamente autónomo. «La búsqueda religiosa, dirigida propiamente a aquello que es distinto del mundo, es conducida por una usurpación de lo numinoso, el mundo mismo y encerrada en él»¹⁷⁶.

La búsqueda de sentido no es ya patrimonio de la religión revelada, sino que el mundo en sí puede y debe darse a sí mismo el valor que ya posee aquí, en la existencia terrena, proyectándolo en el más allá. Ciertamente, las posiciones positivistas de la negación de Dios, y de la sobrenaturalidad propia de la Revelación cristiana, ante la insoslayable realidad de la muerte, hacen al hombre reaccionar con desazón. Sin embargo, y partiendo de la comprensión de Hölderlin¹⁷⁷ y de Rilke. «El concepto de más allá en Hölderlin es de especie dionisiaca, reposa sobre la dialéctica de la vida y la muerte y sobre la expansión de esta vivencia en el mundo por virtud del entusiasmo cósmico; el concepto de más allá en Rilke, en cambio, es de naturaleza órfica y se basa en la energía del alma y en su capacidad para transportar las cosas, por amor y apropiación, al espacio de la

¹⁷⁵ MP, 130-131.

¹⁷⁶ MP, 132.

¹⁷⁷ El propio texto que estudiamos remite en la nota 30, p. 136, a dos obras de Guardini sobre esta cuestión, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, 1939, 161 y ss., *Das Bild des Engels in Dantes Göttlicher Komödie*, 2ª ed., 1951, 43 y ss, y Rainer Maria Rilke, *Deutung des Dasins*, Múnich 1953, 292 y ss. Vid. C.J. ORDUÑA, *Los principios interpretativos en Romano Guardini. El camino de la intuición*. Ed. P.U. Gregoriana, Roma 2014, (Sobre la ambigüedad de la experiencia religiosa y la diferencia de lo cristiano), 335 y ss.

vivencia [...]»¹⁷⁸. Pero estas representaciones del más allá no abren al mundo, sino que por el contrario lo cierran en sí mismo, sin posibilidad real de trascendencia. Es como si el ámbito otrora reservado a Dios se trasladara al mundo mismo, insertándolo de manera artificial y forzada. No aparece realmente la vida personal y real más allá de la muerte, sino, en todo caso, un vago sentimiento de historia, fama, satisfacción por lo hecho aquí, sin saber ni poder escalar al más allá. La diferencia con lo cristiano es nítida. Allí no hay esperanza a la espera de cumplirse en la vida ultraterrena, vida real, inexplorada aquí, pero real en la promesa fundada de la Revelación.

«El cometido cada vez más difícil de la existencia cristiana consiste en salir al paso de este desenvolvimiento, en mostrar, frente a todo ello, en qué consiste lo propiamente cristiano, en “superar”, desde la fe este mundo, pero de tal manera que se le dé lo que de justicia le pertenece»¹⁷⁹.

4.7. La persona

La relación entre el mundo y la persona concreta se produce en su individualidad y, por tanto, a través de sus sentidos. En este contexto la persona conoce a su entorno, a otros individuos. «En virtud de todo ello, se produce una reducción de la totalidad del mundo a los fines del individuo»¹⁸⁰.

Tras analizar con gran sutileza las condiciones para que más allá de la individualidad se produzca la persona, Guardini centra su reflexión en la necesidad de «un tú», que al fin y a la postre tendrá que ser Dios mismo: «Mi persona no está concluida en lo humano, de tal suerte que pueda situar su Tú en Dios, o renunciar a ello o rechazarlo y, sin embargo, seguir siendo persona. Mi ser-yo consiste, más bien, de modo esencial, en que Dios es mi Tú»¹⁸¹.

Cuando Dios crea al ser humano, lo crea como persona, a diferencia del resto de los seres creados. Dios crea la persona «[...]por un acto que sienta de antemano y

¹⁷⁸ MP, 139-140.

¹⁷⁹ MP, 143.

¹⁸⁰ MP, 166. Vid. A. MARC, «Autour d'un thème fondamental : La personne », *Revue néo-scholastique de philosophie*, Année 1935, Vol. 38, n° 45, Louvain 1935, 84-94. El artículo tiene su interés en la medida en que se analiza este concepto también en Guardini, concretamente en *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1925.

¹⁸¹ Cf. MP, 211.

fundamenta por ello su dignidad; por la llamada. Las cosas surgen por el mandato de Dios; la persona por su llamada. Esta, empero, significa que Dios llama a la persona a ser su Tú, o, más exactamente, que Dios mismo se determina a ser el Tú del hombre.» Esta condicionalidad del ser humano como persona en su total relación con Dios, en el que el acto creador es en sí un acto de llamada, lleva a Guardini a establecer una suerte de relación existencial necesaria entre hombre y Dios, en la que la persona se reconoce a sí misma en la relación con Dios mismo: «El hombre es hombre en la misma medida en que, en conocimiento y en obediencia, realiza la relación Tú con Dios. Si no lo hace, cesa de ser persona, porque el hombre con su existencia entera, sobre la que no tiene ningún poder, es respuesta a la llamada del Creador; si, no obstante, se pone con su voluntad en contradicción con su propio ser, se convierte en un monstruo, cuyo carácter definitivo está constituido por la condenación»¹⁸². Guardini desea, sobre todo, destacar el sentido del ser humano como respuesta a la llamada divina, en la que incluye todo el mundo del que forma parte, y así por el hombre, «todas las cosas deben retornar a Dios en forma de respuesta»¹⁸³.

En esta relación del hombre con Dios, Guardini centra su atención en la relación interpersonal que propone el cristianismo. Cristo es el primero, el modelo, la causa, la condición de posibilidad del ser humano en todo su alcance y significación, en su plena realidad asumida en la Humanidad de Cristo, y llevada con ella a la glorificación eterna tras resurrección «Y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20). Nuestro autor pone de relieve, con gran profundidad, cómo el yo cristiano implica una relación con el Dios Uno, pero va más allá que la relación proclamada en el islam o en judaísmo, porque en la relación con Cristo se encuentra la riqueza de la propia relación de Éste con el Padre, y la efusión amorosa del Espíritu. Por eso, el yo cristiano sitúa a la persona en una situación supranatural y misteriosa merced a la acción redentora del *Lógos* Encarnado que viene a insertarlo en la propia relación intratrinitaria¹⁸⁴.

¹⁸² MP, 213.

¹⁸³ MP, 214.

¹⁸⁴ Cf. MP, 222. En otro momento este cristocentrismo de Guardini es expresión de la mediación salvadora de la Iglesia, que el propio papa Francisco recoge en su encíclica *Lumen Fidei*, citando al propio Guardini en *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, (1923), en *Unterscheidung des Christlichen*. *Gesammelte Studien 1923-1963*, Mainz 1963, 24. (Hemos tomado la nota de la propia encíclica, nº 22).

SECULAR

Vid. J. ECHEVARRÍA, *Dios, Padre de infinita misericordia*, Planeta. Barcelona 2001,15: «El Padre manifiesta su paternidad a través de las palabras y de la vida del Hijo eterno, que entró en la historia humana al asumir nuestra naturaleza. Cristo, con sus obras y sus palabras, nos revela al Padre y nos da a conocer su Amor infinito».

CAPÍTULO II

LA ERA SECULAR EN CHARLES TAYLOR

«[...]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 conexas aspiración a una transformación que vaya más allá de la prosperidad humana ordinaria.»

Charles TAYLOR¹⁸⁵

1. INTRODUCCIÓN

En el año 2007, el filósofo canadiense Charles Taylor publicó en inglés el libro *A Secular Age*, editado por Harvard University Press y de 896 páginas. La edición española bajo el título *La era secular* (en adelante: ES), ha sido editada por Gedisa, presentada en dos volúmenes con un total de 1144 páginas y traducción de Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini (Barcelona 2014).

Este libro muestra una extraordinaria erudición, al mismo tiempo que una reflexión serena sobre el fenómeno religioso en el ámbito occidental, especialmente el europeo, pero sin dejar de lado la América del Norte. Las disciplinas afectadas son, fundamentalmente, la sociología de las religiones, la filosofía de la religión, la ciencia política y, aunque no se diga, la propia teología. Podríamos decir que esta obra se inscribe, por su relevancia, en el mismo campo de análisis y repercusión que la publicada por Marcel Gauchet en 1985 con el título *Le désenchantement du monde*¹⁸⁶.

La obra de Taylor abarca esencialmente el tiempo entre la Reforma y nuestros días. El autor se acerca a lo secular desde varias perspectivas; la primera de ellas, el desplazamiento de la religión a un lugar secundario, de tal manera que se convierte en un marco privado que ya no posee la relevancia pública de antaño.

¹⁸⁵ Cf. Ch. TAYLOR, *La era secular* tomo I (ES I), Gedisa, Barcelona 2014, 337.

¹⁸⁶ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Ed. Gallimard, Paris 1985.

La segunda, lo secular muestra no sólo la increencia, sino, especialmente, la disminución constante de la práctica religiosa; y la tercera, las circunstancias y condiciones de la actualidad en donde puede vislumbrarse una nueva vivencia de la religión, especialmente del cristianismo.

2. la primera parte de la «Era secular»

2.1. Apuntes liminares

Hay un primer sentido de la secularidad como desconexión de la fe y de la religión¹⁸⁷. Antes, la religión estaba en todo, ahora no es fácil ubicarla, pero desde luego no está donde estaba, ni su relevancia social y política es la misma¹⁸⁸.

Hay un segundo sentido de la secularidad que puede identificarse con «el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia [...]»¹⁸⁹. Y una tercera acepción es la de «secularidad *ad intra*», dentro de la propia creencia¹⁹⁰.

Taylor habla también de la existencia de un estado de plenitud y también de ausencia, melancolía y hastío (el *spleen* de Baudelaire)¹⁹¹. También utiliza la expresión de «el otro Estado» de Robert Musil (*Der Andere Zustand*). «Estos son momentos en los que ‘la realidad ordinaria queda abolida y aparecen destellos de algo aterradoramente otro’ un estado de conciencia que Musil describe como *der Andere Zustand* (el otro estado)».¹⁹² Y también de un estado intermedio, donde el sujeto, aunque no encuentre la plenitud o el sentido que le llevaría a ella, vive con cierto sosiego en un hábito o costumbre de prácticas que facilitan una cierta cohesión de vida. En este estado no se profundiza demasiado, se vive, que no es poco, sin más complicaciones¹⁹³. En este marco, se tiene la

¹⁸⁷ Cf. ES I, 19-20, Vid. José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1944. Cita en ES I, nota. 1, 20.

¹⁸⁸ Cf. ES I, 21 y 22.

¹⁸⁹ ES I, 22.

¹⁹⁰ Cf. ES I, 26.

¹⁹¹ Cf. ES I, 27.

¹⁹² Cf. ES I, 26.

¹⁹³ Cf. ES I, 29-29.

idea de Dios, se vive con ella, como algo que está en el trasfondo del vivir, y a lo que la teoría de la alienación de Feuerbach identifica como proyección de la idea de Dios¹⁹⁴.

Taylor se pregunta: «¿Cómo pasamos de un estado en el que en el cristianismo las personas vivían ingenuamente de acuerdo con una interpretación teísta, a un estado en que todos oscilamos entre dos posiciones, en el que la interpretación de cada uno se manifiesta como tal; y en el que, más aún, la falta de fe se ha convertido para muchos en la principal opción por omisión»¹⁹⁵.

Nuestro autor advierte la existencia de un marco ingenuo anterior que se abandona para pasar a un marco reflexivo, y dos formas diferentes de experimentar el mundo, la de los creyentes y la de los no creyentes¹⁹⁶.

En resumen, como ya señalábamos más arriba, Taylor distingue tres formas de secularidad: 1. Religión que se retira del espacio público; 2. creencia práctica en retroceso; y 3. creencia práctica que en esta época está bajo examen¹⁹⁷. Por otro lado, resulta difícil explicar «lo religioso» en nuestra era, por su carácter múltiple y poliédrico. Nuestra era, y concretamente en la sociedad occidental de cultura y origen cristianos ha pasado de ser «la plenitud —dice Taylor— que estaba simplemente fuera —más allá— de la vida humana, ha pasado a una “era conflictiva” en que todo se pone en tela de juicio [...]»¹⁹⁸.

Desarrollando esta idea, se subraya el sentido de lo religioso en términos distintivos entre trascendente e inmanente. El planteamiento es si se reconoce algo más allá de nuestras vidas y en qué sentido lo trascendente es algo dotado de contenido preciso¹⁹⁹.

Existe una escisión clara del hombre en la Modernidad en la que, de un lado, Dios y lo sobrenatural son dignos de veneración, y por otro, se alza una especie de humanismo

¹⁹⁴ Cf. L. FEUERBACH, *La esencia del Cristianismo*, Trota, Madrid 2013. 31.

¹⁹⁵ ES I, 38-39.

¹⁹⁶ Cf. ES I, 39.

¹⁹⁷ Cf. ES I, 40.

¹⁹⁸ ES I, 41.

¹⁹⁹ Cf. ES I, 41.

autosuficiente o exclusivo que impregna desde dentro todo el sentir de la secularidad moderna²⁰⁰.

El humanismo autosuficiente de hoy es una opción disponible para todos a diferencia de lo que ocurría en la Antigüedad, por ejemplo, con el epicureísmo, en el que era sólo para unos pocos dentro de la élite. El epicureísmo no negaba la existencia de los dioses, pero les negaba toda relevancia en la vida humana. Esto no quiere decir, según Taylor, que la secularidad moderna coincide con el humanismo exclusivo pues éste no es la única alternativa a la religión, ya que hay otras, como la «deconstrucción» y el posestructuralismo (siglo XIX, Nietzsche y otros)²⁰¹.

El humanismo exclusivo se instaló sigilosamente entre nosotros a través de una forma intermedia, el deísmo providencial, y tanto éste como el humanismo fueron posibles gracias a los desarrollos anteriores dentro del cristianismo ortodoxo²⁰².

Taylor sostiene que la secularidad moderna no es un redescubrimiento de algo que estaba eclipsado (no a la pretensión de las «historias de la sustracción»). Aquí nuestro autor replica contra el intento de pensar que nuestro ser subjetivo estaba atezado por elementos y aspectos que le impedían ver con claridad lo que era desde la Antigüedad y que siempre estuvo ahí, de tal manera, que «sustrayendo» lo que impedía esta visión subyacente, afloraría sin problemas.

2.2. La Reforma

En la primera parte de su libro, el filósofo canadiense, bajo el título «La labor de la reforma (*The Work on Reform*)», realiza una labor analítica y descriptiva para enfocar la historia de la secularización, y luego desentrañar el papel de la Reforma en esta evolución.

²⁰⁰ Cf. ES I, 45-46.

²⁰¹ Cf. ES I 46. Vid. En relación con la “deconstrucción como ausencia constituyente” el artículo de J. LEÓN CASERO, «Jacques Derrida» en *Philosophica*, U. Santa Croce, Roma 2013. (12.02.2017 url: <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/derrida/Derrida.html>).

²⁰² Cf. ES I, 46-47.

SECULAR

El ateísmo era inconcebible como regla general²⁰³. En el año 2000 han desaparecido el «mundo encantado» (proceso de desencantamiento al que Taylor hace numerosas alusiones en su obra) y se ha implantado un «humanismo exclusivo».

El desencantamiento no solo se produce por el progreso científico que venía a desterrar la superstición y la magia de allí donde el saber podía dar explicaciones²⁰⁴. También aparece «el yo impermeabilizado» para el que no bastaba con el desencantamiento, había que añadir una autoafirmación subjetiva que alentaba un espíritu independiente²⁰⁵. Asimismo, el mundo actual aparece como universo de «yoes» y mentes impermeabilizadas²⁰⁶.

El «yo poroso» caracteriza al hombre de la Edad Moderna, abierto a todo lo trascendente y sobrenatural mientras que el yo impermeabilizado tiene capacidad de desvinculación y de marcar distancia desde una nueva posición de autosuficiencia²⁰⁷.

Taylor se refiere también a la Edad Media, como un tiempo impregnado de una visión mágica de la piedad y la sacramentalidad, Ésta era, al menos, la posición nada irrelevante de Erasmo²⁰⁸.

Nuestro autor habla también de eternidad y tiempo secular: el siglo ²⁰⁹. Hay un «tiempo superior» que reordena y reúne el tiempo secular (tiempo ordinario). «¿Por qué el tiempo superior es superior? La respuesta es fácil para la eternidad que Europa hereda de Platón y de la filosofía griega. Lo realmente real, el ser pleno, está fuera del tiempo, es inmutable. El tiempo es una imagen móvil de la eternidad. Es imperfecto o tiende a la imperfección»²¹⁰.

²⁰³ Cf. ES I, 55-56, en referencia a Weber.

²⁰⁴ Cf. ES I, 57.

²⁰⁵ Cf. ES I, 58.

²⁰⁶ Cf. ES I, 66 y 67.

²⁰⁷ Cf. ES I, 74-75 y 80.

²⁰⁸ Cf. ES I, 84-85. Vid. nota 16. Taylor hace alusión también al papel de las fiestas de licencia (Carnaval) y de los ritos de iniciación. [Vid. V. TURNER, *The ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969. (Necesidad de las antiestructuras), 89-90]

²⁰⁹ ES I, 99.

²¹⁰ ES I, 100.

Nuestro autor profundiza y analiza la religión en la Edad Media «una religión del hacer, no del saber».²¹¹ Asimismo, nos habla de una espiritualidad de la muerte antes de la Reforma, con una gran importancia de la escatología²¹².

Destaca también con frecuencia del término «sacramento» como una creencia desviada de «magia blanca» y habla de la mala inteligencia del efecto «*ex opere operato*». Pero estas referencias de gran importancia teológica desean poner el acento en una visión totalmente desconfigurada de la espiritualidad y de la vivencia sacramental en el medievo. La Reforma deseaba poner de relieve, como general, lo que seguramente fueron abusos localizados, y de los que no se puede predicar su universalidad. Aun así, esa visión de lo mágico y, de lo sagrado y trascendente, como elementos de superchería, han servido a muchos para estigmatizar la Edad Media como un tiempo oscuro²¹³.

La Reforma incide profundamente en todo este esquema de creencias medievales. Concretamente se reacciona contra los sacramentos y la liturgia y pone el ejemplo de los lolardos²¹⁴. En este marco de la Reforma se dan tres ejes de renovación religiosa: 1. Necesidad de una devoción íntima e interna; 2. desconfianza hacia los sacramentales y la «magia controlada por la Iglesia»; 3. la salvación por la fe²¹⁵.

Otra de las cuestiones importantes de la Reforma era resolver lo «sagrado en la iglesia»²¹⁶. Taylor se refiere también a la concepción jurídico penal (Vid. S. Agustín y S. Anselmo)²¹⁷. Considera que esta visión tiene un papel importante en la ulterior falta de fe y de la huida hacia el deísmo.

²¹¹ Cf. ES I, 112, citando a Pierre Chaunu [*Les tempss des Réformes* Paris 1975, 172].

²¹² Cf. ES I, 115-116 y 118 y ss.

²¹³ Cf. ES I 124-125. Vid. Por su interés esclarecedor, K. RAHNER, *Escritos de Teología*, T. III. 4ª. Cristiandad, Madrid, 2002, 205 y ss.

²¹⁴ ES I, 129, nota 76: *The Premature Reformation* (La Reforma prematura) de Anne Hudson 1988.

²¹⁵ Cf. ES I, 131.

²¹⁶ Cf. ES I, 131.

²¹⁷ Vid. por su importancia la tesis doctoral de V. HUERTA SOLÁ, *La libertad, pecado y redención en el pensamiento teológico de San Anselmo*. U. de Navarra, Pamplona, 1993. *In toto*. Disponible a 14.02.2017 en dadun.unav.edu/bitstream/10171/10836/1/CDT_XXIII_02.pdf.

Se produce un desencantamiento²¹⁸, una *desacramentalización*. La Reforma y, fundamentalmente, Calvino, son claros en su oposición al *ex opere operato*, reclamando la fe del sujeto y su disposición interior para que se produzca la gracia sacramental. Históricamente Taylor vislumbra un vector entre las reformas iniciadas por Gregorio VII en el siglo XI y la Reforma del siglo XVI²¹⁹.

Otro elemento es «la *autonomización* de la Naturaleza». Paso esencial para superar o excluir lo sobrenatural. La Naturaleza, como hemos visto en Guardini, es uno de los aspectos que cobra sustantividad propia, debilitando la imagen de Dios en ella, aunque sin negarla²²⁰. Al concentrar la mirada y el pensamiento en la Naturaleza se evoluciona a lo que terminará siendo un antropocentrismo que eclipsará la *imago Dei*.²²¹

Otro aspecto importante es la evolución de la ley natural *more* aristotélico (Santo Tomás)²²² a los postulados de Grocio y Pufendorf. Se produce un cambio que se mantendrá hasta el positivismo jurídico²²³.

El alumbramiento de una nueva ética del control racional, que Taylor extrae de Descartes en su Filosofía Moral²²⁴. Esto conduce a la impermeabilización del yo y a su auto-referencia:

«El yo impermeabilizado es el agente que ya no teme a los demonios, los espíritus, las fuerzas mágicas. Más radicalmente, estos ya no se inmiscuyen; no existen para él; cualquier amenaza u otro significado que profieran no lo “tocan”. Ahora el agente racional desconectado lleva a cabo una operación análoga sobre el deseo»²²⁵.

²¹⁸ El término «desencantamiento», en alemán «*Entzauberung*» es utilizado con frecuencia por Taylor en esta obra, tomado y adaptado de Weber en *Wissenschaft als Beruf*, (1919).

²¹⁹ Cf. ES I, 145, nota 96.

²²⁰ Cf. ES I, 152-153.

²²¹ Cf. ES I, 193. Téngase en cuenta que el neoestoicismo eclosiona en el Siglo XVI de la mano del Justo Lipsio en sus obras «*De constantia*», «*Manductio ad stoicam philosophiam*», «*Physiologia stoicorum*» y «*Éthica*».

²²² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II *quaestio* 94, art. 2.

²²³ ES, 206. Vid. E. MIKUNDA FRANCO, «J. Lipsio: neoestoicismo, iusnaturalismo y derechos humanos», *Anuario de Filosofía del Derecho* 7 (1990), Madrid 1990, 355-377.

²²⁴ Vid. D. KAMBOUCHNER, «La philosophie morale de Descartes », *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie morale*, sous la direction de M. Canto-Sperber, P.U.F., Paris 1996, 383-390

²²⁵ ES I, 218.

En este proceso evolutivo de autonomía individual, Taylor aborda, bajo el título de «La gran desinserción» el tema del deísmo providencial²²⁶.

El desencantamiento trajo una nueva uniformidad de objetivos y principios posterior a la era postaxial²²⁷.

La desinserción implica la separación de lo social y lo religioso, al menos en su carácter de totalidad²²⁸. El individuo, antes insertado en una religión común y social, se separa de ella. Esto no quiere decir que se convierta en irreligioso, sino que se desvincula de la religión como elemento institucional, global y general²²⁹. Todo ello conduce a un debilitamiento de la pertenencia y a un crecimiento del individualismo religioso²³⁰.

Y como decíamos antes, refiriéndonos a la ley natural, surgen «imaginarios sociales modernos», el orden moral moderno (Grocio, Pufendorf, Locke), y una construcción social y política evolucionada²³¹.

Esta evolución que pasa por la Reforma, y transita por el descubrimiento de lo natural, como algo en sí referencial, descubierto por la propia luz de la razón del individuo ilustrado, alcanza un punto de inflexión: «el deísmo providencial»²³².

Taylor se pregunta «¿cómo un humanismo exclusivo llegó a convertirse en una opción viable para una gran cantidad de personas, primero entre las élites y luego de modo más generalizado?»²³³.

²²⁶ Cf. ES I, 235 y ss.

²²⁷ Cf. ES I, 235-236. Vid. J.M. CINCUNEGUI, «Las condiciones de la creencia y la increencia en la era secular», *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 5 n° 1, Buenos Aires 2014, 75-92.

²²⁸ Cf. ES I, 239.

²²⁹ Cf. ES I, 241.

²³⁰ Cf. ES I, 250 y ss.

²³¹ Cf. ES I, 257. Vid. Nota 1, en la que Taylor se remite a su obra *Modern Social Imaginaries*, Dukam, Duke University Press, 2004, de la que hay traducción al español *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona 2006. Con la misma legitimidad social puede hablarse de un «imaginario cristiano»: Vid. G. URÍBARRI BILBAO, «Necesidad de un imaginario cristiano del más allá», en revista *Iglesia Viva*, 206 (2001), 2001, 45-82.

²³² ES I, 349 y ss.

²³³ ES I, 351. Este asunto lo trata Taylor en relación con las tesis de Marcel Gauchet sobre *La sortie de la religion en le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1980. (Edición en español: *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Trotta, Madrid 2005. Citado en nota 1.

A estos efectos distingue tres fases: 1. El mundo en cuanto diseño de Dios; 2. antropocéntrica (finales XVII y en el XVIII), de carácter impersonal en la relación con Dios; y 3. deísmo como religión natural y universal²³⁴.

Al primer cambio, nuestro autor hace constante referencia. El segundo, el cambio antropocéntrico, lo inscribe dentro de lo que denomina «el eclipse de la gracia». El hombre puede barruntar algo más que el diseño natural inscrito en la Revelación, y descubrir el sentido misterioso pero real por el que Dios le comunica un plus que no está del todo en la Naturaleza, y que se refiere a la santidad del hombre mediante su amor a Dios. Sin embargo, esta dimensión sobrenatural y trascendente se va reduciendo en extremo. Dios desea del hombre mucho más que lo que la Naturaleza puede descubrirle y esto es posible por intermediación de la gracia²³⁵.

2.3. La religión natural

La tercera fase, la de la religión natural, propugna que la Revelación no es necesaria para que el hombre alcance su fin, es más, este fin no se identifica como sobrenatural²³⁶.

Hubo intentos, entre ellos el de Hume, de retornar a un humanismo exclusivo premoderno como el de Lucrecio (inmanencia de la capacidad para la benevolencia sin necesidad de Dios o religión alguna²³⁷).

La virtud, la benevolencia, la generosidad y numerosos valores aparecen como timbres de honor humano sin hacer referencia a su trascendencia religiosa²³⁸.

El humanismo exclusivo es fruto de los desplazamientos antropocéntricos. Lo importante para el hombre es aquello que en sí mismo es bondad o virtud en el plano exclusivamente humano y social, relegando a Dios y a su gracia a un lugar secundario y casi innecesario. Como ya expusimos más arriba, se trata de vivir lo natural, aquello que es útil y bueno para el individuo y, por ende, para la sociedad, tendiendo así a lo

²³⁴ Cf. ES I, 351-352.

²³⁵ Cf. ES I, 352-353. Nota 2: Taylor hace referencia a la obra de M. TINDAL, *Christianity as Old as the Creation* [El cristianismo tan antiguo como la creación], Londres 1730. Nota. 2.

²³⁶ Cf. ES I, 352-353.

²³⁷ ES, 391.

²³⁸ Cf. ES, 393-394. Vid. Ch. TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University, Massachusetts 1989.

exclusivamente humano, sin trascendencia ni intervención de la gracia, y sin fin, al menos profesado y aparente, por encima del exclusivamente humano²³⁹, a lo cual hay que añadir la hostilidad bajo la Ilustración hacia el cristianismo. Entre las razones se encuentra la jurídico-penal de la culpa y satisfacción, y el rechazo racionalista al misterio²⁴⁰.

Taylor subraya también la disociación entre virtud humanista y virtud emocional (fanática o entusiasta, propia de la entrega religiosa monacal), considerada inútil²⁴¹.

En este orden impersonal, nuestro autor alude al deísmo en el que se produce «una visión según la cual nuestra condición vive atenazada en un universo indiferente, en el que Dios, o bien es también indiferente, o bien no existe. Desde esta perspectiva, el deísmo se puede considerar un punto intermedio en el camino hacia el ateísmo contemporáneo»²⁴².

El desarrollo de la historiografía y concretamente en los estudios bíblicos, tuvo importantes repercusiones en este proceso de desencantamiento²⁴³.

Se va produciendo una especie de «atracción hacia el extremo impersonal y sin Dios», a lo que ya desde un principio se postulaba en el deísmo²⁴⁴. Y esto se va traduciendo en una progresión de un paradigma metódico de desvinculación con todo aquello que no está claro, o como decía Voltaire, el «*non liquet*»²⁴⁵.

La concepción de «lo superior» se reformula en un contexto naturalista y pierde relieve²⁴⁶, y el orden trascendente se troca por el inmanente²⁴⁷. Hay una evolución en que

²³⁹ Cf. ES I, 411-412.

²⁴⁰ Cf. ES I, 414-415

²⁴¹ Cf. ES I, 415, nota 60. Taylor hace aquí una cita de Hume en *Enquing concerning the Principies of Moral*, Sección IX, parágrafo 219. 269-270. [Disponible en español: *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

²⁴² Cf. ES I, 428.

²⁴³ ES I, 430.

²⁴⁴ ES I, 443.

²⁴⁵ ES I. 452 y ss. Baste citar aquí el conocido dicho del Voltaire: «*non liquet*», cuando algo no le parecía probado y digno para emitir un juicio. «*Tout est bien*», en el *Dictionnaire philosophique*, cinquième édition, 1765.

²⁴⁶ Cf. ES I, 456.

²⁴⁷ Cf. ES I, 458.

se observa la «disminución de la importancia de la gracia [...] hacia el eclipse del misterio [...]»²⁴⁸.

Taylor observa la existencia de dos códigos propios y suficientes: uno para el orden natural del universo, y otro para el social, totalmente objetivables a la luz de la razón y el querer humanos. Así las cosas, la necesidad de acudir a Dios en una relación interpersonal no aparece necesaria, pues ya se dispone de los medios suficientes para entenderse a uno mismo y al mundo sin recurrir a aquélla, más vaga y dependiente de lo sobrenatural. El hombre se siente como más seguro, autosuficiente en cierta medida.

Todo este conjunto impersonal subyace en la pluralidad de las religiones. Hay que librar el mundo de las supersticiones dañinas en sí²⁴⁹, promover una vida religiosa excarnada. A través del deísmo se desemboca en el ateísmo. En este contexto, 1º hay que demostrar la existencia de Dios; 2º que es benévolo; 3º la naturaleza de sus mandamientos; 4º su carácter vinculante²⁵⁰.

Hay una suerte de emergencia del orden moral moderno (en adelante: OMM)²⁵¹. Es como si de alguna manera se postulara la creencia en la bondad natural del ser humano y en su capacidad para gobernarse por sí mismo sin ningún tipo de pedagogía o

²⁴⁸ ES I, 458. El giro antropocéntrico, al que varias veces se ha referido Taylor, implica una ruptura con la *Theiosis*, la divinización del ser humano, a la que nos invitan los Santos Padres. La religión, o el hombre religioso, en la posición deísta, no está en tensión participativa con la divinidad, a la que es llamado en Cristo por el Espíritu. Esta tensión trascendental es desplazada, y se rompe el esquema económico de la Teología. Vid. sobre esta cuestión R. SCHMITZ-PERRIN, «*Θεώσις hoc est deificatio* ». *Dépassement et paradoxe de l'apophase chez Jean Scot Erigène. Revue des sciences religieuses*, 72/4, Strasbourg 1998, 420-445

²⁴⁹ Cf. ES I, 462-463.

²⁵⁰ ES I, 463.

²⁵¹ Cf. ES I, 464. Según Taylor, sin embargo, hay casos en los cuales las teorías sostenidas por unos pocos individuos se infiltran en el imaginario social, primero de una élite, para luego extenderse a todo lo largo y ancho de la sociedad. Eso fue lo que ocurrió, nos dice, con el orden moral moderno, que primero se articuló teóricamente en las obras de autores como Grocio y Locke, para convertirse paulatinamente en los cuatro siglos siguientes en la idea de orden moral implícito de la sociedad. De este modo, una teoría que animaba el discurso de unos pocos expertos se convirtió en una parte integral de nuestro imaginario social, el modo en el cual nuestros contemporáneos imaginan las sociedades que habitan». Vid también J.M. CINCUNEGUI, *Charles Taylor y la identidad moderna*, Universitat Ramon Llul, Barcelona 2010. (Tesis doctoral),503.

vinculación moral heterónoma y que conduce a lo que denomina el filósofo de Quebec, «la historia de la sustracción»:

«Historia de la sustracción: Las ilusiones metafísico-religiosas desaparecen y los seres humanos sólo descubren que son humanos reunidos en sociedades que no pueden contar con ningún otro principio normativo más que aquellos del OMM [...]»²⁵²

Tras esta sustracción de lo que se consideraba nocivo para el individuo y para la sociedad, sólo va a quedar un abstracto marco de principios, valores y normas, donde el individuo aparece privado de trascendencia y de capacidad para encontrar una relación personal con Dios.

3. La segunda parte de la «Era secular»

Como veremos, parte de las reflexiones y argumentos de esta segunda parte, ya estaban presentes en la anterior, y aunque tanto el título de la obra como el tema tratado «era secular» sean el objetivo principal, en ningún momento se niega la vis atractiva que la religión ejerce sobre el individuo en particular, y sus resonancias sociales. Ciertamente, como iremos coligiendo, lo religioso y la religión llegarán a nuestro mundo contemporáneo con una impronta plural, adogmática y de contornos imprecisos, lo cual lleva a Taylor a iniciar su ensayo con lo que denomina el «efecto nova». En las páginas anteriores hemos visto la evolución desde la creencia doctrinal, hacia un humanismo exclusivo, aparentemente autosuficiente, en el que no se niega a Dios explícitamente, pero es un Dios lejano, no presente, no inmediato, y si se quiere, no providente, porque con su impulso creador hizo el mundo y lo ordenó para que con la sola razón humana pudiera alcanzar su fin. Este proceso continuó con el posicionamiento de la increencia Nietzscheana, no tanto por negación de Dios y de su oferta salvadora, sino de su inutilidad y sinsentido, hasta llegar a nuestros días, en que en el «efecto nova» se aprecia «un amplio abanico de opciones morales/espirituales en expansión incesante, que recorriera todo el ámbito de lo concebible y, tal vez, más allá incluso [...]»²⁵³. Esta amplia panoplia de creencias fue en un principio descubierta y cultivada sólo por las élites y luego asumido de una manera global en nuestro tiempo. Taylor incluso llega a decir que «Ahora vivimos

²⁵² ES I, 465.

²⁵³ Ch. TAYLOR, *La era secular*, Tomo II (En adelante: ES II), Gedisa. Barcelona 2015, 13.

en una supernova espiritual, una especie de pluralismo galopante a lomos del avión espiritual»²⁵⁴.

3.1. Un intento de clasificación

Taylor distingue en este proceso tres fases: La primera sobre el origen del humanismo exclusivo alternativo a la fe cristiana. La segunda, más plural y dinámica en el orden humanista y ético, y finalmente, la tercera, la fase de la expansión, donde todos pueden, en su autonomía y autenticidad personal, optar por la creencia que esté en sintonía con sus puntuales y volubles intereses espirituales.

Un yo impermeabilizado e invulnerable da lugar a una cultura que propicia esa posición donde, sin los lastres y vínculos del pasado, es posible optar dentro de un marco diverso de creencias y espiritualidades, trascendentes o no. Y así puede observarse «[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 [...]]»²⁵⁵.

En esta situación en la que se abren terceras vías, muchos optarán por la vuelta a la ortodoxia más radical, y otros por la increencia y el ateísmo.

Taylor resume en cuatro puntos las acusaciones contra la religión ortodoxa:

- «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 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 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).

²⁵⁴ ES II, 14.

²⁵⁵ ES II, 18-19.

iii Amenazando a la autoridad legítima de las sociedades dedicadas a promover y ahondar en el orden del beneficio mutuo»²⁵⁶.

Lo anterior parece postular el contrasentido con la vida misma con la propia Naturaleza, con el bien común social que implica una concepción ortodoxa cristiana, en cuanto se opone a lo que por naturaleza a nadie perjudica.

Lo que subyace y emerge de forma enérgica es el sentido de la vida tal y como lo plantea Luc Ferry en *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*²⁵⁷. Este autor, al que alude Taylor muy atinadamente, expone la posibilidad de una mística, de una espiritualidad laica, que pretende obtener sentido de la propia realidad y acontecer de nuestras vidas, sin necesidad de acudir a una heteronomía imprecisa, incierta y que puede comprometer en la nada los sacrificios de hoy sin un mañana que los recompense²⁵⁸.

Esta situación se produce en un eclipse de la trascendencia, y las respuestas son: retorno a la fe tradicional; profundización en la inmanencia y, también, nuevas aproximaciones religiosas²⁵⁹.

En esta dirección nuestro autor cita la propuesta deísta de Rousseau que defiende deshacerse de la doctrina del pecado original para llegar a un humanismo en el que el deseo natural y espontáneo venga a ser fuente de la curación²⁶⁰.

Sin embargo, el deísmo, con su propuesta sobre la belleza, el diseño universal, la naturaleza y el orden, se confrontó con la experiencia de la injusticia social, el error, el dolor, el sufrimiento, que poco o nada coincidían con aquella visión, en la que Dios, aún estaba presente. (Vid. las palabras de Voltaire en *Candide* a propósito del terremoto de

²⁵⁶ ES II, 23.

²⁵⁷ ES II, 27. Luc FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Gasset, Paris 1996.

²⁵⁸ Cf. ES II, 7. Vid. La recension a esta obra por Philippe SOLULIER , *Une nouvelle mystique ?* compte rendu sur L. Ferry, « L'homme-Dieu, ou le sens de la vie » Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique. N°52, 1996. 106-108. Disponible en <http://www.persee.fr> 20.02.2017.

²⁵⁹ Cf. ES II, 30.

²⁶⁰ Cf. ES II, 37.

Lisboa en 1755). Este sentir condujo a la superación del deísmo y la orientación hacia el humanismo exclusivo²⁶¹.

La posición de Nietzsche es definitiva en *Genealogía de la moral*: «lo que los seres humanos no pueden soportar no es el sufrimiento, sino el sufrimiento sin sentido». Nietzsche reconoce que la idea de pecado original podía dar sentido a los que creen en él (modelo penal-judicial), de lo contrario el sufrimiento se torna insoportable²⁶².

Tras el fracaso de Comte en su intento de establecer una religión positiva²⁶³, que implicaba ya una secularización de la religión, se va produciendo un cambio en el imaginario social y la expansión del universo de la no creencia²⁶⁴.

El humanismo exclusivo se postula como superior al cristianismo en materia de altruismo: 1. Este último es universal (no excluye a nadie). 2. Y no busca una recompensa ultraterrena, pues esa recompensa está en el propio actuar benévolo, en el que el ser humano se siente realizado²⁶⁵. Asimismo, se observa una rehabilitación de la Naturaleza frente a las perspectivas religiosas. Se asiste a un extraordinario desarrollo de las ciencias y su extensión académica. Igualmente realiza un papel importante el criticismo frente a la Biblia y a sus fuentes, y la puesta en entredicho de toda explicación no material y biológica del universo y del mundo natural²⁶⁶.

Se produce, según nuestro autor, «un conflicto profundo en la sensibilidad intelectual de Occidente [...] 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[...]»²⁶⁷, y Taylor pone

²⁶¹ Cf. ES II, 41-42.

²⁶² ES II, 43, nota 18: Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, (1887) III, 28.

²⁶³ A. COMTE, «Système de politique positive», en *Oeuvres*, T. IX, (1851-1854).

²⁶⁴ Cf. ES II, 93 y ss.

²⁶⁵ Cf. ES II, 08. Vid. Nota nº 108. COLLINI, Stefan, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, Clarendon Press, Oxford 1991, 74.

²⁶⁶ Cf. ES II, 108. Aquí Taylor hace alusión a Darwin (*El origen de las especies/On the Origin of Species* 1859).

²⁶⁷ ES II, 109.

como ejemplo la convivencia en la recepción aristotélica en la Edad Media, entre el universo eterno y la fe en la creación.

Todo esto se desarrolla en un ambiente en que la ciencia es siempre la respuesta última ante los enigmas planteados como misterios en las religiones. El misterio deja de serlo, porque de alguna manera, se comienza a confiar en que la ciencia responda con certezas a lo que sólo es un enigma, algo que ahora no conocemos, pero que la ciencia desvelará con su poder esclarecedor²⁶⁸. Asimismo, la sospecha hace acto de presencia como un *a priori* metódico ante las concepciones pueriles y sentimentales propias de la religión²⁶⁹.

El materialismo moderno asume el legado epicúreo para alcanzar la ataraxia, pero con una diferencia, el hombre y la sociedad moderna encuentran en sí mismos el fin y los objetivos. El hombre religioso se confronta con el misterio. El materialismo no reconoce misterios sino enigmas pasajeros²⁷⁰.

El siglo XIX sería el momento en el que se sobreviene el «cisma moderno», término acuñado por Martin Marty en su obra homónima²⁷¹. Es en este periodo se produce una reacción contra la misma ilustración, pero no para volver a la religión y a la tradición, sino que se trata de una «contrailustración inmanente» (*the immanent counter-Enlightenment*)²⁷² cuando toma cuerpo el principio natural de proteger y mejorar la vida como nunca se hizo. Al mismo tiempo se propugna la vida ordinaria, la producción, la familia, dejando en un segundo plano la contemplación. La vida ciudadana se erige en uno de los grandes principios de la modernidad²⁷³.

²⁶⁸ Vid. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial...* o.c., al tratar de Dios como misterio, el teólogo madrileño lo distingue del enigma y del problema, y trae a colación a Gabriel Marcel en su obra *El misterio del ser* (BAC 2002) 68 y ss.

²⁶⁹ Cf. ES, 112. No olvidemos que Paul Ricoeur se refería a Freud, Marx, Nietzsche y Feuebach, bajo el título de «maestros de la sospecha» en *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud, 1965*. Vid. J. DIAZ MURUGARREN, *La religión y los maestros de la sospecha*, Ed. San Esteban, Salamanca 1989.

²⁷⁰ Cf. ES II, 116.

²⁷¹ ES II, 119, nota 21: Martin Marty, *The Modern Schisme*, Harper, Neew York 1969.

²⁷² Cf. ES, 120. Taylor hace advertir aquí la diferencia con autores como Bonald y De Maistre, que sí propugnaron la vuelta a la trascendencia y a la religión.

²⁷³ Cf. ES II. 120.

El humanismo exclusivo se impone con las respuestas dadas por organizaciones laicas de solidaridad. La trascendencia se convierte en inmanencia²⁷⁴. En el siglo XIX, la no creencia alcanza su mayoría de edad. El filósofo de Quebec se pregunta «¿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?»²⁷⁵. «Dios estaba en nuestra conciencia, en nuestro orden social, en nuestro cosmos —no a la manera del 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»²⁷⁶. Ante este sentir, varias opciones están presentes: la religiosa con Dios revelado y providente, pero sobresale la deísta, en la que la única revelación de Dios es su obra, la Naturaleza, y que queda, al decir de Ortega, como a nuestra espalda, como un ser lejano e inasequible. Pero también está la opción epicúreo-naturalista, donde por definición, Dios no está²⁷⁷.

La trayectoria del siglo XIX es indefectible en esta dirección de descreimiento, especialmente en las élites. Taylor recurre al comentario de John Stuart Mill «Las viejas opiniones en materia de religión, de moral y de política están tan descartadas entre los individuos de mayor altura intelectual, que han perdido para siempre parte de su eficacia»²⁷⁸, si bien, convenía o resultaba imperioso salvaguardar ciertos valores del cristianismo histórico.

Ciertamente, todo esto produjo en algunos un gran vacío en el contexto del utilitarismo liberal donde el mundo aparece como una realidad material desprovista de vocación o meta. Para no caer en la desesperanza absoluta era necesario estar al mismo tiempo contra el cristianismo y a su favor²⁷⁹.

²⁷⁴ Cf. ES II, 126. Taylor la denomina «contra-ilustración inmanente».

²⁷⁵ ES II, 127.

²⁷⁶ ES II, 128.

²⁷⁷ Cf. ES II, 129. Sobre la representación del Dios *Otiosus*, me remito a J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Alianza, Madrid 1982, 188.

²⁷⁸ Cf. ES, II, p 132. Nota 1: J.S. MILL, *Autobiography*, Columbia University Press, New York 1960, 60.

²⁷⁹ Cf. ES II, 135-137; parafraseando a Thomas Carlyle, quien no abandonó la fe, pero la hizo objeto de una total redefinición.

Todo un orden parece hundirse tras la primera guerra mundial. En Francia se considera que el orden moral se había desintegrado o se había convertido en un montón de fragmentos²⁸⁰.

Taylor destaca la importancia de Rousseau en la construcción del humanismo exclusivo y de la ulterior laicidad de la República Francesa. El hombre es inocente por naturaleza. No hay pecado original. El imaginario social debe trabajar con esta perspectiva, abandonando el lastre que implica cargar con una culpa de la que no se considera responsable, y cuya entidad no se entiende. La hostilidad contra el cristianismo continuó después con el marxismo, a cuyo efecto Taylor trae a colación los ejemplos de México y España, mucho más radicales que el jacobinismo laicista de la Tercera República Francesa²⁸¹.

Además de todos los sucesos histórico-políticos del siglo XIX y las filosofías que subyacen en ellos, irrumpe con vigor una propuesta de nuevo cuño de la mano de Nietzsche que propugna un humanismo moderno que se opone radicalmente al cristianismo y a su mensaje de salvación.

Es importante destacar cómo en este orden de acontecimientos y reflexiones, Taylor subraya que las reacciones que podrían haber venido directamente del cristianismo, no vienen de él sino más bien de fuentes no cristianas e incluso ateas²⁸².

²⁸⁰ Cf. ES, II, 177, Vid. T.S. ELIOT, *La Tierra baldía*, de Eliot, Celesta, 2017.

²⁸¹ Cf. ES, II, 183. En 1791 la crítica de Pío VI a la Declaración de Derechos del Hombre, posición confirmada por Pío IX en la Encíclica *Quanta cura* fue profundizando la escisión entre lo temporal y lo religioso, adquiriendo una dimensión social de calado. Parece como si estas libertades se opusieran al orden y a su ideal, a la obediencia, la jerarquía, el sentimiento de pertenencia e incluso al sacrificio.185, *in fine*). La referencia que hace Taylor a Pío VI se encuentra en el Breve *Quod Aliquantum*, de 10 de marzo de 1791. La referencia a Pío IX puede encontrarse en la Encíclica *Quanta cura* y *Syllabus* de 8 diciembre 1864, concretamente en el párrafo LXXX del *Syllabus*.

²⁸² Cf. ES, II, 187. Pone el ejemplo de Ch. Mauras y su estrategia para la restauración de la Monarquía en Francia. Mauras no era creyente, pero sí confiaba en un orden y en un régimen al que lo religioso, lo concretamente católico, podía ayudar. La condenación de su movimiento político, «*Action française*», fue realizada por Pío XI en 1926. Cf. V. CÁRCEL, *Historia de la Iglesia, III. La Iglesia en la época contemporánea*”, Ed. Palabra, Madrid 2009, 279 y ss.

Este fenómeno de orden, justicia y heroísmo humanista puede observarse también en Alemania, con el *Jugendbewegung* y su culto a la Naturaleza y a la *Lebens philosophie*. (Movimiento juvenil nacido en 1896)²⁸³.

El ideal de orden y fe se presentaban unidos. Ahora, en el mundo moderno, todos somos partidarios de los derechos humanos. Ha habido una transferencia de la espiritualidad a un nuevo nicho de la sociedad. Esto, indudablemente genera una cierta confusión, pues orden, justicia, paz, derechos humanos, aparecen como paradigmas en el que todos desean creer con celo religioso. Taylor dirá, que, en cierto modo, se produce «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»²⁸⁴.

3.2. Narraciones de la secularización

Taylor, recapitulando sus reflexiones anteriores, reitera que la tendencia secular de finales del XVIII y principios del XIX afectó fundamentalmente a las élites, mientras que en los últimos siglos se ha extendido a la sociedad entera en la que pueden observarse las siguientes facetas: Repliegue de la religión en la vida pública; declive de la creencia y la práctica; cambio de las condiciones de creencia, en el que se inscribe «una alternativa humanista»²⁸⁵.

¿Existe pues un declive de la religión? Si por religión se entiende ocuparse de las preocupaciones últimas, la religión está presente como siempre, «no podemos identificar —dice Taylor— simplemente “religión” con catolicismo del siglo XX y, luego, explicar cada alejamiento de él como un declive, según ha sostenido David Martin»²⁸⁶.

Entre estas teorías ortodoxas sobre la secularización y la religión está Steve Bruce que dice: «que la religión consiste en las acciones, creencias e instituciones basadas en la suposición de la existencia de, bien sea entidades sobrenaturales con poder para ejercer la agencia, o bien fuerzas impersonales o procesos dotados de propósitos morales que

²⁸³ Cf. ES II, 188 *in fine*.

²⁸⁴ ES II, 193.

²⁸⁵ Cf. ES II, 198.

²⁸⁶ ES II, 205, nota 12: David Martin *Religions and Secular*, 67.

tienen capacidad de establecer las condiciones de los asuntos humanos o de intervenir en ellos»²⁸⁷.

Taylor coincide con Bruce en que lo secular implica que en las sociedades actuales la vida de menos personas está influida por creencias religiosas. También puede entenderse como disminución de la significación social de la religión, si bien no es lo más importante²⁸⁸. Nuestro autor discrepa, sin embargo, de la teoría ortodoxa de la secularización. Hay acuerdo, sin embargo, en que un elemento de la secularidad es la evidente disminución de la práctica religiosa y el declive social de lo religioso²⁸⁹.

Taylor subraya la posición de Wallis y Bruce cuando sostienen que la secularización se ralentiza en aquellos casos en que las iglesias encuentran otros modos de actuar distintivos de relacionar a los individuos con lo sobrenatural²⁹⁰.

El filósofo de Quebec se centra después en los dos últimos siglos en los que se produce la increencia, primero en ciertas élites y después se extiende a la secularización masiva del Siglo XXI. Vuelve a reiterar, como ya lo ha hecho y lo hará a lo largo de su obra, la vivencia religiosa —especialmente en el Medievo— como algo mágico, donde lo religioso y lo pagano, sus rituales y creencias se mezclan produciendo un cierto encantamiento²⁹¹. Efectivamente esta realidad no puede negarse, pero no adquiere, a nuestro juicio, la generalidad que le atribuye Taylor. Ya hemos visto en Guardini, que la visión profunda y global del hombre en la Edad Media es, sobre todo, sobrenatural y no mágica.

En parte, el papel de la Ilustración y de las élites reformadas se centró en identificar el carácter supersticioso y pagano de buena parte de la religión popular.

²⁸⁷ ES II, 208-209, nota 20: (Roy Wallis y Steve Bruce, *Secularization: The Orthodox Model*, en Bruce, ed. *Religion and modernisation*, 10 y 11).

²⁸⁸ Cf. ES II, 210, nota 22: Bruce, *Religion and modernization*, 6.

²⁸⁹ Cf. ES II, 212-213.

²⁹⁰ Cf. ES II, 214, nota 26: Wallis y Bruce, *Secularization: The Orthodox Model*, 17.

²⁹¹ Cf. ES II, 223 y ss. *Mutatis mutandis* debe tenerse en cuenta el ejemplo de Inglaterra con la reforma y la desaparición de las prácticas católicas y el vacío que dejó en las clases populares. *Ibidem*, 228. Igualmente, las influencias jansenistas y del jacobinismo en Francia. *Ibidem*, 228.

Las élites tuvieron gran importancia en el desencantamiento colectivo y de las clases populares. Se trataba de una reforma desde arriba que vino abruptamente a poner fin a la religión popular sin sustituir las carencias o vacíos provocados. Los efectos para muchas personas afectadas fueron devastadores²⁹².

Todo este proceso en que se «rompe el hechizo» o aflora con fuerza el desencantamiento, produce importantes efectos sociales, no sólo apreciados desde el punto de vista del cristianismo sino también político. La Revolución Francesa fue un antes y un después, pues intentó llenar el vacío producido por la secularización radical, y consciente del mal que de ello podía derivarse, instituyó la religión del «Ser Supremo», aunque como después pasara con Comte, estos intentos artificiales no fueron coronados por el éxito²⁹³.

El proceso empieza allí con la nueva religión de los jacobinos; después con la restauración de los Borbones que trae consigo formulaciones del catolicismo ultramontano²⁹⁴, donde la religión tenía un papel muy importante en el modelo de estructuración social y política²⁹⁵.

²⁹² Cf. ES II, 227.

²⁹³ Cf. ES II, 229. La liturgia y religión de *l'Être Suprême* fue establecida bajo la *Convention* por Robespierre para evitar el gran vacío dejado por la religión católica y sobre todo, para combatir las derivas ateas del culto de la Razón. Se trataba de ritos bastante elaborados y celebraciones perfectamente establecidas dentro del calendario revolucionario. Sin embargo, esta religión y sus prácticas no sobrevivieron a su fundador, detenido y muerto en “*thermidor de l’an II*” (27 de julio de 1794). Vid. A. MARTHIEZ, «Robespierre et le culte de l'Être Suprême», *Annales révolutionnaires*, 3/2 (1919), 209-238. En general, y también por su interés específico, Vid. J. McDONALD, *L’immortalité de l’âme dans la conception religieuse de Maximilien Robespierre*; tesis doctoral en teología de la Universidad de Estrasburgo II. Facultad de Teología protestante. Strasbourg 2007. (Disponible a 23.02.2017 en <http://scd-theses.u-strasbg.fr/597/01/mcDonald.pdf>).

²⁹⁴ El término «ultramontano» es anterior al de ultramontanismo, pero ambos responden a la misma idea. Vid. el artículo de J.M. GRES-GEYER, «Ultramontanismo», en *Diccionario crítico de Teología*. Dirigido por Jean-Yves LACOSTE, Ed. Akal. Madrid 2007, 1244-1246. Roberto Belarmino, Obispo, Cardenal y Doctor de la Iglesia (SJ), (1542-1621), fue firme defensor de las denominadas doctrinas «ultramontanas», y en concreto de la supremacía e infalibilidad papales, por lo que entró en polémicas agudas con anglicanos y galicanos. Sus argumentos tuvieron gran eco en el Concilio Vaticano I. Vid. S. TUTINO, *Empire or Souls, Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*; Oxford University Press; New York 2010; también V. MARTIN, *Le Gallicanisme et la Reforme catholique: Essai historique sur l’introduction en France les décrets du concile de Trente (1563-1616)*, Picard, Paris 1919.

²⁹⁵ Cf. ES II, 229-230.

La Iglesia se alineó con el orden establecido, o de los terratenientes y empleadores. Las zonas rurales mantuvieron en parte las formas del catolicismo medieval. El desplazamiento hacia las ciudades contribuyó a socavar y marginar las prácticas religiosas rurales. Todo se alía en un clima de desencantamiento que cristaliza también en conflictos de clases. Francia y España viven esta situación, pero también países protestantes como Prusia, donde además la clase trabajadora se volvió hacia un movimiento socialdemócrata comprometido filosóficamente con el materialismo.

Evidentemente, esta situación de deterioro religioso es constatada desde dentro de la Iglesia y conduce a una reacción más consciente con las necesidades pastorales de los fieles y que cristalizó en iniciativas como Acción Católica, la devoción al Sagrado Corazón y el impulso de las devociones populares, recelando también de las posiciones rigoristas más en boga en el siglo XVIII, y promoviendo, en cambio, actitudes más cercanas a los fieles como las propugnadas por San Alfonso María de Liguori. Se entra, como dice Taylor, en la «Era de la movilización»²⁹⁶. Asimismo, se va introduciendo el rechazo a las prácticas tradicionales. No se cumplía el precepto pascual, pero se participaba en las procesiones y otras manifestaciones religiosas²⁹⁷. A esto deben añadirse conflictos entre el clero y el pueblo que debilitaron internamente a la Iglesia. Por eso no puede achacarse todo a las posiciones de librepensamiento. Aunque el caso francés sea paradigmático, insiste Taylor en que el fenómeno, *congrua congruis*, es identificable en toda Europa²⁹⁸.

3.3. La era de la autenticidad

Taylor, refiriéndose al último medio siglo dice que ha sucedido algo que ha modificado profundamente las condiciones de creencia de nuestras sociedades. Habla de un individualismo «expresivo» generalizado²⁹⁹. Se basa sobre el individualismo y el objetivo

²⁹⁶ ES II, 232-234. Uno de los hechos dignos de reseña en este tiempo, es la pérdida de influencia de la parroquia en beneficio de esa movilización; *Ibidem* Cf, 261.

²⁹⁷ Cf. ES II, 263, nota 7: Taylor cita la interesante obra de BOUTRY, *Prêtres et Parroisses*, 481. El título correcto de esta obra es «*Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*» de Ph. Boutry, Ed. du Cerf., Paris 1986. Vid. La reseña de Emile GOICHOT en *Archives des sciences sociales des religions*, 62/2, (1986), Paris 1986, 235-236.

²⁹⁸ ES II, 264. Aquí cita Taylor de manera especial a Maurice AGULON, *La République au village*, Le Seuil, Paris 1979, 172.

²⁹⁹ Cf. ES II, 277.

SECULAR

de autenticidad propio de las élites en los siglos XVIII y XIX, que ahora se convierte en un fenómeno de masas. Parece como si surgiera una cierta desconfianza a participar ³⁰⁰.

Esta cultura de la autenticidad propugna una especie de individualismo extendido especialmente en la juventud, y según el 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»³⁰¹.

Es un fenómeno que se agudiza tras la Segunda Guerra Mundial, hacer las cosas «a tu manera» como un nuevo sello de identidad y autenticidad. No faltaron autores de renombre que propugnaron un pensamiento en torno a este principio, entre ellos Paul Tillich³⁰².

En la generación del «*sesentayocho*» el utopismo cargado de individualismo presenta rasgos de aburguesamiento bohemio, transido de sensualismo y realización sexual, desarrollando lo que David Brooks denomina «egoísmo refinado»³⁰³, con un estilo de vida cambiante, individualista y que ha venido a erosionar la comunidad, aunque desean dar una imagen más significativa en lo social y en la preocupación por lo que es de interés general. Este perfil de personas está muy extendido a causa de la nueva cultura de las comunicaciones tecnológicas y las redes sociales.

Se va configurando un imaginario social en la que ocupan un lugar preeminente la economía, la esfera pública y la soberanía popular.

³⁰⁰ Vid. La obra de Ch. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Totonyo, Anansi 1991, respecto a la denominada cultura de la autenticidad.

³⁰¹ ES II, 281. La tendencia también a una suerte de religión secular que cree ilusoriamente construir el paraíso en este mundo, como recuerda Juan Pablo II en la Encíclica *Centésimus Annus* (1.05.1991) n.25.

³⁰² Cf. ES II, 282. Taylor reproduce una cita del teólogo luterano en 1957 cuando se dirigía a universitarios de último curso en estos términos: «Por vuestro bien, por el bien de la nación y por el bien de la humanidad, esperamos que haya entre vosotros más inconformistas».

³⁰³ ES II. 284 y ss. (Cita de David Brooks, «Bobos en el paraíso»). El término «bobos» procede del comienzo de ambos términos, *Bourgeois* y *Bohemian*. BROOKS, *Bobos en el paraíso*, 134-147.

Al mismo tiempo se produce una liberalización de las costumbres cuyo reflejo normativo es evidente en las dos orillas del Atlántico Norte³⁰⁴. En este contexto Taylor destaca la revolución de las costumbres sexuales. «La relativización de la castidad y la monogamia y la afirmación de la homosexualidad como cuestión legítima»³⁰⁵. Todo esto ha venido a causar un profundo impacto en las iglesias, en la medida en que se había puesto un gran énfasis en el cuidado de estas materias.

Asimismo, se extiende y profundiza la elección personal como único sistema legítimo de configurar la identidad individual y colectiva. De esto se desprenden importantes consecuencias en el ámbito religioso que afectan al sentido de pertenencia. Lo sagrado, el sentido del orden, la moral, quedan relegados a un ámbito secundario, tanto en el plano religioso como socio-político. Comienza a producirse una importante relajación del vínculo entre fe y orden civilizador y todo ello en el marco de lo que nuestro autor denomina el «yo impermeabilizado»³⁰⁶.

Se proclama como principio incondicionado un pluralismo ilimitado, o solo limitado por la ley y el respeto mutuo. En este marco tan amplio, lo importante es elegir lo que auténticamente pueda interesar, ya sea una comunidad religiosa cohesionada y sólidamente estructurada, u opciones de fórmulas más individualistas y menos exigentes en cuanto al sentido de pertenencia colectiva.

El consumo, la prosperidad económica tras la segunda guerra mundial, la búsqueda de trabajo y la dedicación a él, pueden haber convertido a muchos en personas sin tiempo para la práctica religiosa. Taylor recoge unas palabras de Ives Lambert³⁰⁷ en las que uno de sus informantes le decía «*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*» (Ya no disponemos de tiempo para ocuparnos de eso [la

³⁰⁴ Cf. ES II, 297.

³⁰⁵ ES II, 297.

³⁰⁶ ES II, 302.

³⁰⁷ ES II, 305, nota 33: I. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, Cerf, Paris 1985, 373.

religión]. Queremos dinero, confort y todas esas cosas; todo el mundo se dedica ahora a eso, y lo demás... ¡bah!)»³⁰⁸.

Esta nueva aproximación al mundo que nos rodea, basada en el consumo y en el individualismo, ha venido a fracturar la cultura socavando seriamente los viejos cimientos que cohesionaban el mundo. Asimismo, han quedado afectados de una manera sustancial lo que Taylor denomina en su libro la «Era de la Movilización», que tanto en el catolicismo como en el luteranismo había marcado gran parte del Siglo XX.

En consonancia con lo anterior, también se observa el debilitamiento del vínculo entre fe cristiana y orden civilizador. La revolución cultural de la década de 1960 intensificó este proceso a causa de la oposición a la ética religiosa, y en especial, entre el distanciamiento de las nuevas costumbres sexuales y aquella³⁰⁹. En este campo la posición de las iglesias ha venido a ser desacreditada entre los jóvenes y por los nuevos medios de comunicación y de creación de opinión.

La revolución sexual ha dado también impulso a la emancipación feminista de tal manera que lo que antes sólo parecía estar reservado a los hombres se extiende a la exploración libre de las mujeres³¹⁰. Las nuevas licencias en el campo sexual han llevado a la mujer y al hombre a desvincularse no sólo de la moral cristiana en esta materia, sino a transitar por la vida familiar en un nuevo contexto de orden. El matrimonio, los hijos, se desconectan de su enfoque cristiano. Taylor resalta cómo en la época de la Reforma se desarrolló, junto con una pastoral de la devoción profunda, una pastoral del miedo³¹¹.

Además, dentro y fuera de la propia Iglesia van surgiendo novedosas propuestas de espiritualidad que es necesario analizar con rigor y objetividad. Con frecuencia, la búsqueda de la espiritualidad de forma personal y autónoma, parece oponerse de una manera irreconciliable a la religión.

Taylor trae a colación los resultados de diversos estudios sociológicos y estadísticos sobre las creencias religiosas en nuestros días y resalta el número creciente

³⁰⁸ ES II, 305-306.

³⁰⁹ ES II, 309.

³¹⁰ Cf. ES II, 313-314.

³¹¹ Cf. ES II, 316, nota 50: J. DELAMEU, *Le péché et la peur*, Fayard, Paris 1983.

de quienes se declaran ateos, agnósticos o los que dicen no tener religión³¹². Pero el tema no se reduce a la disminución del número de creyentes sino a la emergencia de un amplio espectro de situaciones religioso-espirituales, entre las que pueden citarse los siguientes: Personas que abandonan la práctica activa pero que siguen creyendo en un Dios personal. Personas que admiten un orden trascendente pero no un Dios personal. Aumento de la adhesión a las religiones orientales. Proliferación de numerosas modalidades de prácticas *New Age*. Prácticas que vinculan espiritualidad y terapia. Católicos que no aceptan parte del acervo dogmático. Personas que combinan cristianismo y budismo. Personas que sin estar seguras de cuál es su creencia, sin embargo, rezan³¹³.

Taylor, siguiendo a Hervieu-Léger, habla de «*un découplage de la croyance et de la pratique*», de un desacoplamiento de la creencia y la práctica, así como de un «*déseboitement de la croyance, et de l'appartenance et de la référence identitaire*», es decir, una dislocación de la creencia y de la referencia y pertenencia identitarias. Estos asertos son extraordinariamente importantes para comprender la situación del secularismo en nuestros días y de sus causas. En este mismo contexto, se habla de «creencia sin pertenencia», término acuñado por Grace Davie³¹⁴.

Se observa dentro de este amplio abanico una heterogénea, por no decir desordenada multiplicidad de opciones donde sin rigor ni sistema todo es *ad libitum*. La creencia deja de ser algo asociado a la comunidad nacional y se mezclan sensibilidades religiosas y espirituales de diversa procedencia. Nos alejamos de la era de la Movilización para adentrarnos en la Era de la Autenticidad, y se acentúa el retroceso de la Cristiandad entendida en sentido de cultura y fe que recíprocamente se informan e influyen, y que permiten una identificación colectiva e identitaria³¹⁵.

En el Siglo XXI podemos encontrar diversidad de acercamientos a la práctica religiosa, empezando por los que se inscriben dentro de la práctica ordinaria y regular, así

³¹² Cf. ES II, p 342, nota 22: S. BRUCE, *Religion in the Modern World*, Oxford University Press, 1996, 33 y 136 y S. DENÈFLE, *Sociologie de la Sécularisation*, le Harmattan, Paris 1997.

³¹³ Cf. ES II 342, n. 23: D.L. HERVIEU, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris 1999, 44-46.

³¹⁴ Cf. ES II, 343-344, nota 25: G. DAVIE, *Religion in Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford 2000, 3.

³¹⁵ Cf. ES II, 344-245.

como un nutrido grupo de opciones extraordinarias, devociones, cofradías, grupos de oración, grupos de caridad, peregrinaciones, jornadas de la juventud, y un largo etc., que no siempre transitan hacia la práctica regular en la Iglesia mediante la celebración eucarística y los demás sacramentos, y dentro de la comunión plena, tanto en el sentido moral como doctrinal³¹⁶. Todas estas opciones están presentes y reúnen a multitudes de jóvenes en busca de autenticidad y sentido para sus vidas, si bien, el común denominador, aunque con excepciones, sea la no confrontación con un sistema normativo ni con un discurso preconstituido, aunque el trasfondo y la intención sean cristianos.

Nuestro autor pone el ejemplo de Taizé y las palabras de uno de sus visitantes: «*À Taizé, on ne vous donne pas la réponse avant que vous ayez posé la questions, et surtout, c'est à chacun de chercher sa reponse*» (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)³¹⁷.

Dentro de este amplio espectro están, indudablemente, las personas que buscan en la Iglesia lo que la tradición les ofrece a través de la liturgia, los sacramentos y el trato personal con Dios. En este campo es importante reseñar aquellos supuestos de quienes buscando la religión en la práctica regular se ven decepcionados por praxis diversas que, bajo el paraguas del catolicismo o el luteranismo, ensayan elementos de sacralidad demasiado humanizados cuando no profanados, con la finalidad de obtener un mayor acercamiento a los fieles.

Pero lo que más abunda son aquellos que «mantienen un 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’»³¹⁸.

³¹⁶ Cf. ES II, 347.

³¹⁷ ES II, 349.

³¹⁸ ES II, 351, nota 30: J. COX, *The English Churches in Secular Society*, Lambeth 1870-1930, Oxford University Press, Nueva York 1982, cap. 4.

A partir de 1960, además de las posiciones antes enunciadas, puede observarse lo que Grace Davie denomina nominalismo cristiano, en el que hay, al decir de Taylor, «grandes dosis de ambigüedad», y diferente a lo que Davie denominó «creencia sin pertenencia». Aquí no hay creencia, se trata simplemente de la aceptación cultural de determinados actos que se asocian con la historia de un país y que se realizan con la prestancia y pompa de la religión histórica. Se ponen como ejemplos la ceremonia de coronación en Inglaterra, los funerales reales, las conmemoraciones del 11 S. en Estados Unidos y otros muchos casos más. En estos supuestos se acepta normalmente la celebración religiosa según la tradición o la historia de cada país³¹⁹.

Ciertamente, hay que distinguir toda esta fenomenología a un lado y otro del Atlántico Norte. En Estados Unidos, desde su propia Constitución, Dios ha sido un referente sin confesionalismo, asociado a la identidad nacional americana. También es cierto que la historia de este país es aún corta en comparación con Europa, en ésta última, la asociación entre país y religión se han venido identificando con los nacionalismos que rasgaron y rompieron trágicamente las dos últimas contiendas mundiales. La construcción de la Comunidad Económica Europea y ahora de la Unión Europea, se ha resistido a no sólo realizar referencias explícitas a Dios, sino también a unas determinadas raíces cristianas del continente. La experiencia de los nacionalismos en los estados contendientes, y de sus proclamadas, explícita o implícitamente, convicciones religiosas, llevó a los fundadores de la Unión Europea a obviar cualquier referencia esta cuestión³²⁰.

Este momento que se experimenta con mayor fuerza de fragmentación a partir de los 60, no sólo se caracteriza por una menor práctica religiosa sino también con la pérdida de contacto con los lenguajes religiosos tradicionales. O como dice Taylor citando a Paul Valadier, «lo que falta en muchos casos es la propia apertura al sentido religioso, la elemental comprensión de cuál es la esencia de la fe, la simple experiencia de lo sagrado,

³¹⁹ Cf. ES II, 353-354.

³²⁰ Cf. ES II, 367 y ss. Sobre las raíces cristianas de Europa, y su significación en la construcción comunitaria europea existe abundante bibliografía, pero a los efectos que aquí nos interesan, me limito por el momento a citar *Christianisme et identité nationale: une certaine idée de l'Europe*, que recoge el «Colloque de Klingenthal» (27-30 mai 1993) dirigido por el Cardenal Poupard, presidente del Consejo Pontificio para la Cultura. (Ed. Beauchesne, Paris 1994).

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»³²¹.

Nuestro autor es consciente, y no lo oculta, de que la época que vive Europa desde el punto de vista de la vivencia de la religión, reúne todos los requisitos para incardinarla en el concepto de «era secular», sin embargo, después de haber descrito y reflexionado sobre los hechos y alcance, en un momento determinado de su obra comienza a utilizar el término «postsecular»:

«Utilizo este término -dice Taylor- 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 abrirá nuevas posibilidades»³²².

4. Las condiciones de la creencia

4.1 El marco inmanente

Taylor comienza esta parte de su libro con la pregunta de «¿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?»³²³.

Para dar respuesta a esta crucial pregunta, nuestro autor vuelve a diversas cuestiones ya adelantadas en su obra. En primer lugar, el desencantamiento, entre cuyas facetas se encuentra la del «yo poroso» que se transforma en el «yo impermeabilizado», que cuestiona con rigor cualquier intento de adoctrinamiento, sugestión o apostolado. Se pone en tela de juicio la epistemología de la religión, del conocimiento entre la mente, el mundo interior, y el exterior³²⁴. Pero no sólo se trata de una desconfianza gnoseológica, sino que también existe una autónoma introspección que impele al ser humano a profundizar dentro de sí.

³²¹ Cf. ES II 375, nota 56: P. VALADIER, *Esprit*, junio 1997, 39-40.

³²² ES II, 377.

³²³ ES II, 381.

³²⁴ Cf. ES II, 382, nota 1: Hubert Dreyfus, Charles Taylor, *Retrieving Realism*. Se trata de un libro que Taylor anuncia en la obra que comentamos y que ha visto finalmente la luz en 2015: Harvard University Press, 2015, 171.

Se va creando un orden social moderno muy diferente del orden de fundamentos cosmológicos que antes se consideraba inmutable. Este orden moderno nace en el marco de la inmanencia, diferente al de la trascendencia, lo que supone que la comprensión de la realidad no apela a realidades sobrenaturales o exteriores no comprensibles por sí mismas. La autosuficiencia del orden inmanente es una constante que no admite discusión³²⁵.

Este orden ha venido a alcanzarnos la mayoría de edad, en la que todo puede considerarse sin referencia alguna a Dios, aunque no se niegue esa posibilidad. Es, más bien, la Naturaleza la que se nos ofrece para inquirir sobre terreno sólido, el sentido y el fin, y la construcción individual y colectiva. Pero como hemos señalado, este orden autónomo, no inmutable en sí mismo, asequible, fundado en la Naturaleza, no niega la existencia de Dios, aunque no la exija, dependiendo ello del propio yo personal.

Dentro de este «orden» Taylor admite diversas aproximaciones y consecuencias, siendo la primera, la experimentada en los Estados Unidos desde su fundación en la que la confianza y la creencia en Dios, aunque se produzca en un contexto de inmanencia y aconfesionalidad, se presenta unida a un proyecto colectivo, la nación americana. Esto puede ser visto como un deísmo, donde un Arquitecto del Universo trasciende a lo inmanente, pero no se trata de algo impuesto, absurdo instrumento de dominación, propio de épocas pretéritas. Pues bien, dentro de esta concepción se permite al individuo progresar libremente hacia la trascendencia, o por el contrario, a la certeza de que carecemos de ella³²⁶.

4.2 Estructura del Mundo Cerrado (EMC)

El filósofo de Quebec, antes de proseguir sobre este punto, cita a Wilson, cuando habla de la ausencia de Dios. Dicho autor considera irreconocible en el mundo actual la figura de Dios y lo hace desde el punto de vista filosófico, literario, político, artístico y personal.

³²⁵ Cf. ES II, 388. Taylor aclara que cuando habla de orden inmanente se refiere 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». *Ibidem*, 388. Nota 7.

³²⁶ Cf. ES II, 391.

Lo Moderno, caracterizado por un nuevo urbanismo, el desarrollo industrial y el materialismo, ha hecho ignoto e inaudible a Dios, y la filosofía no ha hecho otra cosa que certificar esta realidad³²⁷. Taylor considera que esta descripción y su conclusión tan apodíctica, no corresponde a la realidad de las cosas. Ciertamente los cambios de ambiente en el que el hombre de hoy vive son evidentes, pero no pueden llevar, *per saltum*, a certificar la ausencia de Dios o su incomprendibilidad. No cabe duda que se ha producido un cambio, las aglomeraciones urbanas del siglo XX, los avances científicos y técnicos, los desarrollos económicos. Todo ello puede haber creado un contexto diferente, desencantado. si se quiere, pero no necesariamente arreligioso.

Más adelante Taylor habla de «la estructuras que están cerradas a la trascendencia», y que surgen en lo que ha denominado «mundo inmanente». Nuestro autor expone su duda fundada sobre la epistemología en que se sustenta lo que ha denominado «Estructura del Mundo Cerrado» (EMC) en la que el ser humano contempla todo como un sujeto desvinculado y objetivador³²⁸.

En este contexto la representación del mundo en Heidegger en *das Geviert* evoca cuatro ejes: tierra y cielo, humano y divino.

En este marco parece como si la única opción entre los que creen, para no rendirse, fuera la regresión a etapas anteriores de la historia y de la creencia.

La EMC presenta elementos importantes de inteligibilidad en la filosofía de «la muerte de Dios», que, aun teniendo multiplicidad de formas, la más importante es la acuñada por Nietzsche, y de quien Taylor extrae los aspectos esenciales para explicarla de los párrafos 125 y 357 de *La Gaya Ciencia*:

«Se comprende, en definitiva, que lo que venció al Dios cristiano fue la propia moral cristiana, la noción de veracidad tomada en un sentido cada vez más riguroso, la sutileza de la conciencia cristiana desarrollada por los confesores, traducida y sublimada en conciencia científica, hasta la limpieza intelectual a cualquier precio. Considerar a la naturaleza como si fuese una prueba de la bondad y de la protección de Dios; interpretar la historia a mayor gloria de la razón divina, como testimonio perpetuo de la finalidad moral del orden universal; interpretar sus propias experiencias vividas como lo habían

³²⁷ Cf. ES II, 401, nota 15: A.N. WILSON, *God's Funeral*, Norton, Londres 1999, 12.

³²⁸ Cf. ES II. 411-415.

hecho personas piadosas desde largo tiempo atrás, como si todo no fuera más que el don, el signo, el aviso de la Providencia, como si todo debiese concurrir en la salvación del alma por el amor, todo esto, digo, constituyen cosas ya acabadas, contrarias a la conciencia, algo que todas las conciencias más sutiles consideran hoy indecencia, mala fe, impostura, afeminación, debilidad, cobardía»³²⁹.

También la ciencia convierte en enigma lo que antes era un misterio. Todo puede explicarse o se explicará en el futuro mediante la investigación científica. Nada más hay, pues, más allá de la materia. Así las cosas, conviene Taylor, en este mundo donde la materia es la única condición de posibilidad, no es necesario pasar al elemento moral, sin embargo, es útil para corroborar lo anterior, porque sus planteamientos son una huida de la realidad y un recurso ilusorio y reconfortante³³⁰. Es como si se tratara de una reacción infantil que trata de evitar la dureza y el rigor de la existencia.

Ante esta actitud moral, quienes consideran que la ciencia moderna es capaz de dar respuesta a todo, y que su posición es la única honesta, no son conscientes de que sus planteamientos, especialmente, dice Taylor, en el campo de la evolución, de la sociobiología y otros, «están llenos de agujeros»³³¹.

Taylor acepta la dificultad que para muchos pueda suponer el avance científico y su conjugación con la creencia religiosa, pero lo cierto es que la propia ciencia y sus teóricos pueden inducir a pensar, que sólo el saber científico es la única fuente de conocimiento excluyendo el trascendente. A nuestro autor no le convencen los pronunciamientos epistémico-científicos que niegan otras opciones, sencillamente, porque no han demostrado ser el único recurso del conocimiento y por eso se expresa con estas palabras:

«De modo que mi opinión es que la fuerza que el materialismo tiene hoy día no procede de los ‘hechos’ científicos, sino que más bien se debe explicar en términos de la fuerza

³²⁹ NIETZSCHE acuña este término en su obra *La gaya ciencia*, parágrafo 125. Hemos recogido aquí la alusión que Taylor hace al parágrafo 357 de *La Gaya Ciencia*, Tr. de P. González Blanco, P. de Mallorca 2003, 212-213.

³³⁰ Cf. ES II, 417.

³³¹ ES II, 419. Taylor cita a estos efectos a Richard Dawkins y Daniel Dennet, que elevan la ciencia a una especie de oráculo incontrovertible, mientras que la fe aparece como una debilidad y un mal moral. Vid. Dawkins, R. cuya cita la toma Taylor de Alester McGrath, *The Twilight of Atheism*, Doubleday, Londres y Nueva York 2004. 95.

de un determinado paquete que combina el materialismo con una perspectiva moral, un paquete al que podríamos denominar ‘humanismo ateo’ o humanismo exclusivo. ¿Qué le 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»³³².

Taylor insiste más tarde en lo que viene denominando «la historia de la sustracción» que conduce al humanismo exclusivo. Parece como si el moderno humanismo tuviera que construirse aboliendo y renegando de su antigua ética y concepciones. La creencia se presenta como el «producto de la privación, la humillación y la falta de esperanza»³³³. Es como si hubiera un lastre que impidiera volar alto y del que fuera necesario desprenderse. Se «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»³³⁴.

Nuestro autor subraya la interconexión entre la secularidad moderna y cuatro facetas clave: 1. La tesis de la «muerte de Dios» que postularía la necesidad de prescindir de la creencia en Dios, si se quiere ser honesto, lúcido y sincero. 2. La historia de la sustracción como parte del humanismo moderno. 3. La religión pasa a ser innecesaria cuando la tecnología alcanza cierto nivel. 4. Recesión de la religión ante la ciencia, la tecnología y la racionalidad ³³⁵.

Estos cuatro elementos combinados parecen ser los únicos descriptores del secularismo moderno. Para evitar ese reduccionismo que incompatibiliza la ciencia con la metafísica, o la tecnología con la creencia, Taylor señala dos imágenes de fondo que han venido a imponerse de una manera apodíctica.

³³² ES II, 429-430.

³³³ ES II, 435.

³³⁴ ES II, 435.

³³⁵ Cf. ES II, 437. Taylor trae a colación a autores como Comte y Renan que predecían la recesión de la religión ante la ciencia: «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». Esta cita de Renan la toma Taylor de S. DENËFLE, *Sociologie de la sécularisation*, l’Harmattan, Paris-Montreal 1997, 93-94.

La primera de estas imágenes puede enmarcarse en el ámbito socio-político a partir de la Revolución Francesa. Puede observarse cómo el individuo, que antes formaba parte de una red jerarquizada y mediada a través de vínculos feudales, se transforma en ciudadano y principal ejecutor de su destino en lo que sería, en primer lugar, la soberanía de la nación, y después la soberanía popular³³⁶. Esta imagen se acentuó en los decenios de los años 60 y 70 donde se comenzó a desplazar la familia y la jerarquización, en todos los sectores de la vida social³³⁷.

Esta situación de la sociedad moderna no tiene por qué traducirse en un giro antirreligioso en sentido estricto, pero es evidente que contribuyó a ello³³⁸.

El otro elemento que Taylor resalta es lo que denomina el «giro cerrado sobre la inmanencia». Lo que enseña el mundo moderno es también la autonomía en el orden cosmogónico, ético y moral. Antes, la heteronomía era una constante para el ser humano y la sociedad en su conjunto, que encontraban el sentido y fin de su existencia en Dios o los dioses, o en el orden superior del cosmos. Ahora, la autonomía y el individualismo enfrentan a esa concepción la responsabilidad de determinar su propio fin y los valores que han de presidir su existencia. Ciertamente, —lo admite Taylor— existen diferentes grados de radicalidad en estos planteamientos³³⁹.

³³⁶ La soberanía popular no es lo mismo que la soberanía nacional. Esta última precede a la anterior. En la Revolución francesa se habla de la soberanía de la nación. En este primer momento sólo votaba un porcentaje muy bajo de la población mediante sufragio censatario por el que sólo tenían derecho a votar los pertenecientes a determinadas clases sociales y por encima de determinadas rentas, además de tener la condición de varón lo que al final reducía a un 1 ó 2 % los ciudadanos con derecho a voto. En la soberanía popular, que es el caso de las Constituciones Modernas, todos los nacionales de un Estado mayores de edad tienen sufragio activo y pasivo. Cf. N. PÉREZ SERRANO, *Tratado de Derecho Político*, Civitas, Madrid 1976, 337 y ss.

³³⁷ Cf. ES II, 441. Taylor dice que «El último gran movimiento que sacudió nuestra sociedad en Occidente, en las décadas de 1960 y 1970..., desafiando a la autoridad y tratando de eliminar las distinciones entre profesor y alumno, estudiante y trabajador u hombre y mujeres; entre trabajo y juego y fines y medios [...]».

³³⁸ Cf. ES II, 445.

³³⁹ Cf. ES II, 449.

En este contexto Taylor se detiene a exponer la posición de Albert Camus³⁴⁰ respecto de su idea de «absurdo». El ser humano se encuentra ante la realidad del sin sentido, ante el vacío existencial, ante la contradicción de querer ser feliz y no poderlo.

«No es —dice Taylor— 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»³⁴¹.

Pues bien, este mundo que aparece como irracional, y que se confronta con nuestro afán de encontrar razón y sentido, pone de relieve que «formular la demanda de sentido no es una actitud opcional. Es esencial a nuestra humanidad [...]».³⁴² Ante todo esto se trata de responder desde el humanismo exclusivo, sugiriendo que este absurdo es consecuencia de proyecciones antropológicas y sociales alimentadas por la religión o la filosofía. Asimismo, se sugiere que el ansia de felicidad y su radical frustración terrenal deben sustituirse por la lucha, por la salvación de nuestro yo finito en la realización de su papel colectivo. Ante la falta de sentido, Camus habla del honor, y de la nobleza que este valor comporta para sostener la moralidad de un hombre sin Dios³⁴³. Es necesaria la posibilidad de la victoria, aunque sea provisional desde el punto de vista individual y por eso dice que le gustan las causas perdidas, porque exigen un alma entera, tanto en su derrota como en sus victorias pasajeras:

«*Sachant qu'il n'y a 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*»³⁴⁴ (Sabido que no hay causas victoriosas, amo las causas perdidas que exigen un alma entera, en la que se igualan sus derrotas y sus victorias pasajeras).

En este marco de emancipación o de «adulterio» que proclama igualmente Nietzsche³⁴⁵, la idea de la ausencia de Dios y de sentido, llevan no a la pusilanimidad,

³⁴⁰ La obra de Albert Camus a que se hace referencia es *Le mythe de Sisiphe*, Gallimard, Folio *essais*, Paris, 1942.

³⁴¹ ES II, 451.

³⁴² ES II, 452.

³⁴³ Cf. ES II, 453. Taylor trae a colación esta cita de Camus y la idea que en ella subyace, extraída de la referencia de Olivier TODD, *Albert Camus*, Gallimard, Paris 1966, 536.

³⁴⁴ A. CAMUS, o.c., 119.

³⁴⁵ ES II, 457. Nota 65 F. NIETZSCHE, *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid 2006 554-555.

sino a una suerte de excitación en la que el hombre, confrontado a la idea de ser en sí mismo, a pesar de sus limitaciones, puede afirmarse autónomamente. «Esto —dice Taylor— imprime un giro a la historia de la modernidad entendida como adultez, lo que confiere drama, un llamamiento a la valentía inquebrantable, incluso emoción de la emancipación absoluta»³⁴⁶. Estas posiciones han influido notablemente en las «Estructuras del Mundo Cerrado» (EMC) asumiendo una condición axiomática, con la pretensión de ser incontrovertibles.

Sin embargo, esta adultez o emancipación pretendidamente vigorosa, convive con un lamento resonante, del que bellamente se hace eco Taylor con un fragmento del 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 Sion 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?»³⁴⁷.

4.3. Presiones contrapuestas

«He defendido —afirma Taylor— 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»³⁴⁸. El filósofo canadiense no sólo reconoce que las anteriores formas religiosas de la sociedad occidental han quedado seriamente

³⁴⁶ ES II, 458-459.

³⁴⁷ ES II, 465. Nota 71: *The Complete Poems of Thomas Hardy*, Macmillan, Londres 1976, poema 267, 327-328. La traducción reproducida por Taylor se encuentra en *Dios no existe. Lecturas esenciales para el no creyente*, Ed. De Christopher Hitchens. R.H. Mondadori, Barcelona, 2009, 195.

³⁴⁸ ES II, 468.

afectadas, sino que también, las nuevas formas, están muy fragmentadas debido a la constante modificación de las posiciones personales con el paso del tiempo.

El orden inmanente y la secularidad no propugnan la negación de la plenitud humana, simplemente postulan que esa plenitud no es trascendente y es necesario reconducirla a las posibilidades reales que ofrecen la vida y la existencia. El debate entre creencia e increencia —dice Taylor— «puede, por tanto, entenderse como un debate acerca de en qué consiste la auténtica plenitud»³⁴⁹.

5. Dilemas

5.1. Humanismo y «trascendencia»

Taylor ha confrontado la modernidad a sus aspiraciones de fraternidad universal, moral total de carácter axial en torno a la declaración de Derechos Humanos y recuperación del cuerpo de las restricciones y normas inhibitorias a que las religiones, y concretamente la cristiana en Occidente, lo tenían sometido³⁵⁰.

En este contexto, nuestro autor señala con precisión la actitud que sostiene el humanismo imperante. Se trata de «rehabilitar lo ordinario y lo corporal en la cultura moderna. 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 de la culpa personal y, sin embargo, sí posee una idea vilipendiadora del pecado colectivo»³⁵¹.

Taylor llama la atención de cómo en este marco la inocencia humana resurge en su prístino origen, y los problemas morales personales son trasladados al ámbito de «la terapia», lo que lejos de enaltecer la naturaleza humana podría ser lo contrario, al soterrar

³⁴⁹ ES II, 477.

³⁵⁰ Cf. ES II, 489-501 Taylor ha dado repaso a los planteamientos de Nietzsche así como de otros autores que concluyen en una suerte de «domesticación» del ser humano, principalmente por parte del cristianismo, así como quienes formulan una alternativa laica a la moral, y si se quiere, a la espiritualidad religiosa, en un contexto de nueva ética en torno a los Derechos Humanos y a la solidaridad universal.

³⁵¹ ES II. 504, nota 1: David MARTIN, *The Dilemas of Contemporary Religion* St. Martin's Press, Nueva York 1978, 94

y amparar estas cuestiones en el ámbito de lo patológico y, por consiguiente, de la terapéutica³⁵², en la que se busca curación, pero no conversión, aunque uno de sus resultados pudiera ser ésta. Según esto, el mal parece diluirse frente a la entidad patológica del problema. No hay que arrepentirse, pedir perdón, sólo hay que curarse. Se produce, como dice Taylor, un «giro terapéutico, el desplazamiento de una hermenéutica del pecado, el mal o la desorientación espiritual a otra de la enfermedad [...]»³⁵³. Esto no niega que podamos sentirnos atraídos por lo espiritual. «Las personas hablan de “descontento divino” o de un *désir d'éternité* (deseo de eternidad). Quizá está enterrado en lo más profundo, pero es un potencial humano a perpetuidad»³⁵⁴.

Estamos ante la «cultura de lo terapéutico»³⁵⁵. En última instancia, todo tiene una causa orgánica, y, si queremos, una base química que puede ser objeto de psicoterapia y neurofármacos. En este contexto «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»³⁵⁶.

Taylor expone esta posible explicación terapéutica, que puede tener su legítima pretensión si no excluye el campo espiritual. Indudablemente hay muchos comportamientos y conductas que al afrontar lo referente a la moral, la conciencia y nuestro afán de plenitud, pueden desembocar en penosas afecciones psicológicas o psiquiátricas y, por ende, pueden y deben ser tratadas desde ambos enfoques. Sin embargo, no puede excluirse el enfoque espiritual en sentido estricto, no puede realizarse un reduccionismo del ansia de plenitud de todo ser humano a lo puramente orgánico-funcional, aunque en muchas ocasiones puedan estar intrínsecamente unidos. Lo importante es no conceder a esa «cultura terapéutica» un afán totalitario y exclusivo, marginando y pretiriendo el enfoque espiritual en sí mismo³⁵⁷.

³⁵² Cf. ES II, 504. Nota 2: Ph. RIEFF, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Harper & Row, Nueva York, 1966.

³⁵³ ES II, 507.

³⁵⁴ ES II, 507.

³⁵⁵ ES II, 509.

³⁵⁶ ES II, 509.

³⁵⁷ Cf. ES II, 510-511.

Con este telón de fondo nuestro autor hace alusión a dos críticas que se formulan contra la religión por parte de los no creyentes. En primer lugar, se argumenta sobre el carácter ascético, limitador, mortificante y mutilador de lo humano, proponiendo al hombre un fin que trasciende lo humano mismo. Esta posición es tributaria de los postulados románticos. En segundo lugar, se reprocha a la religión su incapacidad para afrontar el escenario trágico en el que la antropología humana se desenvuelve³⁵⁸.

Taylor reflexiona sobre las posiciones de Marta Nussbaun, quien se adscribe a la primera de las posiciones antes mencionadas³⁵⁹, y se critica frontalmente el cristianismo por «haber difamado, contaminado y vuelto impuro el deseo sensual humano ordinario³⁶⁰. Taylor considera que estos planteamientos no están del todo desorientados, en la medida en que tanto el cristianismo, católico o luterano, hayan podido hacer desaparecer del horizonte de sus fieles la importancia de lo natural y ordinario cuya renuncia se imponía como necesaria para trascender lo humano y alcanzar la perfección propuesta por la santidad³⁶¹.

En este contexto de fondo, ¿qué lugar le queda a la trascendencia? ¿Lo humano es un obstáculo? Y cuando decimos lo humano, nos referimos también al amor, a la sensualidad y sexualidad plenamente vividas. ¿Es el cristianismo un obstáculo para estas autorrealizaciones? En caso afirmativo, ¿debe ser considerado como una «fuerza antihumana del mal, o bien se le resta importancia [...]» por considerarlo algo patológico³⁶².

³⁵⁸ Cf. ES II, 511-512.

³⁵⁹ Cf. II, 513, nota 5: M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodnes* Cambridge University Press, Cambridge, 1986. Se dispone de traducción castellana: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid 2004. También se cita la obra del mismo autor: *Love's Knoweledge*, Oxford University Press, Nueva York 1990. Nussbaum utiliza las antiguas posiciones de Lucrecio y Epicuro, pero se aproxima mucho más a Voltaire y a Nietzsche. (Cf. ES II, p 515).

³⁶⁰ Cf. ES II, 515.

³⁶¹ Cf. ES II, 518. Taylor dice que «[...]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».

³⁶² Cf. ES II, 524.

Más adelante Taylor vuelve a tratar de «la Contra-ilustración inmanente» y distingue la siguiente tipología: «Humanistas, seculares; neonietzscheanos; y los que reconocen algún bien más allá de la vida —, y considera que— tomados por parejas todos están confabulados contra el tercero en algún aspecto importante».³⁶³

Los dos primeros rechazan la visión trascendente, pero los neonietzscheanos y los trascendentes van de la mano en su falta de sorpresa ante las decepciones reiteradas del humanismo secular. Por último, los humanistas seculares y los creyentes vienen aliados para defender la idea de bien humano frente al antihumanismo de los neonietzscheanos³⁶⁴. Pero habría una cuarta posición que escinde entre los creyentes que desearían enmendar la situación y quienes (Taylor se incluye) los que creen que el haber resaltado la primacía práctica de la vida ha supuesto un gran beneficio para la especie humana, y que incluso podría calificarse de providencial.

A la hora de encontrar consensos y luces es estas mezclas, la perspectiva religiosa podría incurrir en simplicidad al considerar que la «[...]negación de la trascendencia está destinada a conducir a un desmoronamiento y eventual descomposición de todas las normas morales»³⁶⁵.

Más adelante, Taylor aborda la idea de sacrificio en la religión y concretamente en el ámbito cristiano. Cristo es el ejemplo supremo para el creyente cristiano. El sacrificio se convierte en satisfacción para la salvación, para alcanzar la plenitud. La redención, con toda su carga jurídico-penal de expiación forma parte de una visión que aislada de la totalidad soteriológica no resulta fácil entender en un ambiente antropocéntrico, e incluso podría parecer monstruosa³⁶⁶. Nuestro autor admite que el deísmo sostenía la idea de remuneración como un elemento clave. Sin embargo, « cuando se desvanece también esta idea, desaparece —dice Taylor— la última razón divina

³⁶³ ES II, 531.

³⁶⁴ Cf. ES II, 532.

³⁶⁵ ES II, 532. Ciertamente argumenta nuestro autor la inconveniencia de una explicación de este tipo si no se argumenta mejor.

³⁶⁶ Cf. ES II, 549.

entendida como castigo/pedagogía»³⁶⁷. En este sentido sigue diciendo nuestro autor, y lo recojo por su alcance, lo siguiente:

«Y de ahí que, lo que durante mucho tiempo fue y para muchos sigue siendo el núcleo de la piedad y 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 -continúa Taylor— es lo que se oye decir hoy en día»³⁶⁸.

Con esta idea, o en su contexto, se pretende enmarcar la crucifixión y todo el sacrificio de Cristo en «*un accident de parcours*» es decir, algo accidental en el camino, y no el núcleo primordial de su misión³⁶⁹. De ser así, sugiere nuestro autor, la corriente antropocéntrica y del humanismo exclusivo no encontrarían significado y consideraría incoherente un Dios que ama la humanidad y que desea su prosperidad³⁷⁰. Estas son las posiciones no creyentes, y Taylor reconoce la existencia de tensiones en este dilema, pero replica que Dios puede tener un propósito para el ser humano, «más allá de la prosperidad humana», no sólo un volver o recuperar un estado primordial perdido. Taylor subraya nuevamente la visión de lo que denomina el marco jurídico penal agustiniano. Esta visión latina basada sobre el eje deuda / satisfacción, sin dejar de ser un elemento fundamental, no explica todo el alcance soteriológico y puede implicar una inadecuación, como dice Rahner, a quien Taylor trae a colación³⁷¹.

El filósofo canadiense viene a decir que llevar a su extremo estas metáforas jurídico penales (redención, satisfacción), se ha dado en mayor o menor medida en el ámbito protestante (Calvino con su doble predestinación) y católico, «Ambos bandos

³⁶⁷ Cf. ES II, 549.

³⁶⁸ ES II, 549-550; nota 26: F. KERR, *Immortal Longings*, 102 donde se analizan las tentativas de Luce Irigaray de apelar a una religión que no necesitara sacrificio.

³⁶⁹ Cf. ES II 550.

³⁷⁰ Cf. ES II 550-551.

³⁷¹ Cf. ES II, 552, nota 27: K. RAHNER, *On the Theology of Death*, Herder, Montreal, Palm Publishers, Friburgo 1961, 58-63

extraían de sus raíces hiperagustinianas comunes el consenso general o ampliamente extendido de que la mayoría de la raza será condenada»³⁷². Y continúa en estos términos:

«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»³⁷³.

Esta configuración doctrinal condujo a una pedagogía en torno a la pena, el castigo, la ira divina, la destrucción, aspectos todos ellos cercanos e inteligibles otrora, pero que en la modernidad no puede darse por supuesto.³⁷⁴ Sin embargo, esto no puede conducir a negar significado al sufrimiento de Cristo, que no es sólo satisfacción sino también un modo de romper la resistencia del ser humano ante la llamada divina. Por eso, dice Taylor, las grandes catástrofes de la humanidad, y cita entre otras la Segunda Guerra Mundial, «se pueden entender sin hacer alusión a sus antecedentes en términos de castigo; sino que se les da un significado mediante la rotunda resolución de Dios de no abandonar a la humanidad en sus peores aflicciones»³⁷⁵.

Pecado y sufrimiento se presentan en el mundo latino como realidades asociadas, y muchas de las formulaciones oficiales de la fe les son tributarias. Esta visión es poco atrayente para el hombre de nuestros días que desde su posición acomodada no entiende que la respuesta positiva a Dios pueda convertirse, en caso de fallo, es decir, el pecado, en un castigo, desatando la ira divina y rompiendo el bienestar y comodidad en la que vive y por la que lucha día a día. Aquí está gran parte de la crítica moderna a la religión, que no entiende el significado del pecado, y la necesidad de renuncia y sacrificio³⁷⁶.

³⁷² ES II, 553.

³⁷³ ES II, 554. Taylor refiere que 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.

³⁷⁴ Cf. ES II, 554.

³⁷⁵ ES II, 556.

³⁷⁶ Cf. ES II, 557.

Taylor dedica algunas páginas a reflexionar sobre la antropología y las tendencias desordenadas del ser humano. Concretamente se centra en la violencia, a cuyo efecto trae a colación textos conocidos de Nietzsche, Bataille y Weber. Se trata de verificar si las tendencias desordenadas que se observan en el hombre, forman parte insoslayable de su realidad y afrontar la respuesta la pertinente respuesta, que puede ser desde la posición del superhombre (*Übermensch*) o desde la transformación profunda que implica la conversión a Dios, donde todas las energías humanas sin excepción son llamadas a ser devueltas a Dios al tiempo que son fuerza para combatir el mal³⁷⁷.

Ante estas realidades desordenadas y amorfas experimentables en el ser humano, en su comportamiento individual y colectivo, el humanismo exclusivo propone el pacto de la moral y los derechos humanos, la paz y la libertad. Las religiones también se asocian con fuerza a esta posición. Todos responden a hechos ignominiosos de violencia y brutalidad acontecidos en el siglo XX y que es necesario combatir. Sólo dentro de un pacto y de ese orden universal es sostenible la continuidad de la vida humana. Sin embargo, es necesario profundizar más y preguntarse, desde el enfoque humanista y religioso, por el sentido de profundo de la actuación humana. Aquí nuestro autor se pregunta con Luc Ferry³⁷⁸, por la razón íntima del quehacer humano, de todo lo que es nuestra vida ordinaria, el trabajo, la procreación y educación de los hijos, la vida en familia, el estudio, la amistad. « *Le sens du sens* » —*la signification ultime de toutes ces significations particulières— nous fait défaut*. (El “sentido del sentido” la significación última de todos estos significados particulares, nos falta)³⁷⁹.

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. Esta es la posición que adopta el humanismo exclusivo a través de una autodisciplina que, aunque pueda aquietar provisionalmente el ansia de la respuesta, sin embargo, no permite profundizar y encontrar una solución en el ámbito de lo trascendente. Luc Ferry da una respuesta trascendente pero dentro de la inmanencia.

³⁷⁷ ES II, 572 y ss.

³⁷⁸ Cf. ES, 590, nota 1 : L. FERRY, *L'homme dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Paris 1996.

³⁷⁹ Cf. ES, 590-591.

El trabajo universal por la paz y el progreso de la humanidad trasciende el ámbito de la propia vida y ofrece sentido a nuestro afán de plenitud, que debe «resignarse» a la limitación inmanente en la que vivimos. Taylor pone como ejemplo el trabajo de muchas ONGS donde se integran multitud de jóvenes y dota de sentido a sus vidas. Es —dice Taylor— como «una especie de trascendencia de nuestra existencia ordinaria, pero una trascendencia que es “horizontal”, no “vertical”»³⁸⁰.

Ante la posición de Luc Ferry, Taylor considera que plantearse la necesidad de dar sentido a nuestras vidas es ya un progreso, pero quedarse ahí no sería suficiente.

En todo este mundo acosado por los conflictos se busca una armonía universal que individúe y aísle los elementos perturbadores del nuevo orden global. Pero siempre está presente el sentido último y suficiente de una moral universal. ¿Por qué actuar así? Taylor vuelve a Camus en *la Peste* para responder. Para el hombre sin Dios, el sentido de la dignidad propia, es decir, del honor, es la única moral posible a lo cual aluden estas palabras de Camus: «*Vigny a très bien vu que l'honneur est la seule morale possible pour l'homme sans Dieu* (Vigny entendió muy bien que el honor era la única moral posible para un hombre sin Dios)»³⁸¹.

El humanismo secular toma conciencia de su propia valía y potencialidad al descubrir los grandes problemas universales de carácter socioeconómico, bélico, tragedias naturales, etc. Desde una posición de superioridad observamos al ciudadano de las sociedades desarrolladas asumiendo un papel ético para ayudar a todos y en todas partes. La multiplicación de ONGS y de programas de cooperación y ayuda, tanto en el plano nacional como internacional, ponen de manifiesto esta impronta que impele a colaborar a distancia y sobre el terreno. Sin embargo, «esta filantropía y la solidaridad es impulsada por un humanismo altivo —dice Taylor— exactamente igual que lo era

³⁸⁰ ES II, 591-592.

³⁸¹ ES, 619, extraído de Olivier Todd, Albert CAMUS, *A Life*; Alfred A. Knopf, Nueva York 1997, 252: «*L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde* » (el absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo).

impulsado a menudo por ideales religiosos elevados, presenta un rostro de Jano»³⁸². Las modas, la información en directo de tragedias humanas, impulsan a actuar con generosidad y de modo sistemático, pero con la misma velocidad con que llega la información se desvanece la perseverancia en la ayuda. Estamos ante una ética que no es incondicionada, y donde las razones profundas de su actuar no parecen presentar la hondura suficiente para sostenerse.

También describe Taylor otras motivaciones no exentas de dogmatismo en las que subyacen sentimientos de ira y agresividad³⁸³. Aparece aquí una filantropía que avanza en la cantidad y en la organización poniendo importantes medios y recursos para conseguir fines antes inalcanzables. Pero es necesario conocer el sentido último, la intensidad, la profundidad ética de este quehacer en cada ser humano secularizado, su convicción íntima e incondicionada en este modo de proceder.

5.2. Las agitadas fronteras de la modernidad

El filósofo de Quebec afronta también en su obra el significado de la muerte en un mundo secularizado a fin de vislumbrar el sentido individual y colectivo de esta realidad. Necesitamos conocer el sentido de la muerte 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»³⁸⁴. Efectivamente el fallecimiento de un ser cercano y querido deja un vacío que apela a la idea de eternidad y reclama respuesta. No puede negarse que desde una perspectiva humanista exclusiva no hay otra explicación para la muerte que la que otorga la propia ciencia y la realidad biológica y, por eso, empeñarse en buscarle sentido, buscarle un *locus*, como dice, Taylor, «buscar este lugar en la realidad es encontrar únicamente *le Néant* (la Nada)»³⁸⁵.

³⁸² ES II, 622.

³⁸³ Cf. ES II, 624. Taylor se refiere a la conversación que mantuvo con un amigo suyo budista que vive en Tailandia, que visitó a los Verdes alemanes y que se sintió perplejo, porque de una parte 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, por otra parte, le asombró la ira, el tono de denuncia y de odio hacia los partidos mayoritarios [...]. Conversación con Sulak Sivaraksa.

³⁸⁴ ES II, 662

³⁸⁵ ES II, 667.

Nuestro autor subraya que a pesar de las posiciones humanistas exclusivas y del secularismo proclamado y vivido, no resulta fácil acomodarse en la no creencia y resignarse a una vida sin sentido:

«Y, sin embargo, persiste la idea de que hay algo más. Un gran número de personas siente: en momentos de reflexión sobre la 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?»³⁸⁶.

5.3. Conversiones

Taylor habla de esta realidad vivida como experiencia personal a lo largo de la historia, pero también en nuestros días y se refiere a Flannery O'Connor «de quien hay que reconocer —dice nuestro autor— 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”»³⁸⁷ y que produce un cambio de paradigma, evocador de un elemento no visible, tal como ocurre con el artista en su expresión. «El artista nos lleva más allá de la psicología y la sociología hacia los límites del misterio»³⁸⁸.

Nuestro autor nos habla de la conversión y de los conversos dentro de este mundo secular. En su proceso de cambio hacia un orden superior con pretensión de que pueda estar en armonía con el orden político, cultural y social. Sin embargo, los desajustes son evidentes en el contexto de una sociedad secularizada. Hay una combinación de nostalgia— en unos casos— de una época perdida, o si se quiere, con Mauras y *Action Française*, una queja contra «*le desordre établi*» (el desorden establecido)³⁸⁹.

³⁸⁶ ES II, 669.

³⁸⁷ ES II, 677.

³⁸⁸ ES II, 677, nota 3: P. ELIE, *The Life You Save May Be Your Own*, Farrar, Strauss, Giroux, Nueva York 2003, pp. 155 y 312.

³⁸⁹ Cf. ES II, 678.

La modernidad se presentaba para muchos como subjetivismo e individualismo, como base subyacente de un mundo cientifista. Jacques Maritain, en su obra *Trois Réformateurs*, señalaba como responsables a Lutero, Descartes y Rousseau³⁹⁰. Pero también cobró fuerza en el primer tercio del siglo XX la idea de que el cristianismo era esencial para el orden mismo³⁹¹.

Taylor nos muestra el ejemplo de Péguy que supo estar en la Iglesia, y pensar y vivir su catolicismo sin condicionamientos políticos enlazados con los fundamentalismos de este orden imperantes en Francia durante el siglo XIX y principios del XX.³⁹² «No es difícil reconocer en Péguy parte de los temas centrales para las reformas del Concilio Vaticano Segundo: Rehabilitación de la libertad, la concepción de la iglesia como pueblo de Dios o la apertura de la misma a otros credos, entre otras cosas»³⁹³.

En relación con las diversas fases del siglo XX en que la Iglesia ha tenido que pronunciarse sobre posiciones doctrinales que venían a contradecir muchos elementos de la tradición católica y el Magisterio, Taylor pone el ejemplo del «modernismo». La solución a esta grieta abierta en la Iglesia pasaba por volver a los Padres. Esto hizo posible renovar la inescindible relación entre teología y vida mística³⁹⁴.

El filósofo de Quebec se refiere también a la cuestión de «los órdenes», es decir, si han existido, existen o existirá una época que en sí mismas pueda denominarse cristiana. ¿Existe un paradigma de orden cristiano en el pasado? Taylor declara que con el análisis contenido en su obra espera «haber contribuido un poco a esclarecer cuánto se ha perdido en esta perspectiva, la inmensa variedad de caminos a Dios que niega y ensombrece. Pero toda esa 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

³⁹⁰ Cf. ES II, 679, nota 6: J MARITAIN, *Trois Réformateurs*, Plon, Paris 1925.

³⁹¹ Cf. ES II, 680. Ya hemos alusión en este capítulo a la posición de Charles Mauras y de *Action Française*, en el fondo de la cual, el orden político, económico y social, vienen a encontrar en la tradición y la moral cristianas una garantía de estabilidad.

³⁹² Cf. ES II, 695-706.

³⁹³ ES II,707.

³⁹⁴ Cf. ES II,711.

tiempos, de tal manera que los itinerarios paradigmáticos que alberga no se pueden identificar con los de ninguna época concreta»³⁹⁵. No se trata de abolir una u otra sin discernimiento. Hay épocas donde la conformación de lo público se ha hecho en directa referencia a la moral y a la fe cristianas o, al menos, no se han producido discordancias formales de escándalo. Ha habido un *modus vivendi* de concordia, reconocimiento mutuo e información de las instituciones por parte de los valores cristianos. Es indudable que muchas personas, especialmente donde el cristianismo existe establecido desde hace casi dos mil años, se sientan más identificadas con esta posición.

Taylor subraya la búsqueda de plenitud en todos, ateos o creyentes, y al final de su libro, reconoce no poder evitar la tentación de especular sobre el futuro a la vista de los datos aportados y de las reflexiones realizadas. Él ha venido hablando de las condiciones de la creencia en nuestra era, a la que ha venido denominando como «secular». Considera que el criterio histórico le ha sido extraordinariamente útil, entre otras cosas, porque «nuestra historia solo tiene sentido a la luz de determinada interpretación del lugar que ocupa lo espiritual en nuestras vidas»³⁹⁶.

Con el utillaje acumulado, reconoce que va a realizar una especulación sobre el futuro en dos perspectivas. En la primera, la secular, la religión mengua, aunque eso no quiera decir que el terreno abandonado en esta retirada sea ocupado por la ciencia como aventuraban los ateos racionalistas como Renan y Comte. En este contexto siempre habrá lugar para lo irracional o arracional, para la creencia en su sentido más amplio. Sin embargo, y citando de nuevo a Steve Bruce, se llegará a un momento en que el número de personas con algún tipo de fe religiosa será el que se podría esperar si se partiere de cero «y todo el mundo inventará su propia explicación de la realidad»³⁹⁷.

³⁹⁵ ES II,729. Nota 65, referente a la crítica que hace Rowan Williams sobre la búsqueda de una época dorada cristiana: *La idea de que hay una época privilegiada para ser cristiano es extraña*, Darton, Longman, Todd, Londres 2005, 105.

³⁹⁶ ES II,733.

³⁹⁷ ES II,733.

También admite Taylor la posibilidad de otro futuro donde desde una posición sin perfiles nítidos, se trate de recuperar elementos pasados de la creencia para configurar intentos de dar satisfacción al deseo de trascender. Una concepción dominante del humanismo exclusivo puede resultar para muchos una especie de constricción en la que su búsqueda no encuentre suficiente espacio para moverse con mayor libertad y holgura. Se trata de encontrar un territorio más amplio para el movimiento, pero al llegar ahí, Taylor nos hace descubrir que podemos tener conciencia de «la cantidad de cosas que estamos dejando siempre fuera»³⁹⁸. Se está refiriendo a la conversión, considerada *sensu stricto*, que lleva al amor y al verdadero conocimiento de Dios, camino que no es corto, pero es camino. La conversión no es vuelta fanática al pasado y mucho menos vivir en una burbuja o fanal generadores de una seguridad intransigente³⁹⁹.

En ateos y creyentes se dan ámbitos de exclusión. Entre los creyentes del Dios de Abraham, pueden surgir seguridades aferradas a certezas mal asimiladas, aunque profesadas de manera excluyente. «Así que la fe religiosa —dice Taylor— puede ser peligrosa. Abrirse a la trascendencia es un acto erizado de peligros [...]»,⁴⁰⁰ que puede derivar hacia un ámbito de conflicto, aunque ciertamente, este fenómeno también puede darse y se ha dado entre ateos al radicalizarse en sus posiciones exclusivas.

Taylor prevé en su reflexión un equilibrio entre ambas posiciones con inclinaciones a una mayor o menor inmanencia. Las posiciones religiosas se alejarán cada vez más de los relatos culpa-pecado del pasado como responsables de las penas presentes⁴⁰¹.

El relato o configuración ideológica por el que la religión puede tener responsabilidad en los actos presentes por culpas pasadas, puede dar lugar a conflictos y a «choque de civilizaciones». Piénsese, por ejemplo, en el ámbito de las relaciones con el Islam. Pero si se mantiene el equilibrio, las narraciones que tienden a culpar a la religión

³⁹⁸ ES II,734.

³⁹⁹ Cf. ES II,735.

⁴⁰⁰ ES II,735.

⁴⁰¹ Cf. ES II, 736.

de los males actuales remitirán antes o después, como sugiere Taylor⁴⁰². Quedarán atrás los demonios atribuidos a las religiones, y nuevas generaciones explorarán con mayor libertad amplios campos antes restringidos o prohibidos, buscando sentido a sus aspiraciones. En este punto nuestro autor se refiere nuevamente a lo profético que podría ser el presentimiento de Mikhail Epstein⁴⁰³, y que prevé una religión minimalista, postatea y postsecular, donde unos y otros surgen de un marco de inmanencia y de vivencias libremente compartidas en el ámbito doméstico y en un círculo inmediato. Se trata de nuevas generaciones que, sin los prejuicios y radicalidades de antaño, «pretenden honrar la “imagen y semejanza de Dios” en las personas concretas que comparten nuestra vida»⁴⁰⁴. Este tipo de «creyentes minimalistas» provenientes de una experiencia muy abierta y autónoma, se incorporarían a las estructuras institucionales de las confesiones existentes, pero conservarían siempre la impronta de esa apertura, difícilmente conciliable, pero no imposible, con las reglas de fe o moral de esas confesiones⁴⁰⁵.

Pero no puede reducirse todo a las anteriores aproximaciones, hay que pensar también en «el futuro del pasado religioso» que no puede ser abandonado sin más. Y Taylor sostiene que «gran parte de nuestro pasado más remoto no se puede dejar al lado de un plumazo, no solo por ‘debilidad’ nuestra, sino porque hay algo auténticamente importante y valioso en él»⁴⁰⁶.

Otro tema importante a lo largo de todas las evoluciones ha sido el afán de uniformización por parte, principalmente, de las innovaciones operadas en la Reforma, y que han conducido a descalificar la riqueza espiritual de entrega, contemplación y compromiso del monacato católico y otras expresiones contemplativas religiosas⁴⁰⁷.

⁴⁰² Cf. ES II, 736.

⁴⁰³ Cf. ES II, 737.

⁴⁰⁴ ES II, 737.

⁴⁰⁵ Cf. ES II, nota 57: Taylor se está refiriendo aquí al pensamiento de Mikhail Epstein, al que dedica importantes reflexiones en las pp.376 y ss: *Minimal Religion y Post-Atheism: From Apophatic Theology to Minimal Religion*, Berghahn Books, Oxford 1999.

⁴⁰⁶ ES II,737.

⁴⁰⁷ Cf. ES II,739. Taylor pone como ejemplo la Reforma, tanto en Lutero como en Calvino «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

6. Epílogo de las múltiples historias

En las últimas páginas de su obra, el filósofo canadiense sugiere algunos puntos teológico-filosóficos que pueden rastrearse en la historia para entender mejor el actual secularismo y se remonta a la Edad Media y a las controversias de pensamiento entre el «realismo» de Tomás de Aquino, y el nominalismo. En concreto señala que «el vínculo se ha establecido entre nominalismo y el auge de la ciencia mecanicista, así como también con la creciente fuerza de la nueva actitud instrumental de la agencia humana»⁴⁰⁸. Y esto es así —según sugiere— en la medida en que el nominalismo «contribuyó al desarrollo de la distinción clara entre naturaleza y sobrenaturaleza, orden inmanente y realidad trascendente que, como hemos visto, ha sido trasfondo intelectual esencial de la secularidad moderna»⁴⁰⁹.

«La mecanización de la *Weltbild* o visión del mundo —dice Taylor— 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»⁴¹⁰. En este punto nuestro autor subraya la complicidad de la Reforma en todo este proceso «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»⁴¹¹.

abánico de vidas cristianas». Estos enfoques han conducido a desacreditar como «locura» o «automutilización» (sic) todo tipo de renuncia por razones religiosas».

⁴⁰⁸ ES II,743.

⁴⁰⁹ ES II,743.

⁴¹⁰ ES II,744.

⁴¹¹ ES II, 744.

CAPÍTULO III

GUARDINI Y TAYLOR MÁS ALLÁ DE LO SECULAR

1. Una advertencia:

En los anteriores capítulos hemos pasado revista a importantes reflexiones de Guardini y Taylor sobre el fenómeno de la secularización y el modo en que ha progresado hasta llegar a nuestros días. Todo parte en ellos de una descripción analítica, no sólo de los hechos en sí, sino de la concepción filosófica, sociológica y religiosa que subyace en esta singladura. Son muchos y muy atinados los trabajos que pueden dar cuenta de esta cuestión, en diversos campos disciplinares, sin embargo, lo que nos interesa aquí, es el enfoque desde la fe teologal que realizan magistralmente nuestros dos autores, y que, con sus distintos estilos, nos hacen ver la mano misteriosa de Dios en el decurso de la historia, y dentro de su plan de salvación.

Los datos son importantes y necesarios para poder realizar un balance objetivo, pues no en vano, la religión posee una dinámica grupal y social que no puede soslayarse. Además, esos datos han de servir al creyente y al pastor para hacer examen de conciencia ante la mies que su Señor le ha confiado, y que en este caso evoca varios de los pensamientos magisteriales de San Juan Pablo II, concretamente los de la Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*⁴¹².

2. La constatación de la secularización

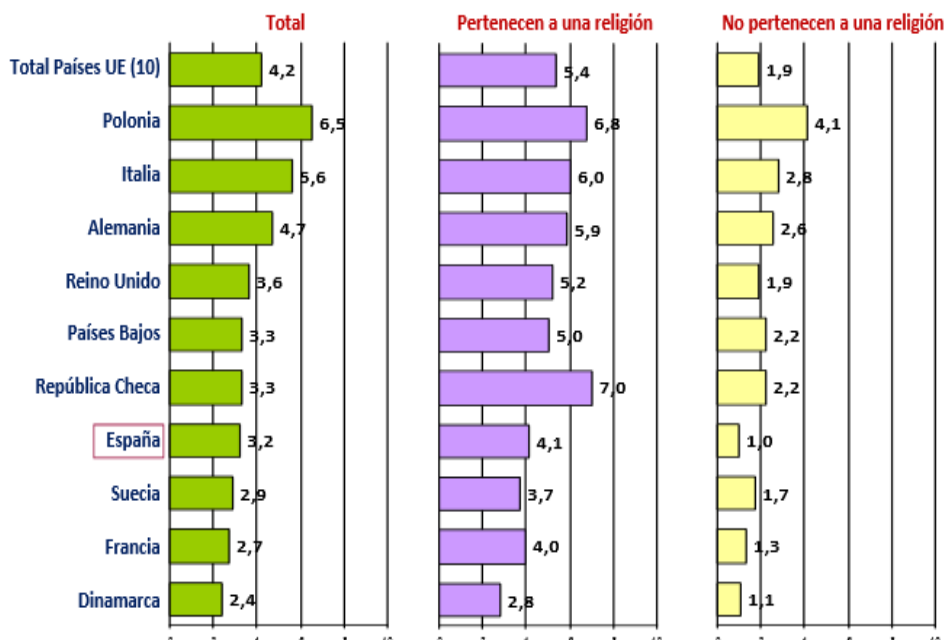
Existen diversos estudios sociológicos de la sociedad española y europea que muestran diversas tendencias axiológicas de la ciudadanía. Se puede apreciar en todos ellos una tendencia constante a la secularización. La práctica religiosa ha experimentado en los últimos lustros un importante descenso en países de arraigadas convicciones cristianas.

Esta tendencia tiene diversas manifestaciones, una de ellas es la disociación entre los grandes valores sociales y éticos, y la práctica religiosa, tal y como se muestra en el siguiente gráfico:

⁴¹² Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles Laici* de San Juan Pablo II sobre vocación y misión de los laicos en la iglesia y en el mundo. 30.12.1988.

¿Hasta que punto esta de acuerdo o en desacuerdo con las siguientes frases? *Media en una escala de 0 a 10, donde 0 indica que está completamente en desacuerdo y 10 que está completamente de acuerdo. Base: total de casos.*

«Es necesario creer en una religión para tener valores y actuar de modo ético»



33

Fundación BBVA, Junio de 2013 ⁴¹³

No pretendemos con ello afirmar que los valores sociales, o las reglas generales de la ética, estén necesariamente asociados a una creencia determinada, sino que tratamos de exponer cómo en el caso de Europa y concretamente España, la media de la muestra encuestada no identifica la necesidad de creer para tener valores y actuar de modo ético tal y como se desprende del estudio de la Fundación BBVA cuyo gráfico aparece arriba.

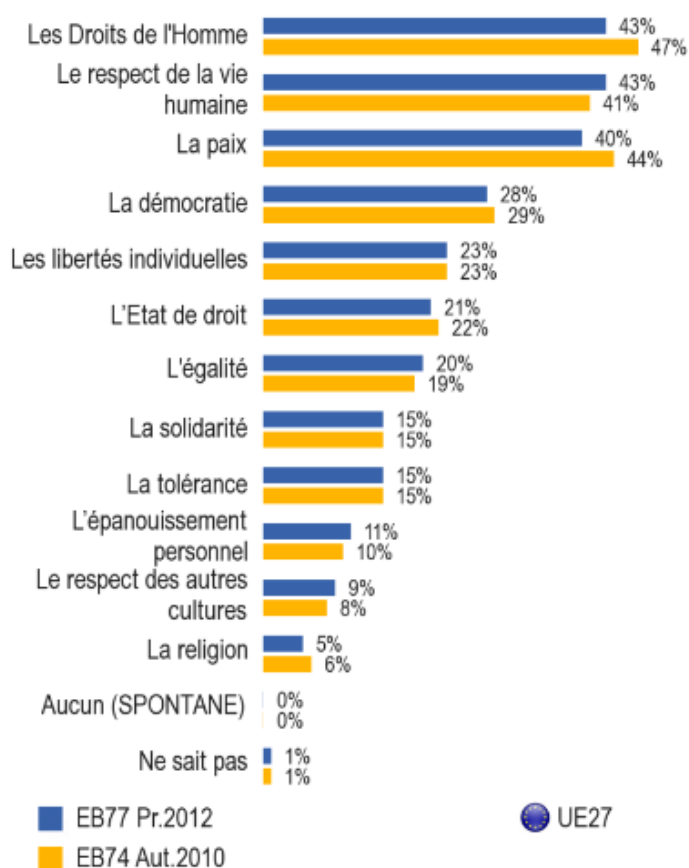
Las conclusiones del referido estudio parecen evidenciar una autonomía sustantiva entre axiología social y credo religioso, con un limitado papel de la religión, circunscrita, especialmente, a prácticas sociales más aceptadas, aunque sean de tipo religioso, en un contexto cultural y tradicional, que no supone compromiso o coherencia con el credo al que corresponden dichas prácticas.

⁴¹³ Estudio de investigación social. Fundación BBVA, Área de investigación, Madrid 2013.

SECULAR

Seguidamente insertamos la ficha de conclusiones del Eurobarometer 77, realizado en 2012:

QE2. Dans la liste suivante, quelles sont les trois valeurs qui comptent le plus pour vous ?



La religión queda en último lugar, con un 5 % cuando se pregunta al encuestado por los tres valores más importantes entre una larga lista⁴¹⁴.

Si acudimos a los estudios realizados por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), los resultados a las preguntas 28 y 28a, aunque más del 70 % dice tener creencias religiosas, sólo reconoce una práctica ordinaria o frecuente, en torno al

⁴¹⁴ *Standard Eurobarometer 77. The values of europeans.* European Commission. May 2012. Bruxelles 2012.

SECULAR

20%, sumando quienes afirman asistir todos los domingos y festivos y alguna vez al mes⁴¹⁵.

CIS ENERO 2017 Estudio n° 3164:

Pregunta 28

¿Cómo se define Ud. en materia religiosa: católico/a, creyente de otra religión, no creyente o ateo/a?

Católico/a	69,8
Creyente de otra religión	2,6
No creyente	15,7
Ateo/a	9,5
N.C.	2,4
(N)	(2.490)

Pregunta 28a

¿Con qué frecuencia asiste Ud. a misa u otros oficios religiosos, sin contar las ocasiones relacionadas con ceremonias de tipo social, por ejemplo, bodas, comuniones o funerales?

Casi nunca	58,2
Varias veces al año	15,4
Alguna vez al mes	9,7
Casi todos los domingos y festivos	14,3
Varias veces a la semana	1,6
N.C.	0,9
(N)	(1.802)

Podríamos complementar los numerosos estudios sociológicos y encuestas con otros muchos datos, que vienen a manifestar una tendencia sostenida en Europa en la misma línea de los anteriores⁴¹⁶. Sin embargo, estos datos son en sí mismos insuficientes para abarcar la totalidad de la realidad religiosa, y solo pueden ser mencionados como elemento parcial de comprensión. No se trata aquí de desarrollar este aspecto, sino de poner de relieve una realidad cuyas causas son susceptibles de ser analizadas, no sólo desde el punto de vista de las ciencias sociales, sino también, como es nuestro caso, desde el enfoque teológico cristiano, y concretamente católico. No en vano, Europa, en su

⁴¹⁵ El último estudio del CIS, n° 3164, correspondiente al «Barómetro» de enero de 2017, mantiene, con algunas oscilaciones, poco relevantes, las del estudio de 2015.

⁴¹⁶ Uno de los centros más reputados especializados en materia de religión es el proyecto EUREL que recoge los datos sociológicos y jurídicos sobre la religión en Europa. El proyecto viene avalado conjuntamente DRES (*Droit, religion, entreprise et société*), CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*) –equivalente al CSIC en España–, y la Universidad de *Strasbourg*. Vid. Su sitio web en <http://www.eurel.info>. En lo que concierne al ámbito de los Estados Unidos, Vid.: PEW *Forum on Religion and Public Life, The U.S. Religious Landscape Survey, religions.pewforum.org/reports*, consultado el 2 de marzo de 2011. Realizada en 2007, la encuesta de PEW tuvo como muestra un grupo representativo de más de 35.000 adultos mayores de dieciocho años de los principales grupos religiosos en los Estados Unidos.

historia y su constitución cultural e ideológica, lleva marcadas las huellas del cristianismo, y los pueblos que se han asentado en este continente han expresado su acceso a la trascendencia a través del simbolismo y la sacralidad enseñados por la Iglesia.

Individual y colectivamente los ritos sagrados cristianos han dispensado y dispensan el arsenal espiritual que permite al ser humano adentrarse en el Misterio de Dios y dar respuesta, eso sí, parcial, al ansia de infinitud y a la tensión existencial que personal y comunitariamente experimentamos.

Es necesario preguntarse si por acercar lo sagrado⁴¹⁷ a lo profano, entendiendo por este término aquello que se encuentra delante de lo santo, hay que convertir lo sagrado en algo más asequible de manera que queriéndolo humanizar se convierta en una especie de mito hacedero, que perdiendo la verticalidad trascendente del Misterio Santo deje de ejercer la atracción que le es propia.

La psicología humana y la fenomenología religiosa se han movido siempre en el terreno de lo ritual-simbólico. Los símbolos⁴¹⁸ son más que los signos y los superan, y por eso son vehículo adecuado para la representación intuitiva de una realidad, la sobrenatural, que excede del conocimiento humano. El Misterio de lo Santo ejerce una *vis atractiva* connatural con la fenomenología y la identidad psicológica del hombre. Esto no implica que la razón no tenga nada que decir en el fenómeno religioso. La razón es luz, y dota a la trascendencia religiosa de los motivos de credibilidad necesarios para evitar que la religión se convierta en un absurdo fideísmo donde inteligencia y fe aparecen como opuestos. Simplemente tratamos de señalar la mutua complementariedad de ambas luces, aunque tengan ámbitos independientes. San Bernardo de Claraval lo evocaba con precisión: «qué cosa más contraria a la razón que intentar trascender la propia razón»⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Vid.: M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, 17 y ss.

⁴¹⁸ Sobre el alcance y significado de los símbolos existe una rica y variada bibliografía, de la que me permito destacar el artículo de Antoine VERGOTE, «Le symbole», en la *Revue Philosophique de Louvain*, T. 57, (1959), 197-224.

⁴¹⁹ Cita extraída de la obra J.L. ILLANES - J.I. SARANYANA - *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 2012, 34.

Por esto el símbolo posee una función «pontifical» que, sin perder el fundamento racional, se eleva a las realidades ignotas de los cielos⁴²⁰.

Con toda seguridad, las diversas confesiones religiosas, y la católica no debe ser una excepción, dispondrán de contrastados estudios sociológicos que permitan estudiar la situación entre los fieles, no solo en términos generales y vagos, sino descendiendo al detalle, penetrando los motivos de cada respuesta, primando la sinceridad profunda de cada encuestado en su confrontación con la Fe y con el sentido de su pertenencia a la Iglesia. En este proceso, las preguntas han de ser claras, teológicamente acordes con el Magisterio y, en definitiva, con la voluntad divina revelada. De poco serviría un estudio donde el cuestionario no se realizase desde la profundidad de la Fe y del compromiso que conlleva.

Los estudios sociales no realizados por la Iglesia arrojan resultados poco halagüeños y una tendencia que se mantiene imparable desde hace lustros. No se trata de saber sólo lo que piensan quienes formalmente se consideran católicos, sino de manera especial, aquellos que además practican o practicaban hasta hace, por lo menos, dos lustros. Es necesario conocer el sentido de lo sagrado y en qué elementos consideran los fieles que se vive con más plenitud su religión. ¿En qué consiste la fecundidad de la Iglesia? ¿Cuál es el sentido de la salvación y cuales los medios que utiliza para alcanzar ese fin? El diseño sociológico debe ser, además, teológico, pues hay que analizar los motivos que llevarán después a conclusiones que apunten al grado de acierto pastoral y doctrinal de las directivas ejecutadas en los años anteriores, y poder articular medidas de gobierno apostólico.⁴²¹

En este contexto de toma de conciencia, de examen profundo ante Dios y la Iglesia, consideramos necesario, también en conciencia, conocer en qué medida la liturgia y los sacramentos gozan entre los fieles de la prioridad que les permite vivir la virtud de

⁴²⁰ Vid. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «La condición simbólica de lo religioso», *Miscelánea Comillas* 55, (1997), 53-75.

⁴²¹ Vid. M.P. GALLAGHER, *Ayuda a mi poca fe, Sal Terrae*, Bilbao 1993. Este libro recoge una sugerente reflexión y un agudo análisis en relación con la disminución de la práctica sacramental y de la asistencia de los fieles a las celebraciones litúrgicas. Vid. también el informe de *Center for Applied Research in the Apostolate (CARA) at Georgetown University* sobre la práctica de los sacramentos en los Estados Unidos. Dirección web a 11.11.2015: <http://cara.georgetown.edu/sacramentsreport.pdf>.

la religión, tributar a Dios el culto debido, amarlo personalmente y en comunidad con los demás fieles.

¿Por qué la práctica sacramental ha disminuido no sólo en cantidad sino en calidad? Entre las posibles preguntas que reclaman respuestas entre muchas podrían ser: a. ¿Insuficiencia de la pastoral y predicación sacramental?; b. ¿descuido en la práctica litúrgica especialmente en todo lo referente a la Eucaristía?; c. ¿el fiel sale edificado y con ganas de ejercitar su espíritu en el conocimiento y amor de Dios y del prójimo?; d. ¿los sacramentos son claramente presentados como medios instituidos por Cristo para recibir la gracia, y por tanto, para hacer posible un trato personal y fructífero con Dios?; e. ¿los sacramentos son vividos, celebrados en la Fe, la Esperanza y la Caridad, como virtudes circulares?

La liturgia y, por consiguiente, los sacramentos, son un elemento constitutivo de la Iglesia. El Concilio Vaticano II se ha ocupado de la reforma litúrgica con especial cuidado para facilitar los frutos de santidad entre los fieles, si bien la praxis posterior ha de ser objeto de continua reflexión y evaluación para adecuarla a la letra y al espíritu de la enseñanza conciliar. Parfraseando a Smolarski podemos decir, que ahora, pasados cincuenta años después del Concilio, «con menos exageración y emotividad, podemos evaluar lo sucedido, de dónde venimos y a donde queremos llegar. Quizás con menos rechazo a conservar lo que no sirve o, por el contrario, a “tirar el niño junto con el agua sucia del baño”, podemos intentar la experiencia del significado completo de nuestros misterios y llegar a entender sus principios subyacentes. Entonces podemos hacer el intento de encarnar nuestro a menudo imperfecto conocimiento en la práctica viva del culto a Dios que conduce al servicio de nuestras hermanas y hermanos»⁴²².

La reflexión que los estudios sociológicos suscitan en Europa es en cierto modo parangonable con la situación en los Estados Unidos, cuya Conferencia Episcopal se ha

⁴²² D.C. SMOLARSKI, *Los Sacramentos*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1998, 29. Esta obra traducida al castellano, tiene como origen la edición en inglés bajo el título *Sacred Mysteries. Sacramental Pincipies and Liturgical Practice* Ed. Pulist Press, Nex Jersey 1995. Esta obra es, a mi juicio, un buen exponente sobre el fondo y las formas de una situación, la que afecta a los sacramentos y la liturgia, en la que se trata de hacer balance y poder, en su caso, proponer nuevas reformas, también las que lleven a evitar prácticas poco acordes con el propio Concilio Vaticano II y con las normas de la Iglesia, asegurando el fin propio de los misterios sagrados.

hecho eco de lo que denomina «signos de preocupación» en relación con la disminución de la vitalidad eclesial, que tiene, como una de sus características destacadas, la «confusión entre los fieles acerca de lo que constituye una vida sacramental activa. Esto se evidencia en los bajos niveles de participación en la misa semanal y en el sacramento de la Reconciliación y Penitencia, así como en la reducción del número de bautismos que se celebran dentro de la Iglesia»⁴²³.

Como ya hemos expuesto desde la misma introducción de este estudio, nuestras reflexiones se centran en nuestros dos autores, Romano Guardini y Charles Taylor, y más concretamente en dos obras del primero, *El ocaso de la Edad Moderna y Mundo y Persona*, y *La Era Secular* del segundo. Romano Guardini destaca como teólogo y Charles Taylor como filósofo, sin embargo, en ambos autores podemos reconocer una fe católica profunda y práctica. Además, el dominio de uno y otro en el ámbito de la filosofía, y su finura en el análisis sociológico, sin ser sociólogos, confiere a sus obras un valor extraordinario, pues de lo que se trata, es de observar al hombre en su dimensión íntima y en su relación colectiva. La interioridad del ser humano, en cuanto persona, es el marco donde la dimensión religiosa inhiere como algo que apela a lo más profundo de su ser. Sólo desde esa percepción autointelectiva, donde se descubre lo trascendente y lo sagrado, es comprensible analizar y entender la religión como fenómeno psicológico, sociológico, ético y político. Dicho en otros términos, y desde el punto de vista teológico, fe y religión, al menos la cristiana, no pueden separarse. Son expresión de una relación interpersonal con Dios de la que nace un compromiso de amor que trasciende el tiempo y el mundo, aunque es en el tiempo y en el mundo donde esa relación se inicia, se vive, se manifiesta y se prepara para otra dimensión, la eterna, completamente renovada en una escatología prometida como culminación del Reino de Dios.

Cuando Guardini y Taylor nos hablan del mundo, de lo secular, no se limitan a describir una situación compleja y polimorfa, como quienes observan datos fenoménicos

⁴²³ Conferencia Episcopal de los Estados Unidos. Comité de Evangelización y Catequesis: *Catequesis sacramental*; Washington D.C. 2012; 3. (El texto citado se encuentra a fecha de 11.11.2015. en la dirección web:

http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/how-we-teach/catechesis/upload/Sp_Sacramental-Catechesis.pdf.

y tendencias sociales. Eso es interesante e incluso necesario, pero para el hombre de fe que busca entender el querer divino, esas descripciones, sin dejar de ser datos objetivables, son también signos y avisos de los tiempos en los que vivimos. La vivencia religiosa no puede separarse del mundo, pues es en él donde la religión, como relación con Dios, es vivida, celebrada, expresada, con el fin de santificarnos y de santificar las realidades que el mismo Dios ha puesto a nuestra disposición desde el momento mismo de la creación:

«Benedixitque illis Deus et ait crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus quae moventur super terram » (Gn 1, 28)

El mundo, los animales, todo lo creado es puesto a disposición del hombre para que lo cuide y trabaje. El mismo paraíso no es una excepción, antes de la caída, le es entregado para que lo trabaje y custodie *«tulit ergo Dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso voluptatis ut operaretur et custodiret illum» (Gn. 2, 15)*. Lo que podría denominarse como lo propio del mundo, lo secular, lejos de ser algo ajeno al plan divino de salvación se convierte en «la materia prima», el lugar y el tiempo en el que el ser humano es y opera, sin solución de continuidad con el fin último querido por el Creador. Así las cosas, lo secular puede y debe entenderse también, como el medio donde la santificación se realiza y donde Dios sale al encuentro⁴²⁴. Pero también existe la acepción de autoafirmación del yo al margen, incluso en contra de Dios.

Ambos autores nos presentan el mundo con sus afanes, con sus desafíos, con su historia, con sus progresos, retrocesos, aciertos y errores. En ese contexto tienen lugar las historias de cada persona que no pueden entenderse sin la historia de todos. Por eso, como ya vimos en el capítulo I, la Filosofía y la Teología de la historia tienen mucho que decir, especialmente esta última, porque debe saber exponer los elementos que han ido vertebrando la intelección del mensaje revelado y el papel encomendado y realizado por la Iglesia a lo largo de la historia.

⁴²⁴ Vid. Juan Pablo II. Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994) n. 10, en relación con la enseñanza contenida en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* n.43.

3. Sentidos de lo «secular»

3.1. Tres tipos

Taylor distingue tres tipos cuando habla de la secularización o lo secular. «Desconexión de la fe, la religión ...»⁴²⁵. Antes, la religión estaba en todo, ahora no es fácil ubicarla, pero desde luego no está donde estaba, ni su relevancia social y política es la misma⁴²⁶.

Hay un segundo sentido de la secularidad que puede identificarse con «el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia [...]»⁴²⁷.

Una tercera acepción es la de «secularidad *ad intra*», dentro de la propia creencia⁴²⁸.

Nuestra era, y concretamente en la sociedad occidental de cultura y origen cristianos, han evolucionado desde «la plenitud que estaba simplemente fuera —más allá— de la vida humana, —para convertirse en una— “era conflictiva” en que todo se pone en tela de juicio [...]»⁴²⁹

El humanismo exclusivo viene a instalarse de modo pacífico y sigiloso a través de una forma intermedia o transitoria como fue el deísmo⁴³⁰.

La religión cristiana configura un todo inseparable en la sociedad, de tal manera que el mundo pensado, vivido y anhelado forman como una imagen única y global, sin fisuras ni escisiones. La religión está perfectamente integrada en lo público. Es más, lo público obtiene legitimidad, en su origen y ejercicio, del único poder divino⁴³¹. La

⁴²⁵ Ch..TAYLOR, *La era secular* (ES I y II), Ed. Gedisa, Barcelona 2014, T. I.. 19-20, Vid. José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago 1944. Cita en ES I, nota 1, 20.

⁴²⁶ ES I. 21 y 22.

⁴²⁷ ES I, 22.

⁴²⁸ ES I, 26.

⁴²⁹ ES I, 41.

⁴³⁰ Cf. Henri de LUBAC, hace referencia al término «humanismo exclusivo» como un «humanismo inhumano», en la medida en que, al prescindir de Dios, es muy posible que la gestión que el propio hombre pueda hacer del mundo, sea perjudicial para el propio mundo. *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 2008, 20.

⁴³¹ Vid. R. GUARDINI, *El poder*, Cristiandad, Madrid 1981, 166 y ss

creencia, el culto y la práctica forman parte del vivir cotidiano de la persona y del mundo medieval. Aunque no faltan las herejías y las disputas, todas se enmarcan en un creer común, de un Dios revelado en Cristo y en una Iglesia que tutela y guarda al pueblo cristiano.

Taylor advierte una contraposición del hombre en la Modernidad en la que de un lado, Dios y lo sobrenatural son dignos de veneración, y de otro, se alza una especie de humanismo autosuficiente o exclusivo que impregna desde dentro todo el sentir de la secularidad moderna⁴³².

El humanismo autosuficiente de hoy es una opción disponible para todos, *erga omnes*. Es como si se hubiera producido un paso global. Esto no quiere decir, según Taylor, que la secularidad moderna coincida con el humanismo exclusivo pues no es la única alternativa a la religión, ya que hay otras, como la «deconstrucción» y el «posestructuralismo» (siglo XIX, Nietzsche y otros)⁴³³.

El humanismo exclusivo se hizo presente a través de una forma intermedia, el deísmo, y tanto éste como el humanismo, fueron posibles gracias a los desarrollos anteriores dentro del cristianismo ortodoxo, por lo cual, no puede afirmarse una desconexión⁴³⁴.

Taylor sostiene que la secularidad moderna no es un redescubrimiento de algo que estaba eclipsado (no a la pretensión de las «historias de la sustracción»). El filósofo canadiense replica contra el intento de pensar que nuestro ser subjetivo estaba atenazado por elementos y aspectos que le impedían ver con claridad lo que era desde la Antigüedad y que siempre estuvo ahí, de tal manera que sustrayendo lo que impedía esta visión subyacente, afloraría sin problemas. Taylor, sin embargo, piensa que la secularidad de la

⁴³² Cf. ES I, 45-46.

⁴³³ ES I, 46. Vid. En relación con la “deconstrucción como ausencia constituyente” el artículo de J. LEÓN CASERO, «Jacques Derrida» en *Philosophica*, U. Santa Croce, Roma 2013. (12.02.2017 url: <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/derrida/Derrida.html>). Por su extraordinaria elocuencia y alcance, Vid. P. RODRÍGUEZ PANIZO, al tratar de Derrida, *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*, o.c., 37 y ss.

⁴³⁴ Cf. ES I, 46-47.

modernidad occidental supone un *novum* que es necesario identificar y perfilar en su peculiaridad.

El proceso evolutivo hacia la secularización se produce en una especie de plano inclinado. La alternativa a Dios no es el no Dios, al menos como única opción. El desencantamiento es un término utilizado con frecuencia por Taylor siguiendo a Weber, pero no se trata de una cuestión de simple abandono de la magia. Ya hemos hecho alusión a este punto en el capítulo II. Si así fuera, estaríamos ante una simplificación inaceptable. Es verdad que, en el mundo medieval, como en el antiguo, el recurso a la Hécate⁴³⁵, era frecuente, normal. Sin embargo, confundir la creencia cristiana con elementos mágicos, no deja de ser una simplificación. Ciertamente, podía, desde la ignorancia pagana y profana, confundirse la religión o algunos de sus cultos y sacramentos con el mundo hechizado de los encantos mágicos, pero no deja de ser una aproximación errónea para explicar el inicio de la secularización en los albores de la modernidad. Hecha esta precisión, sí podemos entender el desencantamiento como una suerte de conquista por la razón y la ciencia frente a los enigmas y misterios, alumbrando las tinieblas de lo oculto mediante la luz de la inteligencia. De este modo, la superchería da paso a la claridad, y lo ignoto a lo conocido. No obstante, este proceso, absolutamente legítimo, viene a arrastrar con él, no los enigmas, sino verdaderos misterios, los de la fe, el sentido de lo sagrado, el simbolismo religioso, el culto y la visión de lo sobrenatural. En este sentido, el desencantamiento, como evolución hacia el mundo ilustrado, sirve para explicar el cambio de actitud, de la persona y de la colectividad, hacia una visión secular⁴³⁶.

3.2. La reivindicación del medievo por Guardini

La secularización ha venido siendo explicada como un fenómeno asociado a la evolución de la modernidad y de las posiciones ilustradas. En el fondo de la cuestión está la emancipación del pensar y reflexionar humanos, en sus vertientes personal y colectiva, de la concepción de plenitud generada por la «Cristiandad»⁴³⁷, especialmente en la Edad

⁴³⁵ Diosa del panteón griego, y recurso literario, entre otros, utilizado por Shakespeare, para referirse al reino de lo mágico y de hechicería.

⁴³⁶ Vid. M. GAUCHET, *El desencantamiento del mundo*, Trotta, Madrid 2005.

⁴³⁷ Vid. E. de la LAMA, «En torno al concepto de cristiandad», DA - Teología - Teología Histórica - Capítulos de Libros 16 *Símpoio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1995)*, Pamplona 1996, 607-622.

Media, debilitada en su vocación de totalidad por una crítica autónoma donde los misterios no serían otra cosa que enigmas que sólo el tiempo y el progreso humano terminarían por dilucidar.

El hombre de la Edad Media vivía en la trascendencia, en el «*vita mutatur non tollitur*»⁴³⁸. Su ver, amar, pensar y esperar estaban transidos de un vivir superior, incoado en el tiempo, pero con meta en la eternidad. Este pensar, nada o poco tienen que ver con el conjuro de reglas mágicas o con la fascinación obrada por obra de un aquelarre. Su fin y su vivir estaban en este mundo orientadas al futuro, y esa contemplación de lo por venir en la ciudad terrenal era preparación de la celeste. Se trata de una cosmovisión plena de armonía, que en la modernidad se desvanece, al menos en su predicación general, y lo que antes estaba unido y ordenado se fragmenta en el acontecer de la ciencia, y en sus descubrimientos.

El medievo cree en una realidad trascendente al propio mundo y distinguible perfectamente de él, porque, aunque sea su principio, no es el mundo, y esto es porque, como dice Guardini, es «auténticamente absoluto» y «verdadera persona». «El Dios personal y absoluto no puede caber en mundo alguno, sino que existe en sí mismo como Señor de sí mismo»⁴³⁹. Dios es quien de la nada crea el mundo *ex amore*. En esta certidumbre de sólida fe revelada vive la sociedad medieval y, al mismo tiempo, se produce desde ella y en ella una «configuración absoluta de la existencia»⁴⁴⁰. A esto ayuda la impronta germánica «[...]con su tendencia a lo ilimitado, que tiene su expresión desde el punto de vista religioso en el carácter de la mitología nórdica... y así se realiza el formidable movimiento medieval hacia la superación del mundo»⁴⁴¹. Trascendencia e inmanencia presiden la existencia del hombre medieval. «Uno y otro son ‘lugares de arrobamiento y éxtasis, que rebasan los polos de la existencia tanto hacia el interior como hacia la altura»⁴⁴².

⁴³⁸ Del prefacio de Difuntos I.

⁴³⁹ OEM, 38. Vid. M. GARCÍA-BARÓ, *Ensayos sobre lo absoluto*, Caparros, Madrid 1993, *in toto*.

⁴⁴⁰ OEM, 39.

⁴⁴¹ OEM, 39, Vid. también, de R. GUARDINI, *Escritos políticos*, Palabra, Madrid 2011, 65. Al tratar de esta evolución, Guardini hace referencia a la vitalidad y fuerza con que irrumpen las ideas mitológicas nórdicas en el acervo común de la Edad Media en Europa.

⁴⁴² OEM, 41.

Tanto en Taylor como otros análisis sobre la progresión de la Edad Media a la Moderna, ponen el acento sobre el papel de las ciencias experimentales. Guardini advierte que el medievo no desprecia en modo alguno el saber empírico, muy al contrario, su filosofía y pensar teológico parten de las observaciones más meticulosas de los fenómenos que le dan pie para alcanzar una reflexión antropológica, ética, moral, jurídica y sociológica, muy superior a las de la Edad Moderna⁴⁴³.

El universo es visto en su unidad de conjunto con un principio y un fin. Todo posee un lógos, que además se manifiesta en el momento culminante, un fin en el que todo tendrá su retribución justa y total⁴⁴⁴. El mundo se encuentra ensamblado en una trabazón misteriosa llena de belleza y sentido, sin contradicción, y en un universo simbólico extraordinario.

La Edad Media es un tiempo de plenitud, al menos tendencial, en que se desarrolla la existencia humana en todos sus aspectos. Existe un deseo total de saber concentrado en la esperanza y, efectivamente, esta forma y aspiración de conocimiento, no tiene «el carácter de investigación propio de la Edad Moderna»⁴⁴⁵.

«En tanto que el sentimiento de la existencia del hombre medieval conserva su unidad, éste no considera la autoridad como una traba, sino como referencia al absoluto y como punto de apoyo en el mundo. Ella le confiere la posibilidad de crear un conjunto de estilo grandioso, de fórmulas densas y de estructuras vitales múltiples, en comparación con el cual nuestra existencia le parecería probablemente algo muy primitivo»⁴⁴⁶. Este sentimiento de seguridad y unidad cambia —dice Guardini— a partir de la segunda mitad del siglo XIV en un anhelo de «libertad individual de movimientos y con la sensación de estar coartado por la autoridad»⁴⁴⁷.

⁴⁴³ Cf. OEM, 43.

⁴⁴⁴ Cf. OEM, 45-46.

⁴⁴⁵ Cf. OEM, 49.

⁴⁴⁶ OEM, 51.

⁴⁴⁷ OEM, 52. Vid. R. GUARDINI, *El poder. Un intento de orientación*, Cristiandad, Madrid 1981,

3.3. La influencia de la Reforma según Taylor

La Reforma venía a realizar una acusación general, tildando de mágicas muchas de las prácticas religiosas, lo que seguramente fueron abusos localizados, y de los que no se puede predicar su universalidad. Aun así, esa visión de lo mágico y de lo sagrado y trascendente como elementos de superchería, han servido a muchos para estigmatizar la Edad Media como un tiempo obscuro⁴⁴⁸.

La Reforma critica la praxis medieval religiosa y propone tres ejes de renovación religiosa: 1. Necesidad de una devoción íntima e interna. 2. Desconfianza hacia los sacramentales y la «magia controlada por la Iglesia». 3. La salvación por la fe⁴⁴⁹.

El filósofo canadiense se refiere también a la concepción jurídico penal (Vid. S. Agustín y S. Anselmo)⁴⁵⁰. Considera que esta visión tiene un papel importante en la ulterior falta de fe y de la huida hacia el deísmo.

En cierto modo, viene a producirse un desencantamiento⁴⁵¹, una desacramentalización. La Reforma y fundamentalmente Calvino, son claros en su oposición al *ex opere operato*, reclamando la fe del sujeto y su disposición interior para que se produzca la gracia sacramental.

Otra cuestión es la autonomización de la Naturaleza. Paso esencial para superar o excluir lo sobrenatural. La «Naturaleza» es uno de los aspectos que cobra sustantividad propia, debilitando la imagen de Dios en ella, aunque sin negarla⁴⁵².

⁴⁴⁸ Cf. ES I, 124-125. Vid. Por su interés esclarecedor, K. RAHNER, *Escritos de Teología*, T. III. Cristiandad, Madrid 2002, 205 y ss.

⁴⁴⁹ Cf. ES I, 131.

⁴⁵⁰ Vid. por su importancia la tesis doctoral de V. HUERTA SOLÁ, *La libertad, pecado y redención en el pensamiento teológico de San Anselmo*, U. de Navarra, Pamplona 1993. Disponible a 5.05.2017 en <http://dadun.unav.edu/handle/10171/10836?mode=full>.

⁴⁵¹ Como ya hemos reiterado, el término «desencantamiento», en alemán, *Entzauberung*, es utilizado con frecuencia por Taylor en esta obra, tomado y adaptado de Weber en *Wissenschaft als Beruf*, (1919).

⁴⁵² Cf. ES I, 152-153.

SECULAR

En este orden de cosas, Taylor resalta cómo en la época de la Reforma se desarrolló, junto con una pastoral de la devoción profunda, una pastoral del miedo (pastoral de *la peur*)⁴⁵³.

De esta situación en la que se proclama la advertencia o la amenaza de la condenación:

«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 un 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 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»⁴⁵⁴.

Además, dentro y fuera de la propia Iglesia van surgiendo novedosas propuestas de espiritualidad que es necesario analizar con rigor y objetividad. Muchas veces, la búsqueda de la espiritualidad de forma personal y autónoma, parece oponerse de una manera irreconciliable a la religión, al menos en su dimensión colectiva y oficial.

La pérdida de un universo jerarquizado y la irrupción con fuerza del mecanicismo y materialismo moderno han eliminado la posibilidad de analogía entre lo de arriba y lo de abajo. Todo es igual, sólo basta esperar para la que la ciencia, algún día descubra y muestre que lo ignoto de hoy es sólo un enigma y no un Misterio. Al perderse la concepción del diseño trascendente del mundo, lo inmanente se erige en única realidad desde la que emergen realidades poliédricas y múltiples, en las que no hay necesariamente ausencia de religión, pero en la que el *Lógos* Eterno del Mundo no es contemplado como causa, providencia y fin del mundo.

⁴⁵³ Cf. ES II, p, 316, nota 50: Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur*, Fayard, Paris 1978. En general, sobre la incidencia de la reforma en la credulidad o incredulidad, puede consultarse L. FEBVRE, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, Akal, Madrid 1993, 171 y ss.

⁴⁵⁴ ES II, 317-318.

4. Mundo y modernidad

4.1. De la plenitud al «desarraigo»

El pensamiento de Guardini al tratar de la imagen del mundo en la modernidad, presenta aspectos coincidentes con Taylor, si bien el veronés subraya aquellos que poseen mayor alcance teológico.

El mundo premoderno «tenía su arquetipo en el Lógos. Cada una de sus partes realizaba un aspecto específico de ese arquetipo»⁴⁵⁵. La modernidad proporciona novedad, autonomía, libertad, amplitud ilimitada en el progreso científico, pero al mismo tiempo, deja al hombre sin «un punto de apoyo objetivo [...]»⁴⁵⁶ y en un claro desarraigo. La unidad de antaño cede ante un mundo inexplorado pero explorable, y aunque se estimula la audacia del saber y de la libertad, la existencia humana queda como huérfana en comparación con el sentir pleno de seguridad y armonía del hombre medieval. Aparece también un elemento psicológico diverso: «la angustia», que, aunque es característica indisociable del ser humano, permite reflexiones diferentes, aunque no por ello opuestas. El hombre del medievo, al abismarse en la profundidad de su trascendencia, era un alma adiestrada para la eternidad. Por el contrario, el hombre de la modernidad no encuentra «apoyo simbólico, ni refugio que le ofrezca seguridad inmediata; [...]y no encuentra [...]lugar de existencia que satisfaga de modo convincente las exigencias de su espíritu»⁴⁵⁷.

La cosmovisión medieval, llena de plenitud, cede ante lo fragmentario de la Modernidad, que, al pensar el Mundo a través de conquistas parciales, deja sin sustento la construcción ideal que presentaba aquella.

4.2. La Naturaleza

Guardini destaca la importancia de la Naturaleza en la Edad Moderna como algo que estaba ahí, y que en cierto modo se desconocía. Lo que ocurre, es que el progreso científico elucida aspectos antes desconocidos y ahora accesibles y explicables. La Naturaleza puede enfocarse doblemente.

⁴⁵⁵ OEM, 55.

⁴⁵⁶ OEM, 57.

⁴⁵⁷ OEM, 58.

Es muy importante el análisis que el veronés hace sobre la Naturaleza. En primer lugar, como fuente, presupuesto y ley de la propia existencia individual del ser humano. En segundo lugar, como objeto de conocimiento y de transformación merced a la propia operación humana. El primero de los elementos citados posee una gran fuerza, en cuanto que lo natural es ley, norma para medir la bondad y rectitud de los comportamientos, o por el contrario, su maldad. De este modo, la Naturaleza, al menos parcialmente, viene a ocupar el lugar que antes era considerado santo y religioso⁴⁵⁸. Junto a la Naturaleza, la Antigüedad también recibe un enfoque diferente. Así como la Naturaleza era una criatura divina, la Antigüedad era pensada como el precedente de la Revelación. Guardini afirma con rotundidad que «para la Edad Moderna, ambas vienen a ser en amplia medida medios para separar de la Revelación la existencia y para demostrar que la Revelación es algo irreal, más aún, hostil a la vida»⁴⁵⁹. Aquí se intuye el intento moderno de confundir, en cierto modo, lo ignoto con el Misterio, y desacreditar lo revelado ante el avance de las ciencias.

El segundo elemento que destaca Guardini es la subjetividad. La Naturaleza era entendida en la Edad Media no como el «todo autónomo», sino como obra de Dios soberano. «El sujeto constituye el soporte de los actos admitidos como válidos e igualmente la unidad de las categorías que determinan esa validez, y encuentra su definición más enérgica en la filosofía de Kant. En ella el sujeto lógico, ético, estético, es algo inmediato, y más allá de este sujeto nada puede alcanzarse con el pensamiento. Tiene carácter autónomo, existe en sí mismo y fundamenta la orientación de la vida del espíritu»⁴⁶⁰.

La Naturaleza irrumpe, no sólo como algo que se conoce mejor, y de lo que es posible obtener nuevas utilidades, sino que reemplaza, en cierto modo, el lugar de Dios y su revelación. La «Madre Naturaleza»⁴⁶¹ es pues deificada, yendo más allá de lo que

⁴⁵⁸ OEM, 59; Guardini trae a colación aquí una elocuente cita de Goethe en “*la Naturaleza*” (*Die Natur*) en el *Tierfurter Journal*, del año 1782. En cuanto se refiere a “lo inmediato” en la Naturaleza puede verse, el artículo de P. MENDOZA CASP, «Hölderlin: La irrupción de lo inmediato», en *Homenaje a César Simón Quaderns de Filología*. Estudis Literaris. Vol V. Universitat de València, Valencia 2000, 299-308.

⁴⁵⁹ OEM, 61.

⁴⁶⁰ OEM, 62

⁴⁶¹ Vid. K. RAHNER, *Escritos de Teología VI*, Ed. Cristiandad, Madrid 2007, 27 y ss.

significó en la Edad Media como Ley Natural por la que el hombre es capaz de participar en la Ley Eterna de Dios, como enseña Tomás de Aquino⁴⁶².

Sin embargo, esta sintonía y «complicidad» con la Naturaleza irá cambiando en el siglo XX. El hombre tras la segunda guerra mundial, tampoco reserva ese fervor religioso hacia la Naturaleza, sino que por el contrario puede percibirse, en cierto modo, como decepcionado, porque no encuentra el simbolismo ilimitado con que se presentaba a aquélla. Ciertamente, se abren horizontes nuevos tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, pero siempre dentro de «lo que, por el contrario, parece afirmar la nueva experiencia —dice Guardini— es precisamente la limitación del mundo [...]»⁴⁶³. El mundo, y la relación del hombre con él y desde él, se aprecia como algo enigmático cuando no misterioso. La Naturaleza no es ya aquella madre fecunda de cálida acogida y amor incomparable.

5. El deísmo como factor de transición

Hasta la Paz de Wesfalia la religión exigía no sólo una praxis, sino un asentimiento intelectual, una obediencia, una profesión en el Dios revelado como único verdadero. Ilustración y religión toman caminos paralelos sin reconocerse ámbitos convergentes desde el punto de vista epistemológico. La razón se presenta como garantía de la honradez, la rectitud y la moral, por encima de los asentimientos ciegos exigidos por la autoridad religiosa. Lo moral se emancipa de lo religioso y se convierte en ámbito de lo secular. Hasta ahora, la moral era equiparada con lo religioso y todo el acervo dogmático que lo acompañaba. En el momento de mayor esplendor de la Ilustración y del enciclopedismo, no se niega a Dios. Es más, hay una afirmación de Éste como Principio Supremo sin entrar necesariamente en la afirmación o negación de su voluntad revelada. Es este punto resulta de interés la evolución de la Masonería Especulativa desde su nacimiento en Londres (24.06.1717), hasta nuestros días. Sus textos constitutivos, redactados por los pastores luteranos Anderson y Désaguliers, establecen la obligación de creer en Dios y afirman que no pueden pertenecer a la institución un «[...]estúpido

⁴⁶² Cf. *Suma Teológica*, I-II, q. 94.

⁴⁶³ OEM, 72.

ateo ni un libertino irreligioso»⁴⁶⁴. Rápidamente empezando por Francia, en toda Europa se produce un gran desarrollo de esta fraternidad, combinándose el Teísmo con el Deísmo. En Inglaterra se requerirá la creencia en Dios y en su voluntad revelada, mientras que en el continente sólo se exige la creencia en un principio creador bajo la denominación de Gran Arquitecto del Universo, posición deísta en el ámbito de la religión natural⁴⁶⁵.

En este contexto se producen «desplazamientos antropocéntricos». Se trata de vivir lo natural, aquello que es útil y bueno para el individuo y, por ende, para la sociedad, tendiendo así a lo exclusivamente humano, sin trascendencia ni intervención de la gracia, y sin un fin, al menos profesado y aparente, por encima del exclusivamente humano⁴⁶⁶.

El orden impersonal se expresa en el deísmo como «una visión según la cual nuestra condición vive atezada en un universo indiferente, en el que Dios, o bien

⁴⁶⁴ J. ANDERSON y J.T. DÉSAUGULIERS, *Constituciones de Anderson*, Masónica.es; Madrid 2015 §2. (*The constitutions of the Free-Masons Printed by William Hunt, London 1723*).

⁴⁶⁵ La Masonería de cuño anglosajón, extendida con sus diversos ritos en el Reino Unido, Estados Unidos y Latinoamérica, sigue manteniendo hoy en día la creencia en Dios y en su voluntad revelada, y realiza sus trabajos con la presencia necesaria de la Biblia en la que como Libro Sagrado se contiene dicha voluntad. En el ámbito continental europeo, aunque existen logias de origen anglosajón, predominan las «Obediencias» provenientes de la Gran Logia de Francia y del Supremo Consejo del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, en las que sólo se exige la creencia en un Principio Creador bajo el nombre de Gran Arquitecto del Universo, y se mantiene la Biblia como la primera de las «Luces masónicas». A partir de 1877 el Gran Oriente Francés estableció una política de laicismo estricto, eliminando las anteriores referencias de carácter religioso, motivo por el cual, puede hablarse de dos grupos claramente definidos en Europa, los que mantienen las posiciones deístas, y los que se adscriben a un laicismo militante, como el Gran Oriente de Francia. En términos generales puede hablarse de un porcentaje, *grosso modo*, de 50/50 % a escala mundial de dichas corrientes. Sobre la cuestión y el interés desde el punto de vista filosófico, histórico y religioso, Vid. J.A. FERRER BENIMELLI, uno de los mayores expertos en *masonología* y gran publicista sobre la materia: *La Masonería*, Alianza Editorial, Madrid, 2005. También, P. ÁLVAREZ LÁZARO (Universidad Pontificia de Comillas), «Origen, Evolución y Naturaleza de la masonería contemporánea», en Pedro Álvarez Lázaro (coord.), *Maçonaria, igreja e liberalismo. Masonería, Iglesia y Liberalismo*, Actas da Semana da Faculda de Teologia, Porto 1994, Porto-Madrid 1996, 46-53. Para una información complementaria, rigurosa y profunda, puede consultarse también la imprescindible obra de D. LIGOU, *Dictionnaire de la Francmaçonnerie*, Presses Universitaires de France, 4ª edición Paris 1987, 1360 páginas. La bibliografía propuesta por este reputado autor en dicho libro es de la más completa y acreditada sobre la materia.

⁴⁶⁶ Cf. ES I, 411-412.

también es indiferente, o bien no existe. Desde esta perspectiva, el deísmo se puede considerar un punto intermedio en el camino hacia el ateísmo contemporáneo»⁴⁶⁷.

¿Qué queda después de la paja, de haber sustraído la ingenuidad, la superchería? Cuando la razón y la ciencia avanzan se produce una «sustracción» al mundo de las creencias⁴⁶⁸. Se va produciendo una especie de «atracción hacia el extremo impersonal y sin Dios⁴⁶⁹», a lo que ya desde un principio se postulaba en el deísmo. Y esto se va traduciendo en una progresión de un paradigma metódico de desvinculación con todo aquello que no está claro, el «non liquet» de Voltaire⁴⁷⁰.

La concepción de «lo superior» se reformula en un contexto naturalista y pierde relieve⁴⁷¹ trocándose el orden trascendente por el inmanente⁴⁷².

Taylor observa la existencia de dos enfoques: uno para el orden natural del universo, y otro para el social, totalmente objetivables a la luz de la razón y el querer humanos. Así las cosas, la necesidad de acudir a Dios como una relación interpersonal, no aparece como algo prioritario, pues ya se dispone de los medios suficientes para entenderse a uno mismo y al mundo sin recurrir a lo numinoso. El hombre se siente como más seguro, autosuficiente en cierta medida.

Todo este conjunto impersonal subyace en la pluralidad de las religiones. Hay que librar el mundo de las supersticiones dañinas en sí, promover una vida religiosa «excarnada» y así, a través del deísmo, se desemboca en el ateísmo⁴⁷³.

Por lo que se refiere a la emergencia «OMM», el orden moral moderno⁴⁷⁴, es como si de alguna manera se postulara la creencia en la benevolencia natural del ser humano y

⁴⁶⁷ ES I, 414-415. Esta posición de Taylor es, como todas, matizable, pues el deísmo como cualquier otro fenómeno social con connotaciones religiosas, posee diversas aproximaciones y momentos a lo largo de su historia.

⁴⁶⁸ Vid. J.-C. SCHMITT, « Les superstitions », en J. LE GOFF et R. RÉMOND (éd) *Histoire de la France religieuse, t. 1, «Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon»*, Le Seuil, Paris 1988, 417-551.

⁴⁶⁹ Cf. ES I, 443.

⁴⁷⁰ Cf. ES I, 452 y ss.

⁴⁷¹ Cf. ES I, 456.

⁴⁷² Cf. ES I, 458.

⁴⁷³ Cf. ES I, 462-463.

⁴⁷⁴ ES I, 464. «Según Taylor, sin embargo, hay casos en los cuales las teorías, sostenidas por unos pocos individuos, se infiltran en el imaginario social, primero de una élite, para luego extenderse a todo lo

en su capacidad para gobernarse por sí mismo sin ningún tipo de pedagogía o vinculación moral heterónoma.

Tras esta sustracción de lo que se consideraba nocivo para el individuo y para la sociedad, sólo va a quedar un abstracto marco de principios, valores y normas, donde el individuo parece privado de trascendencia y de capacidad para encontrar una relación personal con Dios.

El desencantamiento del mundo irrumpe con fuerza, y lo que hasta entonces era impensado se volvió pensable⁴⁷⁵.

Taylor trata de resaltar a lo largo de su obra la posición deísta como elemento significativo de la evolución secular. No se postula la inexistencia de Dios, pero se le deja en un lugar lejano, inoperante, despreocupado del mundo y sus afanes. En esta concepción del universo y del hombre con Dios, no hay lugar para una relación personal. La Revelación pierde su sentido. Lo que Dios quiere o no, sólo vagamente puede descubrirse en las leyes de la Naturaleza y en el consenso social⁴⁷⁶. No se niega la existencia de un principio creador, ni que éste sea personal, pero, de hecho, la importancia de lo divino en la vida del mundo y del hombre, se reducen a una vaga trascendencia.

En el ámbito religioso Guardini resalta dos consideraciones. En primer lugar, la religión se desplaza a un nuevo principio inscrito en la propia Naturaleza, sin negar su carácter originario o creador, pero dejándolo en la lejanía de un lejano, desentendido, y en modo alguno providente y amoroso con su creación. Esta es, en cierto modo, la posición del deísmo, donde la relación personal y sobrenatural con Dios como persona ya no cuenta como algo inmediato, posible desde la autocomunicación divina. En segundo

largo y ancho de la sociedad. Eso fue lo que ocurrió, nos dice, con el orden moral moderno, que primero se articuló teóricamente en las obras de autores como Grocio y Locke, para convertirse paulatinamente en los cuatro siglos siguientes en la idea de orden moral implícito de la sociedad. De este modo, una teoría que animaba el discurso de unos pocos expertos se convirtió en una parte integral de nuestro imaginario social, el modo en el cual nuestros contemporáneos imaginan las sociedades que habitan», Cf. J.M. CINCUNEGUI, *Charles Taylor y la identidad moderna*, Universitat Ramon Llul, Barcelona 2010, 503.

⁴⁷⁵ Cf. ES I, 372.

⁴⁷⁶ Thomas Hobbes en *Leviatán* presenta esta visión desencarnada de Dios. La naturaleza es suficiente para descubrir el bien y el mal. La sociedad puede, mediante el pacto, deducir las normas morales e imponerlas.

lugar, el papel del positivismo y del materialismo que postulan el distanciamiento de la sociedad y de las instituciones políticas de lo religioso y de Dios.

A propósito de esta cuestión Michel Henry es consciente del escepticismo o incompreensión que puede plantear lo religioso revelado, ante el aparente silencio de Dios. ¿Cuál es su modo de comunicarse con los hombres? Henry sugiere que la Palabra se expresa en una «longitud de onda diferente», y por eso, quienes piensan en un Dios *otiosus*, es porque no oyen nada, porque Dios no habla en la palabra sensible y tangible del mundo. Para oír hay que escuchar, y este proceso se realiza en el corazón mismo del ser humano, en su ámbito y esfuerzo de auto-revelación⁴⁷⁷.

Realmente nos encontramos con un cambio radical de percepción y enfoque, lo que lleva a Guardini a formular la siguiente pregunta: «¿pueden ser la Iglesia, la Encarnación divina, la Revelación, y, finalmente, puede ser el Dios sacrosanto personal, que es presuposición de todo ello?»⁴⁷⁸. La cuestión planteada por Guardini, además de dialéctica, señala a la concepción de la fe y de la religión cristiana tal y como fue entendida desde el principio.

6. La confianza desmesurada en el progreso científico

La comprensión del mundo se amplía y hace inmediata gracias a los avances técnicos y en general de la ciencia. Pero esa comprensión no se realiza directamente sino a través de la propia técnica que llega más allá de lo que puede realizar sólo el propio individuo a través de los sentidos y de su propia vivencia, y aquí surge una cuestión de calibre: ¿Qué ocurre con el desarrollo personal, con la vivencia humana al condicionarse al cálculo, al aparataje utilizado, al método? No se trata de negar ni la exactitud ni la verificación de los datos obtenidos sino de constatar el cambio en la vivencia, y al hombre que vive de este mundo. Guardini lo ve como algo «no humano», observando, que con esto no se hace ningún juicio moral, sino la explicitación del modo psicoantropológico y social que explica el modo de «vivir» lo conocido y la eventual acción que pueda resultar de ese conocimiento⁴⁷⁹. En el mundo del desarrollo científico y del cálculo, la relación del

⁴⁷⁷ Cf. M. HENRY, *Palabras de Cristo*, Sígueme, Salamanca 2003,153.

⁴⁷⁸ MP, 35.

⁴⁷⁹ La edición que utilizamos, observa aquí, en nota a pie de página, la incompreensión de estas afirmaciones de Guardini para algunos de sus detractores. Quizás, los términos «humano» y «no humano»,

hombre con la Naturaleza entra en un ámbito de mediaciones que no facilitan aquella vivencia entre hijo y madre Naturaleza propuesta por la Ilustración. El progreso científico, la capacidad operativa del hombre en la Naturaleza de la que forma parte, el avance de la cultura, la desconexión entre filosofía y teología, y un largo etc., conducen inexorablemente, en la Edad Moderna, a la fe en el progreso.

Guardini no comparte del optimismo de la Edad Moderna en que Naturaleza y cultura caminan en armonía, y del que los resultados de la acción del hombre vienen como garantizados por una especie de benévola mano invisible, como ocurre en el funcionamiento de los mercados en la óptica utilitarista del liberal-capitalismo⁴⁸⁰.

Hay, pues, objeciones de fondo. En primer lugar, el teólogo de Verona niega que el ser humano sea como lo contemplan el positivismo y el materialismo, un animal evolucionado, donde no se aprecia o, más bien, se desprecia el espíritu hasta negar su existencia⁴⁸¹.

El ser humano no es como prolongación evolutiva, y como automática, del «Espíritu Absoluto»⁴⁸². Muy al contrario, el hombre es un ser personal y libre, que decide por sí mismo, que posee un ámbito innegable de libertad y responsabilidad en el que se va configurando su historia y, por consiguiente, la del mundo⁴⁸³.

Tampoco es el hombre aquel que lo es en sí mismo, siendo él su propio destino, sin ninguna referencia heterónoma:

«El hombre tal y como lo ve la Modernidad no existe. Ésta intenta constantemente encuadrarlo en categorías a las que él no pertenece: categorías mecánicas, biológicas, psicológicas, sociológicas, variantes todas ellas de convertirlo en una sustancia del orden

aunque se explican perfectamente en qué sentido son utilizados, podrían haberse sustituido por otros menos polémicos.

⁴⁸⁰ Estos principios de utilidad, como principio moral de eficacia en el ámbito personal y social, fue propuesto en primer lugar por Jeremy. Bentham en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (1780). y después por John Stuart Mill en sus *Essays on Economic and Society* (1844).

⁴⁸¹ Cf. OEM, 91-92.

⁴⁸² Sobre el *Absoluter Geist* (Espíritu Absoluto) Vid., especialmente, las reflexiones de Hegel, Rosenkranz, Feuerbach, Bauer, Marx. Podría ser de especial utilidad el enfoque que con perspectiva realiza Claude BRUAIRE en *L'être et l'esprit*, PUF, Paris 1983; Trad. en español: *El ser y el espíritu*, Caparrós, Madrid 1999.

⁴⁸³ Cf. OEM, 92.

de la “naturaleza”, aun cuando sea de naturaleza espiritual. Sólo hay una cosa que la Modernidad no ve y que, sin embargo, constituye al hombre ante todo y en absoluto: la persona finita que existe como tal, aunque no lo quiera, aunque niegue su propio ser; que es llamada por Dios, y está en contacto con las cosas y las demás personas. Persona que tiene la libertad soberana y fecunda de poder conservar y destruir el mundo, incluso de poder afirmarse a sí misma y alcanzar su pleno desarrollo o abandonarse y destruirse. Y esto último no como un elemento necesario dentro de un proceso suprapersonal, sino como algo realmente negativo, evitable y en el fondo absurdo»⁴⁸⁴.

Guardini trabaja sobre la historia y la experiencia inmediata de la Segunda Guerra Mundial y de la postguerra con las tensiones entre Occidente y Oriente, y advierte sobre la importancia vital y existencial para el género humano en el uso de nuevos poderes refiriéndose a un poder sin cultura en el que se vislumbra el abismo del más remoto primitivismo⁴⁸⁵.

Esta confianza desmesurada en el progreso científico genera un cambio en la visión del mundo y también en el poder que el hombre puede ejercer⁴⁸⁶.

Taylor afronta también un planteamiento parecido. Los avances científicos y técnicos, los desarrollos económicos, pueden haber creado un contexto diferente, «desencantado» si se quiere, pero no necesariamente contrario a la religión:

«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, tocarlo, o caminar hacia ello (en peregrinación), a otra en la que se encuentra más “en la mente”, donde el vínculo de 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».⁴⁸⁷

Taylor admite la dificultad que para muchos pueda suponer el avance científico y su conjugación con la creencia religiosa, Este mundo, donde la confianza en lo científico se absolutiza, dificulta enormemente la comprensión y la apertura a lo religioso, y concretamente a Dios. Rodríguez Panizo habla en este sentido de, «la relación dominante o puramente técnica del mundo. El hacer de la razón técnica, y del

⁴⁸⁴ OEM, 93.

⁴⁸⁵ Cf. OEM, 102.

⁴⁸⁶ Vid. la interesante obra de Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein, la modernidad, el progreso y la decadencia*, UNAM, México 2006, 100. En esta obra, se intuye como un cierto recelo sobre el futuro de la humanidad si se pierde en una confianza desmedida en el progreso científico y técnico.

⁴⁸⁷ ES II. 404.

conocimiento controlador que lleva parejo, el único modo de acceso a la realidad [...]». Más adelante Rodríguez Panizo cita a Ortega en «Sobre el “Santo”», cuando el filósofo español hablando de los sentidos y del sentido religioso viene a concluir así: «Porque es lo cierto que, sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo transcientífico de las cosas en su religiosidad»⁴⁸⁸.

Este mundo immanente y cerrado presenta lo que M. Henry denomina «dificultad de oír» la palabra de Cristo por parte de los hombres. El hablar de Cristo es hablar humano, en cuanto utiliza un lenguaje de seres que no pueden dar razón de sí mismos. Sin embargo, este lenguaje, a través de «la parábola» sirve a Cristo para establecer las correlaciones inteligibles entre nuestro conocer en este mundo, y el Reino de los Cielos, que pertenece al ámbito de lo infinito. Se trata de una estructura analógica, que, aunque aparente cierta ingenuidad para el oyente de la palabra, encierra un mensaje de trascendencia inusitada. Cristo, en la parábola del sembrador, reconoce que sus oyentes pueden no entender esta analogía. La semilla, el campo y la diversidad de resultados de la simiente. El mal se expresa en cada uno de los supuestos del relato evangélico, y una de sus formas es la ceguera del corazón. «El corazón —dice Henry— se vuelve sordo a la palabra de la Vida que no cesa de hablarle de ella al mismo tiempo que ella le habla de su vida cotidiana, su vida finita; el corazón se vuelve insensible a las pulsiones del amor que ella le comunica; se endurece arrojado en sí mismo, encerrado en ese ego monádico que en lo sucesivo se toma por la única realidad [...] ». Henry pone de relieve, siguiendo la Palabra de Cristo en los textos de Marcos y Mateo, cómo esa ceguera del corazón se inscribe en lo que denomina «sistema de lo humano» «[...] y que en verdad es un sistema del egoísmo [...] » de nuestro corazón, del que proceden todos los males del hombre. Y el mal, a la luz de la Verdad, se convierte en pecado. Y es esta consideración de la tiniebla vencida en la Luz la que no permite circunstancias eximentes. El mal es llevado a su

⁴⁸⁸ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*, S. Pablo, UP Comillas, Madrid 2013, 145-147. Tomo de él la cita de J. Ortega y Gasset «Sobre el “Santo”», en ID, *Obras completas*, Tomo II (1916), Fundación J. Ortega y Gasset-Taurus, Madrid 2004, 20.

límite «[...] al pecado supremo, que ya no es simple mal, sino la renuncia de la Luz, la negación de Dios [...]»⁴⁸⁹.

Como agudamente subraya Rodríguez Panizo, glosando al filósofo francés, podríamos estar ante «la ideología de la barbarie: la ciencia sola, esto es, la técnica; o, como gusta de decir en otro lugar, la “trascendencia negra”, cuyos inicios hay que buscar en el paradigma objetivo de la ciencia galileana, la que ha abstraído las cualidades sensibles y los predicados afectivos en su acceso a la realidad, apartando la vida misma, lo que constituye lo más propiamente humano; la abstracción de lo único que verdaderamente importa, la Vida»⁴⁹⁰.

Benedicto XVI en *Spe salvi*⁴⁹¹, dedica importantes reflexiones a distinguir entre fe en la ciencia y en el progreso, y la Fe y la Esperanza que Dios nos propone en la Revelación. Ambas son entitativamente diferentes. A este tema el Papa dedica un amplio apartado de su Encíclica bajo el título «La transformación de la fe-esperanza cristiana en el tiempo moderno» al cual nos remitimos en toda su extensión. No se trata de establecer incompatibilidad entre la Fe y los avances de la razón y de la ciencia, sino de discernir el diferente ámbito en el que se mueven.

«Así, pues, nos encontramos de nuevo ante la pregunta: ¿Qué podemos esperar? Es necesaria una autocrítica de la Edad Moderna en diálogo con el cristianismo y con su concepción de la esperanza. En este diálogo, los cristianos, en el contexto de sus conocimientos y experiencias, tienen también que aprender de nuevo en qué consiste realmente su esperanza, qué tienen que ofrecer al mundo y qué es, por el contrario, lo que no pueden ofrecerle. Es necesario que en la autocrítica de la Edad Moderna confluya

⁴⁸⁹ Cf. M. HENRY, *Palabras de Cristo*, o.c., 143.

⁴⁹⁰ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial...*, o. c., 25. La obra de Henry a la que se refiere, es *La barbarie*, Caparros, Madrid 1996.

⁴⁹¹ BENEDICTO XVI, *Spe salvi* (30.11.2007). Es también esclarecedor el discurso del Papa a la Asamblea plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias pronunciado el 6 de noviembre de 2006, en el que se insiste en la complementariedad fructífera de ciencia y fe, pero no en la sustitución de la una por la otra. Asimismo, se pone de relieve que «Negar esta trascendencia en nombre de una supuesta capacidad absoluta del método científico de prever y condicionar el mundo humano implicaría la pérdida de lo que es humano en el hombre, y, al no reconocer su singularidad y trascendencia, podría abrir peligrosamente la puerta a su explotación». (*In fine*).

también una autocrítica del cristianismo moderno, que debe aprender siempre a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces»⁴⁹².

El marco immanente, y las estructuras del mundo cerrado de las que nos habla Taylor en su obra, ponen de relieve la existencia de un apriorismo dogmático basado en una visión exclusivamente secular, que concede a la ciencia y al progreso el asentimiento que antes se otorgaba a la Fe y a la Revelación.

7. Equiparación autenticidad-individualismo

Taylor, refiriéndose al último medio siglo, sostiene que se ha operado una profunda modificación de las condiciones de creencia. Habla de un individualismo «exclusivo» generalizado⁴⁹³. Se basa sobre el individualismo y el objetivo de «autenticidad» propio de las élites en los siglos XVIII y XIX, que ahora se convierte en un fenómeno de masas. Esta cultura de la «autenticidad» propugna una especie de individualismo extendido especialmente entre la juventud, y según el 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»⁴⁹⁴.

La elección personal se propone como único sistema legítimo de configurar la identidad individual y colectiva. De esto se desprenden importantes consecuencias en el ámbito religioso que afectan al sentido de pertenencia e identidad en el ámbito de lo que Taylor llama el «yo impermeabilizado»⁴⁹⁵ que sugiere una especie de inmunización psicológica.

Dios aparece como una suerte de contrincante y adversario que es necesario impugnar con toda la fuerza, para que el hombre permanezca, progrese y afirme su

⁴⁹² *Spe salvi*, n. 22.

⁴⁹³ Cf. ES II, 277.

⁴⁹⁴ ES II, 281. La tendencia también a una suerte de «religión secular» que cree ilusoriamente construir el paraíso en este mundo, como recuerda Juan Pablo II, en *Centesimus Annus* (1.05.1991), n.25.

⁴⁹⁵ Cf. ES II. 302.

voluntad⁴⁹⁶. Como dice Cordovilla, «De aquí nace un ateísmo positivo, orgánico y constructivo que no solo se conforma con negar o rechazar a Dios desde una postura crítica o vulgar, sino que quiere superarlo y traspasarlo con una propuesta alternativa que De Lubac define como neopaganismo. Porque tanto Nietzsche como Comte han sido conscientes de que si quieren desterrar definitivamente la idea de Dios del horizonte humano no solo hay que negarlo (que en el fondo sería una forma de afirmación) sino que también hay que sustituirlo»⁴⁹⁷.

Parece como si el hombre, si desea serlo en todo su alcance, ha de expulsar de «su territorio» la idea de Dios y evitar toda alienación o enervamiento vital, que le debilitan e impiden concebirse a sí mismo como lo único importante, y asumir su propio e íntegro desarrollo. Así las cosas, hay que preguntarse si esta posición no disloca la propia antropología humana de manera automática. Es decir, si al negar a Dios, no estamos negando «dramáticamente», la propia realidad humana⁴⁹⁸.

Se proclama como principio incondicionado un pluralismo ilimitado, o solo limitado por la ley y el respeto mutuo. En este marco tan amplio, lo importante es elegir lo que auténticamente pueda interesar, ya sea una comunidad religiosa cohesionada y sólidamente estructurada, u opciones de fórmulas más individualistas y menos exigentes en cuanto al sentido de pertenencia colectiva.

Esta nueva aproximación al mundo que nos rodea, basada en el consumo y en el individualismo, ha venido a fracturar la cultura socavando seriamente los viejos cimientos que cohesionaban la sociedad en el pasado.

⁴⁹⁶ Cf. Á. CORDOVILLA PÉREZ, «El drama del humanismo ateo o la herejía moderna: Dios y el hombre antagonistas» en *Glorificatio Dei. Sanctificatio hominum*, Homenaje al Prof. José María de Miguel González, OSST Secretariado Trinitario, Salamanca 2017, 125. Aquí se hace una alusión al *Ecce homo* de Nietzsche (*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, 1888). Vid. M. ONFRAY, *Traité d'athéologie*, Ed. Grasset, Paris 2006.

⁴⁹⁷ Cf. *Ibidem*, 128.

⁴⁹⁸ Cf. *Ibidem*, 133.

También en el ámbito de las nuevas costumbres sexuales la posición de las iglesias ha venido a ser desacreditada entre los jóvenes y por los nuevos medios de opinión y de comunicación social⁴⁹⁹.

Vemos, pues, un desarrollo importante del individualismo en todas sus facetas, que a su vez conduce a la «autenticidad» como lo único que puede legitimar cualquier tipo de compromiso. La fe como virtud que mueve a la inteligencia y la voluntad es mirada con cierta desconfianza y sospecha en la medida en que requiere una adhesión a algo revelado y mediado por la autoridad de la Iglesia.

En la Edad Moderna se critica el medioevo como un período ausente de libertad y esto se hace desde la proclamación de la autonomía como un valor esencial. Sin embargo, la autoridad es siempre necesaria⁵⁰⁰, «en tanto que el sentimiento de la existencia del hombre medieval conserva su unidad, éste no considera la autoridad como una traba, sino como referencia al absoluto y como punto de apoyo en el mundo. Ella le confiere la posibilidad de crear un conjunto de estilo grandioso, de fórmulas densas y de estructuras vitales múltiples, en comparación con el cual nuestra existencia le parecería probablemente algo muy primitivo»⁵⁰¹. Este sentimiento de seguridad y unidad cambia, —dice Guardini— a partir de la segunda mitad del siglo XIV en un anhelo de «libertad individual de movimientos y con la sensación de estar coartado por la autoridad»⁵⁰². Vemos, pues, cómo la desconfianza ante la autoridad, también en lo religioso, es una de las notas distintivas, no sólo de la modernidad, sino de la propia contemporaneidad. Habrá que cuestionarse sobre las posibles causas de esta desconfianza de los fieles cristianos respecto del Magisterio Eclesiástico, y la pérdida del sentido de autoridad dentro de la Iglesia⁵⁰³.

⁴⁹⁹ Cf. ES II, 309.

⁵⁰⁰ Cf. OEM, 51. Vid. también el comentario de A. LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998, 64 y ss.

⁵⁰¹ OEM, 51.

⁵⁰² OEM, 52. Vid. GUARDINI, R., *El poder... o.c.*, Cristiandad, Madrid 1981 y ss.

⁵⁰³ Resulta altamente esclarecedora la Instrucción *El Servicio de la autoridad y la obediencia, Facien tuam, Domine, requiran* de la S. C. para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica aprobada por Benedicto XVI el 11 de mayo de 2008.

Guardini es muy claro y explícito cuando une los conceptos de «persona» a la Revelación y a la «relación con el Dios personal vivo en los dogmas de la filiación divina y de la divina providencia» de manera tal que sin esto, podremos encontrar al individuo, pero no a la «[...] persona auténtica»⁵⁰⁴.

En esta reflexión el teólogo de Verona llega incluso a sostener la dificultad para reconocer plenamente a la persona sin el auxilio de la fe cristiana. Esto no quiere decir que no exista, pero sugiere la dificultad para la inteligibilidad al margen de la propia Revelación. Es más, todos esos valores que parecen haber sido descubiertos *ex novo* en la propia Naturaleza peligran cuando se pierde la relación con Dios en la fe⁵⁰⁵. Autenticidad y persona, lejos de ser antagónicos, son factores esenciales e indisociables en la comprensión de Dios y de su Misterio. Pero cuando el individualismo suplanta a la persona reivindicando para sí una celosa autonomía e independencia, corre el peligro de la soledad más absoluta, lo que no deja de ser un óbice de calibre para la relación interpersonal con Dios, quizás por eso convenga recordar al Apóstol de las Gentes:

«En virtud de la misión que me ha sido confiada, debo deciros que no os valoréis más de lo que conviene; tened más bien una sobria autoestima según la medida de la fe que Dios ha otorgado a cada cual». (Rom 12, 3).

El individualismo es una de las derivas propias del ser humano en la modernidad y en la posmodernidad, y puede considerarse como una de las características de la era secular. La relación hombre-Dios es, más bien, una relación personal, amorosa, y con una importante dimensión comunitaria que se vive en la Iglesia⁵⁰⁶. Muy probablemente, este individualismo exacerbado recela de cualquier indicación o consejo por parte de quien tiene autoridad en la Iglesia y afecta negativamente al sentido de pertenencia y de identidad. La fe posee una dimensión personal y otra colectiva, y ambas son absolutamente necesarias. La fe subsistirá en la medida en que el cristiano sea capaz de la obediencia absoluta, «obediencia no porque el hombre sea ‘heterónimo’, sino porque

⁵⁰⁴ OEM, 111.

⁵⁰⁵ Cf. OEM, 111-112.

⁵⁰⁶ Vid. BENEDICTO XVI, Audiencia General en la Plaza de San Pedro (31.10.2012). O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Introducción» a la edición española de *El espíritu de la liturgia* de Joseph Ratzinger, Cristiandad, Madrid 2007, 32 y ss.

Dios es la santidad absoluta»⁵⁰⁷. No se trata de ningún tipo de abdicación subjetiva y mucho menos de alienación, sino la consecuencia de saber con madurez de juicio y libertad de opción la condicionalidad total de seguir a Dios y cumplir su voluntad.

En la interioridad cristiana el individuo conoce su poquedad lejos de la autosuficiencia, «Jesús ha venido al mundo —dice Guardini— para revelar a Dios, al Dios soberano y desconocido frente al mundo; para decirnos qué es lo que somos ante este Dios y cuáles son sus designios con nosotros. Jesús no enseña posibilidades superiores de desarrollo religioso, sino que verifica la redención, sienta el comienzo de la Nueva Creación y anuncia el último Juicio»⁵⁰⁸.

Como afirma Rodríguez Panizo en referencia a R. Guardini, «decir que Dios se revela es tanto como decir “Dios actúa (*Gott handelt*)” en la historia de los hombres como una providencia activa, poniendo la existencia humana bajo el juicio de su amor salvador y haciendo posible un nuevo inicio para el hombre, llamado así a la conversión y a la obediencia de la fe [...]»⁵⁰⁹.

8. La creencia sin pertenencia

Muchas veces, la búsqueda de la espiritualidad de forma personal y autónoma, parece oponerse de una manera irreconciliable a la religión. Taylor trae a colación los resultados de diversos estudios sociológicos y estadísticos sobre las creencias religiosas en nuestros días, y resalta el número creciente de quienes se declaran ateos, agnósticos o no tener religión ⁵¹⁰. Pero el tema no se reduce a la disminución del número de creyentes sino a la emergencia de un amplio espectro de situaciones religioso-espirituales de tipo líquido y polimorfo⁵¹¹.

⁵⁰⁷ OEM, 118.

⁵⁰⁸ MP, 81-82.

⁵⁰⁹ P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Teología Fundamental» en A. CORDOVILLA (Ed.), *La Lógica de la fe, Manual de Teología dogmática*. U.P. Comillas, Madrid 2013,55. Cf. R. GUARDINI, *Die Offenburg*, 1.

⁵¹⁰ ES II, 342, nota 22: E. BRUCE, *Religion in the Modern World* (Oxford University Press, 1996, 33 y 136 y S. DENÈFLE, *Sociologie de la Sécularisation*, l'Harmattan, Paris 1997.

⁵¹¹ Vid. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris 1999, 44-46.

El filósofo de Quebec constata una cierta dislocación de la creencia y de la referencia y pertenencia identitarias⁵¹². Puede apreciarse dentro de este amplio abanico una heterogénea multiplicidad de opciones, donde sin rigor ni sistema todo es a «beneficio de inventario»⁵¹³.

Asimismo, se observa la pérdida del sentido de pertenencia a causa de un individualismo concentrado y a la vez cambiante, poco estable, que además tiene importante repercusión en la moralidad conduciendo a la ceguera en este campo o a la insensibilidad ética⁵¹⁴. Igualmente, la cohesión social se encuentra afectada por vínculos humanos más frágiles y vulnerables. Familia, amor, sexualidad, amistad... quedan debilitados por la fugacidad y la mutabilidad ante la infravaloración de elementos como la estabilidad y la solidaridad real, y la ausencia de teleología⁵¹⁵.

En este espectro no debemos olvidar la posición del esteticismo de la que habla Blondel en *l'Action*, y que podríamos parafrasear con las siguientes notas caracterizadoras: «*La noluntad*», el no querer, en simbiosis con la abulia. (*Beati qui ludunt*). «*On s'agenuille devant tous les autels*» (Uno se arrodilla ante todos los altares). Diletantismo generalizado en todos los ámbitos, pero también en el religioso: «*Tour à tour, ou à la fois, l'on goûte, l'on aime, l'on pratique différentes religions et l'on savoure toutes les conceptions du ciel par le diletantisme de la vie future*» (De vez en cuando o al mismo tiempo, se prueba, ama y practican diferentes religiones y se saborean todas las concepciones del cielo por el diletantismo de la vida futura). «*Toute certitude absolue naît d'un défaut d'intelligence et d'une ignorance partielle, que toute rigidité pratique*

⁵¹² J. MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Sal Terrae, Santander 2002, *in toto*.

⁵¹³ Cf. ES II, 351, nota 30: J. COX, *The English Churches in Secular Society*, Lambeth 1870-1930, Oxford University Press, Nueva York, 1982, Cap. 4. Vid. Audiencia General del Papa Francisco en la Plaza de San Pedro, el 25 de junio de 2014, donde el Pontífice resalta el sentido de pertenencia a la Iglesia que es indisociable de la condición de cristiano.

⁵¹⁴ Z. BAUMAN Z y L. DONSKIS, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Paidós, Barcelona 2015, *in toto*.

⁵¹⁵ Vid. Z. BAUMAN, *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires 2005, *in toto*.

est la marque d'un cœur étroit ou d'une obtuse sensibilité». (Toda certeza absoluta se debe a falta de inteligencia e ignorancia parcial)⁵¹⁶.

Estas anotaciones del filósofo de Aix en Provence son muestra de una tendencia extraordinariamente desarrollada en tiempos de Guardini y presente en nuestros días. No se trata tanto de negar la religión, sino de «navegar» sin estrés en un mundo de ofertas, como en una especie de mercado de las creencias y de las emociones, que en cierto modo incide también en la vivencia de todos los credos y confesiones, y del que el cristianismo católico romano no está exento.

Mutatis mutandis, este panorama del que nos habla Taylor es el que recoge Gabino Uríbarri en uno de sus artículos más sugerentes desde el punto de vista teológico en esta época de la postmodernidad, en el que su autor distingue tres tipos de cristianismo, uno «emocional», donde la subjetividad y el bienestar psicológico individual se erige en criterio de discernimiento religioso⁵¹⁷. Al mismo tiempo Uríbarri subraya el contenido propio de la fe y su dinamismo interno, de los cuales surgen también su visibilidad, a cuyo efecto resalta como elementos objetivos inherentes del cristianismo, los aspectos sacramental y escatológico.

Otro de los cristianismos es el denominado «ético», donde todo quedaría reducido a un programa de actuación social, benéfico, caritativo, confinando el mensaje de Cristo en una interpelación de la conciencia, aderezado, en algunos casos, con elementos místicos abstractos y olvidando o pretiriendo el carácter soteriológico profundo del cristianismo.

⁵¹⁶ Cf. M. BLONDE, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* » (La acción), Collection « les classiques des sciences sociales », dirigée par Jean-Marie Tremblay. Disponible (12.03.2017) en <http://classiques.uqac.ca>. Chapitre Ier, 29 y ss. Vid. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial* o.c.,149 y ss Esta última idea de Blondel sobre la inexistencia de una verdad absoluta es desarrollada por Emil CIORAN, «La adoración de cualquier verdad es el principio del mal» en *Breviario de podredumbre (Précis de décomposition*, 1949, Gallimard, Paris 1949), en el apartado «La arrogancia de la oración».

⁵¹⁷ Cf. G. URÍBARRI, «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización: *Estudios eclesiásticos*, Vol. 78, (2003), 301-331. Sobre este criterio emocional, Uríbarri hace notar certeramente, lo que dice San Ignacio en los puntos 314 y 331 de los *Ejercicios*.

Por último, «un cristianismo de autorrealización», en el que subyace una pretensión terapéutica, en la que el individuo se «autorredime», pero sin que aparezca ninguna dimensión sobrenatural fundada en la propuesta salvadora de la Cruz de Cristo.

En esta misma línea, González de Cardedal subraya cómo «a partir de la Ilustración y el Romanticismo ha ido creciendo un movimiento de conciencia que rompe con la positividad histórica de la Revelación, con la concreción institucional, con el prójimo como mediador de la manifestación de Dios y por consiguiente de la propia realización humana. Este movimiento ha llevado a las siguientes posiciones: 1. Evangelio sin Cristo. 2. Cristianismo sin Iglesia. 3. Religión sin Cristianismo. 4. Trascendencia sin Dios.»⁵¹⁸

9. Dificultades para la creencia

Esta es una de las grandes cuestiones que se plantea Taylor en su obra. «¿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?»⁵¹⁹.

Aparecen en la indagación para encontrar respuestas, los conceptos del «yo poroso», «yo impermeabilizado», y la eclosión de un «orden social moderno» como «orden inmanente»⁵²⁰.

Este orden ha venido a alcanzarnos la mayoría de edad, en la que todo puede ya considerarse sin referencia alguna a Dios, aunque no se niegue esa posibilidad. Este orden autónomo, no inmutable en sí mismo, asequible, fundado en la Naturaleza, no niega en sí mismo la existencia de Dios, aunque no la exija, dependiendo ello del propio yo personal.

⁵¹⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Jesucristo y su Iglesia», en *Salvador del Mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 160-161. Vid. C. MÁRQUEZ BEUNZA, «El hecho religioso y el contexto actual», en *Cristianismo y hecho religioso*, A. CORDOVILLA (ed.), U.P. Comillas, Madrid 2013, 41 y ss.

⁵¹⁹ ES II, 381.

⁵²⁰ Cf. ES II, 388, nota 7: Taylor aclara que cuando habla de orden inmanente, se refiere 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».

Pues bien, dentro de esta concepción se permite al individuo progresar libremente hacia la trascendencia o, por el contrario, a la certeza de que carecemos de ella⁵²¹.

Esta situación conduce a lo que Taylor denomina «Estructura del Mundo Cerrado» (EMC), en la que sólo aparece un camino para el conocimiento y el progreso humanos.

El filósofo canadiense admite que para no pocos los avances científicos puedan entrar en aparente contradicción con la fe, pero no le convencen los pronunciamientos rígidos y apodícticos:

«De modo que mi opinión es que la fuerza que el materialismo tiene hoy 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 le 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»⁵²².

Es como si hubiera un lastre que impidiera volar alto y del que fuera necesario desprenderse. Se «[...]tiene tendencia a considerar que la modernidad es la liberación de un núcleo persistente de creencias y deseos de toda una capa externa de ilusión metafísica/religiosa que la distorsionaba y la inhibía»⁵²³.

⁵²¹ Cf. ES II, 391.

⁵²² ES II, 429-430.

⁵²³ ES II, 435. Entre los numerosos autores que se han consagrado al estudio de la postmodernidad hay que citar por mérito propio a Lyotard, quien ha destacado tres momentos. El primero, en el que se tiende a una liberación de la razón y de la propia libertad consagrada en sus axiomas e instituciones por la modernidad y más tarde por la Ilustración. En segundo lugar, la verdad es presentada en su pragmatismo positivo como base del éxito. En tercer lugar, lo postmoderno se disemina y atomiza en un pluralismo profesado que desemboca en una suerte de caos nihilista. Los grandes relatos quedan atrás como algo denostado, incompatible con el vivir global donde diferentes códigos éticos y religiosos, antes incompatibles, conviven a pesar de su distancia y oposición intrínsecas. A esta nueva aproximación de la realidad se une una cierta deconstrucción lingüística donde cada campo posee una semiótica y una lexicografía, si no propias, sí abiertas y en cierto modo centrífugas. Vid. J.-F. LYOTARD, *Économie libidinale*, Minuit, Paris 1974, y *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979. Vid. También el artículo de X. De la VEGA, « Jean-François Lyotard (1924-1998) – La fin des grands récits » en *Cinq siècles de pensée française Sciences Humaines*, n° 6, 2007, disponible a 27.01.2017.

Como ya hemos resaltado anteriormente, en este marco de emancipación o de «adulterez», la idea de la ausencia de Dios y de sentido, llevan no a la pusilanimidad, sino a una suerte de excitación en la que el hombre, confrontado a la idea de ser en sí mismo, a pesar de sus limitaciones, puede afirmarse autónomamente y caer en lo que Taylor denomina EMC, «Estructura del mundo cerrado».

Ante la limitación aparente de estas estructuras cerradas a cualquier conocimiento que no provenga de la ciencia y del saber humano, Guardini nos muestra al hombre como persona, que contiene implícita una psicología del «relieve», donde la perspectiva espiritual forma parte constitutiva del propio ser del hombre, impulsándolo a trascender más allá de la realidad geométrica y física ciertas, pero insuficientes para dar alas a ese sentir que se pierde en la altura, y que desciende a los abismos para encontrar terreno seguro de un edificio con fundamento, como evoca la carta a los Hebreos: *«expectabat enim fundamenta habentem civitatem cuius artifex et conditor Deus»*⁵²⁴. No puede ocultarse la caracterización sobrenatural del hombre, cuya aspiración espiritual no es más que un indicio del todo insuficiente sin la Revelación. Es necesario mirar dentro de uno mismo, enfocar el interior para descubrir lo exterior con una visión renovada. La interioridad viene a ser como un elemento connatural del ser humano, en el que vive con conciencia de sí y de su hacer, de su decisión y de su pensar. Nada escapa a este sentir interior, que cada ser humano experimenta en su sentir y pensar. En este punto nuestro autor se pregunta: «¿Se trata de algo de esta especie, allí donde Jesús habla de la presencia del Reino de Dios en nosotros, o San Pablo de la presencia de Dios en el creyente?»⁵²⁵.

No se trata de un descubrimiento noético de nuestra interioridad, de nuestra capacidad intelectual y espiritual, que tras un largo camino de profundización descubre lo que estaba oculto en «su interior». Es lo contrario, desde fuera, de una manera absolutamente gratuita, Dios se «concede» al ser humano, le explicita el sentido único de su existencia y de su vivir, que está en conocer y amar a su Creador. Ciertamente, esta revelación, que es un don, inhiere en la condición humana, en su propia psicología, perfectamente preparada para entender el mensaje divino. Podríamos decir que, siendo

⁵²⁴ Hbr 11, 10.

⁵²⁵ Cf. MP, 79. Vid. Lc 17, 21.

sobrenatural, viniendo de fuera, conecta con la capacidad interior del hombre. Pero insistimos con Guardini, que ese don, por mucho eco que pueda encontrar en lo humano, es algo distinto de él, aunque cuenta con él. Se trata, de una especie de segunda creación, que tiene una lectura escatológica, que se dará en su plenitud al final de los tiempos, pero que se produce ya aquí y ahora, por el Verbo Encarnado, en cada ser humano, de tal suerte que aquella existencia sólo referenciada en el denso y estrecho mundo de las leyes físicas, se ve entitativamente enriquecida por una nueva creación, no terminada pero sí iniciada, en cada persona por la gracia de Dios⁵²⁶.

No hay una respuesta estrictamente racional ante esta interpelación que está fuera, pero que se dirige al interior y que es la autocomunicación de Dios. La respuesta está en la Fe. «Creer —dice Guardini— significa, en efecto, osar un nuevo conocimiento»⁵²⁷ que implica entrar en una nueva existencia sagrada, distinguible absolutamente de su realidad anterior. Es lo que denomina «el auténtico punto arquimédico, desde el cual puede someterse a juicio a sí mismo como una totalidad»⁵²⁸.

Las dificultades para creer han acompañado siempre al hombre, aunque su forma de presentarse sea diversa y cambiante con los tiempos. Es claro que la era secular, donde el hombre se erige en juez de todos los trascendentales, se ha producido un cambio sustancial en el enfoque que reclama, como en otros momentos difíciles de la historia de la salvación, una humildad y una fe más acrisoladas, más centradas en las «cosas de arriba». Por eso Guardini habla de la «altura cristiana» y nos recuerda el versículo Paulino: «Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra»⁵²⁹. Ese arriba está representado también en la ascensión de Jesús a los cielos, y trasciende el «arriba» de nuestra corporeidad, nuestra localización física, para mostrar, como hizo con la interioridad cristiana, su dimensión sobrenatural.

La altura cristiana está representada por el mismo Cristo que atrae hacia Sí todo, «*et ego si exaltatus fuero a terra omnia traham ad me ipsum* - Y yo, si fuere levantado

⁵²⁶ R. GUARDINI, *Libertad, Gracia, Destino*, Dinor, San Sebastián, 1964, *in toto*.

⁵²⁷ MP, 86.

⁵²⁸ MP, 86

⁵²⁹ Col 3, 1-2; Cf. MP, 94.

de la tierra, a todos atraeré a mí mismo»⁵³⁰. Es una fuerza que no sólo señala la dirección, sino que actúa directamente sobre el hombre para elevarse allí donde por su realidad natural no puede llegar. Esta fuerza de atracción tiene un efecto neumático en el propio ser natural, de tal manera que opera en él las manifestaciones propias de lo más elevado en su orden. Sin embargo, Guardini ya ha dicho que la espiritualidad por la que el hombre profundiza o se eleva no es fruto de su esfuerzo, de su trabajo espiritual aislado, sino que es algo que viene de lo Alto, es un don, la propia gracia divina, que le hace ascender y contemplar todo, en la propia mirada de Dios.

En el interior se descubre no sólo la limitación, sino el sólido fundamento de la ascensión, por la que también se encuentra la salida que se culminará en el momento de la muerte⁵³¹.

Así como el descenso al fondo del alma nos hizo ver la limitación en Dios, el ascenso, visto desde una óptica exclusivamente natural, deja al ser humano en una especie de «ansiedad», pues nunca encuentra aquello que parecía esperar y que colmaría los anhelos indefinidos de su alma. Ese movimiento filosófico, místico, espiritual, hasta que verdaderamente se convierte en religioso, es decir, cuando el hombre se encuentra con Dios, y donde más allá del cual, ya no puede haber nada, y que Guardini evoca con términos como «el filo del espíritu», «el grado del espíritu», «la sutil agudeza del espíritu»⁵³².

Cuando antes por el proceso de interiorización llegábamos a la inmanencia, por el proceso de ascensión nos vemos confrontados a la trascendencia como única salida, la única querida por Dios. Ciertamente nuestro pensar humano, en un alarde de soberbia puede considerar al mundo como infinito, practicando una consciente o inconsciente rebeldía contra Dios⁵³³.

⁵³⁰ Jn. 13, 32

⁵³¹ MP, 99. Guardini cita aquí el concepto cristiano de muerte del que trata en su obra *Die letzten Dinge*, Werkbund-Verlag, Wurzburg 1954, 1 y ss.

⁵³² MP, 101.

⁵³³ Cf. MP, 101.

10. Trasfondo religioso en lo secular

Lo secular siempre ejerció una sugestiva atracción sobre el hombre revestido de su brillo mundano y muchas veces libertino. Aunque el enfoque sigue siendo diferente, es la misma realidad transida de una carga de autoafirmación de lo humano y negación de lo divino como si se tratara de dimensiones encontradas. Lo secular también posee una nota importante de decepción y descorazonamiento. Lo que antes era explicado en su plenitud pierde ahora su «utilidad», es, en cierto modo, para no pocos, aquel vacío de los discípulos que se dirigían a Emaús⁵³⁴ cuando conversaban tristes sobre Cristo, en un diálogo que parecía un lamento, como algo bello que les daba explicación en el pasado, y ahora parecía incierto, dudoso y posiblemente falso. ¿Quién sabe lo que tentaría sus mentes? Afortunadamente, el mismo Cristo salió a su encuentro y disipó su tiniebla.

Lo secular no es en sí el terreno del adversario, sino por el contrario, una realidad del mundo entregada al hombre para su santificación⁵³⁵.

En el mundo secular no desaparece al anhelo espiritual ni tampoco se extingue la dimensión moral del ser humano. Sin embargo, los problemas morales personales son trasladados a un ámbito de la terapia, lo que lejos de enaltecer la naturaleza humana podría ser lo contrario, al soterrar y amparar estas cuestiones en el ámbito de lo patológico y, por consiguiente, de la terapéutica⁵³⁶, en la que se busca curación, pero no conversión. Según esto, el mal parece diluirse frente a la entidad patológica del problema. No hay que arrepentirse, pedir perdón, sólo hay que curarse. Se produce, como dice Taylor un «giro terapéutico, el desplazamiento de una hermenéutica del pecado, el mal o la desorientación

⁵³⁴ Lc. 24, 13-25. Vid. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial...*; o.c., 93, a propósito del “ensayo sobre el relato lucano de Chenu”. (B. CHENU. *Los discípulos de Emaús*, Narcea, Madrid 2006, citado en nota 59).

⁵³⁵ El hombre se santifica santificando el mundo, las realidades seculares de su cotidianidad. Esta idea ha sido subrayada por el Concilio Vaticano II, refiriéndose especialmente a los laicos. Cf *Lumen Gentium* n 34 *in fine*. Vid. también San JUAN PABLO II, *Novo milenio ineunte*, n. 29. San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, «Amar al mundo apasionadamente» en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer* nn. 113-123, Rialp, Madrid 1968. PELLITERO, R.: «Josemaría Escrivá: santificación del mundo y transformación social» en *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro* Ed. Rialp, Madrid 2006, 274 y ss. *Ibidem*, P. RODRÍGUEZ, «El mundo como tarea moral», en *Vocación, trabajo, contemplación*, Universidad de Navarra, Pamplona 1986, 37 y ss.

⁵³⁶ Cf. ES II, 504.

espiritual, a otra de la enfermedad [...]»⁵³⁷. Esto no niega que podamos sentirnos atraídos por lo espiritual. «Las personas hablan de “descontento divino” o de un *désir d'éternité* (deseo de eternidad).»⁵³⁸.

En este contexto de fondo, ¿qué lugar le queda a la trascendencia? Es necesario profundizar más y preguntarse, desde el enfoque humanista y religioso, por el sentido profundo de la actuación humana. Taylor cita nuevamente a Luc Ferry⁵³⁹, cuando se pregunta por la razón íntima del quehacer humano, de todo lo que es nuestra vida ordinaria, el trabajo, la procreación y educación de los hijos, la vida en familia, el estudio, la amistad... «*Le 'sens du sens' —la signification ultime de toutes ces significations particulières— nous fait défaut.* (El «sentido del sentido» la significación última de todos estos significados particulares, nos falta»⁵⁴⁰. Ante estas cuestiones, una especie de autodisciplina se nos ofrece para salir airoso del trance y encontrar significado, aunque sea parcial y limitado.

La explicación de la muerte en un mundo secularizado es también una apelación a la trascendencia a fin de vislumbrar el sentido individual y colectivo de esta realidad. Necesitamos dar sentido a nuestra finitud. «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»⁵⁴¹.

No puede negarse que desde una perspectiva humanista exclusiva no hay otra explicación para la muerte que la que otorga la propia ciencia y la realidad biológica, y por eso, empeñarse en buscarle sentido, buscarle un *locus*⁵⁴², podría no ser pragmático, e incluso perjudicaría la propia psicología.

A pesar de las posiciones humanistas exclusivas y del secularismo proclamado y vivido, no resulta fácil acomodarse en la no creencia y resignarse a una vida sin sentido.

⁵³⁷ ES II, 507.

⁵³⁸ ES II, 507.

⁵³⁹ Cf. ES II, 590, nota 1 : L. FERRY, *L'homme dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Paris 1996.

⁵⁴⁰ ES II, 590-591.

⁵⁴¹ ES II, 662

⁵⁴² Cf. ES II, 667.

Lo secular no es una diatriba de fondo contra lo religioso sino más bien, un principio de autonomía del individuo en el ejercicio de su libertad para creer o no. Tan es así, que con el paso del tiempo, los diversos estudios sociológicos ponen de relieve el paso a la era postsecular, ante la evidencia de nuevas y viejas formas de religión, vividas y manifestadas en un marco de acusado pluralismo religioso cuyo alcance teológico puede verse en el extraordinario estudio de Rodríguez Panizo a propósito de Zaehner⁵⁴³. No puede confundirse lo secular con la negación de la religión⁵⁴⁴.

11. Dios es la plenitud y no el límite

La visión secular e inmanente del mundo se debe en parte a la autosuficiencia del humanismo exclusivo de no aceptar ningún tipo de límites. Guardini profundiza en la concepción del límite, en el cosmos y en la propia existencia, y de la mano segura de San Agustín en las *Confesiones* «nos dice que ha visto sobre su alma la luz absoluta, pero que este “sobre” no era como el aceite sobre el agua o como el del cielo sobre la tierra, sino como la relación de la fuerza creadora con lo creado por ella»⁵⁴⁵.

Pero esta percepción de Agustín que intuye al que Es dentro y fuera de sí, no es la que se percibe en la limitación existencial del ser humano, que dejada a su soledad cognoscente percibe el límite y la nada como poder amenazante. Esta sensación escalofriante, sin embargo, no es la realmente verdadera. «El auténtico “no” y la auténtica “nada” —dice Guardini—proceden de la realidad de Dios. Dios “señala al mundo sus límites”, haciendo patente que el mundo no es Él; que Él está sobre el mundo y dentro de él; que Él es desde sí mismo y el ente en sentido propio, “el Señor” en sentido ontológico, y que el mundo es lo creado, lo que es sólo “ante Él”, lo que existe ontológicamente en obediencia»⁵⁴⁶.

⁵⁴³ Vid. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Disonancia acorde, La significación teológica de la historia de las religiones según R.C. Zaehner*, UP Comillas, Madrid, 2007, 469 y ss.

⁵⁴⁴ Vid. J. STAVO-DEBAUGE; Ph. GONZÁLEZ ; R. FREGA, R. (Dir) : *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences* ; collections « *Raisons pratiques* ». Ed. EHESS. Paris 2015, *in toto*.

⁵⁴⁵ MP, 122.

⁵⁴⁶ MP, 123.

En este contexto, la Revelación divina clarifica al mundo y al hombre, los linderos de su ser y de su poder. Desde esta posición, que es el propio juicio de Dios sobre el mundo (Guardini cita Jn 3,19) es posible tener conciencia real del «mundo»⁵⁴⁷.

La reflexión del veronés apunta sin actitud acerba hacia el peligro de la mundanización. El ser humano, y la sociedad de la que forma parte, tienen la real libertad de poder desconocer a su Señor y poner en su lugar su propio ser, su vivencia, su personalidad, su poder, su individualidad y declinar la invitación divina.

En todo este proceso de «aparente secularización» se está dando una mutación religiosa. Lo religioso es necesario para dotar de contenido a esta nueva aspiración de plenitud en lo finito, en lo intrínsecamente autónomo. «La búsqueda religiosa, dirigida propiamente a aquello que es distinto del mundo, es conducida por una usurpación de lo numinoso, el mundo mismo y encerrada en él»⁵⁴⁸.

La búsqueda de sentido no es ya patrimonio de la religión revelada, sino que el mundo en sí puede y debe darse a sí mismo el valor que ya posee aquí, en la existencia terrena, proyectándolo en el más allá. Ciertamente, las posiciones positivistas de la negación de Dios, y de la sobrenaturalidad propia de la Revelación cristiana, ante la insoslayable realidad de la muerte, hacen al hombre reaccionar con desazón.

No aparece realmente la vida personal y real más allá de la muerte, sino, en todo caso, un vago sentimiento de historia, fama, satisfacción por lo hecho aquí, sin saber ni poder escalar al «más allá». La diferencia con lo cristiano es nítida. Allí no hay esperanza en una vida ultraterrena, vida real, inexplorada aquí, pero real en la promesa fundada de la Revelación.

«El cometido cada vez más difícil de la existencia cristiana consiste en salir al paso de este desenvolvimiento, en mostrar, frente a todo ello, en qué consiste lo propiamente cristiano, en “superar”, desde la fe este mundo, pero de tal manera que se le dé lo que de justicia le pertenece»⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ Jn 3, 19: «Y este es el juicio: que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, pues sus acciones eran malas».

⁵⁴⁸ MP, 132.

⁵⁴⁹ MP, 143.

Dios no es, pues, el antagonista del hombre, su adversario, sino su salvador pleno, donde todo el anhelo humano encuentra respuesta definitiva, primero en la fe, y luego en su ultimidad escatológica llamada a la glorificación ya anticipada en Cristo.

12. ¿Época cristiana?

El filósofo de Quebec se pregunta si ¿existe un paradigma de orden cristiano en el pasado?⁵⁵⁰. Hay épocas donde la conformación de lo público se ha hecho en directa referencia a la moral y a la fe cristianas o, al menos, no se han producido discordancias formales. Ha habido un *modus vivendi* de concordia, reconocimiento mutuo e información de las instituciones por parte de los valores cristianos. Es indudable que muchas personas, especialmente donde el cristianismo existe establecido desde hace casi dos mil años, se sientan más identificadas con esta posición.

Taylor ha venido reflexionando en su libro sobre las condiciones de la creencia en nuestra era a la que ha calificado como «secular», y considera que el criterio histórico le ha sido extraordinariamente útil, porque «nuestra historia solo tiene sentido a la luz de determinada interpretación del lugar que ocupa lo espiritual en nuestras vidas»⁵⁵¹.

¿Qué pensar del futuro? En el tiempo secular, la religión mengua o retrocede, pero no ha desaparecido. El hombre puede experimentar siempre el amor y el verdadero conocimiento de Dios, camino que no es corto, pero es camino. Aquí está la conversión que no es vuelta fanática al pasado y mucho menos vivir en una burbuja o fanal generadores de una seguridad intransigente⁵⁵².

En la actualidad puede intuirse un tipo de «creyentes minimalistas» provenientes de una experiencia muy abierta y autónoma de la religión⁵⁵³.

⁵⁵⁰ Cf. ES II 729 Me remito aquí a la nota del propio Taylor (n 65) referente a la crítica que hace Rowan WILLIAMS sobre 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?*, Darton, Longman, Todd; Londres 2005, 105.

⁵⁵¹ ES II, 733.

⁵⁵² ES II, 735.

⁵⁵³ Cf. ES II, 376. Taylor se remite al pensamiento de Mikhail Epstein al que hemos aludido en el capítulo anterior.

También hay que pensar «el futuro del pasado religioso». Taylor sostiene que «gran parte de nuestro pasado más remoto no se puede dejar al lado de un plumazo, no solo por “debilidad” nuestra, sino porque hay algo auténticamente importante y valioso en él»⁵⁵⁴. Hay aquí una advertencia ante las tentaciones iconoclastas de abrogar lo pretérito al albur de una pretendida renovación. La historia nos tiene acostumbrados a movimientos pendulares y la religión no es ajena a este discurrir. Sin embargo, lo mismo que ocurre en las instituciones profanas, es necesario mantener aquello que es nuclear, sin lo cual la institución en sí queda vaciada de contenido e irreconocible. Este argumento, *a fortiori*, es predicable con mucha más razón del ámbito de la fe, donde existe la doble dimensión de la *fides qua* y la *fides quae*. La inteligencia y la voluntad se alían por la gracia divina para proclamar y vivir aquello que Cristo ha enseñado y que perpetúa a lo largo de los tiempos la Iglesia en una tradición misteriosa, donde su visibilidad e invisibilidad están armónicamente unidas en el designio eterno del Padre que va cristalizando en una historia de salvación culminada en el Verbo Encarnado, Crucificado y Resucitado, y esclarecida para todos en su escatología última⁵⁵⁵.

En esta nueva etapa de la historia del mundo y de la Iglesia es necesario percatarse, como viene a decir Guardini, del «cometido cada vez más difícil de la existencia cristiana que consiste en salir al paso de este desenvolvimiento, en mostrar, frente a todo ello, en qué consiste lo propiamente cristiano, en “superar”, desde la fe este mundo, pero de tal manera que se le dé lo que de justicia le pertenece»⁵⁵⁶.

Al perderse la concepción del diseño trascendente del mundo, lo inmanente se erige en única realidad desde la que emergen realidades poliédricas y múltiples, en las que no hay necesariamente ausencia de religión, pero en la que el *Lógos* Eterno del Mundo no es contemplado como causa, providencia y fin del mundo. Se produce una especie de fe en la razón y el progreso científico, y una esperanza descarnada en la sola

⁵⁵⁴ ES II, 737.

⁵⁵⁵ Vid. *Lumen Gentium*, 8 y *Sacrosanctum Concilium*, 2. Como dice el n° 770 del CIC «La Iglesia está en la historia, pero al mismo tiempo la trasciende. Solamente “con los ojos de la fe” (*Catecismo Romano*, 1,10, 20) se puede ver al mismo tiempo en esta realidad visible una realidad espiritual, portadora de vida divina». En este mismo sentido me remito a COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Temas selectos de eclesiología», Roma 1984, BAC (1998), n.10.

⁵⁵⁶ MP, 143.

luz de la inteligencia, lejos de la Fe rendida e inteligente de otras eras. Lo secular, más que irreligiosidad es un apriorismo metodológico que lleva a una confianza «forzada» en el progreso humano, una confianza que no resuelve el ansia de infinitud, inmortalidad y plenitud de la persona, sino, en todo caso, de la «especie». Se espera, quizás, que con el progreso de la biomedicina la esperanza de vida se multiplique, y los individuos de la especie puedan sobrevivir en el confinamiento del estrecho y denso mundo de “lo físico”. Pero, ¿de qué vida hablamos? ¿Es esa la inmortalidad en un ser pleno? o no será, más bien, la existencia irredenta y desesperada que sugiere Borges en *El Aleph* cuando imagina un mundo de inmortales, caracterizado por la permanente sucesión de lo igual, de lo repetido, donde no hay nada nuevo, donde nada se puede esperar, porque todo es lo mismo, y así, por siempre⁵⁵⁷. Si lo secular, en su autosuficiencia conduce sólo a esto, la persona queda relegada a vivir en un mundo sin sentido, muy lejos de aquel de la Fe y la Esperanza que San Pablo nos presenta en la primera carta a los Corintios:

«Sed sicut scriptum est quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus his qui diligunt illum» - «Sin embargo, como está escrito: «Ningún ojo ha visto, ningún oído ha escuchado, ninguna mente humana ha concebido lo que Dios ha preparado para quienes lo aman»⁵⁵⁸.

⁵⁵⁷ J.L. BORGES, *El Aleph*. El primero de los cuentos recogidos en esta obra lleva el título de «*el inmortal*». Aparte de la extraordinaria belleza de lenguaje, el texto ahonda en el punto crucial del sentido vital humano, y pone de relieve la diferencia entre la inmortalidad anhelada y la imaginada. Vid. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La Herida Esencial*, o.c. El teólogo madrileño hace una elocuente reflexión a propósito de esta diferenciación entre inmortalidad y eternidad que se sugiere en la propia obra de Borges, en las páginas 127 y ss.

⁵⁵⁸ 1 Cor 2, 9.

CONCLUSIONES

1. Nuestros autores hablan del mundo, de lo secular, sin limitarse a describir fríamente una situación como quienes observan datos fenoménicos y tendencias sociales. Lo hacen desde la perspectiva del hombre de fe que busca entender el querer divino.
2. La religión cristiana en la Edad Media configura un todo inseparable en la sociedad, de tal manera que el mundo pensado, vivido y anhelado forman como una imagen única y global, sin fisuras ni escisiones. La religión está perfectamente integrada en lo público. Es más, lo público obtiene legitimidad, en su origen y ejercicio, del único poder divino. Debemos subrayar el carácter referencial que Guardini y Taylor hacen al Medievo. Desde él se comprende mejor la evolución hacia lo que hoy denominamos «secularización».
3. En todo el proceso de secularización Taylor subraya el papel de la Reforma, en especial en la desacramentalización, la liturgia, las devociones, la salvación por la sola fe y el libre examen.
4. Otro elemento es «la autonomización de la Naturaleza». Paso esencial para superar o excluir lo sobrenatural. La «Naturaleza», como hemos visto en Guardini, es uno de los aspectos que cobra sustantividad propia en la modernidad, debilitando la imagen de Dios en ella, aunque sin negarla explícitamente. Esta centralidad de la «Naturaleza» aliada con el «deísmo», son dos elementos importantes para comprender la evolución hacia «lo secular». No se niega a Dios, pero su imagen personal queda desdibujada, y su influencia social debilitada en un pluralismo religioso que ganará incesantemente terreno.
5. El filósofo de Quebec destaca la posición deísta como elemento significativo de la evolución secular. Lo que Dios quiere o no, sólo vagamente puede descubrirse en las leyes de la Naturaleza y en el consenso social. No se niega la existencia de un principio creador pero la importancia de lo divino en la vida del mundo y del hombre, se reducen a una vaga trascendencia de perfiles y contenido poco precisos.

6. En opinión de Guardini, la Modernidad había sostenido la existencia del Absoluto bajo la influencia de la filosofía griega, el racionalismo y el idealismo, lo cual condujo a una concepción en la que Dios, aun reconociéndose creador y ordenador del universo, se le aparta del mundo que se entrega en manos del hombre. Muy al contrario de la posición deísta, Guardini subraya la radical diferencia de Dios y el mundo. Dios ha creado el mundo como algo finito y ha impregnado en él su imagen, se ha entregado a sí mismo hasta el punto de entrar para siempre en el mundo, y concretamente en la naturaleza humana.

7. Guardini, sin entrar en contradicción con Taylor, resalta cómo la pérdida de un universo jerarquizado y la irrupción del mecanicismo y materialismo moderno, han eliminado la posibilidad de analogía entre lo de arriba y lo de abajo. Todo es igual, sólo basta esperar para la que la ciencia, algún día descubra y muestre que lo ignoto de hoy es sólo un enigma y no un misterio. Al perderse la concepción del diseño trascendente del mundo, lo inmanente se erige en único actor desde el que emergen realidades poliédricas y múltiples, en las que no hay necesariamente ausencia de religión, pero en la que el Lógos Eterno del mundo no es contemplado como causa, providencia y fin. El pensamiento del teólogo de Verona revela su enfoque nítidamente teológico al contemplar el proceso de modernización y secularización del mundo.

8. Con la emergencia del «OMM», «el orden moral moderno» —locución acuñada por Taylor como imaginario social—, es como si de alguna manera se postulara la creencia en la benevolencia natural del ser humano y en su capacidad para gobernarse por sí mismo sin ningún tipo de pedagogía o vinculación moral heterónoma. Tras esta sustracción de lo que se consideraba nocivo para el individuo y para la sociedad, sólo va a quedar un abstracto marco de principios, valores y normas, donde el individuo parece privado de trascendencia y de capacidad para encontrar una relación personal y sólida con Dios.

9. El progreso de la ciencia, la capacidad operativa del hombre sobre la Naturaleza de la que forma parte, el avance de la cultura, la desconexión entre filosofía y teología, y un largo etc. conducen, inexorablemente, en la Edad Moderna, a una «fe en el progreso». Esta confianza fundada en el empirismo convierte la esperanza en simple expectativa que la ciencia, confirmará o no.

10. Taylor habla de «la estructuras que están cerradas a la trascendencia», y que surgen en lo que denomina «mundo inmanente». Acepta la dificultad que para muchos pueda suponer el avance científico y su conjugación con la creencia religiosa.

11. Se proclama como principio incondicionado un pluralismo ilimitado, o solo limitado por la ley y el respeto mutuo. En este marco tan amplio, lo importante es elegir lo que auténticamente pueda interesar, ya sea una comunidad religiosa cohesionada y sólidamente estructurada, u opciones de fórmulas más individualistas y menos exigentes en cuanto al sentido de pertenencia colectiva.

12. En varios momentos de la obra de Taylor se observa el debilitamiento del vínculo entre fe cristiana y orden civilizador. La revolución cultural del decenio de los años 60 intensificó este proceso a causa de la oposición a la ética religiosa y, en especial, entre el distanciamiento de las nuevas costumbres sexuales y aquélla. En este contexto la posición de las iglesias ha venido a ser desacreditada entre los jóvenes y por los nuevos medios de comunicación y de creación de opinión.

13. El individualismo es una de las derivas propias del ser humano en la modernidad y en la posmodernidad, y puede considerarse como una de las características de la era secular. La relación hombre-Dios es una relación personal, amorosa, y con una importante dimensión comunitaria que se vive en la Iglesia. Este individualismo exacerbado recela de cualquier indicación o consejo por parte de quien tiene autoridad en la Iglesia y afecta negativamente al sentido de pertenencia y de identidad.

14. Taylor habla de «*déseboitement de la croyance, et de l'appartenance et de la référence identitaire*», es decir, una dislocación de la creencia y de la referencia y pertenencia identitarias. Estos asertos son extraordinariamente importantes para comprender la situación del secularismo en nuestros días y de sus causas. En esta misma dirección se ha pronunciado González de Cardedal al hablar de: Evangelio sin Cristo; Cristianismo sin Iglesia; religión sin cristianismo o; trascendencia sin Dios⁵⁵⁹.

⁵⁵⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Jesucristo y su Iglesia», en *Salvador del Mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997 160-161.

15. En la actualidad puede intuirse un tipo de «creyentes minimalistas» provenientes de una experiencia muy abierta y autónoma. La modernidad y la secularización han supuesto una situación de antropocentrismo que en muchos casos se salda con perfiles religiosos poco identitarios y que, frecuentemente, intenta un compromiso poco conciliable con las exigencias doctrinales y morales de la propia confesión.

16. Las dificultades para creer han acompañado siempre al hombre, aunque su forma de presentarse sea diversa y cambiante con los tiempos. Parece claro que la era secular, como en otros momentos difíciles de la historia de la salvación, son necesarias una humildad y una fe más acrisoladas, más centradas en las «cosas de arriba». Por eso Guardini habla de la «altura cristiana» y nos recuerda el versículo Paulino: «Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra» (Col 3, 1-2).

17. La reflexión de Guardini apunta también al peligro de la mundanización. El ser humano, y la sociedad de la que forma parte, tiene la real libertad de poder desconocer a su Señor y poner en su lugar su propio ser, su vivencia, su personalidad y su poder.

18. En todo este proceso de «secularización» se está dando una mutación religiosa. Lo religioso es necesario para dotar de contenido a esta nueva aspiración de plenitud en lo finito, en lo intrínsecamente autónomo. El teólogo de Verona sentencia con claridad: «La búsqueda religiosa, dirigida propiamente a aquello que es distinto del mundo, es conducida por una usurpación de lo numinoso, el mundo mismo y encerrada en él»⁵⁶⁰.

19. También hay que pensar «el futuro del pasado religioso» que no puede ser abandonado sin más. Taylor sostiene que «gran parte de nuestro pasado más remoto no se puede dejar al lado de un plumazo, no solo por “debilidad” nuestra, sino porque hay algo auténticamente importante y valioso en él»⁵⁶¹. Es necesario, pues, tener muy en cuenta los modos en que a lo largo de la historia se ha vivido la práctica cristiana, y especialmente todo lo que concierne a la *Lex Orandi*, a la liturgia, a las devociones aprobadas por la Iglesia. La piedad de los fieles es el medio de relación interpersonal con Dios,

⁵⁶⁰ MP, 132.

⁵⁶¹ ES II, 737.

especialmente en la Eucaristía; fortalecerla y preservarla, por muy pasada de «moda» que pudiera parecer, es obligado, y desde luego, un criterio de prudencia. Esto ayudará a ir hacia «un arte mistagógico», donde el ser humano se confronta serenamente con la inquietud profunda de su capacidad para con Dios⁵⁶².

20. El cambio con modelos o formas de vivir la religiosidad en otros tiempos podría confundirse con la secularización cuando dichos modelos o algunas categorías se reformulan y se adaptan a las nuevas circunstancias históricas. La secularización no es un fenómeno accidental, sino un proceso de fondo, que afecta a cuestiones esenciales, donde Dios pierde su lugar y es desplazado, o sencillamente ignorado.

21. En la Encíclica *Ecclesiam Suam*, Pablo VI, en plena celebración del Concilio Vaticano II, es clara cuando previene sobre una praxis apostólica en donde el modo propio cristiano no es diferenciable de lo secular y profano⁵⁶³. El Magisterio desde Pablo VI hasta el Papa Francisco no ha dejado de señalar no sólo el peligro de lo secular, sino el indiferentismo postmoderno y el pluralismo individualista y voluble donde se eluden las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural⁵⁶⁴.

22. Si en relación con los objetivos propuestos en este trabajo tenemos que hacer algunos pronunciamientos, me permito compendiar con toda humildad y modestia los siguientes:

- La obra de Taylor (ES) realiza un magistral análisis descriptivo de los acontecimientos históricos y las corrientes filosóficas y teológicas que han conducido a lo que él denomina «era secular». Disponemos con ello de profundos surcos y variados vectores para la reflexión que el lector iniciado en la Teología sabrá y podrá aprovechar con fruto. Posiblemente hubiera sido deseable señalamientos más precisos desde el punto de vista cristiano, y concretamente católico, aunque como decimos, pueden inferirse de la globalidad de su extraordinario análisis. Asimismo, se comprende que el filósofo de Quebec trabaja desde el objeto formal de la filosofía y se dirige a un público amplio, plural,

⁵⁶² Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial...*, o.c., 148 y ss.

⁵⁶³ PABLO VI, *Ecclesiam Suam*, n. 18.

⁵⁶⁴ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, n.43. Vid. PABLO VI, Carta *Lumen Ecclesiae* (20 noviembre 1974), n. 8.

creyente y no creyente, y esta finalidad, no explicitada pero evidente, condiciona el estilo, los modos y las conclusiones.

- La obra de Guardini (OEM y MP) es el resultado de profundas reflexiones teológicas y filosóficas, así como el de una vivencia cristiana personal muy comprometida. Guardini es un teólogo que habla para cristianos. Él ha vivido los prolegómenos de la II Guerra Mundial, el desarrollo económico y científico de la posguerra, y las alusiones en sus textos son frecuentes. Aunque el objetivo expresado no es el fenómeno secular, sí lo es implícitamente al describir el fin de la modernidad y observar al hombre y al mundo frente a un Creador y Señor que se le han revelado. Cuando escribe el teólogo de Verona las páginas que nos han ocupado, es entre 80 y 60 años antes que las de Taylor, sin embargo, su profundidad teológica y su espíritu sobrenatural expresan, especialmente para el cristiano católico, una anticipación de lo que está cristalizando en pleno siglo XXI, especialmente en el ámbito religioso, pero sin desdeñar elementos de reflexión sociológica y geopolítica.

23. Para terminar, podríamos decir, a modo de epílogo, que la era secular no ha terminado con la religión, pero sí la ha relativizado de tal manera que, en esta época posmoderna, líquida y en no pocas ocasiones, de pensamiento débil, lo religioso y lo espiritual se incorporan al amplísimo espectro de elección del individuo. Lo «secular» ha sido un proceso de «desencantamiento», de una parte, y de otra, de «emancipación» individualista. Precisamente por el acusado acento individual, la dimensión comunitaria e institucional de la religión se ha debilitado en extremo, se han diluido los vínculos de antaño y la fe parece haberse reducido a un sentimiento emocional y voluble. No estamos ya en la era secular como en la Francia de la III República donde el laicismo alcanzó su expresión más señera. Nuestro momento parece, más bien, el de los «múltiples altares de la modernidad», como sugiere Berger⁵⁶⁵, el de una fe «líquida» en terminología de Bauman⁵⁶⁶, y también, una fe «débil», parafraseando a Vattimo⁵⁶⁷. Los tres últimos

⁵⁶⁵ P. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2016.

⁵⁶⁶ Vid. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1990. Del mismo autor junto con L. DONSKIS, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Paidós, Barcelona 2015.

⁵⁶⁷ Vid. G. VATTIMO y P.A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milan 1983.

SECULAR

autores representan elementos complementarios de la situación actual caracterizada por un pluralismo religioso y espiritual que permite confeccionar una religión a la medida, o dicho en otros términos: Una fe cuyo contenido se adapta perfectamente al recipiente y, una religión que se pronuncia y propone con cierta debilidad para evitar entrar en conflicto con los de dentro y con los de fuera de una misma confesión.

SECULAR

BIBLIOGRAFÍA

ADAM, M. : *Études sur Pierre Charron*, P. Univ. de Bordeaux, Bordeaux 1991.

ÁLVAREZ GARCÍA, A.: *Las pruebas de la existencia de Dios en el Proslogio de San Anselmo*, Ed. Univ. Almería, Almería 2001.

ÁLVAREZ LÁZARO, P.: «Origen, Evolución y Naturaleza de la masonería contemporánea», en Pedro Álvarez Lázaro (coord.), *Maçonaria, egreja e liberalismo. Masonería, Iglesia y Liberalismo*, Actas da Semana da Faculda de Teologia, Universidad Pontificia de Comillas Porto, 1994, Porto-Madrid, 1996, pp. 46-53.

ANDERSON, J. y J.T. DÉSAGULIERS.: *Constituciones de Anderson*, Ed. Masónica.es; Madrid, 2015 §2. (*The constitutions of the Free-Masons*, Printed by William Hunt, London 1723).

AQUINO, Tomás de:

- *Suma contra Gentiles*.
- *Suma Teológica*.

ASTIGUETA, D.G.: *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83*. Ed. P.U. Gregoriana, Roma 1999.

AUBER, T. N.: *Le Culte de l'urgence. La société malade du temps*, Ed. Flammarion, Paris 2003.

BADÍA CABRERA, M. A.: *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, Ed. Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico 1996.

BALADO, M.: *Bossuet y el galicanismo. Reflexiones teológico eclesiológicas con especial atención a la « Défense de la déclaration du clergé de France »*; trabajo fin de curso de Historia de la Teología II/2. Licenciatura de Teología. U.P. Comillas. Curso 2015-2016.

BALTASHAR, H.U.:

- *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, München 1970.

SECULAR

- *Sólo el amor es digno de fe*, traducción de A. Cordovilla, Ed. Sígueme, Salamanca 2004.
- *Teología de la Historia, (Teologie der Geschite)*, 1959, traducción al castellano del texto original realizada por José María Valverde; Ed. Encuentro, Madrid 1992.

BATAILLE G.: *Oeuvres complètes*, VI. «La Somme Athéologique», Ed. Gallimard, Paris 1973.

BAUMAN, Z.:

- *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Ed. Paidós, Trad. de A.F. Rodríguez Esteban, Barcelona 2015.
- *Modernité et Holocauste*, 2002, rééd. Complexe, 2008.
- *Modernidad líquida*, trad. de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide Squirru, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2002. Título original: *Liquide Modernity*, 2000.

BAUMIER, M.: *L'anti traité d'atheologie. Le système Onfray mis à nu*, Presse de la Renaissance, Paris 2005.

BENEDICTO XVI:

- Discurso de 30 de junio de 2011 en la primera edición del «Premio Ratzinger», Libreria Editrice Vaticana, Roma 2011.
- Encíclica *Spe Salvi*, 30.11.2007.
- Motu Proprio *Ubicumque et Semper*, por el que se instituye el Consejo Pontificio para la promoción de la nueva evangelización (21.09.2010).
- *Discurso* de 20.10.2010, pronunciado con motivo del congreso organizado por la Fundación Romano Guardini de Berlín, sobre «*La herencia espiritual e intelectual de Romano Guardini*», Libreria Editrice Vaticana, Roma 2010.
- *Audiencia General* en la Plaza de San Pedro (31.10.2012).

BENTHAM J.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1780.

BERGER, P.: *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2016.

BERICAT ALASTUEY, E.: «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa»; *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, 121, Sevilla 2008.

BEUNZA MÁRQUEZ, C.: «El hecho religioso y el contexto actual», en *Cristianismo y hecho religioso* A. Cordovilla (ed). UPC, Madrid 2013.

BLANCO, P.: *Joseph Ratzinger: Razón y cristianismo*, Rialp 2005.

BLAZQUEZ CARMONA, F.: *La filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación*, Ed. Encuentro, Madrid 1988.

BLONDEL, M.:

- *L'action*, Presse universitaires de France, Paris 2013. La primera edición es de 1893.
- *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Collection «les classiques des sciences sociales», dirigée par Jean-Marie Tremblay. Disponible (12.03.2017) en <http://classiques.uqac.ca>.

BONHOEFFER, D.:

- *Widerstand und Ergebung*, München 1951.
- *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ariel, Esplugues de Llobregat 1969.

BORGES, J.L.:

- «Discusión», *Obras completas*, T. I. Ed. Emecé, 1957.
- *El Aleph*, Alianza Ed. Madrid 2003.

BORGHESI, M.: *Secularización y nihilismo, cristianismo y cultura contemporánea*, Ed. Encuentro, Tr. de M. Oriol, Madrid 2007.

BOSSUET, J.-B. : *Discours sur l'histoire universelle* Paris 1862. Edición de Garnier-Flammarion, Paris 1966.

BOUTINET J.-P. : *Vers une société des agendas*, Presses Universitaires de France, Paris 2015.

BOUVERESSE J. : *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*, UNAM, México 2006.

BRUAIRE, C.: *L'être et l'esprit* PUF, Paris 1983; Edición en español: *El ser y el espíritu*, traducción de E. Ruiz Jarén, Ed. Caparrós, Madrid 1999.

CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, Y DEL CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: *Jesucristo portador del agua de la vida*, Roma 2003.

CAMUS, A.: *Le mythe de Sisiphe*, Gallimard, Folio *essais*, Paris 1942.

CASANOVA, J.:

- «Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial», *Revista académica de Relaciones Internacionales*, nº 7, noviembre 2007, UNAM, México 2007.
- *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago 1944.

CHARRON, A.: *Les catholiques face à l'athéisme contemporain*, Ed. Fides, Montreal 1973.

CHEREIJACK, Th.: «Romano Guardini (1885-1968): Su obra filosófica» en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*; Editada por Encuentro. T.3, Madrid 1997, pp. 189-203.

CINCUNEGUI, J. M.: «Las condiciones de la creencia y la increencia en la era secular», en *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 5 N° 1, Buenos Aires 2014.

CIORAN, E. : «La adoración de cualquier verdad es el principio del mal» en *Breviario de podredumbre (Précis de décomposition*, 1949, Gallimard, Paris 1949).

CIS, nº 3164, correspondiente al Barómetro de enero de 2017.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*. Dictamen de la (29.11.2011) Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2012.

COMTE, A.:

- «Système de politique positive», en *Oeuvres*, T. IX (1851-1854).
- *Catéchisme positiviste. Ensemble du dogme* publicada en 1852.

CORAZÓN GONZÁLEZ, R.: *La verdad, un consenso posible, Verdad, naturalismo y secularización*, Ed. Rialp, Madrid 2001.

CORDOVILLA PÉREZ, Á.:

- «El drama del humanismo ateo o la herejía moderna: Dios y el hombre antagonistas» en *Glorificatio Dei. Sanctificatio hominum*, Homenaje al Prof. José María de Miguel González, OSST. Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2017, pp.125-150.
- «El cristianismo, fuente de la conciencia europea», *Communio: revista católica internacional*, nº 10. 2008, pp. 70-84.
- «El Dogma», *Revista de teología pastoral* T.101, nº 1180, Sal Terrae, 2013, pp. 677-690.

COX, H. : *La cité séculier*, Casterman, Paris 1968.

DE BOVIS, A. : « Philosophie ou théologie de l'histoire ? » IV *Nouvelle Revue Théologique*, n.81/5, Bruxelles 1959.

DE LUBAC, H.: *El drama del humanismo ateo, (Le drame de l'humanisme athée)*, Ed. Encuentro, Madrid 2008.

DENÈFLE, S.: *Sociologie de la sécularisation*, l'Harmattan, Paris-Montreal 1997.

DÉSAGULIERS J.T. y ANDERSON, J.: *Constituciones de Anderson*”, Ed. Masónica.es; Madrid, 2015 §2. (“*The constitutions of the Free-Masons*” Printed by William Hunt, London 1723).

ECHEVARRÍA, J.: *Dios, Padre de infinita misericordia*, Ed. Planeta. Barcelona 2001.

ELIADE, M.: *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965.

ENDERS, M.: «La compréhension mystique de l’amour humain chez Tauler» en la *Revue des sciences religieuses* 75 n° 4 (2001), Cerf. Paris 2001 pp. 429-443.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, JM^a: «Amar al mundo apasionadamente» en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, nn. 113-123, Ed. Rialp, Madrid 1968.

EUREL: proyecto que recoge los datos sociológicos y jurídicos sobre la religión en Europa. El proyecto viene avalado conjuntamente DRES (*Droit, religion, entreprise et société*), CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*) –equivalente al CESIC en España-, y la Universidad de *Strasbourg*. Vid. Su sitio web en <http://www.eurel.info>.

EUROPEAN COMMISSION: «The values of europeans» en *Standard Eurobarometer 77*. Spring 2012. May 2012.

FAZIO, M.:

- *Secularización y cristianismo*, Ed. Universidad Libros, Buenos Aires 2009.
- *Desafíos de la cultura contemporánea para la conciencia cristiana*”, Ed. Logos, Rosario 2010.

FEBVRE, L.: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, Ed. Akal, Madrid 1993.

FERRY, L. : *L’homme-Dieu ou le sens de la vie*, Gasset, Paris 1996.

FERRER BENIMELLI, J.A.: *La Masonería*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

FEUERBACH, L.: *La esencia del Cristianismo*, Trota, Madrid 2013.

FIERRO. A.: «Secularización» en *Conceptos fundamentales de la Teología*, dirigida por Heirich Fries. 2. Edición, Ed. Cristiandad. Madrid 1979.

FORTE, B.: *Teología de la historia, ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Ed. Sígueme 1995.

FRANCISCO, Papa:

- Encíclica “*Lumen Fidei*” (29.06.2013).
- Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (24.11.2013).
- Encíclica “*Laudato si*” (24.05.2015) n° 203.

FRIES, H.: *Conceptos fundamentales de la Teología*, T. I, Ed. Cristiandad, Madrid 1973.

FRISQUE, J.: *Oscar Cullmann, una teología de la historia de la salvación*, Ed. Estela, traducción de J.A. Pombo, Barcelona 1966.

GALLAGHER, M.P.: *Ayuda a mi poca fe*; Ed. *Sal Terrae*. Traducción española de 1993. Obra original en inglés: *Help my Unbelief*, Ed. *Loyola University Press*. Chicago, 1988.

GARCÍA-BARÓ, M.:

- *El desafío de Lévinas*”, Cervantes Virtual, 1996 (diponible a 12.03.2017 en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc8p6d7>).
- *Ensayos sobre lo absoluto*, Ed. Caparrós, Madrid 1993.

GAUCHET, M. : *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Ed. Gallimard, Paris 1985.

GEFFRÉ, CI. :« La fonction idéologique de la sécularisation, dans le christianisme contemporain», en *Herméneutique de la sécularisation*, Ed. Castelli Paris 1976.

GOICHOT, E. : reseña de *Prêtres et paroisses au pays du Curé d’Ars* (Ph. BOUTRY), en *Archives des sciences sociales des religions*, 62/2, (1986), Paris 1986, 235-236.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.:

- *La teología en España 1959-2009*, Ed. Encuentro, Madrid 2010.
- *El quehacer de la teología*, Ed. Sígueme, Salamanca 2008.

- «Introducción» a la edición española de *El espíritu de la liturgia* de Joseph Ratzinger, Ed. Cristiandad, Madrid, 2007.

GRANT, E.: *La ciencia física en la Edad Media (Physical Science in the Middle Ages, 1971)*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1983.

GRES-GEYER, J.M.: «Ultramontanismo», en *Diccionario crítico de Teología*. Dirigido por Jean-Yves LACOSTE, Ed. Akal. Madrid 2007, pp. 1244-1246.

GUARDINI, R.:

- *Apuntes para una autobiografía*, Ed. Encuentro, Madrid 1992.
- *Das Ende der Neuzeit*. Ed. Hess, Bassel, 1950.
- *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1925.
- *El comienzo de todas las cosas. Meditaciones sobre Génesis, capítulos 1-3. (Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis. Kapitel 1-3)*, Desclée De Brouer, Bilbao 2015.
- *El ocaso de la Edad Moderna*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981.
- *El poder. Un intento de orientación*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981; título original *Die Macht. Versuch Einer Wegweisung*, 1957.
- *Escritos políticos*, traducción de J. Mardomingo, Ed. Palabra, Madrid 2011, p. 65. (*Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1946).
- *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*; BAC. Madrid 1999.
- *Libertad, Gracia, Destino*, Ed. Dinor, San Sebastián, 1964.

HALPHEN, L.: *Carlomagno y el Imperio carolingio, (Charlemagne et l'empire carolingien)*, Ed. A. Michel 1947 et 1968), Ed. Akal. Trad. M.E.J. Margallo. Madrid 1992.

HARDER, I.-J.: «Ateísmo: A. Problemática filosófica» pp. 140-142 en *Diccionario Akal Crítico de Teología [DACT]*, J.Y. Lacoste (dir), Ed. Akal, 2007. La obra original escrita en francés es *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, 2002.

HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Vol. 3, Trad. de Ricardo Ferrera. Alianza Editorial, Madrid 1987.

HEIDEGGER, M.: «La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”», en: *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 1995.

HEIMANN, S. KNIPPSCHILD, V.: *Ceremoniales, ritos y representación del poder*, Universitat Jaume I, Castellón 2004.

HENRY, M.: *Palabras de Cristo*, Ed. Sígueme, Salamanca 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris 1999

HUERTA SOLÁ, V.: *La libertad, pecado y redención en el pensamiento teológico de San Anselmo*, U. de Navarra, Pamplona, 1993.

HUXLEY, T.J.: «Agnosticism and Christianity» en *Lecture and Essays*, Macmillan and Co, London 1910.

ILLANES, J.L.:

- «Presupuestos para una teología del mundo», *Scripta Theologica* Vol 3. U. de Navarra, Pamplona 1971.
- *Historia de la Teología*, junto con J.I. Saranyana BAC, Madrid 2012.

JUAN PABLO II:

- Carta Apostólica *Redemptoris Missio*, (7.08.1990).
- Encíclica *Centésimus Annus* (1.05.1991).
- Encíclica *Redemptoris Missio* (7.12.1990).
- Encíclica *Evangelium vitae* (25.03.1995).
- Encíclica *Fides et Ratio*, (14.09.1984)
- Encíclica *Veritatis Splendor*, (6.08.1993).
- Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*, (30.12.1988).
- Carta apostólica *Tertio Millenio Adveniente* (10.11.1994).
- Carta Apostólica *Novo milenio ineunte* (06.01.2001).
- Bula *Incarnationis mysterium*, (29.11.1998).

- *El Espíritu Santo y los signos de los tiempos*, Discurso durante el consistorio ordinario público, 21 de febrero de 1998, n. 4: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 27 de febrero de 1998.
- Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa* (28.06.2003).

LACOSTE, J.Y.:

- «teísmo: B. Problemáticas teológicas» pp. 142-145, en *Diccionario Akal Crítico de Teología [DACT]*, Ed. Akal, 2007. La obra original escrita en francés es *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, 2002.
- «Teología de la Historia» en *Diccionario Crítico de Teología Akal*, Madrid, 2007.

LAMA, E. de la: «En torno al concepto de cristiandad», DA - Teología - Teología Histórica - Capítulos de Libros “16 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1995)”, Pamplona 1996.

LEÓN CASERO, J.: «Jacques Derrida» en *Philosophica*, U. Santa Croce, Roma 2013. (12.02.2017)
url: [http:// www.philosophica.info/archivo/2013/voces/derrida/Derrida.html](http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/derrida/Derrida.html)).

LIGOU, D.: *Dictionnaire de la Francmaçonnerie*, Presses Universitaires de France, 4ª edición Paris 1987.

LYOTARD, J.-F. : *Économie libidinale*, Ed. de Minuit, Paris 1974.

LIPOVETSKY, G.: *La era del vacío*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1986, pp. 35-36. La edición original es :*L'Ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Ed. Gallimard, Paris 1983.

LÓPEZ QUINTÁS A. :

- *Romano Guardini y la auténtica postmodernidad*, conferencia pronunciada el 2.11.1988, en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid 1988.
- *Romano Guardini, maestro de vida*, Ed. Palabra, Madrid 1998.

LOYOLA, San Ignacio de: «*en los Ejercicios Espirituales*, 104». *Escritos esenciales*, Ed. Sal Terrae. Bilbao 2006.

MADRIGAL, S.: *La iglesia y la transmisión de la fe en el horizonte de la nueva evangelización*, Estudios Eclesiásticos 87 (2012).

MARC, A.: «Autour d'un thème fondamental : La personne », *Revue néo-scholastique de philosophie*, Année 1935, Vol. 38, n° 45, pp, 84-94, Louvain 1935.

MARCEL, G.: *El misterio del ser*, BAC, Madrid 2002.

MARTHIEZ, A.: «Robespierre et le culte de l'Être Suprême», *Annales révolutionnaires*, T. 3. N° 2, (Avril-Juin 1919).

MARTIN D. : *The Dilemmas of Contemporary Religion*, St. Martin's Press, New York 1978.

MARTÍN ORTEGA, E.: « La fracture: amour et réparation. Pensée Kabbalistique et poésie hispanique », *Revue des études hébraïques et juives* 15/2010, pp. 189-213. Disponible a 14.03.2017 en <https://yod.revues.org/675>.

MARTÍN VELASCO, J.:

- *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Ed. Sal Terrae, Santander 2002.
- *Creo en la Iglesia*, Ed. PPC, Madrid 2016.

MARTIN, V.: *Le Gallicanisme et la Reforme catholique: Essai historique sur l'introduction en France les décrets du concile de Trente (1563-1616)* ; Picard, Paris 1919.

McDONALD, J.: *L'immortalité de l'âme dans la conception religieuse de Maximilien Robespierre*; tesis doctoral en teología de la Universidad de Estrasburgo II. Facultad de Teología protestante. Stasbourg 2007. (Disponible a 23.02.2017 en <http://scd-theses.u-strasbg.fr/597/01/mcDonald.pdf>).

MENDOZA CASP, P.: «Hölderlin: La irrupción de lo inmediato», en *Homenaje a César Simón*, Quaderns de Filologia. Estudis Literaris. Vol V. Valencia 2000.

MIKUNDA FRANCO, E.: «J. Lipsio: neoestoicismo, iusnaturalismo y derechos humanos», *Anuario de Filosofía del Derecho* VII. Madrid 1990.

NIETZSCHE, F.:

- *La Gaya Ciencia*, Tr. de P. González Blanco, P. de Mallorca 2003.
- *Die fröhliche Wissenschaft; la gaya scienza*, fue publicada en 1882, en español pueden encontrarse varias ediciones, entre ellas, *La gaya ciencia*, Ed. José J. de Olañeta, Trad. De P. González Blanco y Luciano de Mantua, 1976.
- *Also sprach Zarathustra*, Cambridge University Press 1993.

NURDIN, J. : « Idée nationale, passé historique et conscience européenne chez les intellectuels allemands après 1945 », Minary, D. (Ed.): *Expansions, ruptures et continuités de l'idée européenne*, Volume 3, Annales Littéraires de l'université de Franche-Comté, n° 641, Paris 1997.

ONFRAY, M. : *Traité d'athéologie*, Ed. Grasset, Paris 2006.

ORDUÑA, C.S.: *Los principios interpretativos en Romano Guardini. El camino de la intuición*, Editrice Pontifica Università Gregoriana, Roma 2014.

ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo*, Ed. Alianza, Madrid 1982.

PABLO VI:

- Carta *Lumen Ecclesiae* (20 noviembre 1974).
- «Discurso al Secretariado para los no creyentes», 18.03.1971, en *Enseñanza al Pueblo de Dios*, L. Editrice Vaticana, T. 3.
- Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, (7.08.1965).
- Encíclica *Ecclesiam Suam* (6.08.1964).
- *Homilia ad patres conciliares habita a summo pontifice, missae concelebratione peragente, in ultima oecumenicae synodi publica sessione; 7.12.1965.*

PELLITERO, R.: «Josemaría Escrivá: santificación del mundo y transformación social» en *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro* Ed. Rialp, Madrid 2006.

PÉREZ SERRANO, N.: *Tratado de Derecho Político*, Ed. Civitas, Madrid 1976.

PÍO IX: Encíclica *Quanta Cura* y *Syllabus* (8.12.1864).

PÍO VI: Breve *Quod Aliquantum*, (10.03.1791).

PÍO X: Encíclica *Pascendi dominici gregis* (8.09.1907).

POUPARD, P.: *Christianisme et identité nationale: une certaine idée de l'Europe, que recoge el «Colloque de Klingenthal» (27-30 mai 1993) dirigido por el presidente del Consejo Pontificio para la Cultura. (Ed. Beauchesne, Paris 1994).*

RAHNER, K.:

- *Escritos de Teología*, T. III. 4ª Ed. Trad. Española de J. Molina, L. Ortega, A.P. S. Pastor, E. Lator. Cristiandad, Madrid, 2002. (Título original *Schriften zur Theologie*).
- *Curso Fundamental sobre la Fe (Grundkurs des Glaubens)* Herder, Barcelona 2007.
- «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», *Escritos de Teología VI*, Ed. Cristiandad, Madrid 2007.

RATZINGUER, J.: *Wege zur Wahrheit*. Düsseldorf 1985.

RODRÍGUEZ PANIZO, P.:

- *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*, S. Pablo, UP Comillas, Madrid 2013.
- «Teología fundamental», en *La Lógica de la Fe. Manual de Teología Dogmática*, A. Cordovilla (ed.). UPC, Madrid 2013, pp 17-86.
- «El Magisterio eclesial como ámbito de holgura», en *Revista de teología pastoral*, Tomo 97, nº, 1139, 2009, pp. 811-828.

- «La condición simbólica de lo religioso», en *Miscelánea Comillas* nº 55, 1997, pp. 53-75.
- *Disonancia acorde, La significación teológica de la historia de las religiones según R.C. Zaehner*; Ed. UP Comillas, Madrid, 2007.

RODRÍGUEZ, P.: «El mundo como tarea moral», en *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro* Ed. Rialp, Madrid 2006.

ROUSSEAU, J. J.: *Émile, ou de l'éducation* » Extrait « Professio de foi du vicaire savoyard » Gallimard, Paris, 2010.

SAGRADA. CCONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA Instrucción *El Servicio de la autoridad y la obediencia, Facien tuam, Domine, requiran* aprobada por Benedicto XVI el 11 de mayo de 2008.

SANZ GIMÉNEZ-RICO, E.: *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, UPC, Madrid 2002.

SCDF Instrucción de la sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» (6.08.1984).

SCHMITT, J.-C. : «Les superstitions», *Histoire de la France religieuse, t. 1, Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon*, J. Le Goff et R. Rémond éd., Le Seuil, Paris 1988.

SIEGMUND, G.: «Ateísmo y vitalismo» en *El ateísmo contemporáneo*, Cap. IV, I. Ed. Cristiandad, Madrid, 1968.

SILVESTRINI, G^a, : « Religion naturelle, droit naturel et tolérance dans la 'Profession de foi du Vicaire savoyard ? » *Archives de philosophie*, T. 72. Ed. Centre Sèvres, Paris 2009.

SMOLARSKI, D.C.: Los Sacramentos», *Dossiers CPL*, 78. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1998.

SECULAR

STAVO-DEBAUGE, J.; GONZÁLEZ, Ph. ; FREGA, R. (Dir) : *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences* ; collections « *Raisons pratiques* ». Ed. EHESS. Paris 2015.

STUART MILL, J.: *Essays on Economic and Society*, 1844.

TAYLOR, Ch.:

- *La era secular*. Gedisa y traducción de Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini; dos volúmenes, título original: (*A Secular Age*, HUP 2007) Barcelona 2014.
- *Sources of the Self*, Cambridge, Massachusetts. Harvard University, 1989.
- *The Malaise of Modernity*, Totonyo, Anansi, 1991.

TOYNBEE, A. J.: *A Study of History* en 12 volúmenes publicados por Oxford University Press desde 1934 a 1961.

TUTINO, St.: *Empire or Souls, Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*; Oxford University Press; New York 2010.

URÍBARRI BILBAO, G.:

- «Necesidad de un imaginario cristiano del más allá», en revista *Iglesia Viva*, nº. 206, 2001.
- «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización», *Estudios eclesiásticos*, Vol. 78, Nº. 305, 2003, pp. 301-331.

VATTIMO G.: *Il pensiero debole*, Ed. Feltrinelli, Milan, 1983; y en castellano, *El pensamiento débil*, trad. de Luis de Santiago, Madrid, Cátedra, 1988.

VERGOTE, A. : «Le symbole», en la *Revue Philosophique de Louvain*, T. 57, n.54, 1959, pp-197-224.

VOLTAIRE:

- *Oeuvres complètes*, tome 37. Societé litteraire typographique, Paris 1784.

SECULAR

- «Tout est bien», en el *Dictionnaire philosophique* cinquième édition, 1765.

WEBER, M.: *Wissenschaft als Beruf*, 1919.

WILSON, A.N.: *God's Funeral*, Norton, Londres 1999.

SECULAR

AD MAIOREM DEI GLORIAM
LA PRESENTE TESINA: «SECULAR.
REFLEXIONES EXTRAÍDAS
DE ROMANO GUARDINI Y
CHARLES TAYLOR» SE TERMINÓ
EL 4 DE JUNIO DE 2017,
FESTIVIDAD DE PENTECOSTÉS