

¿Secularización *versus* pluralismo?

Secularization versus Pluralism?

Manuel Reus Canals

Resumen

Expongo las posturas de dos grandes intelectuales en la interpretación de la secularización, que han incidido en los estudios sobre este fenómeno de la modernidad tardía. Me refiero a Peter Berger y Charles Taylor. Exponemos sus coincidencias y sus diferencias. Desde la sociología y la filosofía convergen en un acercamiento multidisciplinar matizado, complejo y profundo sobre la situación religiosa de nuestro presente. Peter Berger ha influido de manera notable en la sociología de la religión. En el pensamiento filosófico de Charles Taylor siempre ha estado muy presente la cuestión religiosa, pero su gran aportación ha cristalizado en su gran obra *La era secular*.

Abstract

I present the positions of two great intellectuals in the interpretation of secularization, which have influenced the studies on this phenomenon of late modernity. I mean Peter Berger and Charles Taylor. I expose their coincidences and their differences. From sociology and philosophy converge in a nuanced, complex and profound multidisciplinary approach to the religious situation of our present. Peter Berger has had a remarkable influence on the sociology of religion. In the philosophical thought of Charles Taylor the religious question has always been very present, but his great contribution has crystallized in his great work *A Secular Age*.

Palabras clave: Secularización, pluralismo, modernidad, immanencia, religión.

Key words: Secularization, Pluralism, Modernity, Immanence, Religion.

1. Introducción

Los innumerables estudios sobre la secularización hacen imposible poder abarcar las múltiples voces de este amplio fenómeno. En este artículo intento exponer las aportaciones de Peter Berger¹ y Charles Taylor², sus coincidencias y diferencias. Son sin duda dos grandes

¹ BERGER, P. / LUCKMANN: *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

BERGER, P.: *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, Barcelona, 1971.

BERGER, P. (ed.): *The Desecularization of the World*. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

BERGER, P.: *Los numerosos altares de la modernidad*. Sígueme, Salamanca, 2016.

² TAYLOR, C.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, 1996.

TAYLOR, C.: *A Catholic Modernity?* Oxford University Press, New York, 1999.

TAYLOR, C.: *Las variedades de la religión hoy*. Paidós, Barcelona, 2003

intelectuales, que desde sus respectivas perspectivas están influyendo en el discurso público sobre esta materia. Desde la sociología y la filosofía convergen en un acercamiento multidisciplinar matizado, complejo y profundo sobre la situación religiosa de nuestro presente.

Peter Berger ha influido de manera notable en la sociología de la religión. Se encuentra entre los grandes autores que defendían el declive inexorable del hecho religioso debido a los procesos modernizadores de la sociedad. Pero ha mantenido una postura intelectual muy honesta, ha reconocido los errores de su postura inicialmente defendida, ha desarrollado posiciones mucho más matizadas, en los últimos años defendía con energía que nuestro mundo no está secularizado, sino enormemente pluralizado, que será lo que configura la situación de las religiones en nuestro presente.

En el pensamiento filosófico de Charles Taylor siempre ha estado muy presente la cuestión religiosa, pero su gran aportación ha cristalizado en su gran obra *La era secular* (SA), donde analiza las condiciones de posibilidad de la fe religiosa en el mundo occidental dominado por el paradigma de la secularización como discurso hegemónico.

En ambos autores se da un distanciamiento de la teoría clásica de la secularización y se centran en la situación religiosa dentro del mundo occidental. Consideran que lo que ocurre en Europa Occidental, en la cuestión religiosa, no es extrapolable y constituye más bien la excepción en nuestro mundo globalizado. Coinciden, de nuevo, en que la secularización está mucho más presente en el mundo intelectual universitario y mediático, lo que influirá enormemente en la conformación de un discurso hegemónico.

Discrepan a la hora de señalar la nota más significativa de esta modernidad tardía en el aspecto religioso. Para Berger es el pluralismo. Para Taylor será el marco inmanente secular como discurso dominante en nuestra cultura.

2. Berger o la era pluralista

La labor sociológica de Berger ha tenido gran incidencia en la sociología del conocimiento y en la sociología de la religión.

La construcción social de la realidad ha sido una de las grandes obras de sociología del conocimiento. Una aportación que ha influido

TAYLOR, C.: *Imaginarios sociales modernos*. Paidós, Barcelona, 2006.

TAYLOR, C.: *La era secular*, 2 tomos. Gedisa, Barcelona, 2014.

en la cultura del siglo XX, donde se subraya que los mundos en los que habitan las personas están contruidos socialmente.

La evolución de Berger, en la sociología de la religión, la podemos rastrear siguiendo sus obras más importantes. Nuestro análisis se basa en cinco aportaciones importantes del autor que están profundamente entrelazadas entre sí.

En su obra de 1971, en que realiza una síntesis magistral de los teóricos fundacionales, proporcionó a los sociólogos una serie de pautas críticas para reflexionar sobre la religión. Formuló una teoría de la secularización que fue persuasiva. Fue un defensor de la teoría clásica de la secularización, que al principio era una explicación sociológica descriptiva, pero que luego se convirtió en una teoría ideológica normativa.

La primera aportación importante de Berger consistió en hablar de las estructuras de plausibilidad, el contexto social en que resulta plausible cualquier definición cognitiva o normativa de la realidad.

En la obra de 1999, de la que Berger fue editor, se puede constatar la evolución en nuestro autor acerca de la realidad religiosa. Su defensa de la teoría clásica de la secularización es abandonada, y pasa a ser un crítico radical del antiguo paradigma. Sobre todo, su crítica a la antigua teoría secularizadora se centra en no reconocer en los procesos modernizadores un determinismo inexorable que desembocara en la desaparición de las religiones. Berger, ahora, reconocerá la fuerte presencia de las religiones en nuestro mundo.

Una segunda aportación de Berger es afirmar que no vivimos en una era religiosa ni en una era secular, sino en una era plural. Es la característica más sobresaliente de la modernidad. Además, se constata que las religiones siguen vivas.

Antes de su fallecimiento, en su último libro de 2016, define que el rasgo más característico de la modernidad, que incidirá en la cuestión religiosa, es el pluralismo.

El pluralismo constituye un reto para las religiones, pero distinto al de la teoría de la secularización. El pluralismo es una situación social en que gente de diferentes etnias, cosmovisiones y moralidades, vive de forma pacífica e interactúa amigablemente. Esta convivencia plural suscita unos procesos de contaminación cognitiva que socava las certezas dadas por supuesto y garantizadas, lo que relativiza las prácticas y creencias religiosas. Nos encontramos así con que hoy el mundo es plural y religioso.

Distingue Berger entre dos pluralismos. Un pluralismo de creencias y grupos religiosos. Y un pluralismo de discursos, secular y religioso.

Lo más novedoso es el segundo pluralismo, en el que coexisten discursos religiosos con discursos seculares. El discurso secular es dominante en las esferas públicas primarias, como son la política y la económica. La modernidad ha producido un discurso secular que capacita a la gente a valérselas, en muchas áreas de la vida, sin referencias a definiciones religiosas de la realidad. Pero, sin embargo, no hay una dicotomía disyuntiva entre fe y secularidad, sino una construcción copulativa fluida. Así, podemos comprender que la alternativa no es creencia o secularidad, sino que se pueden dar ambas, que interactúan y coexisten de formas variadas. Comprender las intersecciones es algo esencial.

Berger coincide, con José Casanova, en poder seguir explicando la secularización en los términos de la diferenciación de las funciones de la sociedad, que anteriormente solían desarrollar las instituciones religiosas.

También es verdad que el pluralismo socava nuestras convicciones y prácticas religiosas, por lo tanto, seculariza. Así se percibe que se mantienen algunas aportaciones de la teoría de la secularización.

El pluralismo multiplica el número de estructuras de plausibilidad en el entorno social de un individuo. La gestión de la duda que suscita el pluralismo es un problema para todas las tradiciones religiosas, pero, no desemboca necesariamente en la secularización. El pluralismo cambia el «cómo» más que el «qué» de la fe de una persona. Afirmación de Berger que es muy discutible, ya que ambas dimensiones van entrelazadas.

Un tercer elemento que aporta Berger aborda la interacción entre el nivel individual y el social. La secularización no era un mero fenómeno social, sino que tenía su traducción en la mente de los individuos. Y lo mismo ocurre al explicar el alcance del pluralismo.

La capacidad de gestionar distintos discursos, distintas estructuras de relevancia, es un rasgo esencial de la persona moderna. En la mente de las personas el discurso secular goza de una posición privilegiada, aunque no tiene necesidad de ser excluyente, ahí es donde los teóricos de la secularización y sus críticos han cometido un error. Ambos sobrevaloran la coherencia de la conciencia humana. En la mayoría de los individuos, la secularidad y la religión, no se viven como dimensiones contradictorias, sino que coexisten, y el ser humano está comprometido con ambos discursos.

La vida moderna se fragmenta en niveles muy elevados tanto en el plano socioestructural como en la conciencia de los individuos. La pluralización del mundo de la vida suscita una incertidumbre sobre el

plano normativo (ética, moral), como en el plano cognitivo. Ante esta realidad, las religiones sufren una crisis sin precedentes de credibilidad y legitimación.

El paso de la tesis de la secularización a la del pluralismo del mundo moderno en el ámbito religioso, se despliega sobre el signo de la dialéctica entre el pluralismo y la incertidumbre.

La cuarta aportación de Berger la podemos sintetizar en el proceso de desinstitucionalización y subjetivización, que hace que se conciba la fe religiosa como una opción personal.

Se evoluciona desde una concepción en que el tener una fe se debe al destino, es decir, debido al entorno sociocultural, a una concepción moderna en que se tiene fe por elección personal. Esto tendrá unas enormes repercusiones.

Se basa Berger en la distinción de Gehlen entre el «trasfondo» y la «superficie» en las conformaciones vitales. El pluralismo contribuye a la expansión de la superficie a expensas del trasfondo, lo que empuja a tener que tomar decisiones todos los días.

Este fenómeno va de la mano con la crisis de las instituciones. Crisis que al inicio provoca una sensación de liberación, pero luego puede provocar cierta ansiedad social, que normalmente se pretende aplacar con los fundamentalismos o el relativismo nihilista. Sin embargo, afirma Berger, la mayoría nos encontramos en el espacio intermedio entre esas dos alternativas polarizadas.

La desinstitucionalización agranda la «superficie», donde las reflexiones y elecciones acerca de los modos de vida son, en su mayoría, interpretativas; supone también una reducción del «trasfondo», donde las acciones y formas de vida se dan por asentadas. Este proceso supone una impresionante transformación desde el paso del destino a la elección. Por eso en la situación pluralista las instituciones son más débiles, se constituyen como asociaciones voluntarias. La desinstitucionalización que surge en este mundo plural realza la importancia de las instituciones secundarias.

Gehlen emplea el término de subjetivización como sinónimo de desintegración de las instituciones. La objetividad de las instituciones se traspasa a las conciencias. El pluralismo desintegra lo institucional de la tradición religiosa, mina la objetividad de la religión, la subjetiviza. Gehlen empleó la expresión «institución secundaria» para definir a las entidades colectivas, pero voluntarias, que son de ayuda para cuando se desintegran las instituciones primarias. Son instituciones de grupos de apoyo, psicólogos, trabajadores sociales. Se convierten las instituciones religiosas en secundarias, es decir, débiles. Forman parte,

estas instituciones, de la esfera privada, acercándose así las instituciones religiosas a las instituciones de la familia, de las comunicaciones. Berger es coherente con el principio protestante y, por lo tanto, es partidario de una institucionalización débil.

Como instituciones secundarias, las instituciones religiosas están obligadas a adaptarse a los deseos de sus adherentes. Su institucionalización es por lo tanto frágil y precaria. La desinstitucionalización lleva a la fragmentación institucional, al pluralismo, y la subjetivización supone el impacto de estos procesos en la conciencia individual.

El individuo moderno ya no tiene más una identidad religiosa determinada por estar *at home*. Sino que deviene en un «sin hogar» o en un religioso errante. Y los contenidos religiosos están sujetos a un imperativo herético individual. Berger afirma que herejía significa etimológicamente, opción. Hoy se define a la gente religiosa como buscadores.

La subjetivación de la religión puede adoptar formas plurales. La situación de pluralismo multiplica el número de estructuras de credibilidad que compiten las unas con las otras. Las religiones con esta des-objetivización ya no se refieren más al cosmos o a la historia, sino a la existencia individual o a la psicología, por eso el auge de la espiritualidad en el presente.

Una quinta, y última, aportación de Berger alude a la relación de la religión con los poderes públicos.

El pluralismo religioso va de la mano con el avance de la libertad religiosa. Aquí Berger es más normativo que descriptivo. Pretende encontrar modelos plurales de la gestión pública de las religiones, que, fomentando la libertad religiosa, a su vez, colaboren a coexistir en paz en la sociedad moderna.

Podemos concluir, con Berger, que hoy lo crucial no es tanto la vinculación entre modernización y secularización, sino entre modernización y pluralismo. Las comunidades sociales y religiosas son hoy enormemente plurales en los ámbitos de la cultura y la moral.

Berger asume una concepción fuerte del término religión, como la creencia en que hay una realidad más allá de la experiencia ordinaria y que dicha realidad tiene suma importancia para la vida humana. El razonamiento científico no domina el modo de pensar hoy en la vida cotidiana. Pensaba Berger que el pluralismo favorecía la secularización, pero lo que hace es desautorizar la certeza religiosa y posibilita numerosas opciones cognitivas y normativas. Frente a la tradicional teoría de la secularización son las excepciones las que han de ser explicadas. Hoy el mundo sigue siendo religioso como siempre. El plu-

ralismo religioso se ha convertido en un fenómeno global. Existe un pluralismo social, pero también de mente. A resultas del pluralismo, la religión tiende a filtrarse en sentido ascendente en la conciencia de los individuos, desde el nivel de la certeza al de la opinión.

La expansión del pluralismo como un hecho y de la libertad religiosa como una norma es hoy un fenómeno global. Pierden así las religiones los privilegios monopolistas de la educación, la moral, etc. Las relaciones de poder dentro de las instituciones religiosas ya no se deben definir por la polarización entre laicos y el clero.

Para Berger una teoría sobre el pluralismo religioso ha de combinar los componentes individuales y los políticos. Si la religión ha de tener un espacio social, también lo ha de tener en las mentalidades. El pluralismo transforma la religiosidad tanto institucionalmente como en las conciencias individuales.

Otra influencia del pluralismo moderno en el mundo religioso es la necesidad de la separación entre Iglesias y Estado, que ha sido el modelo predominante en la gestión de los pluralismos en los estados modernos. Esta confluencia de separación Iglesia-Estado con la libertad religiosa configura la forma de gestionar el pluralismo religioso en los estados modernos occidentales. Aquí surgen dos cuestiones políticas, cómo define el Estado su relación con la religión y cómo regula el Estado las relaciones entre las distintas religiones entre sí. Hay que buscar fórmulas de paz que ayuden a la gestión política del pluralismo religioso.

3. La edad secular según Taylor

Una de las aportaciones más penetrantes sobre la cuestión de la secularización en este siglo XXI, sin duda, ha sido *A Secular Age (SA)*. Obra que está suscitando un gran debate renovado sobre nuestra situación religiosa. Son innumerables los seminarios, congresos, artículos y tesis doctorales que esta obra sigue suscitando.

Jaspers habló del tiempo eje, como un proceso de largo tiempo en que, seis siglos antes de Cristo, se fraguó un nuevo paradigma de vivir lo religioso. De forma análoga se puede considerar la aportación de Taylor como otro pivote que expresa la mutación religiosa que se materializa entre el siglo XVI y nuestra época. Ha sucedido una mutación titánica e irreversible en el mundo religioso, que no desaparece, pero que no es el mismo. Describir este largo proceso, para comprender nuestro presente, es el objeto de la magna obra de Taylor.

La pregunta de fondo es: ¿Por qué era virtualmente imposible no creer en Dios en el siglo XVI en la sociedad occidental, mientras en el siglo XXI a la mayoría nos es fácil y casi ineludible?

En Occidente vivimos en una era secular. En el mundo occidental, el imaginario hegemónico es el de la inmanencia cerrada, la opción por defecto. Lo que no significa que desaparezcan las religiones. Pero tanto la opción creyente como la secular se viven profundamente fragilizadas.

Taylor realiza un metarrelato para recorrer los senderos y vaivenes de cómo hemos llegado a nuestro presente. Intenta bosquejar las condiciones de la fe hoy. Realiza unos relatos históricos, antropológicos, y sobre todo filosóficos, para ir describiendo nuestra situación.

No desdeña Taylor los debates sobre la secularización, dominados mayormente por la sociología. Tiene en cuenta: 1) la concepción de la secularización como expulsión de la religión de las esferas de la vida pública y 2) como declive de la fe y práctica religiosa. 3) Pero su desarrollo lo realiza entendiendo la secularización y las religiones hoy desde las condiciones de experiencia y de búsqueda de lo espiritual, que hacen posible que hablemos de una era secular. Las condiciones de la vida de fe hoy. No importan solo las configuraciones sociales y los desarrollos históricos, sino, sobre todo, las condiciones vitales que configuran nuestras opciones. Taylor dedica su libro a una historia y reflexión sobre las condiciones que suscitan la secularidad 3 y que no pueden ser resumidos con las fórmulas usuales. Hoy ni la fe ni la increencia se dan por garantizadas.

Taylor muestra un estilo generoso en comprender las diversas posiciones. No descalifica a los que no piensan como él. No oculta su fe católica y valora como un acontecimiento positivo el esfuerzo del cristianismo por encarnarse en la era secular. No es un apologeta, pero afirmará que la plenitud que aporta el cristianismo no lo encuentra en otros caminos.

Su proyecto se ofrece como un correctivo y una alternativa a los que llama «relatos de sustracción». Estos relatos asumen que la moderna secularidad es el estado natural de los asuntos destinados a emerger tan pronto como ciertas opiniones religiosas de la realidad, anticuadas y mal fundamentadas, son sustraídas, despojadas o desprendidas, normalmente por la ciencia y la razón. Las «teorías de sustracción» son narraciones de la modernidad y la secularidad que explican que el ser humano ha perdido y se libera de ciertos horizontes previos, configuraciones o limitaciones del conocimiento. Lo que emerge, la secularidad, se comprende como características subyacentes de la naturaleza

humana que ya existían, pero que habían sido impedidas por lo que ahora se deja atrás, es decir, por las religiones.

Arguye el autor que el humanismo exclusivo llega a ser ampliamente plausible por una serie de desplazamientos en las percepciones y suposiciones sobre Dios, el mundo, la persona humana, el tiempo y la moralidad. Sin embargo, cada nueva percepción, en su mayor parte, fue construida sobre la base de impulsos fundamentalmente religiosos. Algo que suelen ignorar o silenciar las teorías de la secularización.

No ofrece Taylor una argumentación, sino una narración; y no se mide con teorías o ideas rivales, sino con supuestos de fondo, sensibilidades, normas no declaradas y expectativas, todo lo que denomina imaginarios. Un imaginario social es diferente a una teoría social. Habla de imaginario para centrarse en la forma en que la gente común imagina sus entornos sociales y que a menudo no se expresa en términos teóricos. Sino que se contiene en imágenes, narraciones, leyendas, etc., y en las prácticas sociales que hace posible esta comprensión común de nuestros supuestos de fondo. La teoría pertenece a una pequeña minoría, mientras el imaginario social, que puede comenzar como una teoría de las élites, al final es compartida por grandes grupos de gente, o por toda la sociedad.

La aportación de Taylor no es un relato de sustracción, sino una exposición dialéctica, con pérdidas y ganancias en cada episodio. Nuestra era secular tiene sus problemas graves, pero para Taylor es también el tiempo de los derechos humanos universales, de la libertad individual, sobre todo la libertad de conciencia y de un novedoso sentido de la responsabilidad personal para combatir el sufrimiento y la injusticia incluso en continentes lejanos. Lo que considera como un auténtico desarrollo del Evangelio.

Taylor esclarece los fundamentos de una nueva forma de entender el mundo y la propia identidad, que reposa en el marco de la inmanencia y coexiste con una multiplicación de opciones tanto religiosas como irreligiosas.

Taylor ofrece la mejor explicación analítica, fenomenológica y genealógica que poseemos de nuestra condición moderna secular. Es el relato más completo, matizado y complejo que conocemos. Analíticamente, explica de forma clara la constelación estructural de la interconexión de los órdenes cósmico, social y moral que constituye el cuadro inmanente autosuficiente en el que estamos limitados a vivir y donde experimentamos nuestras vidas, tanto seculares como religiosas. Parecía una anomalía que, en el mundo universitario europeo,

donde se han deconstruido todas las teorías sobre la realidad social y cultural, la teoría dominante y «ortodoxa» sobre la secularización permaneciera intocable y su genealogía no hubiese sido abordada.

La pretensión de Taylor se sitúa en comprender la experiencia vivida de nuestro tiempo. Es verdad que las teorías de la secularización se hayan podido ideologizar, y se sitúen en nuestro imaginario por la difusión de prácticas políticas que las conforman. Sin embargo, también nuestro sentido moderno de lo individual está conformado por una serie de prácticas extrapolíticas, como aquellas por las que los individuos se autodisciplinan. Por eso toda explicación analítica y fenomenológica de la modernidad es también inevitablemente una gran narración, siempre incrustada en alguna explicación genealógica.

Estas explicaciones genealógicas las podemos agrupar en cuatro tipos básicos: 1) los relatos progresistas, triunfalmente secularistas y antropocéntricos, de la Ilustración y emancipación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas; 2) las filosofías de la historia inversamente negativas, los movimientos románticos antilus-trados; 3) la identificación protestante de la modernidad occidental como un proceso de secularización interna y la institucionalización progresiva de los principios y normas cristianas, y 4) su opuesto, las genealogías críticas de la modernidad derivadas de Nietzsche. Taylor reconoce e incorpora los puntos de vista válidos de cada una de estas explicaciones, que fracasan debido a su enfoque parcial y unilateral y a su teleología unidimensional. El relato más complejo de Taylor, por el contrario, está lleno de zigzags, giros inesperados y de resultados no deseados. El desarrollo no es lineal, sino que suscita contra-reacciones y procesos, a veces inversos.

Estos discursos secularistas ignoran que han tenido fuertes raíces cristianas, así como ignoran también las repetidas dinámicas cristianas de reforma que desembocan en una transformación disciplinaria intramundana, y las energías morales cristianas que han alimentado muchos de los procesos de reforma moderna.

Argumenta Taylor que el humanismo exclusivo podría no simplemente resultar del desencantamiento del cosmos y del distanciamiento de un Dios deísta, desde un universo que funciona mecánicamente. Sus fuentes morales, la benevolencia y su preocupación universal, han tenido que ser creadas, descubiertas, o al menos reubicadas y remodeladas desde las raíces cristianas del ágape. Taylor estudia de forma profusa los movimientos de reforma, que no únicamente desencantan, sino que disciplinan y reordenan la vida y la sociedad.

Un hito importante en la modernidad es la emergencia de opciones

éticas consistentes que no necesariamente se fundamentan en la experiencia religiosa. Es importante la dimensión moral del humanismo exclusivista vinculado a la ética de la libertad y del orden benefactor.

La secularización es más bien un proceso en el que un número de desplazamientos significativos ha tenido lugar durante siglos. Importante es el paso de un «yo poroso» a un «yo amortiguado», que estructura la identidad del hombre moderno.

Las condiciones modernas de la no creencia, así como de las creencias y prácticas religiosas en las sociedades occidentales, se deben a cinco factores: 1) El fenómeno de la autenticidad religiosa; 2) la experiencia de presiones entrecruzadas y la fragilidad; 3) el concurso entre tres ámbitos, el del humanismo exclusivo, la antilustración inmanente y el teísmo; 4) el ideal de plenitud y, 5) el marco inmanente.

Taylor, que abandona las teorías clásicas de la secularización, no busca únicamente explicar cómo se llega a la actual situación, sino cómo estamos viviendo en esta situación. Lo importante es la experiencia. Ser religioso, o no, es más que una simple adhesión a un sistema de fe particular.

Por eso son importantes las autointerpretaciones de nosotros mismos, algo crucial en la identidad humana y en la realidad social. La modernidad es el tiempo donde los individuos buscan la autenticidad, se da el individualismo expresivo y la originalidad en los modos de relación con lo que se considera la plenitud y el desarrollo de la vida.

Define la fe religiosa por medio de un criterio doble. La fe en la realidad trascendente, por una parte, y por otra, la conectada aspiración a la transformación propia, que va más allá del desarrollo humano corriente.

La secularización pone en crisis algunas formas de vivir la fe, pero no la fe misma. La modernidad no es tan refractaria a la religión, sino que cierra antiguas avenidas de la fe, pero abre otras formas de relación con la trascendencia. El desafío está en encontrar nuevas encarnaciones de la fe, adecuadas para la comprensión cultural emergente. Taylor profundiza la lectura de la fe y de la secularización para dar lugar a una lectura de la historia más sofisticada. Quiere narrar los sucesivos desplazamientos antropológicos que en última instancia han llegado a constituir un humanismo exclusivo. Estos desplazamientos llevan consigo muchos desarrollos sutiles de la sensibilidad.

En las sociedades y culturas modernas hoy la religión es ampliamente percibida como básicamente opcional. La fe es una posibilidad humana entre otras. El relato de Taylor es más profundo que los meros datos sociológicos o evoluciones históricas. Lo secular y lo religio-

so son coextensivos, son condiciones vividas más que teorías rivales. En la era secular la fe es desafiada, no es más la opción por defecto. Pero aún está abierta la posibilidad de la fe. Supera una concepción de la modernidad unidimensional. Es verdad que el marco inmanente exclusivo es la opción por defecto. Pero no solo es un desarrollo histórico, sino una opción espiritual.

La secularización emerge como resultado de múltiples procesos de desencantamiento. Parte Taylor del ímpetu de las reformas religiosas del siglo XII, que impelían a los cristianos a serlo a través del conocimiento, la vigilancia y la disciplina. Si se añade el surgimiento de las ciencias e instituciones modernas, emerge una identidad amortiguada con sus disciplinas, así como el individualismo moderno, con su dependencia de la razón y la acción instrumental en la era secular.

El surgimiento y predominio del «yo amortiguado», que puede escoger vivir en un mundo inmanente y permanecer cerrado a la trascendencia, es un producto de la cristiandad latina. Taylor da importancia a la experiencia, más que a la acción. Vivir la secularización en Occidente no nos hace dependientes de lo religioso o de lo secular. Vivir en la secularidad no es solo un concepto, sino algo abierto.

Taylor aborda la cuestión de la religión en términos de su incidencia en la plenitud humana, entendida como el florecimiento humano y la integridad de vida. Quiere ir más allá del florecimiento meramente humano, que es la actitud dominante en nuestra cultura. El cristianismo nos aporta la experiencia de un ser humano capaz de sacrificarse para alcanzar una mayor plenitud de vida por medio del amor al prójimo.

La modernidad ha hecho la fe religiosa provisional, opcional, menos urgente de lo que lo fue en la premodernidad. Ahora la gente elige creer, es la fe una elección provisional, un ejercicio de autonomía provisional. Aunque la fe no es mera elección, más bien es una personalización. Ya que la experiencia religiosa surge de una seducción o arrebatamiento ante el misterio divino.

Vivir la fe en la era secular, sobre todo en el cristianismo, exige una nueva encarnación de la fe. Estamos al comienzo de una nueva era de búsqueda religiosa, cuya salida no prevemos todavía. Pero gracias a la obra de Taylor tenemos una mejor idea del terreno, los peligros y las posibilidades.

4. Conclusión

En la introducción apuntábamos ya importantes diferencias y coincidencias entre nuestros autores estudiados. Sin embargo, los análisis y propuestas de Berger y Taylor no son contradictorios. Son acercamientos plurales y matizados a la realidad religiosa de nuestro presente. Muestran coincidencias y diferencias, pero sin ser excluyentes. Ambos autores utilizan instrumentos de sus respectivas especialidades. Valoran ambos la dimensión social, la cultural, subrayan la importancia de los procesos históricos.

Berger intentaba desarrollar un paradigma nuevo para explicar la religión en el mundo moderno basado en el hecho del pluralismo. Para algunos autores Berger no desarrolla una teoría formal, sino una orientación. Taylor querrá incidir en las posibilidades de la fe en una sociedad en que impera hegemonícamente el paradigma secular.

Berger interpreta los datos de la realidad empírica, teniendo en cuenta la realidad social y la evolución histórica. Sus reflexiones interpretativas están siempre contrastadas con las condiciones de posibilidad que la realidad nos permite. Taylor intenta realizar una reflexión filosófica de los datos y las evoluciones históricas. Lo realiza con un metarelato, ya que valora en el hombre moderno la interpretación que hace de sí mismo y de su situación. Por eso son importantes los imaginarios sociales hegemonícos, que son pre-reflexivos. Intenta interpretar las condiciones de vida que mueven las diferentes interpretaciones y opciones del hombre moderno.

Berger valora la aportación de Taylor, pero la considera excesivamente filosófica. Por ejemplo, acerca de lo que denomina Taylor como «marco inmanente» en que se refiere al humanismo exclusivo, lo considera una afirmación a priori, simplemente asumida como la realidad en que el hombre moderno necesariamente existe. La realidad empírica es mucho más complicada.

Considera Berger que hay un discurso secular poderoso, que domina importantes áreas de la vida moderna. Para algunas personas es el único discurso que encuentran plausible, para otros es un discurso predeterminado por defecto, en el que se cae casi automáticamente, en ciertas situaciones. Pero esas situaciones pueden interactuar con discursos religiosos. La cuestión es cómo interactúan. Grotius ya estableció lo del marco inmanente, pero como un ateísmo metodológico. Se puede ser moderno y religioso.

Berger ya ve en el cristianismo un potencial para el desencantamiento y la secularización. Pero no ve el mundo moderno como una

realización del cristianismo. Tiene una concepción irónica de la historia, que está conducida por consecuencias no intencionadas de la acción de los agentes históricos, sin implicar una necesidad histórica.

La teoría de la secularización no era del todo errónea, ha dado lugar a un discurso secular que, según Taylor, es dominante. La crítica de Berger a esta posición es que es filosófica, es decir se mueve dentro del ámbito de las ideas, pero el curso de los acontecimientos humanos no es ante todo una historia de ideas. La plausibilidad de las ideas está afectada por hechos que no tienen nada que ver con las ideas, sino con intereses políticos o económicos.

Berger acentúa más lo social, lo empírico, sin descuidar lo cultural. Con su nuevo paradigma o modelo de interpretación desde el pluralismo, los datos empíricos comienzan a tener sentido. El aspecto cultural está muy presente en sus análisis del doble pluralismo, el interreligioso y el que se da entre lo secular y lo religioso. Berger se apoya en las aportaciones de Alfred Schutz acerca de la conciencia de los individuos, donde afirma que la conciencia de un individuo no es un todo coherente, sino que consta de realidades múltiples. Berger afirma que se da «la realidad de la vida cotidiana» y «las provincias finitas de sentido». Estas segundas son realidades a las que escapamos desde la realidad de la vida cotidiana. Son finitas porque casi siempre son temporales; entramos en ellas al abandonar la realidad cotidiana y son reales mientras duran, pero quedan atrás cuando retornamos a la vida cotidiana. Por eso se puede entender que, en la experiencia de la mayoría de los individuos, la secularidad y la religión no son contradictorios entre sí. Coexisten, perteneciendo cada una de ellas a una forma particular de contemplar la realidad.

Taylor, sin descuidar ni olvidar los condicionantes sociales, ni las evoluciones históricas, intenta profundizar en las condiciones de vida que empujan hoy a los seres humanos a vivir en la era secular desde experiencias religiosas o encerrados en un marco inmanente exclusivo.

La era moderna se aleja del imaginario religioso. Pero ambos autores coinciden en que no por ello es imposible la experiencia religiosa en nuestra cultura. Taylor incidirá en los procesos de encarnación de las tradiciones religiosas, especialmente el cristianismo. Nos advierte de que, a lo largo de la historia, y también hoy, se desarrollan procesos de excarnación de la tradición religiosa. Es decir, se reduce la tradición a realidades mentales, o se priorizan únicamente las cosmovisiones teóricas. Lo crucial es anclar las tradiciones en la experiencia religiosa encarnada, tanto en los momentos extraordinarios como,

sobre todo, en la vida cotidiana. Experiencia religiosa que es capaz de transformar a los seres humanos, desde la experiencia del ágape divino.

Nos encontramos experimentado, de nuevo, una gran mutación de las religiones. Desde el pluralismo y la libertad religiosa los procesos de personalización e interiorización son relevantes. Así como los procesos de elección y encarnación. A pesar del peligro de fragilidad, de exceso de subjetividad y de inevitable relativismo, también hoy se dan condiciones de plausibilidad para vivir arraigados en la experiencia religiosa.

Recibido el 20 de septiembre de 2018
Aprobado el 25 de octubre de 2018

Manuel Reus Canals
Universidad de Deusto
reus@deusto.es