



WILLIAM AUGUSTO PEÑA ESQUIVEL

**FRATERNIDAD Y COMUNIÓN: LA PROPUESTA POLÍTICA DE
GABRIEL MARCEL EN LA ERA SECULAR**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 30 de julio de 2016**



**FRATERNIDAD Y COMUNIÓN: LA PROPUESTA POLÍTICA
DE GABRIEL MARCEL EN LA ERA SECULAR**

**Trabajo de Grado presentado por William Augusto Peña Esquivel, bajo la
dirección de la Profesora Yelitsa Marcela Forero Reyes,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 30 de julio de 201**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
1. EL HUMANISMO EXCLUSIVO: EL YO IMPERMEABILIZADO DE LA ERA SECULAR	11
1.1 Secularismo, secularización y lo secular.....	11
1.2 El mundo desencantado	13
1.3 Una historia propia de la era secular.....	16
1.3.1 El mundo en el tiempo de los espíritus y demonios.....	20
1.3.2 El yo poroso (porous self) y el yo impermeabilizado (buffered self)	22
1.4. El camino hacia un humanismo exclusivo.....	25
1.4.1. La reforma y el humanismo exclusivo.....	27
1.4.2 La Reforma y el nuevo orden de la sociedad.....	31
1.4.3 La autonomización de la naturaleza.....	32
1.4.4 La concepción de la “civilidad”	36
1.4.5 La ingeniería social y el humanismo exclusivo	39
1.5. El humanismo exclusivo y el yo desinsertado	41
2. GABRIEL MARCEL Y EL MALESTAR DE SU PROPIO TIEMPO.....	47
2.1. El malestar de la modernidad.....	48
2.1.1 El individualismo sin horizontes morales	49
2.1.2 La razón instrumental desenfrenada	50
2.1.3 La pérdida de la libertad.....	51
2.2 El mundo desencantado en Gabriel Marcel	54
2.3 La lucha contra el espíritu de abstracción.....	57
2.4 Los valores que restituyen el <i>tejido</i> humano.....	60
2.5 Fraternidad y Comunión	68
3. LA ALTERNATIVA MARCELIANA EN LA ERA SECULAR	74
3.1 El mundo roto de la era secular.....	75

3.2 La pérdida de la libertad en el mundo roto	78
3.3 La crisis del concepto de “vida humana”	80
3.4 El camino hacia la regeneración del tejido humano	81
3.5 La religión en la era secular	83
3.6 <i>Fraternidad y comunión</i> : la apuesta marceliana en la era secular	87
Bibliografía	96

INTRODUCCIÓN

La filosofía política está *llamada* a reflexionar sobre la diversidad de conflictos de orden social, político, religioso y económico que padece el mundo contemporáneo, algunos de los cuales presuntamente tienen por causa una relación problemática entre religión y política. Nuestra investigación se ocupa de una relación específica entre estas dos esferas sociales, la cual se sitúa en el ámbito de la secularidad, que por cierto ha seguido un camino histórico de transformación constante y en el mundo occidental procede de la concepción de libertad individual y de su peculiar interacción con los otros y con el mundo, es decir, del espacio público.

El punto de partida para abordar esta relación es la propuesta que hace Charles Taylor en su obra *A Secular Age*. La perspectiva de Taylor, frente a la configuración de la era secular, nos permite acercarnos a la relación entre política y religión desde una mirada crítica a dos teorías. Por una parte, a la teoría de la *privatización*, es decir, de la reducción de la religión al ámbito de lo privado como respuesta al debate del papel que juega la religión en la configuración de la sociedad y, por otra, a la teoría *sustraccionista* de la historia secular, donde se sostiene que la evolución de la ciencia ha convertido a la religión en una realidad superada a la que le corresponde refugiarse en pequeños grupos antes de su pronta extinción.

La crítica de Taylor a estas perspectivas nos acercará al análisis de la configuración del *humanismo exclusivo* como modelo de la individualidad moderna. El camino de consolidación de esta individualidad a través de la historia revela la importancia de la religión cristiana en lo que denominamos hoy en día *era secular*. La

tarea reflexiva de Taylor, guiada por la pregunta acerca de cómo hemos llegado a ser lo que somos como mundo secular, traza las pautas sobre la importancia de la religión cristiana en la constitución de la civilización occidental. Los diversos procesos teológicos y espirituales vividos en la religión no solo influyeron en la construcción de una doctrina religiosa, sino que al mismo tiempo ayudaron a moldear la sociedad y la manera de concebir la individualidad del hombre de hoy. La tesis de Taylor implica reconocer que la libertad individual del *humanismo exclusivo* es fruto de una serie de movimientos al interior de la religión cristiana, los cuales tuvieron el poder de configurar también un orden político.

La influencia recíproca entre lo *religioso* y lo *político* nos lleva a cuestionar la tendencia a querer excluir todo lo que se denomina *religioso* del ámbito público. La pregunta es si la llegada de la *era secular*, que implica la comprensión de la pluralidad en la que caben indistintamente creyentes y no creyentes, supone desterrar del debate público a la religión en su realidad primera. Teniendo en cuenta esta pregunta, nuestra investigación se dirige en primer lugar a la consideración de los malestares de la modernidad por los que indaga Taylor en su obra *The Malaise of Modernity*. La idea del *progreso* de lo humano, representado en una humanidad que ha logrado “liberarse” de las ataduras de la religión para devenir una humanidad autónoma y más racional, es presentada como el máximo logro de la era moderna; sin embargo no queda de este modo resuelto un asunto profundamente humano que conduce a la pregunta de por qué hay un malestar generalizado que nos impide estar lo suficientemente orgullosos de lo alcanzado en nuestra era. Tres malestares epocales identifica el filósofo canadiense: el individualismo sin horizontes morales, la razón instrumental desenfrenada y la pérdida de la libertad. A partir de estos tres malestares nuestra investigación se dirige hacia el itinerario filosófico de Gabriel Marcel. Aun cuando el filósofo francés no haya elaborado explícitamente una filosofía política, nuestro trabajo rastrea dentro de su *filosofía concreta*, marcada por la asistematicidad, las categorías propias de una reflexión política desde donde sea posible entrar en diálogo con los problemas que Taylor identifica como los malestares de la modernidad.

Gabriel Marcel nunca fue ajeno a los problemas de su época. A pesar de la distancia cronológica y de tradición que separa a ambos autores, los dos se preocupan por trazar una reflexión filosófica hacia una perspectiva ontológica de la moral y de la comprensión del ser humano. Para el filósofo francés la restauración de los valores humanos es la clave para la resolución de los conflictos políticos a nivel mundial. Es necesaria la resistencia a la mecanización del mundo que busca reemplazar los valores humanos con los valores del mundo tecnificado. Estos valores, sin embargo, no se refieren a la definición generalizada de los valores como conceptos o principios definidos que motivan las acciones. Marcel propone como punto de partida esencial para la comprensión de la crisis de los valores del mundo moderno la disponibilidad del individuo hacia *la humildad*.

La *humildad* es entendida como la disponibilidad primera del sujeto hacia lo *otro* distinto de él y, a su vez, es el pórtico de una verdadera reflexión sobre los valores humanos que solo pueden ser identificados como valores en la medida en que pueden ser encarnados en la sociedad. La *humildad* como elemento esencial de la consolidación de la individualidad garantiza la vinculación del individuo a la vida política pública. El primer paso para esta vinculación es la relación estrecha con la historia o con lo que Marcel denomina *herencia espiritual*. La imagen de la *herencia* es el primer vínculo que mantiene al individuo volcado hacia los otros y el mundo.

A diferencia de un programa de transformación política, que busca ser implantado desde el exterior como una especie de fórmula perfecta a una sociedad determinada, el camino adecuado para la regeneración del tejido de lo humano es una *reforma interior* de los sujetos. A partir de esta reforma, Marcel introduce una imagen clave para hacer explícita su propuesta política, el *cuero místico*. Los individuos deben conformar un *cuero místico* donde la *fraternidad* y la *comuni3n* sean las características esenciales. Esta categoría tiene su raíz en la religi3n.

La referencia al carácter religioso de la propuesta de Marcel tiene como objetivo, en nuestro trabajo, responder a la pregunta de si es posible encontrar en la religi3n categorías que nos permitan hacer frente al problema del individualismo propio del

humanismo exclusivo. En breve, el fin último de esta investigación es indagar por la propuesta política marceliana, que inspirada en categorías cristianas busca ser una voz original en el debate de la filosofía política en la *era secular*. Sin pretender un reencantamiento del mundo o ignorar la realidad del no creyente, Marcel es un autor pertinente para enriquecer el debate contemporáneo sobre la relación política-religión.

Mi interés particular por el autor se remonta a mis investigaciones para obtener el grado en filosofía, hace algunos años (2010), sobre la constitución subjetiva de lo humano. Me ocupé entonces de este problema al que Marcel responde desde su comprensión de *intersubjetividad*. Teniendo en cuenta este presupuesto filosófico del autor, reorienté la investigación hacia los problemas contemporáneos de la filosofía política, específicamente hacia el tema de la secularización. El trabajo de Charles Taylor sobre la *era secular* y su identificación de los *malestares de la modernidad* llamaron mi atención, en la medida en que el filósofo canadiense expone la dificultad que genera el individualismo del hombre contemporáneo, en la era secular, para construir vínculos sociales, pues se trata de personas enteramente vueltas hacia sí mismas, tornándose ajenas a proyectos políticos comunes. En este orden de ideas, la comprensión de Marcel sobre la constitución de la individualidad, en la cual los *otros* juegan un papel esencial, me condujo al estudio comparado de inquietudes filosóficas coincidentes con las de Charles Taylor. La primera de ellas es el empeño que ponen Marcel y Taylor en denunciar el peligro de la constitución de una individualidad centrada en la lógica de la técnica o de la racionalidad instrumental. El desenlace de este proceso es la deshumanización del hombre, porque destruye el mundo político posible, en cuanto empobrece la libertad individual reduciéndola al estrecho margen de su comodidad o narcisismo. En segundo lugar, el camino histórico que narra Taylor rastreando la constitución del *humanismo exclusivo*, es a su vez cercano a la importancia que le da Marcel a la historia como la *herencia espiritual* que le permite al ser humano sentirse vinculado a una memoria comunitaria de la cual él es partícipe y protagonista. En último lugar, ambos filósofos al ser cristianos, critican una salida radical al problema de la relación entre religión y política que busque excluir la religión del ámbito de lo público.

Taylor y Marcel reconocen también la importancia del pluralismo como garante de la individualidad y la libertad humana, ambas necesarias, para la constitución de un proyecto humano común.

Para desarrollar la presente investigación partimos del estudio de Charles Taylor sobre la era secular en su texto *La era secular*¹. Para el desarrollo del tema del malestar de la modernidad, utilizamos la versión francesa *Le malaise de la modernité*² porque responde a la traducción original del inglés *The Malaise of Modernity*³, traducido al español con un título que no se compadece con el propósito de esta investigación, *La ética de la autenticidad*⁴. En cuanto a las obras de Marcel, destacamos el uso de tres: *Le déclin de la sagesse*⁵, *Les hommes contre l'humaine*⁶ e *Incredulidad y fe*⁷.

El trabajo se encuentra organizado en tres capítulos, siendo el último capítulo un capítulo conclusivo. En el primer capítulo hacemos una introducción al tema de la secularización y a la distinción entre lo secular, secularismo y secularización. Para esta introducción al tema utilizamos como fuente a Peter Berger, teólogo luterano y sociólogo estadounidense, quien ha elaborado trabajos exhaustivos sobre el tema del secularismo. Posteriormente, introduciremos la reflexión de Taylor sobre la configuración del humanismo exclusivo en la era secular. En el segundo capítulo presentamos los malestares de la modernidad que plantea Charles Taylor, así como el seguimiento de algunas categorías políticas de Gabriel Marcel, en las que se reconocen estrechas cercanías con el pensamiento de Taylor. El último capítulo corresponde al análisis realizado en torno a la propuesta política de Marcel, que ofrece un tono diferente al debate sobre el carácter de la era secular, puesto corrientemente en la tensión entre

¹ Charles Taylor, *La era secular*, vol. I (Barcelona: Editorial Gedisa, 2014) y vol. II (Barcelona: Editorial Gedisa, 2015).

² Charles Taylor, *Le malaise de la modernité* (Paris: Éditions du Cerf, 2008).

³ Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Toronto: House Anansi Press, 1991).

⁴ Charles Taylor, *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994).

⁵ Gabriel Marcel, *Le déclin de la sagesse* (Paris: Plon, 1954).

⁶ Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain* (Paris: La colombe, 1951).

⁷ Gabriel Marcel, *Incredulidad y fe* (Madrid: Guadarrama, 1971).

polos de creyentes y no creyentes. El itinerario filosófico desarrollado en el presente trabajo nos permite encontrar en el filósofo francés una propuesta política, inspirada en la religión cristiana, que reconoce y respeta sin embargo la individualidad y el pluralismo propios de la era secular. La relación directa de sus categorías (fraternidad y comunión) con el cristianismo, constituye una apertura de la reflexión en virtud de la cual la religión puede ser considerada fuente valiosa, por su arraigo en la identidad de Occidente, en el intento de responder al problema de la desvinculación de la individualidad moderna en el ámbito de lo público. Nuestra investigación termina con la inquietud de indagar, a futuro, sobre categorías políticas en otras religiones distintas a la cristiana, que partiendo de categorías próximas, traducibles o intraducibles, a las de fraternidad y comunión, puedan contribuir al diálogo entre religión y política en la era secular en la que vivimos actualmente.

1. EL HUMANISMO EXCLUSIVO: EL YO IMPERMEABILIZADO DE LA ERA SECULAR

La modernidad ha constituido nuevas formas de configuración política, social, económica y religiosa en las últimas décadas. El movimiento constante de las relaciones existentes entre estos sistemas humanos es un campo que no es ajeno al ejercicio filosófico; sobre todo, cuando se trata de una relación reverberante en la historia de la humanidad: la relación entre la religión y la política. El dinamismo y la complejidad relacional entre estas dos realidades han generado una serie de reflexiones que han hecho de la configuración de lo religioso y lo político, en los Estados modernos, un punto álgido de búsqueda de límites, funciones, y regulaciones normativas.

1.1 Secularismo, secularización y lo secular

La dinámica relacional entre lo religioso y lo político en la reflexión contemporánea la enmarcaremos en este trabajo bajo tres conceptos tradicionales: *lo secular*, *la secularización* y *el secularismo*⁸. *Lo secular* se refiere a una categoría moderna epistemológica sobre todo en el campo de la filosofía, teología, y antropología

⁸ Para esta distinción de términos voy a utilizar el estudio de José Casanova, “The Secular, Secularizations, Secularism” en *Rethinking Secularism*, eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan VanAntwerpen (New York: Oxford University, 2011), 54-56.

para construir y codificar una realidad diferenciada de “lo religioso”. Fenomenológicamente se pueden explorar diferentes tipos de secularidades en distintos contextos modernos y, en paralelo, diversas transformaciones correlacionadas de religiosidades y espiritualidades. Debido a esta variedad se puede constatar, según José Casanova, que *lo religioso* y *lo secular* están siempre y en todas partes mutuamente constituidos. El sociólogo estadounidense afirma que mientras las ciencias sociales han dedicado mucho esfuerzo al estudio científico de la religión, la tarea de desarrollar una reflexión antropológica y sociológica de *lo secular* está apenas comenzando.

La secularización, por otra parte, se refiere a los patrones reales o supuestos históricos de transformación y diferenciación de *lo religioso* (instituciones eclesiales e iglesias) y *lo secular* (estado, economía, ciencia, arte, etc.) o esferas institucionales desde los inicios de la modernidad hasta las sociedades contemporáneas. Dentro de la teoría de la secularización se encuentra la tesis de *la decadencia* y *la privatización* de la religión en el mundo moderno; ambas han sido ejes centrales de esta teoría. Bajo esta perspectiva, Peter Berger considera la *secularización* como un proceso donde distintos sectores de la sociedad y la cultura son removidos de la dominación de las instituciones religiosas y sus símbolos. Cuando se habla de la sociedad y las instituciones en la historia moderna de Occidente, la secularización se manifiesta en la misma salida de estas instituciones sociales de las iglesias cristianas, después de haber estado bajo su control o influencia durante largo tiempo. Sin embargo, la secularización no se define solo como un proceso dentro de la estructura social, sino que se manifiesta en la totalidad de la vida de los hombres y mujeres. La incidencia de la secularización, afirma el sociólogo estadounidense, se evidencia en el declive de los contenidos religiosos en el arte, la filosofía, la literatura y en lo más importante: en la elevación de la autonomía de la ciencia para construir una perspectiva *secular* del mundo⁹.

Por último, el *secularismo* se refiere a modernos puntos de vista e ideologías del mundo *secular*, los cuales se elaboran específicamente en normativas estatales, en

⁹ Cfr. Peter Berger, *The Social Reality of Religion* (Londres: Penguin, 1973), 113.

proyectos y en programas culturales. El *secularismo* se asume de múltiples formas históricas, en términos de normativas y modelos diferentes que marcan la separación entre el Estado *secular* y la religión.

Las tres categorías definidas anteriormente giran en torno a la relación religión y política, y las tres subrayan la complejidad del campo que procuramos abordar. Específicamente nuestro trabajo se centrará en el ámbito de la categoría de *lo secular*. El interés en esta categoría en particular, radica en la necesidad de aproximarnos al fenómeno de *lo secular*, cuya reflexión se hace vigente por la tendencia del mundo moderno de occidente a constituir y codificar una realidad diferenciada radicalmente de “lo religioso”. El mundo occidental hoy en día es lugar de debate entre la religión y la política, en la medida en que la pluralidad ha devenido como una constante en la historia de su configuración cultural. La pluralidad del mundo contemporáneo en este sentido, es una de las razones primordiales que hace problemática la relación entre religión y política y brinda un espacio amplio de reflexión y análisis. Sin embargo, el fenómeno de la diferenciación de la sociedad con lo religioso tiene lugar también en lo que se denomina como el *desencantamiento* del mundo.

1.2 El mundo desencantado

En general, la religión en el mundo *secular* experimenta la pérdida de su tradicional capacidad de integración; ella ya no es el vínculo fundamental de la vida social ni tampoco ejerce un carácter legitimador del mundo. Existen mundos plurales y plurales discursos religiosos y no religiosos susceptibles de validez; pero ninguno de ellos representa la verdad sustantiva. El problema de esta crisis de la religión en el mundo *secular* es que alimenta la teoría de que el discurso religioso debe quedar relegado al lugar privado de la conciencia donde habita el silencio discursivo. En este orden de ideas, la única legitimidad social del compromiso religioso estaría representado por la elección libre del sujeto que quiere profesar una fe determinada. Así mismo, la validez de sus creencias se disolvería, de tal modo que estas quedarían reducidas a

instrumento funcional para resolver necesidades subjetivas, pero no tendrían importancia ni eficacia alguna en la configuración de la sociedad¹⁰. Lo anterior corresponde a la teoría de la *privatización* de la religión, que se enmarca en la definición propuesta de secularización que expusimos anteriormente.

El fenómeno de la *privatización* dentro del discurso de la secularización está estrechamente relacionado con el concepto del *desencantamiento* o *desmagificación* del mundo. Si la religión ya no es el vínculo fundamental de la vida social, se debe a que ella ha sido relegada o cambiada por otro tipo de vínculos, sin embargo tal cambio no ha ocurrido de manera inmediata, sino poco a poco en el tiempo y debido a muy diversos factores. Uno de ellos, importante pero no el único, ha sido el incremento de la autonomía y del prestigio de la ciencia.

El progreso científico manifestado en la especialización de las ciencias, cuyo despliegue y credibilidad popular tiene lugar a principios del siglo XIX, generó sin embargo una serie de interrogantes sobre el papel de la ciencia en la constitución del hombre y del mundo. Dentro de este contexto podemos comprender la conferencia de Max Weber titulada “La ciencia como profesión¹¹”. En ella Weber afirma la inminencia del progreso de la ciencia y la importancia del trabajo científico, que se ubica dentro del curso del *progreso* de la humanidad. Para Weber el trabajo científico está envuelto en una dinámica de superación infinita, que lo lleva a considerarse la fracción más importante del proceso de *racionalización* que ha marcado al conocimiento y al mundo.

El término *racionalización*, según el autor, no significa un mayor conocimiento general de las condiciones de vida en las que se vive. La definición de Weber encierra una actitud particular del ser humano, quien a través de la ciencia se piensa a sí mismo en una nueva relación con el mundo.

¹⁰ Cfr. Alfonso Pérez-Agote y José Santiago, eds., *Religión y política en la sociedad actual* (Madrid: Editorial Complutense, 2008), 41-42.

¹¹ Conferencia pronunciada en Múnich el día 7 de noviembre de 1917, cuyo texto fue publicado a mediados de 1919.

[...] significa el conocimiento o la fe de que, si se quisiera, se podrían conocer en cualquier momento esas condiciones; [...] el conocimiento o la fe en que básicamente no existen poderes ocultos imprevisibles que estén interviniendo sino que, más bien, en principio, todas las cosas se pueden dominar mediante el cálculo. Esto significa la desmagificación (desencantamiento) del mundo.¹²

Bajo la identificación del mundo *desencantado*, empieza a comprenderse el mundo como realidad *racionalizada, desencantada* y a su vez marcada por el inminente *progreso* de lo humano. Max Weber sostiene que el monoteísmo impuesto por las religiones tradicionales ha mantenido, en cierto modo, ciega a la ciencia, pero que con la *racionalización* la cotidianidad religiosa se comprende ahora como la salida de los numerosos dioses antiguos desencantados, quienes aparecen ahora bajo la forma de poderes impersonales¹³. La salida de estos dioses desencantados es el motivo de la especialización de las ciencias y de la atomización de la cotidianidad desplegándose en las diferentes esferas de la existencia. El destino de nuestro tiempo se encuentra, según el sociólogo alemán, marcado por la *racionalización* y el *desencantamiento* del mundo, que no tiene otro fin distinto al de lograr que los valores últimos y más sublimes se retiren de la vida pública al reino transmundo de la vida mística o al ámbito de las relaciones de solidaridad de unos con otros¹⁴. La actitud de retirada de lo religioso a la esfera privada funciona muchas veces como solución de tipo político para resolver el problema del pluralismo religioso en una sociedad, sin embargo, la teoría de la privatización no da respuesta a la compleja relación entre religión y política.

La idea de desencantamiento del mundo de Weber marca un punto de inflexión importante en la comprensión del mundo moderno, resignificado con la ciencia, pero también ha desencadenado multitud de reflexiones sobre la relación religión-política; especialmente en la medida en que este *desencantamiento* ha suscitado la exclusión de lo religioso del ámbito público y su repliegue a la esfera privada. La llegada de la

¹² Max Weber, *La ciencia como profesión* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009), 71.

¹³ Cfr. Max Weber, *La ciencia como profesión*, 93.

¹⁴ Cfr. Weber, *La ciencia como profesión*, 106.

racionalización se ha opuesto a lo religioso, y tres términos han fortalecido esta separación: *racionalización - desencantamiento - progreso*.

Asumir una perspectiva sobre *lo secular* que se reduzca a la privatización, nos hace perder de vista la posibilidad de que la religión no sea accidental, sino un fenómeno permanente e incluso constitutivo de la sociedad. Identificar *progreso* con *modernización*, y esta a su vez con *desencantamiento* del mundo, funciona como una utópica realización de un estadio pleno de modernización social y política que se aleja en sí mismo del panorama de lo religioso en el mundo actual.¹⁵ La religión, en último término, no es ni meramente privada ni puramente irracional como muchas corrientes intelectuales han querido afirmar. En los últimos años ha aparecido un interés por la relevancia pública de la religión, lo cual ha llevado a elaborar una serie de cuestionamientos que permitan reconsiderar las categorías básicas de lo que se denomina el fenómeno de la secularización¹⁶, inclusive aquellas que consideran que la era secular se reduce a la privatización de lo religioso. Uno de los autores que plantea una postura bastante interesante sobre lo secular, es el filósofo canadiense Charles Taylor. En su obra *A Secular Age*, Taylor nos brinda una mirada interesante sobre el fenómeno de lo secular y a su vez construye conceptualmente el fenómeno *humanismo exclusivo* que es esencial para nuestro trabajo.

1.3 Una historia propia de la era secular

Una de las ideas centrales del libro de Taylor es abordar el fenómeno de la secularización a través de la narrativa. Por ende, Taylor se propone construir una historia del cómo llegamos a estar inmersos en esta era secular. Principalmente, Taylor renuncia a entender la secularidad como un producto inevitable de la modernidad. Es decir, la

¹⁵ Cfr. Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz, eds., *Dialécticas de la postsecularidad* (Barcelona: Anthropos, 2012), 42.

¹⁶ Cfr. Eduardo Mendieta y Jonathan van Antwerpen, eds., *El poder de la religión en la esfera pública* (Madrid: Trotta, 2011), 11.

secularidad como una respuesta al crecimiento económico, a la industrialización, a la movilidad geográfica y urbana, y al desarrollo de la ciencia y la tecnología¹⁷. La secularidad, para el filósofo canadiense, no es en ningún momento una consecuencia inevitable. Al contrario, la religión que aparentemente ha sido desplazada por todos estos factores, ha hecho parte del proceso de manera esencial y constitutiva. Pero para poder constatarlo hay que contar la historia de otra manera.

Ante la pregunta: ¿qué significa afirmar que vivimos en una era secular? Taylor expone que hay dos respuestas generales para contestar a la pregunta: La primera se refiere a las instituciones y las prácticas comunes: en las prácticas sociales ya no está Dios. No existe la conexión entre la organización política de las sociedades y una adhesión a Dios. En la segunda, la secularidad consiste en el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la concurrencia a las iglesias.

Taylor propone, con todo, una tercera perspectiva para comprender la *secularidad*. La *era secular* es el paso de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y estaba lejos de ser problemática a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras y que con frecuencia no es la más fácil de adoptar¹⁸. La *secularidad* en este sentido se refiere a todo el contexto intelectual en el que tiene lugar nuestra experiencia y nuestra búsqueda moral, espiritual o religiosa. La *secularidad* no se remite al fenómeno absoluto de un mundo que extrae del orden social lo religioso, sino que dentro del mismo fenómeno de lo secular entran a jugar comprensiones modernas de mundo, de sujeto y sociedad.

Dentro de esta tercera perspectiva brotan cuestionamientos importantes: ¿cómo llegaron las diferentes alternativas que existen hoy en día a convertirse en algo posible?, ¿por qué en nuestra sociedad occidental era virtualmente imposible no creer en Dios en

¹⁷ Charles Taylor, “Afterword: Apologi pro libro suo” en *Varieties of Secularisms in a Secular Age*, eds. Michael Warner, Jonathan van Antwerpen y Craig Calhoun (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 301.

¹⁸ Cfr. Charles Taylor, *La era secular*, vol. I (Barcelona: Editorial Gedisa, 2014), 22.

el año 1500? Para Taylor tres características importantes marcaban la época anterior a 1550: primero, el mundo natural en el que vivían las personas, que tenía su lugar en el cosmos que imaginaban, era el testimonio del designio y la acción divinos. Segundo, Dios estaba implicado en la existencia misma de la sociedad, aparecía por todos lados y cualquier institución de orden social estaba fundada en algo superior a la mera acción humana de los tiempos seculares. Por último, las personas vivían en un mundo “encantado”, es decir, el mundo de los espíritus, los demonios y las fuerzas morales en el que vivían nuestros ancestros¹⁹. Taylor utiliza este término para contraponerlo al término *desencantado* que, como expuse anteriormente, es una comprensión weberiana del mundo moderno. La respuesta inmediata a la pregunta propuesta es la desaparición de estas características, sin embargo esta no puede ser una respuesta absoluta. La diferencia clave que busca examinar Taylor entre esas dos fechas límite es el cambio de lo que denomina *la concepción de plenitud*²⁰.

Antiguamente las máximas aspiraciones espirituales y morales de la mayoría de los seres humanos apuntaban a Dios y solo encontraban sentido en Él. Estas aspiraciones hoy en día se pueden relacionar con fuentes muy variables, incluso en algunas que niegan a Dios. Precisamente una de las características propias de la secularidad es que posee un campo de múltiples perspectivas. En cada una de las posiciones posibles hay diversas posturas que pueden ser cuestionadas desde diversos ángulos²¹. ¿Cómo surgieron estas alternativas? La historia típica de la *sustracción* atribuye todo al *desencantamiento* del mundo: la ciencia nos dio una explicación naturalista del mundo y

¹⁹ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 55-56.

²⁰ Este concepto se refiere sobre todo a los distintos modelos de vida buena. Para Taylor la identidad personal (*selfhood*) y el bien son temas que están recíprocamente relacionados. La idea del bien está a su vez relacionada con los diversos marcos referenciales que incorporan un conjunto de distinciones cualitativas. Es por ello que una forma de vida puede percibirse como más plena que otra; en la medida en que los marcos referenciales proporcionan el trasfondo implícito o explícito para nuestros juicios morales. Precisamente, estos marcos referenciales son los que se han venido transformando durante el proceso de secularización. Cfr. Charles Taylor, *Las fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 1996), 32-34.

²¹ Taylor, “Afterword: Apologi pro libro suo”, 306.

abrió la puerta a alternativas variadas. Sin embargo, la multiplicidad de alternativas no fue un cambio de un solo salto, sino que hubo un proceso, un camino que Taylor analiza progresivamente.

En un primer momento, el filósofo canadiense afirma que la ciencia mecanicista del siglo XVII no fue necesariamente una amenaza para Dios; lo era quizás para el universo encantado y la magia, pero no directamente para la creencia en Dios. Lo que sí puede decirse es que existían “motivos cristianos para emprender el *desencantamiento*”²². En este orden de ideas, Taylor señala que el dinamismo de la secularización no es ajeno al mismo proceso histórico de la religión. A diferencia de la teoría que atribuye el fenómeno de la secularización solamente al auge de la ciencia, el filósofo canadiense encuentra dentro del mismo proceso histórico de la religión una razón esencial para la configuración del fenómeno de *lo secular*. La ciencia, efectivamente, jugó un papel importante en el *desencantamiento* del mundo, pero su influencia no estuvo desligada de otros procesos históricos que aportaron seriamente al advenimiento de la era secular.

El propósito del análisis histórico realizado por Taylor es mostrar que la historia es en sí misma un ejercicio narrativo, que nos permite dilucidar el sentido de lo que somos en esta era secular, porque en el esfuerzo por responder a la pregunta de cómo hemos llegado a ser lo que somos podemos comprender de qué manera estamos siendo hoy en día. En último término, la comprensión de nosotros mismos está marcada por la conciencia de “haber llegado a donde estamos”²³. A continuación seguiremos el itinerario de Taylor con miras a construir la imagen del *humanismo exclusivo*, el tema de nuestra investigación.

²² Taylor, *La era secular*, vol. I, 57.

²³ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 60-61.

1.3.1 El mundo en el tiempo de los espíritus y demonios

El primer elemento a abordar es el mundo encantado de espíritus, demonios y fuerzas morales que existían anteriormente en el mundo *encantado*. Actualmente el locus de los pensamientos, sentimientos, fuerzas espirituales se encuentran delimitados por *la mente*. La mente abre la posibilidad de la autoconciencia introspectiva, el espacio interior que está constituido por la reflexividad radical. La concepción de mente no sólo se limita a las creencias o las proposiciones que sostenemos, o a las que nos adherimos, acerca del mundo, y de nosotros mismos; sino también se refiere a las significaciones o respuestas que le damos a nuestras experiencias en general. Precisamente en la forma de *significar* el mundo puede analizarse la diferencia que existe entre el mundo *encantado* y la perspectiva centrada en la mente del mundo contemporáneo²⁴.

Contemporáneamente las significaciones están en la “mente”, en el sentido de que las cosas sólo tienen la significación que tienen por cuanto suscitan cierta respuesta en nosotros, y ello guarda relación con nuestra naturaleza, con el hecho de que somos criaturas capaces de tales respuestas. Desde el punto de vista de la significación a partir de la mente, se puede adoptar también una perspectiva materialista estricta, y sostener que nuestras respuestas deben ser explicadas por las funciones que las cosas tienen para nosotros en tanto organismos, y además por las respuestas neurofisiológicas que se activan en el ejercicio de su percepción. El talante naturalista que domina el mundo contemporáneo, objeto de crítica por parte de Taylor en su libro *Las fuentes del yo*, ha constituido una comprensión de mundo donde se rechaza cualquier distinción cualitativa para buscar explicar todos los objetivos humanos como si tuviesen una misma base, una misma fuente, la mente. Por ende todo lo existente es susceptible de cuantificación y cálculo comunes de acuerdo con una medida absoluta²⁵. La imagen del cerebro en la cubeta que puede mantenerse vivo y seguir constituyendo significados, es una imagen

²⁴ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 62-64.

²⁵ Cfr. Taylor, *Las fuentes del yo*, 37.

que Taylor utiliza para explicar lo radical que puede ser una comprensión extrema de la significación a partir de la mente. A tal ejemplo lo denomina “fantasía materialista”²⁶.

En el mundo encantado, las significaciones no se centran solo en la mente humana. Las personas que vivían hace quinientos años, según el autor, vivían en un mundo de espíritus tanto benignos como malignos, los cuales tenían incidencia en la cotidianidad de alguna u otra forma. Los llamados espíritus eran considerados agentes extrahumanos que podían darle poder espiritual a una diversidad de objetos con los cuales las personas se relacionaban. La significación estaba ya presente en estos agentes de manera independiente, es más, estarían allí a pesar de que nosotros no existiéramos. En el mundo encantado las significaciones no sólo pueden estar en la mente sino que pueden residir en las cosas o en diversos tipos de sujetos extrahumanos que pueden a su vez ser intracósmicos²⁷.

En este orden de ideas, en el mundo encantado las cosas cargadas con poderes espirituales pueden imponer significaciones y producir resultados físicos proporcionales a sus significaciones. Cuando las significaciones no están exclusivamente en la mente, el sujeto puede caer en lo que denomina Taylor la zona del poder de la significación exógena, en donde el sujeto se siente incluido en un significado que aporta directamente el objeto/agente espiritual. Es por ello que la significación no está solamente ubicada dentro o solamente fuera del sujeto, sino que se mueve en ambos espacios (mente/interior- exterior) al no haber una frontera clara que los delimite. La imagen que utiliza el autor para significar lo anterior la denomina *la frontera porosa (porous boundary)*. El ejemplo que expone Taylor es el de la diosa Afrodita. Si todo marcha según nuestros criterios, pensamos que Afrodita nos sonríe. Ella es capaz de crear condiciones propicias que inciden en nuestros sucesos cotidianos por los cuales consideramos que está a nuestro favor. A su vez, es posible atribuirle que la germinación de la motivación interna adecuada que nos lleva a su culto es un don suyo. Por ende,

²⁶ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 65.

²⁷ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 66-67.

aquí podemos intuir un espacio donde se permea el estado interno y el estado externo que le permite al sujeto moverse en un estado intermedio entre la mente y el agente extrahumano²⁸.

Desde la perspectiva del universo de las “mentes” y los “yoes” impermeabilizados no es válida la no delimitación fronteriza entre aquellas realidades que son extrahumanas y que pueden ejercer una influencia significativa (en el sentido de construcción de mundo), con aquello que tiene lugar en el proceso interno, mental del sujeto: si los pensamientos y las significaciones están sólo en la mente, entonces no puede haber objetos “cargados” que tengan una influencia real en nosotros. En otras palabras, el mundo físico, fuera de la mente, debe proceder mediante leyes causales que en modo alguno activan las significaciones morales que las cosas tienen para nosotros. La delimitación fronteriza que realiza el sujeto para darle significado a lo existente se entiende como una *frontera impermeabilizada (buffered boundary)*.

1.3.2 *El yo poroso (porous self) y el yo impermeabilizado (buffered self)*

Dos categorías esenciales utiliza Taylor para describir al sujeto del mundo encantado y del mundo desencantado: el *yo poroso* y el *yo impermeabilizado*. La diferencia que a Taylor le interesa marcar entre ambos es que los dos parten de un estado existencial distinto. Para el *yo impermeabilizado* existe la posibilidad de tomar distancia y desconectarse de todo lo que esté fuera de la mente: “Mis objetivos últimos son los que surgen dentro de mí; las significaciones cruciales de las cosas se definen en mis repuestas a ellas²⁹.” Para el *yo poroso* la fuente de sus emociones más poderosas e importantes están fuera de la mente; la noción de la existencia de una frontera clara que permite definir un área básica interna según la cual podemos desconectarnos del resto, sencillamente, no tiene sentido³⁰.

²⁸ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 70-71.

²⁹ Charles Taylor, *La era secular*, vol. I, 74.

³⁰ Cfr. Charles Taylor, *La era secular*, vol. I, 74-75.

La delimitación que el *yo impermeabilizado* tiende a acentuar lo hace afirmarse como amo de las significaciones que las cosas tienen para él y, a su vez, lo puede llevar a desvincularse de cualquier cosa que esté más allá de la frontera demarcada por él mismo. La actitud de desvinculación con el cosmos y con la divinidad se van constituyendo, en este orden de ideas, como materia prima del *humanismo exclusivo* (*exclusive humanism*) característico del mundo moderno. La desvinculación, desde la perspectiva del *yo poroso*, era más difícil en la medida en que desde esta configuración existencial se consideraba innegable la participación de los espíritus en los hechos de la cotidianidad. La divinidad era garante del triunfo del bien al erigirse como centro del sentido vital y permitía una estrecha relación con los acontecimientos comunitarios³¹.

La identificación de esta posibilidad de desvinculación del *yo impermeabilizado* con el mundo en general, conducen a Taylor a afirmar otra característica del *yo poroso*, y es su vinculación intrínseca a la vida social. La creencia en las fuerzas espirituales que afectan mi vida en particular no es sólo una lucha personal, sino que estas fuerzas pueden de algún modo afectar de manera masiva socialmente y, por ende, se deben establecer protecciones como sociedad. El ejemplo que utiliza el autor son las campanas de la iglesia que se hacen sonar para ahuyentar a las fuerzas espirituales del mal. La defensa que se genera es de tipo colectivo, e implica emplear un poder que sólo se puede hacer surgir desde la comunidad³². La referencia al colectivo nos permite identificar, según Taylor, dos consecuencias: la primera es que hay una disponibilidad al respeto del consenso. Un ejemplo clave es cómo ciertas acciones catalogadas como heréticas fueron condenadas de manera no sólo personal sino también colectiva. El bienestar común estaba estrechamente relacionado con prácticas colectivas religiosas. Precisamente, la segunda consecuencia es que el vínculo social estaba entrelazado con lo sagrado. El *yo poroso* no sólo tiene la posibilidad de relacionarse con fuerzas espirituales de manera personal, sino que a su vez esas mismas fuerzas lo llevan a generar de manera intrínseca

³¹ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 78-79.

³² Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 80.

vínculos de tipo social³³. Hay que aclarar que tal vinculación social pasa por el tamiz de la *ingenuidad*. Para Taylor la creencia en Dios del *yo poroso* viene dada en parte también por una presión social que impregna su orden dentro de la creencia religiosa. “No creer” no es posible, en la medida en que hacerlo implica salirse de la ortodoxia social, y la misma sociedad ejerce una presión para evitar tal incredulidad.

El razonamiento en último término, según el autor, no es sólo: “tengo aspiraciones morales y espirituales, por lo tanto Dios existe, sino también: estamos unidos en una sociedad, por lo tanto Dios existe³⁴”. La afirmación existencial de la relación con las fuerzas espirituales y las creencias religiosas tenían lugar en la propia experiencia cotidiana individual, y en los vínculos como miembros de la sociedad. La doble vinculación y sentido de pertenencia a estos dos elementos le brindaban al sujeto medios seguros para experimentar *la plenitud* y el orden vital, y así mismo la fuerza para defenderlo a toda costa. En último término, el *marco referencial* de los individuos se presentaba de manera clara y colectiva³⁵.

La desvinculación que puede existir entre el yo impermeabilizado y el mundo exterior, es una característica esencial para la configuración del *humanismo exclusivo* que nos interesa abordar en este capítulo. A través de la narrativa, Taylor logra distinguir estas dos categorías de significación que caracterizan al mundo del año 1500 y a la era secular que vivimos. La lectura del *yo impermeabilizado* desde esta desvinculación nos permite acercarnos a lo problemático de la comprensión del sujeto político en la era secular, sobre todo cuando se ha catalogado lo religioso como enemigo de la consolidación de una sociedad plural. Teniendo clara la distinción entre el *yo poroso* y el *yo impermeabilizado*, procederemos a profundizar en lo que concierne al *humanismo*

³³ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 80-82.

³⁴ Taylor, *La era secular*, vol. I, 82.

³⁵ El marco referencial afirma Taylor es la base para la configuración de una vida con sentido para el sujeto. El sentido a su vez ayuda a una comprensión de *plenitud* de vida. En el caso del *yo poroso* el marco referencial configuraba el horizonte de la sociedad en su conjunto. A diferencia del *yo impermeabilizado* donde el marco referencial se constituye individualmente haciendo problemático la existencia de un marco referencial que pueda ser aceptado en su conjunto. Taylor, *Las fuentes del yo*, 34-35.

exclusivo y cómo la religión no ha sido ajena a la configuración de este fenómeno en la era secular.

1.4. El camino hacia un humanismo exclusivo

Lo que considera Taylor problemático con referencia a este humanismo autosuficiente y desvinculado, es cómo llegó a ser una opción disponible para todos en la era secular. En el epicureísmo antiguo, una especie de humanismo exclusivo se configuraba. El epicureísmo³⁶ admitía dioses, pero les negaba una relevancia en la vida humana. Esta concepción no se convertía en una posibilidad para todos, como ocurre hoy en el mundo contemporáneo.

En el *yo impermeabilizado* hay un elemento de vulnerabilidad que ha desaparecido debido a que el poder reside más al interior de su mente que en el exterior. La posibilidad constante de desvinculación con el mundo exterior refuerza su imagen fuerte y autosuficiente, que no sólo contribuye a su independencia del mundo, sino que a su vez lo mantiene indiferente frente a las posibles relaciones en su entorno natural y social. La posibilidad de la indiferencia está a su vez ligada a la idea de que pasamos de vivir en un cosmos a vivir en un universo³⁷. La idea de cosmos designa que el orden tiene una significación humana válida que da sentido a todo lo que rodea al sujeto. Taylor no se refiere sencillamente a la capacidad que tienen las religiones de construir una visión omnicomprensiva de lo existente; se refiere a que en el *yo poroso* el principio del orden estaba estrechamente relacionado con aquello que daba forma a la vida de los sujetos y a menudo ambas podían identificarse. Con la revolución científica la idea de cosmos se desvanece para darle paso a la idea del universo. A diferencia del cosmos en

³⁶ Taylor realiza un análisis detallado de cómo funcionaba este humanismo exclusivo en el epicureísmo. Sin embargo, no es un tema que abordaremos a profundidad en este trabajo. Charles Taylor, *La era secular*, vol. I, 46.

³⁷ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 108-109.

el universo todo fluye de manera independiente a los significados vitales, sus principios de orden no están relacionados en sí mismos con las significaciones humanas, al menos de manera inmediata o evidente. Esta desvinculación de los sistemas del universo con los propios sistemas vitales son elementos importantes en la configuración del *humanismo exclusivo*.

Si bien es cierto, se le atribuye a la aparición del humanismo exclusivo los grandes movimientos como el humanismo del Renacimiento, la revolución científica, el surgimiento del estado policial, y la Reforma Protestante; Taylor hace énfasis en diversos movimientos que manifestaban una profunda insatisfacción con el equilibrio jerárquico que existía entre la vida laica y las vocaciones renunciantes. La distinción entre ambas vocaciones existente en la cristiandad latina de la Edad Media motivó a ciertos movimientos, tanto populares como de las élites un deseo por estrechar la distancia que existía entre los más “veloces” y los más “lentos”³⁸. A todo este grupo de movimientos reformistas lo denomina Taylor *la reforma (reform)*³⁹.

El énfasis que pone el filósofo canadiense en identificar cómo una serie de elementos reformistas de la misma religión aportaron en la configuración del *humanismo exclusivo* es de suma importancia para nuestra investigación. El hecho de determinar el papel de lo religioso en el proceso de secularización nos permite afirmar la importancia de la religión en la configuración de la misma era secular en que vivimos. A diferencia de las perspectivas reduccionistas de la secularización donde la religión ha sido superada con la aparición de la revolución científica y el progreso, vemos cómo el mismo fenómeno de lo religioso ha influido en la configuración del Estado y la sociedad. Identificar lo religioso dentro del proceso de configuración del mundo moderno, puede darnos elementos valiosos en el esfuerzo de dar respuesta a los interrogantes en los que se debate la era secular frente a la religión, y la religión frente a la era secular. A

³⁸ Esta distinción se refiere a quienes son reconocidos como más avanzados en la fe y a quienes practican y saben solo una fe popular.

³⁹ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 111-112.

continuación, expondré los puntos más relevantes en los cuales Taylor identifica los cambios de lo religioso en la configuración del *humanismo exclusivo*.

1.4.1. La reforma y el humanismo exclusivo

La predicación de los frailes itinerantes de las órdenes mendicantes empieza a realizar un tipo de propaganda agitadora a fines del medioevo. La predicación de esta representación del clero culto ayudó a cambiar la consciencia de muchas personas y fueron una parte fundamental de la metamorfosis que culmina en la doble⁴⁰ Reforma Protestante (*reformation*)⁴¹. La labor de la enseñanza de la fe por parte de este grupo itinerante tuvo mucho que ver en el cambio de muchas nociones teológicas que fueron filtrándose en un pueblo creyente que antes que saber cosas sobre la fe que profesaban se limitaban a realizar las practicas correspondientes sin preocuparse por lo que de fondo había.

Un ejemplo es la transformación de la noción de un juicio común. La noción de un juicio común que englobaba a todos al final de los tiempos fue una idea esencial en los inicios del cristianismo. Sin embargo, a finales de la edad media la iglesia comienza a aceptar la idea de que cada individuo enfrentará también su propio juicio inmediatamente después de la muerte.

La modificación de la noción del juicio final está ligada a una comprensión de la muerte. La muerte se centra en una perspectiva escatológica, y la predicación de los frailes de no desgastarse en los bienes terrenos, sino en buscar la bienaventuranza eterna ante la llegada de la muerte, ayudó a mitigar la brecha entre el clero y el pueblo. La

⁴⁰ Es importante tener en cuenta que la Reforma (*reformation*) es entendida no solamente como un hecho de ruptura aislado, sino que encierra un proceso que empieza con los diversos movimientos reformistas y que va tomando fuerza hasta la Reforma protestante. Sin embargo, Taylor entiende la Reforma en su conjunto como un proceso con diversas olas. Siguiendo a Pierre Chaunu, la primera ola aparece con la Reforma protestante, que a su vez tuvo respuesta por parte de la Iglesia Católica con la Reforma Católica (contrarreforma). Es decir, que la importancia de la Reforma para la constitución de este humanismo exclusivo incluye no solo los movimientos reformistas, sino el proceso en todo su conjunto. Cfr. Pierre Chaunu, *Le temps des réformes, la crise de la chrétienté* (Paris: Fayard, 1975), 614-616.

⁴¹ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 115.

muerte se presentaba como un hecho que tocaría a todos en el momento adecuado. Pero con la muerte nos enfrentábamos a un juicio; es decir, somos llamados a vivir una vida bastante transformada, en la que la muerte ha sido superada; sin embargo, antes de nuestro ingreso a la vida bienaventurada el juicio se presenta como algo inminente.

La noción de un juicio personal imprimía un cierto terror a la muerte que vendría con su inminencia y nos haría comparecer ante el tribunal. La idea de un juicio común posponía en cierto modo no sólo el tiempo del juicio, sino la importancia de este en relación con nuestra individualidad. El cambio en estas pequeñas nociones que aparentemente deberían corresponder a un dogma particular de una creencia religiosa, en realidad empieza a demarcar una serie de comprensiones de la individualidad del creyente.

Taylor concibe el siglo XIII (donde empiezan a notarse estos cambios) como el siglo que inicia una “cruzada interna”. La afirmación radical de la vida interior y la invitación a una espiritualidad más en introspectiva con miras a un juicio personal, van proponiendo un movimiento de individuación que construyó también un tipo de lazo social: “En torno a la preocupación <individuadora> por la muerte y el juicio surgió la nueva solidaridad de la intercesión. Los vivos pueden rezar por las almas de los muertos o bien llevarles alivio. El aterrador destino individual puede afrontarse gracias a la ayuda mutua.”⁴² La muerte y el juicio se convirtieron entonces en un tema que a pesar de poseer un elemento de carácter individual, podía ser soportado con ayuda de los demás.

Al mismo tiempo que tomaba fuerza esta posible intercesión de los unos por los otros, la imagen del purgatorio empezó a ser centro de la predicación de la época. La oración de los vivos al interceder por los sufrimientos de quienes están en el purgatorio, abría paso a una teoría sobre el tesoro de los méritos de los santos y la posibilidad de redistribuir éste en beneficio de los pecadores⁴³.

⁴² Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 121.

⁴³ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 121.

El desenlace de todo esto no fue muy positivo para la Iglesia. Con toda esta nueva espiritualidad se fue generando cada vez más una brecha que llevó a una división radical de diversos tipos. El énfasis en una espiritualidad más introspectiva, que se desarrollaba en una línea diferente de la devoción popular predominante, y que no gozaba de buen prestigio entre la iglesia clerical y jerárquica acentuó las diferencias que en un principio la nueva mirada sobre la muerte quiso lograr. La distinción se hizo más evidente en la práctica de la fe. Existía una práctica de una minoría instruida y la práctica de las masas⁴⁴. El problema de esta espiritualidad individual no solo era una cuestión de fe, sino que ponía en duda, en cierto modo, la vinculación con el mundo encantado. Si el énfasis ya no se ponía en unas prácticas de fe que se reducían a los actos comunitarios, sino que se centraba más en una vida espiritual más introspectiva. Tal giro ponía en duda el significado y el poder de los signos externos de la fe en la vida espiritual de las personas.

En este orden de ideas, se fueron reforzando las críticas al sistema sacramental de la Iglesia. La noción de que el poder de Dios no puede ser contenido, o controlado a través de su confinamiento en cosas, y a su vez manipulado por autoridades que no dieran cuenta de una verdadera vida introspectiva fue afianzándose cada vez más. La rebelión contra todo esto significó, según Taylor, enfrentar una barrera del temor⁴⁵. Si los signos que antes funcionaban como amuletos de poder en un mundo encantado van perdiendo su eficacia en un mundo donde se encuentran las fuerzas del mal. Una sensación de desprotección puede llevarnos a un desencantamiento radical del mundo. Es decir, si no podemos combatir las fuerzas del mal en el mundo encantado, la mejor manera de protegernos es desencantar el mundo de todas las fuerzas existentes tanto del bien como del mal.

Por otro lado, hay otra vía que Taylor resalta para dar respuesta a el temor, el temor que suplanta el temor. El filósofo canadiense se refiere a que aquello que más

⁴⁴ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 124.

⁴⁵ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 127-128.

temíamos puede ser enfrentado o vencido con el temor de Dios que es algo que exalta. El temor a estar desprotegidos puede volcarnos a rechazar todo signo de poder antiguo para refugiarse únicamente en el poder de Dios. Precisamente el poder de Dios termina conquistando el mundo encantado pagano que aparece obsoleto como protección de las fuerzas del mal. En todos estos movimientos se va impulsando el advenimiento de la Reforma protestante⁴⁶.

El punto que termina de concretar la fuerza de estos movimientos lo consolida Martin Lutero con la propuesta de una salvación exclusivamente mediante la fe, que a su vez coincidió con el rechazo a la magia eclesiástica y con el recurso a la autoridad puramente bíblica. Lutero supo dirigirse a los temas álgidos de su tiempo: el negocio de las absoluciones, la cuestión del juicio, de la condena y de la salvación⁴⁷. El encuentro de todas estas cuestiones animó a las masas a plantear una reforma radical que daba solución a las inconformidades que se habían venido dando en torno a la fe. No hay que olvidar que en el mundo encantado de los espíritus, los conflictos con la fe, que tiene el papel de protegernos contra las fuerzas del mal, afectan de manera profunda las perspectivas de vida de los creyentes. Por lo tanto, tales conflictos no podían quedar sin resolver. En este orden de ideas, la Reforma Protestante realizó una nivelación de los creyentes que no dejó lugar para velocidades diferentes entre un clero superior y un pueblo inferior. Por ende, hubo una anulación de las vocaciones renunciantes dentro de la perspectiva protestante.

La abolición del cosmos encantado y la eventual creación de un humanismo alternativo a la fe fueron factores que desencadenó la Reforma Protestante. En un primer momento, el rechazo a los objetos y signos sagrados fue bastante radical. El centro de gravedad de la vida religiosa cambió. El poder de Dios que antes estaba contenido en los sacramentales o lugares de poder sagrado había desaparecido. La imposibilidad para contener los poderes de Dios en ellos, los hicieron blasfemos. En este sentido, afirma

⁴⁶ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 128-129.

⁴⁷ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 129.

Taylor, la distinción sagrado/profano se desglosa en la medida en que puede ser descompuesta en persona, tiempo, espacio, gesto. Esto significa entonces que lo sagrado se amplía: Dios nos santifica en todas partes, y eso incluye la vida ordinaria, nuestro trabajo. Pero en otro sentido los canales se estrechan de modo radical, porque esta santificación va a depender ahora de la transformación interna del creyente⁴⁸. En último término, la reforma buscaba imponer elevadas exigencias morales a la propia vida, que a su vez pretendían poner orden la sociedad.

A partir de este cambio radical, el mundo se puede volver a reorganizar. Surge un gran entusiasmo por acomodar las cosas en el tiempo secular, inclusive las fronteras geográficas⁴⁹. El mundo que se presenta ahora como desencantado invita al reto de volver a ser organizado. Así mismo, nos conduce a la segunda gran consecuencia de este giro y es que contribuye a largo plazo al surgimiento del humanismo⁵⁰. En el transcurso de la construcción de este nuevo orden, se tiende a despojar al mundo de sus fuerzas y espíritus significativos. La imagen del *yo poroso* del mundo encantado va diluyéndose. Al contrario el *yo impermeabilizado* va adquiriendo un lugar predominante.

1.4.2 La Reforma y el nuevo orden de la sociedad

La confianza en la capacidad de poder reorganizar el mundo fue un pasaje a un *humanismo exclusivo*. Taylor afirma que este cambio requería eliminar la referencia a Dios en dos puntos: el primero se refiere a que el orden es redefinido como una cuestión perteneciente a la bienaventuranza humana en exclusividad. Ya no consideramos que su búsqueda sea una forma de seguir a Dios. El segundo, se refiere a que el poder de ir en pos de Dios ya no es algo que recibimos de Dios, sino una capacidad puramente humana. Como consecuencia de este movimiento hacia la inmanencia, nace una nueva

⁴⁸ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 136.

⁴⁹ Cfr. Chaunu, *Le temps des réformes*, 617.

⁵⁰ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 142.

concepción de la bienaventuranza humana, la cual suele expresarse en términos de “naturaleza”⁵¹.

Todos los intentos de reforma y organización, según el filósofo canadiense, tenían tres características en común: (1) eran activistas y buscaban aplicar medidas efectivas para reordenar la sociedad; (2) buscaban la uniformidad, en la medida en que aspiraban a aplicar un modelo o un esquema único a todo y a todos, procurando eliminar las anomalías y las excepciones; (3) deseaban homogeneizar; aunque operaban en sociedades basadas en diferencias de rango, en general tendían a reducir las diferencias; (4) eran racionalizadores en el doble sentido de Weber, es decir, no solo implican un mayor uso de la razón instrumental en el proceso mismo de la reforma activista, así como el diseño de algunos de los fines de la reforma, sino que también trataron de ordenar la sociedad mediante un conjunto coherente de reglas⁵².

Todo el movimiento que impulsó la Reforma es un elemento clave para entender la era secular de nuestro tiempo. Muchas de las formas de organización social que nacen durante el proceso de la Reforma constituyen una pieza clave para la constitución de los estados modernos. La era secular que vivimos no es producto de la sustracción de las instituciones religiosas en la esfera pública, sino que la misma transformación de lo religioso ha traído cambios en el orden social, que hacen de la era secular una era en continuo movimiento. A toda la revolución que implicó la reforma se une a su vez la revolución de la concepción científica que trajo el giro galileo-newtoniano del siglo XVII.

1.4.3 La autonomización de la naturaleza

El interés por la naturaleza, que continúa hoy en día, se sumó de una manera muy particular a las inquietudes de la época. En un primer momento Taylor nos hace la salvedad de que la no referencia a Dios en el estudio de la naturaleza no fue de manera

⁵¹ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 143-144.

⁵² Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 147.

inmediata como se suele creer. En un primer momento el estudio de la naturaleza era una manera de acercarse a Dios. La naturaleza ofrecía otra forma de encontrar a Dios porque es su creación y su orden evidenciaba de alguna manera su bondad, sin embargo, el camino de autonomización de la naturaleza fue el primer tímido paso hacia la negación de toda supranaturaleza. Taylor resalta que debieron existir distintas motivaciones en el interés por la naturaleza, es imposible afirmar que todos tenían un objetivo único en ese camino. Empero, el paso a un interés de la naturaleza por la naturaleza misma, no fue un salto abrupto. “Las significaciones que implicaban una referencia a Dios desempeñaban un papel sumamente importante”⁵³. La autonomía de la naturaleza tenía fuentes espirituales genuinas y poderosas.

El tránsito de un Cristo del juicio a un Cristo sufriente, en cierta medida humano, que se fortaleció en la predicación de las órdenes mendicantes, ayudó al cambio del centro de gravedad de la vida apostólica cristiana. Lo que antes se ubicaba fuera del monasterio pasó el entorno de las ciudades donde los comerciantes, artesanos e indigentes estaban más cerca. El intento de acercar a Cristo al mundo no consagrado inspiró un nuevo énfasis por el mundo que aparecía anteriormente pagano. Por una parte, esto implicaba una nueva visión de la naturaleza. Un ejemplo es la espiritualidad franciscana de la vida de Dios en las cosas animadas e inanimadas que nos rodean que puso también un acento particular en la gente común y su individualidad⁵⁴.

Al hacer énfasis en la persona de Jesucristo, se abrió una perspectiva sobre la particularidad única de la persona. En el nivel intelectual tardó un tiempo en encontrar una elaboración adecuada en los escritos de los grandes pensadores franciscanos como Buenaventura, Duns Escoto, Occam; pero terminó dando un nuevo estatus a lo particular, el de algo más que un mero ejemplo de lo universal. El giro de esta

⁵³ Taylor, *La era secular*, vol. I, 154.

⁵⁴ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 157.

espiritualidad se constituye así en un punto decisivo en el paso “hacia la primacía de lo individual que define nuestra cultura⁵⁵”.

En breve, dos devociones importantes podemos identificar: la devoción a Dios como el creador del cosmos ordenado, y una nueva conexión evangélica con el mundo para acercar a Cristo a la gente. Ambas pudieron subsistir y ser utilizadas a su vez por los misioneros de la Reforma Protestante, quienes trataron de adaptar los evangelios a la cultura y las tradiciones de las personas a las que iban dirigidos⁵⁶. El concepto de inculturación del Evangelio que todavía se trabaja hoy en día al interior del cristianismo tiene mucho que ver con esta espiritualidad naciente. Es importante resaltar que estos movimientos espirituales fueron herramientas no solo para la Reforma protestante sino para los diversos movimientos de respuesta a la reforma que se generaron al interior de la Iglesia.

Taylor, afirma también que la llegada de esta doble orientación en las practicas espirituales tuvo mucho que ver con la evolución sociológica de estos siglos: “(...) el desarrollo de nuevos medios urbanos relativamente libres de las estructuras feudales de la sociedad, con nuevos espacios para el autogobierno de las ciudades, las cofradías, las hermandades, (...)”⁵⁷. Sin embargo estas no le quitan valor a la prominencia de las motivaciones religiosas, que seguían presentes.

El nuevo interés en la naturaleza no implicaba abandonar la comprensión religiosa, ni siquiera parcialmente; era una mutación dentro de esa perspectiva. La tesis de Taylor busca contradecir la perspectiva de un cambio directo hacia la autonomía de la naturaleza solo con el interés por la ciencia y el desencantamiento del mundo. Al contrario, el filósofo canadiense afirma, como hemos visto, que fue un proceso que tuvo muchas variables e influencias donde lo religioso seguía jugando un papel fundamental.

⁵⁵ Taylor, *La era secular*, vol. I, 157.

⁵⁶ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 158.

⁵⁷ Taylor, *La era secular*, vol. I, 159.

En el devenir de esta autonomización de la ciencia empieza a aparecer poco a poco y a tomar forma lo que Taylor denomina: *la mecanización del cuadro del mundo*⁵⁸. El mundo es visto como un conjunto de partes que se influyen mutuamente y que ha sido diseñado para funcionar de determinada manera y producir determinados resultados:

Ya no se trata de admirar un orden normativo en el que Dios se ha revelado a través de signos y símbolos. Más bien, tenemos que habitarlo como agentes de la razón instrumental, haciendo funcionar el sistema de manera efectiva para llevar a cabo los fines de Dios; porque es a través de estos fines, y no a través de los signos, como Dios revela en su mundo[...] Debemos abandonar el intento de leer el cosmos como el *locus* de los signos, debemos rechazarlo por tratarse de una ilusión, para adoptar la actitud instrumental de manera efectiva⁵⁹.

Estas eran las búsquedas del mundo de la Reforma en todo su esplendor que dieron paso a una nueva comprensión de mundo donde la individualidad va cobrando forma ayudada por los motivos espirituales que en principio hubieran podido pasar desapercibidos, pero que movilizaban las distintas formas nacientes. La ciencia a su vez va adquiriendo un carácter instrumentalizador del mundo, que es medible y que requiere ser medido para ser entendido por sus partes.

Otra fuerza se hace indispensable en la historia que realiza Taylor. La redefinición del agente humano en términos instrumentales tiene profundas raíces en el Renacimiento, que coinciden con la fe religiosa pero que son independientes a la vez de ella⁶⁰. El Renacimiento que concebía al agente humano como alguien activo en diversas formas sea en el arte o la ciencia. También comienza a tener un lugar más importante en la ética, bajo la forma de una nueva concepción del progreso ético, frente a la cuestión de cómo alcanzar la vida buena⁶¹. La búsqueda de la vida buena en medio de un cambio como la Reforma se convirtió en último término en una pregunta de carácter esencial en la configuración del nuevo agente humano. El mundo encantado, que en sí mismo era

⁵⁸ Taylor, *La era secular*, vol. I, 163.

⁵⁹ Taylor, *La era secular*, vol. I, 164.

⁶⁰ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 164.

⁶¹ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 165.

capaz de darnos una mirada omnicomprendensiva sobre la vida buena, había desaparecido. La organización de una ética que se ajustara a la nueva configuración del mundo no podía esperar más.

1.4.4 La concepción de la “civilidad”

La civilidad renacentista es la antecesora de nuestra civilización. El contraste que marca esa noción se da entre la vida en la naturaleza y la vida en la ciudad. La ciudad es considerada el mejor y supremo lugar de la vida humana, por lo tanto lo que no pertenece a ella es denominado como salvaje. La palabra “Civilidad” proviene de la palabra latina que traduce *polis* (civitas). Por lo tanto, en esta palabra se encierra una forma de gobierno particular. Detrás de la aparición de esta palabra y la ruptura de un orden anterior establecido en un mundo encantado era necesario ser gobernados en forma ordenada, bajo un código jurídico de acuerdo con el cual los gobernantes y jueces de paz ejercieran sus funciones. Al lado contrario de la civilidad estaban los salvajes que reflejaban la imagen del hombre natural falto de civilidad. La civilidad se convierte entonces en un instrumento permanente del gobierno en cuyas manos se concentra buena parte del poder sobre la sociedad y le permite modelar a la ciudad de diversas maneras⁶².

El gobierno bien ordenado era una faceta de la civilidad, por ende la imagen de la disciplina y el aprendizaje debían ir presentes en el ejercicio de gobierno. La imagen de la civilidad fue una imagen de la disciplina impuesta a los ciudadanos. La civilidad requería trabajarse a uno mismo, y no sólo dejar la naturaleza salvaje en su estado primitivo. Sin disciplina no hay orden. El énfasis puesto en la disciplina concatenaba muy bien en las exigencias de una vida práctica acorde a lo que exigían las enseñanzas de la fe que promulgaban los nuevos movimientos espirituales. El dominio de sí, propuesto por las espiritualidades que exigían vida interior, encontraba ahora en el ámbito social un lugar propicio para su crecimiento.

⁶²Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 166-169.

La civilidad naciente será la misma imagen de civilización que criticará Freud en su crítica a la religión⁶³: la civilización se impone como una regulación del orden ante una naturaleza que se presenta como enemiga del hombre y la sociedad; y la religión es garante para mantener y corregir, si es el caso, la idea de la civilización. La sociedad disciplinada necesitaba ser dominada en función de los intereses del gobierno. La rigurosidad de los súbditos era un interés constante del orden. Esto garantizaba la posibilidad de tener buenos soldados listos para la guerra y a su vez tener los recursos suficientes para sostenerlos. El deseo del orden se convirtió entonces en el interés de salvaguardar el poder militar en Europa⁶⁴.

Aunque los objetivos de la civilidad y la reforma religiosa podían distinguirse claramente en su definición, según Taylor, en la práctica podían combinarse y hasta confundirse. La fusión posible de ambos estaba ligada a la idea de que la buena conducta era inseparable de la religión. Las reformas religiosas tenían una relación con el orden público en la medida en que los frutos de la conversión debían incluir una vida orientada y representada en el orden social. Por tal razón, en algunos casos se reagruparon las cuestiones de la moral, la religión y el orden público⁶⁵.

El salto más fuerte de las reformas se dio en el siglo XVI. La Reforma Protestante rechazó radicalmente toda jerarquía de vocaciones. Sencillamente, “todos estaban llamados a vivir su fe al máximo⁶⁶”. En este orden de ideas, no se podía permitir que las personas se comportaran de cualquier manera. Las exigencias pasaron a ser universales, en la medida en que en parte eran concebidas como una exigencia de

⁶³ Cfr. Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, *Obras completas* vol. III (Madrid: Biblioteca Nueva 2003), 2961-2965.

⁶⁴ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 171-172.

⁶⁵ Philip Gorski denomina a esta unidad de intereses “confessionalization paradigm”, donde la construcción de la Iglesia y el estado iban de la mano. Sin el soporte del estado los líderes de la Iglesia no hubieran podido proponer una uniformidad de creencias y prácticas al pueblo. Asimismo, las autoridades civiles veían en la uniformidad religiosa una base para la estabilidad política. Cfr. Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution, Calvinist and the Rise of the State in Early Modern Europe* (Chicago: University Chicago Press, 2003), 17-18.

⁶⁶ Taylor, *La era secular*, vol. I, 172.

caridad hacia el prójimo, pero con una consecuencia directa hacia Dios reflejada en un castigo divino si no se cumplía. La tesis de Taylor en este sentido es que este ideal se trasladó al objetivo de imponer algunas exigencias de la civilidad a la población en general, en nombre del bien de las personas mismas⁶⁷.

No es difícil constatar la presencia de este tipo de orden ético y moral en torno a lo religioso. Aun hoy en día la vida religiosa se mide también por el comportamiento “civilizado” del individuo frente a la sociedad, sobre todo en espacios particulares como el espacio público social y religioso. Así mismo la sociedad relaciona ciertos comportamientos de los ciudadanos con la falta de una enseñanza religiosa en particular.

La creencia en Dios se fusionó con un cierto orden moral particular que cumplía las exigencias éticas de la religión. Pero también, hacía parte de los intereses propios de una sociedad disciplinada que buscaba un orden general en toda la sociedad. Aunque el desencantamiento del mundo ha ido desplazando estas alianzas, es interesante preguntarnos si en la era secular la religión, en su pluralidad, no podría aportar a la configuración del orden social en torno a las necesidades políticas de la era secular que vivimos. La perspectiva de Taylor nos ha ido conduciendo a afirmar la presencia activa de la religión dentro del mismo proceso de la secularización. Por ende, no hay que desestimar la posibilidad que en esta era secular todavía pueda haber una relación estrecha en la configuración de las sociedades y el pluralismo religioso.

La idea que empezó a consolidarse en torno al ideal de civilidad era la domesticación de la naturaleza en bruto. Tal afirmación representa para Taylor una actitud de reconstrucción hacia nosotros mismos. La novedad de esta perspectiva es que hace un especial énfasis en la voluntad y en la imposición de una forma a una materia inerte o refractaria⁶⁸. El presupuesto de una naturaleza humana variable y que podía ser moldeada mediante la voluntad y las circunstancias externas, dio pie a la idea de la posibilidad de una ingeniería social.

⁶⁷ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 173.

⁶⁸ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 173.

1.4.5 *La ingeniería social y el humanismo exclusivo*

La pregunta fundamental para Taylor frente a este deseo de cambio en las estructuras políticas es: ¿qué les dio a estas elites la esperanza positiva de que realmente podían transformar la sociedad? Dos corrientes le dieron bastante fuerza a este ideal de cambio: calvinismo y el neoestoicismo. En el caso de los calvinistas, en particular existía la creencia de que la Providencia de Dios les daría autoridad, pero para el pensamiento neoestoico era más una concepción del orden natural que podía ofrecer una base para la esperanza en un mundo reformado.

La sociedad humana hace parte del orden de la naturaleza que debe ser integrado en todo un orden mayor que establezca los fines adecuados. Sin embargo, solo puede ser puesta en funcionamiento en el ser, cuando es adoptada y acogida en la voluntad de seres racionales. Una forma en la que esta idea se planteó en el siglo XVII fue en el concepto de Ley Natural. Para la definición de esta ley no se siguió el camino aristotélico-tomista de los fines de la naturaleza. Grocio⁶⁹ deduce la Ley Natural como lo que conviene a un ser que es a la vez racional y sociable. En este orden de ideas, un ser racional es el que procede mediante reglas, leyes, principios, es decir, un ser racional es un ser que procede mediante reglas que hagan posible la vida junto a otros⁷⁰.

La concepción de un orden natural creció paralelamente con los programas de reconstrucción que estaban reconfigurando a las sociedades europeas. La necesidad de juntar estas dos líneas, afirma Taylor, se refiere al interés de buscar un sustento firme para acordar un orden público. El neoestoicismo nació en un ambiente de antagonismo interconfesional violento. Por ende, una de las cosas que ofrecía esta propuesta es una

⁶⁹ Hugo Grocio es el defensor de la teoría del Estado absoluto. Inaugura una corriente del derecho natural: el iusnaturalismo inmanentista. Para Grocio las normas de convivencia que hay en la sociedad son naturales e inherentes al ser humano; y constituyen a su vez objeto de derecho positivo.

⁷⁰ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 205-206. Grocio además deriva el orden normativo, que subyace a la sociedad política, de la naturaleza de sus miembros constitutivos. Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 257.

“base para un acuerdo racional respecto a los fundamentos de la vida política, más allá y a pesar de las diferencias confesionales⁷¹”.

El esquema del orden social y político estuvo basado según Taylor en estas perspectivas que continuaban siendo la base fundamental de la configuración de los modelos sociales. El concepto que brotó de esta continuidad es el modelo del hombre del *desarrollo*.

[...] lo que surge de esta reflexión sobre la Ley Natural es la norma de un orden estable de hombres industriosos que siguen los cursos establecidos de sus vocaciones, que se dedican al crecimiento y la prosperidad, más que a la guerra y al saqueo, y que aceptan una moral de respeto mutuo y una ética de la automejora.⁷²

La configuración de un modelo de humanidad empezaba a cobrar fuerza a partir de la suma de estas circunstancias. El nuevo modelo de humanidad se constituía como una ley natural dada por la sociedad misma, que a su vez se inspiraba en el ideal del orden natural presente en la comprensión de la Reforma Protestante y de la Contrarreforma. Para el Estado era de suma importancia la consolidación de una raza de individuos iguales destinados a conformar de manera conjunta una sociedad de beneficio mutuo. En este orden de ideas, el orden civil y el religioso iban constituyendo el camino de un *humanismo exclusivo*.

El gran aporte de la tradición neostoica es el lugar que le otorgó a la actitud de reconstrucción. El neostoicismo coloca el énfasis en una forma que es impuesta sobre nuestra vida desde fuera por el poder de la voluntad. Contrario a la idea de una forma que tiende a realizarse pero que requiere nuestra colaboración. En último término se trata de una transición desde una ética fundada en un orden que funciona ya en la realidad, hacia una ética que considera que el orden es impuesto por la voluntad. Para Taylor, Descartes destruye cualquier base concebible para la primera idea, al adoptar una perspectiva sistemáticamente mecanicista del universo material. Ya no tiene sentido

⁷¹ Taylor, *La era secular*, vol. I, 207.

⁷² Taylor, *La era secular*, vol. I, 210.

decir que las cosas de la naturaleza expresan o realizan una forma; pues ya no es posible hacer inteligible ninguna explicación causal de ellas en estos términos. Las formas y su expresión pertenecen al ámbito exclusivo de la mente⁷³.

Con respecto a lo antes planteado, tanto la ciencia como la virtud requieren que desencantemos el mundo, que hagamos una distinción rigurosa entre la mente y el cuerpo, y que releguemos todo el pensamiento y la significación a lo intramental. Esta es la imagen del *yo impermeabilizado* que habíamos descrito anteriormente. En la dimensión ética, específicamente el requisito es que podamos tratar lo extramental como mecanismo, y eso significa adoptar una actitud instrumental, o una actitud de reconstrucción que engloba lo corporal, la mente, todo el sujeto en su totalidad⁷⁴. El sentido de superioridad de la vida buena, y la inspiración para alcanzarla brota ahora del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional⁷⁵. Empieza a consolidarse entonces una exaltación de la *voluntad racional*: “Lo que nos mueve ahora no es la sensación de estar en consonancia con la naturaleza, la nuestra o el cosmos. Es algo más parecido a la sensación de nuestro propio valor intrínseco; algo claramente autorreferencial⁷⁶”.

1.5. El humanismo exclusivo y el yo desinsertado

La identidad de la razón desconectada, el desencantamiento y el control instrumental del mundo van de la mano. Ambas están unidas por las fronteras trazadas y el abandono de ciertas modalidades de intimidad características del *yo impermeabilizado*. Estos son, según Taylor, los factores que van preparando el terreno para la nueva opción del *humanismo exclusivo* en la era secular.

⁷³ Taylor, *La era secular*, vol. I, 212.

⁷⁴ Taylor, *La era secular*, vol. I, 213-214.

⁷⁵ Cfr. Taylor, *Las fuentes del yo*, 167.

⁷⁶ Taylor, *La era secular*, vol. I, 217.

Durante la cristiandad se vislumbra el desarrollo de una identidad impermeabilizada, inmune al cosmos encantado, con un aire de autosuficiencia. Las disciplinas que se consolidaron anteriormente, no solo apuntaron a reformar la conducta personal, sino también a modificar y rehacer las sociedades de manera tal que se volvieran más pacíficas, ordenadas e industriosas. El nuevo orden poseía las características de la coherencia y la consistencia, teniendo como presupuestos una uniformidad de objetivos y principios. En último término el desencantamiento, la Reforma y la religión estuvieron estrechamente ligados⁷⁷. Todo lo anterior implicó el crecimiento y afianzamiento de una nueva manera de concebir nuestra existencia social, que le otorgó al individuo una primacía sin precedentes. Taylor lo denomina: *imaginario social (Social Imaginary)*.

Los imaginarios sociales para el filósofo canadiense son los caminos por medio de los cuales imaginamos nuestra existencia social⁷⁸. Taylor trata en su investigación de hacer un bosquejo del cambio de la teoría moral⁷⁹ que gradualmente ha permeado los imaginarios sociales; es decir, de averiguar cómo la comprensión de las relaciones de todo tipo en la sociedad han estado también marcadas por teorías morales⁸⁰. La inserción social resulta ser entonces en cierta medida una cuestión de identidad. El *yo* se imagina dentro de una cierta matriz social; que a su vez es también una inserción en el cosmos. En la era secular el *yo* se concibe impermeabilizado y desinsertado. La insistencia en la

⁷⁷ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 236.

⁷⁸ El *imaginario social* para Taylor es la manera como las personas imaginan su existencia social, el modo como se integran con los demás, como se desarrollan las cosas entre ellos y sus semejantes. Incluye además las expectativas que generalmente tratan de cumplir y las nociones e imágenes normativas más profundas que subyacen a estas expectativas. *Grosso modo* el *imaginario social* es el tipo de concepción común que nos permite llevar adelante prácticas colectivas que conforman nuestra vida social. Esta comprensión de Taylor le permite trazar una relación entre las prácticas y la concepción de fondo que subyace a ellas. Por ende, si las concepciones hacen posible la práctica, también es cierto que la práctica involucra la concepción. Cfr. Taylor, Taylor, *La era secular*, vol. I, 275-280.

⁷⁹ Precisamente lo que una concepción del orden moral aporta a una comprensión y aceptación de las normas es una identificación de los rasgos del mundo, y/o a su vez de la acción divina, o de la vida humana. Es también eje base que hace que ciertas normas sean buenas y realizables. Cfr. *La era secular*, vol. I, 263.

⁸⁰ Taylor, "Afterword: Apologi pro libro suo", 308.

devoción y las disciplinas personales que trajo consigo la Reforma aumentó la distancia entre los miembros de la comunidad y la pérdida de identificación entre estos. La gran desinserción se produce entonces como una revolución en nuestra concepción de un orden moral, y sigue estando acompañada de ideas acerca del orden moral diversificadas⁸¹.

La era secular, desde la perspectiva de Taylor, nos permite reconocer la configuración de un *imaginario social* moderno. El modelo de humanidad de hoy se centra en un *humanismo exclusivo*. Sus características centrales radican en la imagen de un *yo impermeabilizado* que posee la capacidad de sustraerse a todo orden exterior a sí mismo. En su origen, el *humanismo exclusivo* tiene lugar en los mismos procesos históricos de la religión en relación con la sociedad y en sus propuestas particulares de bienaventuranza o proyectos de vida plena/buena. La posibilidad de desinserción de los sujetos se manifiesta a su vez en la ruptura con la configuración política de la sociedad. El individualismo de la humanidad exclusiva ha roto vínculos con la configuración de proyectos comunes que permiten construir comunidad política en un mundo plural.

Al fenómeno de la desvinculación, descrito anteriormente, podemos sumarle la acentuación del tiempo secular⁸² en la comprensión de la sociedad. El imaginario social moderno ya no considera que las entidades translocales estén fundadas en algo otro, algo superior a la acción común en el tiempo secular. La ruptura con un tiempo sagrado, es también motivo de una desvinculación radical entre las estructuras sociales y los individuos. El tiempo puramente secular nos permite entonces, imaginar una sociedad que se piensa horizontalmente, es decir, sin ningún punto culminante en el que la secuencia ordinaria de acontecimientos alcance el tiempo superior. La horizontalidad

⁸¹ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 254.

⁸² En la medida en que el desencantamiento sobrevino en el mundo se produce una migración de la imagen de Dios como fuente indispensable para la configuración del tiempo y el espacio. El tiempo secular le permitió al humanismo exclusivo naciente dirigir la fuente de las responsabilidades para consigo mismo y la sociedad, al individuo.

pone de manifiesto una sociedad de acceso directo donde cada individuo vive en una relación de inmediatez con el todo⁸³, un todo que puede a su vez ser nadie.

La idea de un “alguien” que sirviera como punto de vínculo para una comunidad es ejemplificada con el signo del rey. El rey estaba de algún modo conectado con un orden superior que fungía de enlace con los individuos del tiempo secular. En la sociedad moderna actual, “cada uno de nosotros es equidistante del centro, tenemos una relación inmediata con el todo”⁸⁴. La horizontalidad radical hace que cada individuo sea ajeno a un centro común (si es que se puede identificar hoy en día un centro). Es así cómo se intercambia un orden jerárquico de vínculos personalizados por un orden de tipo *igualitario impersonal*.

El imaginario consolidado de este acceso directo tiene a su vez una repercusión en la manera como se entiende el espacio público. Las personas se conciben a sí mismas como participantes directas a escala nacional o internacional en las economías de mercado, en procesos políticos públicos, y en proyectos religiosos de tipo planetario. El imaginario de inmediatez de acceso impregna nuestra misma manera de vincularnos. Si bien hemos afirmado anteriormente que la desvinculación es una característica del humanismo exclusivo, el imaginario de la inmediatez para vincularnos cumple el papel de un intento fallido por crear un sentido comunitario político amplio.

El acceso directo como imaginario lleva en sí mismo las facetas de la imagen de la igualdad y el individualismo modernos. La inmediatez del acceso implica la abolición de la heterogeneidad de la pertenencia jerárquica que nos vuelve uniformes y de esa manera busca la primacía del deseo de ser iguales. La evasión de esta jerarquía da lugar a que el individuo se libere cada vez más de ella y tienda a rechazarla como mediación para pertenecer a cualquier organismo de la sociedad. La adquisición constante de la conciencia de sí mismo está a su vez potenciada por el deseo de esta libertad que configura una característica primordial en el individualismo moderno.

⁸³ Cfr. Taylor, *La era secular*, vol. I, 330-331.

⁸⁴ Taylor, *La era secular*, vol. I, 333.

Taylor concibe que la desvinculación en una sociedad abierta como nuestra sociedad moderna, no se limita a un rechazo a la pertenencia de modo radical, sino al hecho de que el individuo se imagina a sí mismo como perteneciente a entidades cada vez más amplias e impersonales donde puede perderse y no ser reconocido; quizás porque reconocerse vinculado de manera personal incluye un sentido amplio de responsabilidad y compromiso.

Otra característica del humanismo exclusivo de la sociedad abierta, es que el tiempo secular de comprensión horizontal configura a su vez un orden moral y ético que se ordena en torno a los individuos. Si las acciones no tienen un referente fuera de lo immanente, el concepto de prosperidad humana no necesitará una referencia a nada superior que a los seres humanos mismos. El imaginario de actuar bien y por el bien de los demás tiene lugar entonces en una intención íntima del ser humano. El nuevo orden social constituyó la idea de un ser humano dotado de una inclinación específica para la benevolencia o el altruismo. La propuesta de buscar a Dios o la gracia para hacer patentes tales acciones aparece obsoleta e ineficaz.

En su acción por promover el proyecto ordenador, las personas pueden pasar a percibirse como seres accionados por motivos netamente humanos, como cierto sentido de benevolencia imparcial, o la simpatía puramente humana; mientras que, al mismo tiempo, sienten que no hay nada más alto o más importante que ese proyecto[...] Las más altas metas debían, por así decirlo, ser descargadas en el dominio de lo humano[...]⁸⁵

La consolidación de una ética de la libertad y el orden benéfico se convierten en eje de los ideales de la modernidad del *humanismo exclusivo*. Anteriormente la libertad y el orden benéfico estaban marcados por el sentido trascendental que la religión podía imprimir en estos intereses. Gracias a los métodos de las nuevas ciencias, se impulsó además la creencia de un incremento en las potencias cognitivas que podían generar independencia de los proyectos éticos religiosos. La posibilidad de revivir estas

⁸⁵ Taylor, *La era secular*, vol. I, 412.

alternativas trascendentales era catalogada como fanatismo o entusiasmos religiosos capaces de restar terreno en lo conquistado por la ciencia.

En breve, el recorrido propuesto por Taylor para abordar la configuración del *humanismo exclusivo* en la era secular nos ayuda a identificar los diversos factores históricos que intervinieron en lo que constituye, a modo general, nuestro imaginario social contemporáneo. La imagen de la individualidad que configura el proceso del *humanismo exclusivo* en la era secular se presenta de manera problemática. Habiendo marcado este recorrido en el presente capítulo procedemos a afirmar que la configuración del *humanismo exclusivo* en la era secular que nos propone Charles Taylor no es solo el intento de un ejercicio profundo por analizar las características de la modernidad, sino también una manera de exponer la necesidad de generar interrogantes concretos que posibiliten una reflexión sobre la configuración de la individualidad moderna en la era secular. La razón principal de su inquietud es que tal vez la actual no responde a la necesidad de consolidar proyectos políticos que puedan dar respuesta a los conflictos en los que se debate la modernidad. La secularización conlleva un cambio rotundo de las formas en que configuramos la sociedad. Vivimos inmersos en el ejercicio mismo de reflexionar la manera en que nos pensamos como sociedad, comunidad política en el mundo de lo plural. Sin embargo, mientras reflexionamos, las problemáticas de la vulnerabilidad de las creencias religiosas, la crisis de las fronteras, la acentuación de los distintos nacionalismos de tipo político o religioso, constatan que no existe una fórmula exacta para afrontar la era secular en la que debemos organizarnos como sociedad.

2. GABRIEL MARCEL Y EL MALESTAR DE SU PROPIO TIEMPO

Existen múltiples propuestas para abordar los problemas que trae consigo la *era secular* en que vivimos. El propósito de nuestra investigación es sumarnos a esta discusión teniendo como punto de partida el análisis que realizamos en el primer capítulo sobre la *era secular* y la configuración del *humanismo exclusivo* en Charles Taylor. En el presente capítulo indagaremos por las categorías políticas que podemos encontrar en el itinerario filosófico de Gabriel Marcel. Taylor y Marcel pertenecen a distintos periodos de la historia, sin embargo ambos sienten la necesidad de reflexionar sobre los malestares de su tiempo. En sus reflexiones encontramos una preocupación por la pérdida del sentido de lo humano en la configuración de la sociedad. El horizonte moral que Marcel describe en su tiempo no está lejano de las nuevas formas de humanismo que Taylor expone cuando se aproxima a los malestares de la modernidad. Los dos autores exponen la existencia de la amenaza latente que hay sobre la continua mecanización o tecnificación del mundo y la exorbitación de una idea de la individualidad que se centra en sí misma, y que hace a los individuos incapaces de generar vínculos comunitarios. Así mismo, la experiencia cristiana de Taylor y Marcel los lleva a no relegar el fenómeno de la religión al ámbito de lo privado como una solución a la pluralidad del mundo secular.

Las nociones de *fraternidad* y de *comunidad*, que serán importantes en nuestra propuesta, tienen sus raíces en lo religioso. A pesar de que sus propuestas no dejan de estar marcadas por una experiencia particular de fe, ambos autores conciben la posibilidad de acentuar una realidad ontológica que resista a la funcionalización de los vínculos humanos y que pueda ser común a todos, es decir, al creyente como al no creyente. Por lo tanto, no se trata de un *reencantamiento* del mundo; al contrario, los dos filósofos reconocen la importancia de hacer frente a un *mundo desencantado* que necesita configurarse más humano en su manera de construir comunidad política y de asumir compromisos reales de cambio individual y comunitario.

En el presente capítulo abordaremos *grosso modo* lo que identifica Charles Taylor como el malestar de la modernidad. Posteriormente, analizaremos la propuesta política de Gabriel Marcel quien en su recorrido filosófico no fue indiferente a las problemáticas de su época. La denuncia del envilecimiento de lo humano y la crisis de los valores fueron en el filósofo francés interrogantes profundos que tienen vigencia en las búsquedas que filósofos como Taylor realizan en torno al problema de una humanidad desvinculada, la cual necesita restaurarse a sí misma en una era marcada por la *pluralidad* y el *desencantamiento del mundo*.

2.1. El malestar de la modernidad

Tres malestares en la modernidad expone Charles Taylor en su obra *Le malaise de la modernité*⁸⁶ (el malestar de la modernidad). Luego de haber analizado el *humanismo exclusivo* y su papel en la era secular, abordaremos aquellos elementos problemáticos que Taylor identifica en la modernidad. El malestar de la modernidad que expone el filósofo canadiense hace referencia a las características de la cultura y la sociedad contemporánea que las personas perciben como una decadencia a pesar de la

⁸⁶ *Le malaise de la modernité* es la traducción al francés, hecha por Charlotte Melançon, de la obra de Taylor *The Malaise of Modernity* publicada en 1991. Actualmente esta obra corresponde a la edición inglesa y española *The Ethics of Authenticity* (La ética de la autenticidad) del año 2003. Edición castellana *Ética de la autenticidad* (Paidós).

idea de progreso de nuestra civilización. Aunque pareciera que son características repetitivas, cuando se desea describir la realidad de la modernidad, Taylor considera que familiarizarnos con los términos no nos concede una mirada clara que resuelva lo problemático de estas situaciones⁸⁷, por ende, es necesario abordarlos cada vez que sea preciso. Los tres malestares que describiremos a continuación tienen su fuente en el *humanismo exclusivo* de la era secular.

2.1.1 *El individualismo sin horizontes morales*

El individualismo es catalogado como la más bella conquista de la modernidad. En el mundo moderno hemos sido testigos del proceso de una individualidad que empieza a adquirir cierta autonomía de los poderes externos para configurarse a sí misma. El proceso de la configuración de la individualidad moderna ha partido de la configuración de nuestros antiguos horizontes morales que anteriormente estaban arraigados, en su mayoría, a creencias religiosas que marcaban la configuración de un *cosmos* común. La acentuación del *yo impermeabilizado* logró una independencia radical para construir la sujetualidad propia de la modernidad. La libertad individual se emancipó radicalmente de cualquier imagen jerárquica que quisiera establecer un orden o un modelo de humanidad.

Las cosas que nos rodean no representan solamente las materias primeras o los instrumentos para la realización de nuestros proyectos: su lugar en la cadena de los seres les confería un sentido. El águila no era un pájaro entre otros, era el rey de todo dominio de la vida animal. Resulta que las cosas perdieron su aura.⁸⁸

La consecuencia de esta configuración de la individualidad es que el individuo se ha replegado sobre sí mismo apartándose de las responsabilidades que existen para con los otros individuos y la sociedad. Podríamos afirmar, en cierta medida, que el desencantamiento del mundo ha generado a su vez un extrañamiento del mundo. La

⁸⁷ Cfr. Charles Taylor, *Le malaise de la modernité* (Paris: Éditions du Cerf, 2008), 9.

⁸⁸ Taylor, *Le malaise de la modernité*, 11.

afirmación de la propia identidad y de la individualidad se ha convertido en un horizonte particular del individuo para construirse a sí mismo, dejando de lado la necesidad de los *otros* en el ejercicio de la configuración de su individualidad. Taylor explica que esta individualidad ha llevado a la pérdida de una *dimensión heroica de la vida (héroïque de la vie)*⁸⁹, es decir, la pérdida del sentido de un ideal por el que valdría la pena morir. El excesivo encerramiento sobre la individualidad termina por hacer estrecha la propia vida. Las personas tienden a perder las diversas perspectivas de una individualidad construida también en función de los otros y bajo la configuración de horizontes morales comunes. El encerramiento en sí mismos conlleva entonces a una especie de vida medida bajo unos criterios confortables que impiden de manera radical la posibilidad de un proyecto de vida en comunidad.

2.1.2 La razón instrumental desenfrenada

Taylor entiende por razón instrumental, la racionalidad que utilizamos cuando evaluamos los medios más simples de conseguir un fin dado. La eficacia máxima, la más grande productividad es medida real de lo que consideramos como éxito⁹⁰. La mecanización del mundo, que marca la aparición de la ciencia, es el motor principal de la primacía de la razón instrumental en la forma de comprender el mundo en el que vivimos. Cuando la sociedad no tiene estructuras sagradas para asentarse o cuando la organización social y los modos de acción no reposan sobre un orden trascendental, se hacen superficiales los diversos modelos de felicidad y bienestar de los individuos: todo puede ser repensado en función de la conquista de los valores individuales. La razón instrumental va a determinar el patrón de lo que debe prevalecer en función de estas búsquedas individuales. La idea de servicio, fidelidad, responsabilidad, y comunión pierden su valor esencial en medio de la racionalización instrumental. Paralelamente, afirma Taylor, las creaturas que nos rodean pierden el significado que les asigna el lugar

⁸⁹ Taylor, *Le malaise de la modernité*, 11.

⁹⁰ Taylor, *Le malaise de la modernité*, 12.

en la cadena de los seres. Terminan por ser degradados en materias primas o en medios sometidos a nuestros fines individuales⁹¹.

La primacía de la razón instrumental se manifiesta también en el prestigio que recubre la tecnología. La idolatría a la que está sujeta la tecnología puede llevar a los individuos a buscar soluciones tecnológicas en todas las dimensiones de la vida misma. El concepto de vida humana es susceptible de caer en la tentación de una funcionalización que vela muchas veces la realidad concreta de lo humano. La pérdida de resonancia, profundidad (*de résonance, de profondeur*) en el ámbito de las relaciones humanas convierten la misma experiencia vital en una pobreza en lo que se refiere al entorno de lo humano⁹². El filósofo canadiense no considera que la razón instrumental debe ser excluida de la forma en la que nos configuramos como individuos. El problema radica en que esta no debe ser un fin en sí misma, sino un medio.

2.1.3 *La pérdida de la libertad*

El tercer malestar que expone Taylor es un derivado de los dos anteriores. La tesis principal para el filósofo canadiense es que las instituciones y estructuras de la sociedad tecnoindustrial restringen considerablemente nuestras elecciones. Las instituciones y estructuras fuerzan a los individuos de la sociedad a darle a la razón instrumental un peso que no fue acordado en conjunto en un debate moral serio, sino que ha sido impuesto por los mecanismos configurados por las mismas estructuras⁹³. En una sociedad formada por individuos “cerrados en la soledad de su propio corazón” (*renfermés dans la solitude de leur propre coeur*)⁹⁴ pocas personas desearán participar activamente de la vida pública. La individualidad que se cierne sobre sí misma; y la racionalidad instrumental llevada al extremo hacen de la vida humana una realidad vacía y autómatas. Los individuos prefieren permanecer en sus casas gozando de las

⁹¹ Taylor, *Le malaise de la modernité*, 13.

⁹² Cfr. Taylor, *Le malaise de la modernité*, 14.

⁹³ Cfr. Taylor, *Le malaise de la modernité*, 16.

⁹⁴ Taylor, *Le malaise de la modernité*, 17.

satisfacciones de la vida privada. El gobierno asegura los medios de satisfacer generosamente lo suficiente y en esta medida ejerce una tiranía que no se basa en el terror de la opresión, sino a través de un despotismo blando (*despotisme doux*)⁹⁵.

El gobierno se encargará de mantener una forma paternalista de la democracia organizando periódicamente elecciones para seguir legitimando la no pertenencia de los ciudadanos a la vida política. La única defensa contra ese poder tutelar, afirma Tocqueville, consiste en una cultura política fuerte que valore la participación tanto en las diferentes escalas del gobierno como en las asociaciones libres. Sin embargo, la atomización de los individuos replegados sobre ellos mismos resiste a la posibilidad de construir esta actitud⁹⁶.

La alienación que experimentan los individuos de la esfera política atenta de manera directa contra su dignidad de ciudadanos. Los mecanismos ciudadanos, dirá Taylor, pueden estar restringiendo nuestro margen de libertad como sociedad, lo cual significa que hemos delegado nuestra capacidad de elección a un poder tutelar irresponsable que atenta contra la construcción de una comunidad política que dé respuesta al malestar de la modernidad.

El recorrido anterior por el malestar de la humanidad, responde a nuestra intención de configurar una aproximación a los retos que tiene la era secular. Los tres malestares que esbozamos tienen su raíz en la configuración del *humanismo exclusivo* que abordamos en el primer capítulo. El proceso de la secularización no se reduce solo al ámbito de lo religioso y lo político, sino que abarca todo un conjunto de relaciones y configuraciones de lo humano y lo social.

Proponemos a continuación ejercitar la filosofía concreta de Marcel, porque ella ofrece una mirada alternativa para los problemas que hemos abordado en este trabajo. Es importante aclarar que en Marcel no existe una propuesta política sistemática, de la

⁹⁵ Esta expresión la cita Taylor de Alexis de Tocqueville quien fue también un crítico del sistema democrático de su época haciendo un llamado a la aparición de los pequeños placeres vulgares de la individualidad y la pérdida del sentido profundo de la comunidad. Taylor, *Le malaise de la modernité*, 17.

⁹⁶ Cfr. Taylor, *Le malaise de la modernité*, 17.

misma manera que ocurre con todo su pensamiento filosófico. La filosofía concreta toma como punto de partida la existencia encarnada del hombre, irreductible a cualquier sistema o definición absoluta. Tanto el hombre como su realidad encarnada son considerados en el horizonte del *misterio* y no en la categoría de *problema*⁹⁷.

La filosofía de Marcel no es ajena al contexto histórico y a las condiciones propias de su época. En sus diarios metafísicos y en sus conferencias, el filósofo manifiesta una preocupación profunda por el destino de lo humano y por la configuración que ha adquirido la sociedad. Su reflexión comienza con la identificación de un hecho notable, la peculiar pérdida del sentido ontológico del hombre moderno.

[...] Yo quisiera presentar para comenzar una suerte de caracterización global e intuitiva de eso que es un hombre a quien el sentido ontológico, el sentido del ser, le hace falta, o más exactamente que ha perdido la conciencia de poseerlo. De una manera general el hombre moderno es así, y si la exigencia ontológica le sirve todavía, es sordamente, como un impulso oscuro.⁹⁸

La anulación de la categoría de *misterio* en el ámbito de lo humano lleva de suyo hacia la desorbitación (*désorbitation*) de la idea de función. La funcionalización del ser humano, precisamente por causa de la prioridad otorgada a la racionalidad instrumental, consiste en su reducción a un haz de funciones, que lo conducen a un mundo de desesperación y de violencia. Este destino es el que quiere evitar Marcel. Emprende por ello la tarea de la reflexión filosófica, como un modo de hacer frente a estas realidades. El aporte del pensamiento de Marcel se encuentra en su comprensión del hombre como *misterio*. La condición humana incluye para él la posibilidad de construir formas sociales que privilegien un ideal comunitario existencial teniendo en cuenta las

⁹⁷ Para Marcel la distinción entre el misterio (*le mystère*) y el problema (*le problème*) son elementos centrales en su quehacer filosófico. El misterio es aquello que no podemos categorizar y agotar. Todas las inquietudes de lo humano deben abordarse desde esta categoría donde la metodología es la reflexión segunda. Por otra parte, lo problemático puede someterse a un examen minucioso a partir de categorías propias que logran agotarlo. En este caso la reflexión primera es el camino adecuado. Para el filósofo francés las realidades humanas parten del misterio concreto del hombre cuya condición primigenia es un ser encarnado.

⁹⁸ Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (Paris: J. Vrin, 1949), 46.

categorías de *fraternidad* y *comuni3n* como formas universales de convivencia. Cabe considerar continuaci3n las que podríamos llamar categorías políticas de Gabriel Marcel, las cuales pueden hacer eco en la realidad del mundo contemporáneo.

2.2 El mundo desencantado en Gabriel Marcel

En la conferencia pronunciada el 4 de diciembre de 1930 en la *Fédération des Associations d'Etudiants Chrétiens*⁹⁹, Marcel aborda lo que denomina la actitud del espíritu moderno con respecto a pensar la religión como una cuestión superada. La idea moderna de la religión como una cuestión superada puede entenderse de tres maneras. La primera se refiere a que ya no tiene sentido preguntarse si las afirmaciones religiosas se corresponden con algo en la realidad. La segunda, se refiere a la imposibilidad de la existencia de un Dios y, por último, la puesta en duda de eso que los creyentes denominan salvación. La idea de *progreso* que implica superación de la religión se presenta bajo dos caras: una ético-política y otra técnico-científica. Ambos aspectos se consideran íntimamente solidarios¹⁰⁰.

La filosofía del *progreso* utiliza la imagen del *hombre ya hecho* de la historia, al que le es imposible creer en los cuentos antiguos que hacían feliz su infancia. La religión haría parte de los relatos que no se hacen necesarios dentro de la imagen de la humanidad adulta. Esta es la imagen que intuye Marcel del mundo de 1930. Sin embargo, tras esta afirmación que impera a la manera de un *imaginario social*, el filósofo francés se pregunta si es posible inquietarnos por esta llegada inminente del progreso.

[...] habrá siempre derecho para preguntarse si no existen valores ligados a la infancia- una cierta feliz confianza, una cierta ingenuidad, por ejemplo- que el hombre debe intentar salvar a todo precio si no quiere ir a parar a una

⁹⁹ Esta conferencia está reunida en el libro *Etre et avoir*: “Reflexions sur l’irreligion et la foi”. En la versión castellana que es la que trabajaremos se encuentra bajo el título “Incredulidad y fe”.

¹⁰⁰ Cfr. Gabriel Marcel, *Incredulidad y fe* (Madrid: Guadarrama, 1971), 11-12; 14.

suerte de dogmatismo de la experiencia cuyo inevitable resultado es un reseco cinismo¹⁰¹.

La humanidad adulta corre el peligro de hacerse cínica y reseca. El imperativo de la salvación, que es puesto en duda desde lo religioso se dirige a la adultez del hombre que se encuentra en peligro. La misma imagen infantil que creía los cuentos de la infancia es desplazada también por el supuesto retorno del hombre a su verdadero lugar en el universo. La eliminación del antropocentrismo gracias a las conquistas de la astronomía le revelaron al hombre que ya no era el centro del universo y que la tierra que habita es solamente una forma más en medio del vasto mundo del sistema solar. Lo que debiera ser el sentimiento de lejanía del hombre por la cosmología positiva termina, por el contrario, exaltando su *orgullo*. La imagen del hombre adulto se ve enorgullecida por la liberación de la mentalidad primitiva que lo excluía de su verdad: no es el centro del universo, pero es capaz de conocer absolutamente todo. La ciencia que descubre el lugar de la humanidad en el orden del universo es la misma que hace al hombre un objeto más dentro de todos los objetos existentes dentro del sistema planetario.

La ciencia es colmada, según Marcel, de un espíritu propio, *el Espíritu de la verdad*. La reificación de la ciencia trae en sí misma su deshumanización. En el pensamiento cristiano el hombre era todavía centro del cosmos, y lo era únicamente en cuanto imagen de Dios; la ciencia era una aliada para entender el cosmos, sin embargo la deshumanización de la ciencia lo ha destituido de todo poder, de toda *presencia* y de toda *existencia*. Ella se coloca en el lugar de Dios y le sustituye bajo la imagen del mismo hombre¹⁰². La manera concreta que tiene la ciencia para insertarse en la historia es *la tecnicidad*. La dificultad clave que intuye Marcel se encuentra en esta imagen de *progreso*. Al filósofo francés no le interesa abordar el cómo ni el porqué llegamos a esta circunstancia. Su interés es profundizar en aquello que llamamos hoy *técnica* y su efecto en el mundo.

¹⁰¹ Marcel, *Incredulidad y fe*, 15.

¹⁰² Cfr. Marcel, *Incredulidad y fe*, 16-18.

La *técnica* se define como una habilidad especializada y racionalmente elaborada que contribuye a la transformación del mundo. Las técnicas poseen las siguientes características principales: son perfectibles y transmisibles. Su perfectibilidad y transmisibilidad es posible en la medida en que ellas pueden ser cada vez más racionalizadas¹⁰³.

La noción de *perfeccionamiento* presenta uno de los elementos que hacen de la técnica la fuerza de la afirmación de la idea de *progreso*. Aquello que no puede perfeccionarse a través de la técnica es una realidad que no puede valorarse bajo las categorías de *progreso*; es decir, que si algo no es susceptible de ser perfeccionado, está destinado a estancarse y a ser superado. La especialización de la técnica que puede darse constantemente en este dinamismo de perfeccionamiento, debe a su vez estar garantizada por la posibilidad de ser transmitida de unos a otros en la medida en que existe un temor de perder la posibilidad de “ir adelante” en la historia, progresar. Así mismo, una técnica se define por relación a ciertas perspectivas que el objeto le ofrece; pero inversamente, este objeto no es tal más que gracias a las perspectivas que podemos apreciar en él. Por lo tanto, un objeto es tanto más objeto en la medida en que esté más expuesto, es decir, en tanto que sirve de materia a técnicas más numerosas y más perfeccionadas.

La preocupación de Marcel es que el modelo técnico tiende a convertirse en el modelo único con el cual se tiende a imaginar el universo. Las categorías según las cuales este modelo se constituye, son aquellas mismas que se pretenden utilizar para formar una concepción objetiva del mundo. El mundo tiende entonces a presentarse “bien como simple cantera de explotación, bien como un esclavo sojuzgado¹⁰⁴”. Empero, esto no se reduce al ámbito de una simple interpretación del mundo. La interpretación misma va tomando cuerpo y tiende a constituir al mundo a su imagen. He aquí el peligro de lo que Marcel denomina abstracción (*abstraction*).

¹⁰³ Cfr. Gabriel Marcel, *Le déclin de la sagesse* (Paris: Plon, 1954), 15-16.

¹⁰⁴ Marcel, *Incredulidad y fe*, 22.

A partir del momento en que el medio técnico se convierte en el medio por excelencia, resulta vigorosamente normal que tales técnicas se generalicen y proliferen. Un ejemplo es el dominio de la moral, lo político o lo estético. Se desea poseer un carácter de precisión para hablar de progreso en esas áreas. Sin embargo, “(...) Nada prueba que el progreso de las técnicas sociales baste al incremento del contento o al desarrollo de la calidad espiritual¹⁰⁵”.

El hombre se convierte en un objeto de posibles técnicas. Técnicas distintas y múltiples, entre las cuales no existen más que conexiones difícilmente definibles¹⁰⁶. La técnica se centra en su propia especialidad haciendo difícil el problema de plantearse la unidad del mundo o de la realidad. Las problemáticas de lo humano se dividen en zonas específicas con el deseo intrínseco de una síntesis que aparece muchas veces lejana y confusa. Tal situación lleva a Marcel a afirmar la existencia del peligro de un *desarraigo* del hombre consigo mismo, los otros y el mundo. El hombre ha violentado una realidad que se le presenta como unidad, para realizar en ella un determinado plan abstracto.

2.3 La lucha contra el espíritu de abstracción

Gabriel Marcel concibe su obra filosófica, en su aspecto dinámico, como una lucha tenaz contra el espíritu de *abstracción*¹⁰⁷. La búsqueda constante por partir de lo concreto en sus investigaciones filosóficas hace parte de la manera en que el filósofo francés hace resistencia a un espíritu de abstracción que busca despojar al hombre de su realidad concreta existencial. El *humanismo exclusivo* permite constituir un ideal de individualidad partiendo de muchas compresiones abstractas. Un ejemplo de ello es el ideal de la libertad. Para el individualismo exacerbado la libertad se presenta como un valor abstracto que puede definirse de manera teórica. En el *humanismo exclusivo* todos los individuos buscan la libertad desde el presupuesto de una independencia de la

¹⁰⁵ Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 17.

¹⁰⁶ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 23.

¹⁰⁷ Cfr. Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain* (Paris: La colombe, 1951), 7.

sociedad y de los otros. La premisa consiste en que puedo constituir mi ideal de vida buena a la manera en que yo constituyo mi propio horizonte moral. A diferencia del espíritu de abstracción que permea la idea de libertad, en Marcel la libertad y cualquier otro valor debe partir de la manera como se encarna. Es decir, que desde la experiencia concreta de la libertad (que en un primer momento no se presenta lejos de mi relación con los otros y la sociedad) puedo realmente aproximarme a lo que implica ser un hombre libre.

La violencia colectiva que puede generarse en la sociedad tiene relación con el espíritu de la abstracción. Cuando se deja constituir una comprensión de la individualidad desde lo abstracto, lo que prima es lo pasional y, a la inversa, lo pasional destila lo abstracto. La construcción de cualquier proyecto de la sociedad que quiera partir de lo abstracto está destinado a fracasar: “(...) es imposible fundar la paz sobre abstracciones¹⁰⁸”. Es interesante la relación que establece Marcel con el espíritu de abstracción y las pasiones. Cuando el *yo impermeabilizado* constituye su mundo a partir de sus propio ejercicio cognitivo, realiza un ejercicio de abstracción de sus vínculos como *ser encarnado* (utilizo lo propuesto por Taylor sobre el humanismo exclusivo y las categorías de Marcel cuando reflexiona sobre la existencia humana). Desvincularse, en cierta medida es abstraerse de la realidad concreta que nos interpela.

La abstracción fruto de la mecanización del mundo, de su tecnicidad, nos conducen a enfrentarnos a dinámicas que tienden a afectar la comprensión de lo humano. Marcel identifica estas dinámicas como las *técnicas de envilecimiento*. El espíritu de *abstracción* ligado al tecnicismo no es solo potenciado por los mismos individuos sino que al mismo tiempo es “patrocinado” por las dinámicas sociales propias de nuestro contexto. La definición de estas técnicas es la siguiente:

[...] el conjunto de procesos deliberadamente puestos en obra para atacar y destruir individuos pertenecientes a una categoría determinada, el respeto que puedan tener de ellos mismos y para transformarlos poco a poco en un

¹⁰⁸ Cfr. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 9.

desecho que se aprehende a sí mismo como tal, y no le queda sino desesperar no solo intelectualmente sino vitalmente de él mismo¹⁰⁹.

El mundo de hoy pierde la conciencia de su realidad íntima y profunda cuanto más depende de estos mecanismos cuyo funcionamiento le asegura una materia vital tolerable. La producción en serie a grandes escalas está subordinada a la existencia de *masas* cuyas necesidades deben ser satisfechas. La necesidad de esas *masas* no se encuentra solo en el punto de partida, sino también como una meta. La gran industria crea las necesidades, para los individuos, que ella misma pretende luego satisfacer¹¹⁰. El hombre fraccionado se encuentra inmerso en estas técnicas que lo envilecen.

El ideal de perfeccionamiento del *savoir-faire*¹¹¹ de la técnica, vende la imagen de las conquistas del hombre sobre su *hábitat* terrestre con un optimismo motivado por el ideal de progreso. Empero, su optimismo no es del todo claro. Cuando el individuo es considerado como una cierta unidad sobre la cual *se puede y se debe* proceder como sobre todas las demás unidades de la misma categoría, la abstracción vuelve a triunfar. La individualidad de la masa es la individualidad del que se desarraiga de sí mismo y de los otros. La abstracción permite, en este caso, la substracción de la idea de ciudad por la idea de aglomeración, que para Marcel “es algo como un desarraigo que toma cuerpo.”¹¹²

El momento en el que el lazo vital que une a los seres en su hábitat se rompe, ya no son considerados allí sino como unidades de rendimiento, esto es, como máquinas cuya necesidad se hace sentir en tal o cual punto por razones ligadas a una economía general sin tener en cuenta lo que esos seres máquina puedan sentir. La vida humana se concibe “(...) biosociológicamente, es decir, que es un funcionamiento que pretende determinar con una rigurosa objetividad las condiciones físico-químicas, funciones

¹⁰⁹ Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 36.

¹¹⁰ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 30.

¹¹¹ *Savoir-faire* se refiere a las habilidades del hombre de la técnica. Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse* 35.

¹¹² Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse* 36.

subordinadas a la realización de una cierta tarea requerida por la colectividad.¹¹³ El hombre deshumanizado es el prototipo de humanidad de la masa. En último término para Marcel, lo envilecido por la técnica es la noción de la vida que tienen los individuos y la sociedad¹¹⁴.

La ruptura del lazo nupcial entre el hombre y la vida, que el filósofo francés denuncia, tiene su raíz en la *desacralización*¹¹⁵ y el auge de la técnica, los cuales han suscitado la desaparición de la confianza espontánea y metafísica en el orden que se inserta en la existencia de los hombres¹¹⁶. Ambas características se posesionan como un eje central del horizonte moral constituyendo así una serie de valores universales que tienen como consecuencia un suicidio colectivo de la individualidad. La muerte de las individualidades es a la vez la resurrección de la individualidad como masa¹¹⁷.

2.4 Los valores que restituyen el *tejido humano*

A diferencia de los valores que la civilización industrial (*civilisation industrielle*) desea proponer; Marcel busca reflexionar sobre ciertos valores que aparecen desacreditados pero que pueden hacer resistencia al despojo de lo humano. Para el filósofo francés lo propio del valor es asumir una cierta función respecto de la vida y la manera particular de ponerle su sello¹¹⁸. El ejercicio del valor termina entonces por ser una lucha perpetua contra la facilidad de lo humano. El valor positivo de la técnica se centra en la *exactitud* y, en el dominio de lo técnico, la inexactitud es castigada y puede

¹¹³ Marcel, *Le déclin de la sagesse* 37.

¹¹⁴ Cfr. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 49.

¹¹⁵ Hago énfasis en esta distinción de Marcel porque podemos afirmar que en su reflexión sobre la modernidad aparece el problema del desencantamiento del mundo y como tal *desacralización* incide en la configuración de las nuevas perspectivas de la humanidad.

¹¹⁶ Cfr. Gabriel Marcel, *Homo viator, prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (Paris: Éditions Montaigne, 1944), 225-226.

¹¹⁷ Marcel denomina a esta civilización que afirma la técnica de manera exacerbada como la *civilisation industrielle* Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 13.

¹¹⁸ Cfr. Gabriel Marcel, *Homo viator, prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, (Paris: Éditions Montaigne, 1944), 197.

serlo de manera terrible¹¹⁹; en la propuesta marceliana encontramos una gama distinta de valores donde el primer requisito para ellos es que sean valores encarnados en la historia y no valores ideales. Un valor no es nada si no está encarnado.

La importancia que le da Marcel al tema de los valores radica en que considera que los valores son el camino para hacer frente a la deshumanización del horizonte moral. Hay que aclarar que este ejercicio de restauración de los valores no se refiere sencillamente a un intento de resacralización¹²⁰ del mundo moderno. La imagen de un paralítico que ha recobrado el uso de sus miembros y ha de aprender de nuevo a andar es una figura bastante significativa. Se refiere a una reeducación que parte desde el más insignificante de sus miembros. El paralítico necesitará de cada uno de sus músculos y hasta su último aliento. Lo que está en juego es un *tejido* vivo, tejido humano. Es un proceso que podríamos denominar: *reforma interior*: “Esta reforma a la cual cada uno de nosotros está obligado a trabajar, por humilde que sea la esfera donde ejerza su influencia, consiste después de todo en una restauración de los valores (...)”¹²¹ No se trata de reformas o propuestas políticas externas, sino de la recomposición de los lazos mínimos que constituyen la sociedad. La palabra *tissu* representa una metáfora esencial para acercarnos al tipo de reforma que plantea nuestro autor.

La resolución de los problemas políticos solo tiene lugar en la restauración de los valores humanos¹²². La transformación del horizonte moral está marcada por el crecimiento moral del individuo dentro de la sociedad. La apuesta de Marcel está dirigida al individuo de la modernidad y a su transformación *interior*. Una restauración de los valores de lo humano puede proveer un punto de partida para motivar un verdadero cambio moral. Por ende, la palabra *tejido (tissu)* cobra un significado clave. No se trata de cambiar un sistema de valores por otro, de suplantarlo sencillamente los

¹¹⁹ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 13.

¹²⁰ Cfr. Marcel, *Homo viator*, 226.

¹²¹ Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 32.

¹²² Cfr. Jill Graper Hernández, *Gabriel Marcel's Ethics of Hope, Evil, God and Virtue* (Londres: Continuum, 2011), 110.

valores de la civilización industrial por otros que hagan frente a la sociedad tecnificada humanizándola. La intención es la de *regenerar* el tejido del horizonte moral partiendo de unos presupuestos básicos que abran paso a ciertos valores relegados o ignorados por la “humanidad adulta”. La regeneración de este tejido está siempre abierta a que los valores puedan sobrepasarse a sí mismos¹²³ en la medida en que estos se encarnan en el mismo proceso de regeneración del *tejido* humano.

El camino para hacer frente a esta realidad del hombre moderno necesitará una serie de fuerzas susceptibles de oponerse efectivamente. Estas fuerzas para Marcel son *espirituales*. Sin embargo, llama la atención de que el uso de la palabra *espiritual* no hace énfasis a un tema exclusivamente religioso. El filósofo francés critica la disociación entre lo *vital* y lo *espiritual* de lo cual fue culpable un racionalismo exangüe. Lo *espiritual* se corresponde a la noción misma de la *vida*, pensada desde el más auténtico pensamiento religioso¹²⁴. El llamado, en último término, es a profundizar con mucha más fuerza sobre la noción misma de la *vida*.

La necesidad de profundizar en esta noción tiene su fuente en el hecho de que es la *vida* la que ha sido envilecida. El despojo de esta noción sólo puede ser reconfigurado devolviéndole lo que le ha sido arrebatado. Es por ello que Marcel se refiere a fuerzas *vitales*, o *espirituales* que parten de un pensamiento reflexivo para así poder colmar el vaciamiento profundo de lo humano. Sin embargo, esta labor no puede quedarse solamente en una teoría. Para lograr su valor y autenticidad necesita el complemento de

¹²³ Encontramos en esta perspectiva sobre los valores una de las características más importantes del ejercicio filosófico de Gabriel Marcel. Las experiencias que se constituyen desde la existencia encarnada del ser humano, para Marcel, tienen una categoría primordial de *misterio*. No pueden ser problematizadas y a su vez definidas bajo un sistema referencial único. Los *valores* participan de la exigencia ontológica del ser encarnado, por lo tanto no son categorizables ni absolutizables. Podemos aproximarnos a ellos pero nunca agotarlos en toda su complejidad. Para abordar la diferencia entre problema y misterio podemos remitirnos a Cfr. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, 53-65. Con respecto a los valores Cfr. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 127-130.

¹²⁴ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 40-41.

la esfera de la acción y por ello la primera fuerza, el primer valor es la humildad (*l'humilité*)¹²⁵.

La *humildad* es una categoría que para su definición, Marcel considera necesario oponerla a la categoría del *orgullo*. El orgullo conduce al individuo “(...)a no encontrar su fuerza más que en sí mismo, rechaza a aquel que lo siente de una cierta comunión de los seres, y al mismo tiempo tiende a romperla; actúa como un principio de destrucción.¹²⁶”. A partir de esa definición podemos afirmar que *la humildad* es la primera fuerza que dispone al individuo a la buena voluntad, es decir, hacia el *prójimo*¹²⁷. La apertura hacia el prójimo hace a su vez a la humildad como un signo de unidad. Marcel a través de la *humildad* coloca la base de la *reforma interior* que había anunciado. Es decir, si se quiere establecer una regeneración del tejido humano, la *humildad*, al ser una fuerza de apertura y unidad con los otros individuos, es el presupuesto principal. Es importante resaltar que el filósofo francés coloca como presupuesto inicial una exigencia humana abierta a todos. No se trata de un presupuesto limitado a una estructura particular, sino a la condición humana en general.

La *humildad* es el paso primordial hacia el *prójimo*. La puerta para salir de sí mismo. Sin embargo, es también el paso hacia una categoría particular de Marcel y es la *herencia espiritual*. El desarrollo técnico que ha suscitado el auge del valor de la productividad y la exactitud, han contribuido a debilitar los sentimientos de *gratitud* y *veneración* necesarios para salvaguardar un *patrimonio* que es siempre nuestro. La imagen de la *herencia espiritual* aparece como un obstáculo al advenimiento de un mundo nuevo, de una humanidad adulta y renovada, que considera lo heredado como una carga difícil de llevar¹²⁸. La respuesta a esta negación de la *herencia* se evidencia con la ruptura de la modernidad con la historia que nos precede.

¹²⁵ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 41.

¹²⁶ Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, 74.

¹²⁷ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 41.

¹²⁸ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 43-45.

La *herencia* que se rechaza no se refiere solo a la sucesión de objetos, construcciones, casas, museos etc., sino al espíritu que rodea todas esos objetos. “(...) El rol de espíritu consiste en replicar lo nuevo cada vez remontando en particular los signos de una realidad significada que debe siempre ser redescubierta, porque ella es en sí refractaria a toda transmisión posible.”¹²⁹

La transmisión de esta *herencia* va más allá de la transmisión de una antorcha en una carrera de relevos. Marcel, utiliza la imagen de la acción que realiza alguien que quiere enseñar una canción a un niño. Quien enseña la canción no solamente se centra en el juego de la melodía y la letra, sino que se preocupa en enseñar a cantarla. En este ejemplo de transmisión, se une no solo una realidad material sino espiritual al mismo tiempo. Sin embargo, para el filósofo francés no es posible hablar de una *herencia espiritual* más que en los casos en que persiste una conciencia de esa *herencia*, es decir que se requiere cierto ambiente de recepción y de donación, a lo cual llama Marcel, “una cierta atmósfera de gratitud difusa.”¹³⁰

Encontramos entonces otro valor que hace parte de esa fuerza: *la gratitud*. Sin una disponibilidad para ser gratos es imposible participar de la *herencia espiritual*. El valor de la *gratitud* puede ser reemplazado por la pretensión de *innovar* que va acompañada de la vanidad¹³¹. El hombre de la pretensión está centrado en sí mismo y la pretensión constituye, a su vez, la razón por la cual se rehúsa a admirarse de algo distinto sí mismo. Todo lo anterior le parece inocuo y prefiere crear una imagen propia de lo que lo precede para evitar sentirse heredero o incluso humillado.

La *gratitud* implica ante todo una consciencia intensa del sujeto de su propia receptividad, la cual está referida a *otro*, considerado este como fuente bienhechora. La conciencia grata tiende hacia lo que le fue dado y se vuelve hacia aquel que le hizo ese presente¹³². La *gratitud* se revela entonces como una restitución, una respuesta dinámica

¹²⁹ Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 47-48.

¹³⁰ Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 50.

¹³¹ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 51.

¹³² Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 51.

que se dirige al deseo de restituir al *otro* de manera cada vez más íntima. Lo que interesa reconocer en la dinámica de la *gratitud*, es la naturaleza del lazo que une al benefactor y el beneficiado. Este dinamismo además hace de la gratitud algo perdurable en el tiempo y no una respuesta susceptible de perderse en el instante¹³³. La gratitud en último término necesita de la *memoria*.

La ruptura con la *memoria*, es también la ruptura con una identidad, con una imagen de lo que hemos sido como humanidad. La imposibilidad de entrar en ese diálogo se debe precisamente a la pérdida del valor de la *gratitud*. La humanidad tecnificada no es lo suficientemente *humilde* para entrar en un diálogo verdadero con su propia *herencia* que es la fuente de donde ha devenido su individualidad. Por ende, el *orgullo*, al que Marcel reconoce como la *hybris*, es la fuerza a la que tiene que enfrentarse la modernidad.

La memoria de la historia no es tampoco un simple ejercicio de *conservación*. Se trata, dirá Marcel, de una vigilancia para no dejar perder lo que para ella reviste un valor permanente. La actitud de vigilancia la comparamos con una fuerza que se opone a la dispersión interior (*dispersion intérieure*). En este mismo orden de ideas, existe una relación entre *memoria* y *fidelidad*. Olvidar es faltar a la fidelidad¹³⁴.

El esfuerzo de guardarnos de la dispersión interior es un ejercicio de *virtud* en toda su expresión, en la medida en que es una disposición interior firmemente mantenida. La atmósfera de la *herencia espiritual*, cuando acontece la *gratitud* con su fuerza, es capaz de superar el hecho de ignorar la identidad de su bienhechor. La posibilidad de *participar* de esta atmósfera nos permite diferenciar lo que denominamos *ciudad* de lo que es una *aglomeración*. En la ciudad existe manifiestamente una cierta supervivencia del pasado que asegura, de uno u otro modo, la participación de los vivos. En la aglomeración no existe realmente ninguna fuerza unitiva, a no ser por la necesidad de asegurar un espacio individual de intereses personales. La atmósfera de esta herencia

¹³³ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 52-53.

¹³⁴ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 53.

espiritual suscita a su vez una cierta vida de tipo *suprapersonal* (*supra-personnelle*) que se concretiza en la convivencia de los sujetos.

Marcel define el ámbito de lo *suprapersonal* como una realidad humana que puede ser una *unidad orgánica y concreta*. En el lado opuesto está lo *infrapersonal* (*infra-personnelle*) que representa una *masa* que carece de esa unidad a raíz de la *atomización* y la *colectivización* de sus miembros. Solamente se puede hablar de herencia, en el sentido marceliano, cuando hay una realidad *suprapersonal*. “El hombre de la aglomeración es en el sentido más profundo de la palabra es un hombre sin herencia y un hombre que no legará nada a nadie¹³⁵”.

En la aglomeración, el *beneficio* es lo que desaparece. Lo que lo sustituye es la satisfacción siempre parcial, de una reivindicación que se siente a sí misma fundamentalmente injusta e infinita. En el mundo de las reivindicaciones no hay lugar para la *gracia*, pues la mecanización de su mundo está sometido a la infinita necesidad del juego de las máquinas. Marcel establece una relación entre la *gracia* y la *gratitud*. La expresión francesa acción de gracias (*action de grâce*) puede mostrarlo. El *don* en cuanto *don* no es separable del *reconocimiento* del *don*; y a su vez ese reconocimiento puede ser, él mismo, asimilado a un *don*. Por ende, se puede considerar al sujeto desheredado como un ser que no tiene en sí mismo el poder de ser agradecido¹³⁶.

El filósofo francés delimita la naturaleza y los límites de esta herencia. ¿Hacia quien se dirige esa gratitud? El término civilización encierra en sí mismo un dominio material y espiritual al mismo tiempo. No se trata solo de contenidos sino también de una determinada manera de vivir. Tampoco se podría afirmar que se dirige a una multitud anónima del pasado porque sería caer en el peligro de centrarnos en lo *infrapersonal*. La *herencia espiritual* no se refiere al hombre mismo sino al espíritu que se encarna en los hombres. Por ende, la herencia espiritual es una mediación mediatizada. Es decir, ella no es solo un simple intermediario entre nosotros y el espíritu, sino que la

¹³⁵ Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 56.

¹³⁶ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 57.

misma herencia no puede ser reconocida más que a la luz de esa idea en particular. La noción de *herencia espiritual* se vacía de su contenido en la medida en que la historia se desvitaliza para degenerar en documentos inertes. La historia no es recopilación de datos sino una experiencia rememorativa¹³⁷.

En el mundo tecnificado se busca colocar la *libertad* como principio de los valores. La técnica le ha permitido al individuo tecnificar su propia vida y es por ello que la libertad aparece de manera ficticia como un motor absoluto de supervivencia. No obstante, cuando se procede desde la *libertad* como valor primordial se corre el peligro de ignorar la posibilidad del *don*. La libertad se presenta como una idea de novedad absoluta, de una innovación de la propia vida que puede dejar atrás la estela de un pasado inerte. Asumir la *herencia espiritual* como realidad vital significa constituir un sentido de responsabilidad del heredero para con su herencia. No como elemento que coacciona, sino como elemento que enriquece la perspectiva de nuestra subjetividad encarnada. Por tal razón hay que evitar considerar esta herencia como un simple *haber*. La categoría clave que marca el recorrido filosófico de Marcel es la *participación*. La *herencia espiritual* solo puede ser acogida desde esta categoría.

Hay que tener en cuenta que la *herencia espiritual* tiene una referencia directa al pasado. El respeto por la historia es una forma de mantenernos vinculados de algún modo con lo concreto. La *gratitud* hace que esa *herencia* tenga injerencia en la manera como interpretamos la historia, que es a su vez nuestra historia. Sentir respeto hacia el pasado no impide reconocer los errores que fueron cometidos por nuestros antecesores y de los cuales de alguna manera somos cómplices. Sin embargo, la actitud del pensamiento tecnificado es generar una cierta complacencia en emitir los juicios sobre períodos enteros de la historia con una severidad que no es coherente con la manera en se juzgan los acontecimientos en la era presente¹³⁸. La historia goza de un espíritu que es en cierta medida un espíritu humano que no puede ser abstraído, ni mucho menos

¹³⁷ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 63-65.

¹³⁸ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 100-101.

juzgado a la ligera. Participar de esta *herencia espiritual* es también una forma de resistir al *orgullo* que alimenta el mundo mecanizado.

El camino que sugiere Marcel para esta *reforma interior* es el del *recogimiento* o *la reflexión segunda*¹³⁹. Las técnicas tienden a convertirse en lo que podríamos llamar los lineamientos dinámicos de un mundo abstracto, donde la inteligencia se siente tanto más cómoda cuanto más se ha especializado. Empero, es necesario volverse hacia la *humildad* que toca lo más íntimo de la existencia humana y que puede concretarse “(...) allí donde algunos hombres de buena voluntad se encuentran para hacer una obra común¹⁴⁰”. La llamada a la *humildad* puede considerarse inválida en la época de la modernidad. Siempre que se piensa en propuestas en torno a las problemáticas de lo humano parece que es más fácil imponer sistemas de tipo mundial para solucionarlos. Buscamos al técnico o especialista de turno que nos conceda la fórmula exacta para remediar los malestares de la humanidad. En el caso de la propuesta marceliana la pretensión de programas mundiales puede caer en lo abstracto. Lo que hay que despertar primero es el sentido del *prójimo*. Este sentido es la única salvaguarda posible al mundo mecanizado. Su punto de partida está en cada individuo que puede resistir al espíritu de abstracción que potencia el orgullo, y que hace de nuestra sociedad una aglomeración de individuos o una masa colectiva. La tarea en último término es reconstruir el *tejido* de lo humano; partiendo de una actitud *humilde* y grata con la historia que nos precede.

2.5 Fraternidad y Comunión

La existencia auténticamente humana no es pensable para Marcel sin los vínculos humanos. Es por ello que la vida moral solo es pensada desde la imagen de un *tejido*

¹³⁹ En el *recogimiento* (*Recueillement*) es donde pueden nacer y congregarse las potencias del amor y la humildad de los individuos. Para Marcel el *recogimiento* es la única forma de acercarse al misterio del ser. Por ende, este tipo de reflexión se convierte en el camino para poder vivir los valores ontológicos de la existencia humana. El recogimiento es el arma eficaz contra el orgullo del técnico que encerrado en su técnica no es capaz de participar del misterio ontológico. Cfr. Marcel *Les hommes contre l'humain*, 74-76.

¹⁴⁰ Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 116.

vivo humano. La *atomización* y la *colectividad* son dos formas en las cuales es imposible la reconfiguración de este tejido. La primera, representa una individualidad que se centra en sí misma perdiendo la capacidad de entrar en relación con los otros individuos. La segunda, enmascara una identidad que se hace tan común que termina perdiéndose la diferencia propia de cada individuo. La noción de tejido humano busca ante todo favorecer la necesidad de la *unidad* entre los seres humanos. No obstante, para la regeneración del tejido humano se necesita la creación de vínculos que unan a los individuos en torno a un proyecto común.

Hay una distinción entre *unidad* e *identidad*. La *unidad* no puede confundirse con *identidad*. En la medida en que ambos términos se fusionan la *unidad* estaría basada en la pérdida de las diferencias que, en último término es lo que le concede a los seres su singularidad, su valor propio¹⁴¹. En la actualidad, afirma Marcel, el mundo se encuentra abandonado a la fatiga y padece de un desamparo tan profundo que él mismo no es capaz de identificarlo. La idolatría de la *masa* es lo que parece definir la relación del hombre con los otros. Las palabras felicidad y virtud tienden a vaciarse de todo sentido en medio de la colectividad y el exceso de aglomeración le brinda al sujeto contemporáneo solo dos opciones: la termitera o el cuerpo místico (*la termitère* ou *le corps mystique*)¹⁴². El *cuerpo místico* es una imagen que utiliza Marcel para expresar la importancia de la consolidación de una comunidad basada en la *comuni6n*. No se trata de crear cualquier comunidad, se trata de una comunidad que esté cargada de vida, de lo *supra-personal*. La lucha por resistir al mundo tecnificado es una lucha que empieza desde el individuo mismo: cada sujeto está obligado a multiplicar lo más posible alrededor de él las relaciones de *ser a ser* y, a luchar activamente contra el anonimato devorador que prolifera en torno a nosotros a la manera de un tejido canceroso¹⁴³. Si el

¹⁴¹ Cfr. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 124.

¹⁴² Cfr. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 139.

¹⁴³ Cfr. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 154.

tejido de lo humano está enfermo, el remedio es una *reforma interior* que regenere el tejido hasta crear un *cuerpo místico*.

Las relaciones de *ser a ser* que servirían de remedio a este cáncer en el tejido humano es lo que se identifica como *fraternidad*. A la luz de la *fraternidad* las relaciones cobran un sentido particularmente renovador. El requisito indispensable para abordar lo que el filósofo francés entiende como *fraternidad*, es renunciar a la tentación de querer fusionar la *igualdad* con la *fraternidad*. La *igualdad* traduce una especie de afirmación espontánea que es la pretensión y el resentimiento: soy igual que tú, no valgo menos que tú. La igualdad se centra en una conciencia reivindicativa de sí mismo. Por el contrario, la *fraternidad* se centra en el *otro*: *tú eres mi hermano*. Cuando se piensa desde la fraternidad no me interesa saber si soy o no soy el igual del otro, precisamente porque la intensión no está dirigida por lo que yo sea o pueda valer. La fraternidad tiene la posibilidad de afirmar la diferencia que existe entre los seres. No se trata de justificar la injusticia en las relaciones producto de la diferencia, sino que se trata de una salida de sí mismo, desde mi diferencia salgo para vincularme al hermano(a) que es distinto de mí.

Partiendo desde el presupuesto de la *fraternidad*, la superioridad circunstancial que identifico en mi hermano(a) dentro de una estructura social no es mirada desde la simple jerarquía, sino desde la imagen de la alegría de descubrir que podemos servir al *otro* desde lo más alto a lo más bajo. Esto implica un paso de la realidad *infra-personal* a una realidad *supra-personal*. La idea que a veces nos invade de merecer algo del hermano(a) que también podría ser nuestro, es vencida por un ejercicio de virtud interior. La falsa imagen de la *igualdad* nos impide la posibilidad de humanizar todas nuestras relaciones posibles a través de la *fraternidad*. En sí misma la *fraternidad* es una manera de vincularnos que se encuentra conectada con la *humildad*, la *gratitud* y la *herencia espiritual* que hemos expuesto en este texto.

La transformación de estos vínculos también incidirían en la manera como entendemos el mundo tecnificado. Si la forma de vincularnos es capaz de configurar la vida moral de manera distinta, Marcel observa que la técnica pensada desde lo humano

puede ser una *metatécnica*¹⁴⁴. Reconstituyendo el tejido de lo humano, que en principio se articula desde lo *infra* y *supra* personal, el filósofo francés afirma que se entraría a una comprensión del mundo de la técnica desde los carismas (*charismes*). Aunque es un término que podría ser referido al ámbito netamente religioso, Marcel entiende el *carisma* como un *don*, un *don* del amor, que el mismo en sí es un *don*¹⁴⁵. El principio del *don* es una perspectiva que puede hacer frente a la mecanización del mundo, pues constituye una forma de comprender la técnica como una realidad de poder benéfico y no como una realidad centrada en el progreso abstracto de la humanidad adulta. En este orden de ideas se constituiría, como una estructura forjada desde la *humildad* de los individuos que la conforman, y que a su vez se sirven recíprocamente.

Precisamente, el buen servidor se caracteriza por una cierta adhesión que se adscribe al ámbito de lo *supra-personal*. No se trata de las relaciones funcionales desde las cuales se sirve desde el mundo tecnificado. La adhesión se expresa a una cierta fidelidad a hacer resistencia a la deshumanización del servicio mismo. La *fraternidad* permite reflexionar sobre una idea de servicio diferente. La posibilidad de adherirnos a los demás, a la historia, al mundo, van constituyendo un sentido de compromiso más pleno que nos abre paso a una idea concreta de *comunidad*.

Al lado opuesto de esta idea de *servicio* y *adhesión* está la personificación del individuo que se esfuerza por no pertenecer a nada. Las creencias de los individuos generan un tipo de adhesión que puede integrarse a un orden más amplio de la creencia particular. Para Marcel, el hombre que no cree en nada no existe. Existe una relación entre creer y depender¹⁴⁶ (*tenir*). La creencia se entiende como una noción que va mucho más allá de sostener una opinión o una idea. Las opiniones, dirá Marcel, pueden ser repetición de hábitos o frases a las que nos hemos acostumbrado a pronunciar sin

¹⁴⁴ Marcel define esta comprensión de la técnica como una articulación de lo espiritual y lo vital que de algún modo se encuentra escindido por el mundo tecnificado. Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 41.

¹⁴⁵ Cfr. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 41-42.

¹⁴⁶ La traducción de *tenir*, posee una variedad de significados. En el contexto que le interesa resaltar a Marcel, *tenir* aparece como “deberse a” algo o alguien.

siquiera imaginar lo que significan en la realidad concreta. Pero creemos verdaderamente cuando dependemos; y depender de un *ser* es tener con ese *ser* vínculos vitales. El hombre que no cree es un hombre desvinculado de los demás y del mundo. Su no adhesión tiene una sola razón: está adherido a sí mismo¹⁴⁷. Otra vez encontramos el *orgullo* como obstáculo para generar vínculos sociales dentro de la comunidad.

El auge de una individualidad centrada en sí misma es signo de una individualidad esclerotizada incapaz de vincularse. La falta de vínculos desemboca en una indiferencia a los acontecimientos sociales que rigen el contexto de la comunidad. La actitud de desarraigo hace vulnerable al individuo dentro del orden tecnificado del mundo moderno permitiéndole ser asimilado a la masa y ceder al deseo desenfrenado, de ésta, a universalizar lo humano. El universalismo del mundo moderno se sitúa en la dimensión de la extensión. Al contrario, el universalismo de la *comunidad* le apuesta a la dimensión de la profundidad¹⁴⁸. Sin el carácter de la *comunidad* entre los seres, es imposible resistir a la desaparición del carácter humano de la sociedad.

La profundidad a la que apela la pretensión de universalidad de la *comunidad* no es más si no la necesidad de potenciar esa *reforma interior* que desde Marcel hemos venido exponiendo. Empero, esta construcción de *comunidad* no puede empezar desde lo universal. Lo que se demanda a cada uno de los individuos es descubrir esa pequeña esfera en la que su propia acción se pueda articular en una causa universal.

Todo lleva a pensar que solamente en el seno de grupos muy limitados, de muy pequeñas comunidades, la libertad al servicio de la gracia puede ser ejercida efectivamente. Estas comunidades pueden asumir formas muy diversas: una parroquia, sin duda, pero también una simple empresa, una escuela, que se yo, una hospedería (...) ¹⁴⁹

La *comunidad* para encarnarse necesita partir de comunidades humanas pequeñas. El tejido para ser reconstruido inicia desde lo más básico, lo más pequeño. Las

¹⁴⁷ Cfr. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 51.

¹⁴⁸ Cfr. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 202.

¹⁴⁹ Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 142.

comunidades que puedan nacer deben ser abiertas las unas con las otras. Se pueden equiparar a enjambres, unas al lado de las otras que puedan formar centros ejemplares, núcleos de vida a partir de los cuales pueda reconstruirse el tejido lacerado de una existencia moral auténtica¹⁵⁰. La comunidad antes de ser un proyecto universal debe pasar por el tamiz de lo pequeño, como todo proyecto humano. En último término, lo que hay que recrear es el tejido vivo y no un modelo humano superpuesto.

El alcance de estas comunidades no puede limitarse al tejido nacional, es preciso ver más acá de la nación y más allá de ella. El proyecto marceliano rebasa las fronteras geográficas confiando en la unidad de todas las comunidades posibles formando una sola espiga con distintos granos¹⁵¹. Es necesario siempre la posibilidad de un intercambio fecundo entre estas comunidades. En el trasfondo de toda esta construcción se encuentra la fuerza del *amor*. Solo a través de esta fuerza la *fraternidad* y la *comunidad* pueden pasar de un proyecto ideal a un proyecto concreto. No se busca una unión producto de la coacción de los individuos, se dirige más bien a la participación en un espíritu de verdadera *comunión*, que a partir de la diferencia pueda recrear la imagen de un *cuerpo místico*: el cuerpo de una humanidad viviente.

La voz de Marcel no puede pasar desapercibida en los cuestionamientos de la filosofía política del mundo contemporáneo. Sus propuestas se inscriben en la propia experiencia del autor durante la primera y segunda guerra mundial donde se refleja la catástrofe a la que puede desembocar un *mundo roto*. Luego de haber expuesto lo que a mi parecer, son sus categorías políticas más importantes, en el siguiente capítulo abordaré más específicamente cómo las reflexiones de Marcel pueden dialogar con la construcción del *humanismo exclusivo* de la era secular que realiza Charles Taylor y el malestar de la modernidad que se encuentra urgido de propuestas diversas que nos permitan trazar nuevos caminos humanos.

¹⁵⁰ Cfr. Marcel, *Homo viator*, 229.

¹⁵¹ Cfr. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, 142.

3. LA ALTERNATIVA MARCELIANA EN LA ERA SECULAR

Gabriel Marcel sintió preocupación por la idea de la superación de lo religioso que se propagaba en el mundo moderno. Partiendo desde su propia experiencia, como filósofo creyente, encontró en la religión categorías que podrían hacer frente a una humanidad tecnificada y desvinculada de sí misma, de los otros y de las estructuras sociales. Las alternativas de Marcel se centran en dos elementos fundamentales: la *fraternidad* y la *comunidad*. Ambas son categorías que se inspiran en la reflexión cristiana. Empero, su pretensión no se centraba en lo religioso. Al filósofo francés le interesaba proponer un camino para una humanidad que pudiera encarnar la imagen de un *cuerpo místico* que es contraria a una *termitera humana*. La individualidad, propia de la diferencia, y la posibilidad de un horizonte moral marcado por la unidad y proyectos comunes de orden mundial, son motores fundamentales de su pensamiento.

Sus reflexiones, en torno a la realidad de su tiempo, son cercanas al malestar de la modernidad que Charles Taylor expone. Ambos filósofos identifican lo problemático de una individualidad exacerbada y el peligro que genera la mecanización del mundo en la configuración de proyectos comunes. A continuación abordaremos la pertinencia de las reflexiones que Marcel realizó en su tiempo y su relación con el análisis de la modernidad que realiza Taylor. Posteriormente, expondremos analíticamente la

propuesta de Marcel, que puede ser una alternativa al diálogo filosófico-político en la era secular.

3.1 El mundo roto de la era secular

La imagen de un *mundo roto* (*le monde cassé*) es la que utiliza Marcel para definir su tiempo. En sus obras de teatro el filósofo francés descubre un medio particular de acercarse a las inquietudes humanas de su época¹⁵². La obra de teatro *el mundo roto* presenta un diálogo significativo para nuestro análisis¹⁵³.

Christiane: Denise, ¿tú no tienes la impresión a veces de que vivimos, si esto se puede llamar vida, en un mundo roto? Sí, roto como un reloj. El resorte no funciona. Por el aspecto exterior se diría que nada ha cambiado, todas las cosas están en su lugar. Pero si uno se lleva el reloj al oído y trata de escuchar, no se oye absolutamente nada, ¿comprendes? El mundo, eso que hemos llamado el mundo, el universo de los hombres, hace tiempo yo creo que tenía un corazón. Pero tal parece que ha dejado de latir. Laurent prepara reglamentos; papá está abonado al Conservatorio y mantiene con tacañería a una señorita; Henri se prepara a dar vuelta el mundo...

Denise- ¡Ah! No lo sabía

Christiane- Antonov ensaya su poema sinfónico... Todos estamos en nuestro rincón, atendiendo a nuestro pequeño negocio, atentos también a nuestros pequeños intereses. De pronto nos encontramos, nos entrechocamos y se oye como un ruido que recuerda a la chatarra.

Denise- ¿Y cómo podría ser de otro modo?

¹⁵² El estilo dramático del teatro se convirtió en un campo privilegiado donde tomaban vida sus ideas filosóficas. En el estudio de su obra filosófica es importante conocer sus obras de teatro como una rica fuente de sus reflexiones. El drama pone en escena una situación de la vida real, y la situación es esencial al ser del hombre, que es actor y no mero espectador. Cfr. José Luis Cañas, *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor* (Madrid: Palabra, 1998), 190-191.

¹⁵³ En este Drama Christiane Chesnay vive en un matrimonio sin amor, aburrída y matando el tiempo en una vida “ocupada”. En medio de sus contradicciones sus amigos más cercanos Denise y Henry se convierten en los interlocutores de sus más profundos cuestionamientos. El mundo roto es una de las causas de la insatisfacción de los hombres. En esta obra Marcel habla de este malestar general del mundo roto.

Christiane- Pero ya el centro no existe, ni la vida tampoco, en ninguna parte.

Denise- ¿Y tú, tú que piensas? ¿Cómo te sitúas?

Christiane- Yo, digamos que escucho.

Denise- ¿En el vacío?

Christiane- Tú lo has dicho, en el vacío.

Denise- ¿Y el resto del tiempo?

Christiane- Me imagino, supongo que... vivo. Soy lo que se llama una mujer ocupada¹⁵⁴.

El diálogo de Christiane, que tiene como fuente un sentimiento de insatisfacción con su vida, inicia afirmando que vivimos en un *mundo roto* a semejanza de un reloj descompuesto al que le falta un resorte. Es importante resaltar la imagen del resorte como un elemento faltante en el mecanismo del reloj. El resorte en un reloj hace las veces del motor. Para Marcel el mundo está roto porque le hace falta un resorte, un impulso esencial para que funcione correctamente. Aparentemente, el mundo como reloj parece que funciona, todas las partes están en su puesto. Sin embargo, lo más importante, el motor, no se encuentra en buenas condiciones.

El individualismo sin horizontes morales que expone Taylor, es precisamente la configuración de una individualidad que ha perdido la dimensión *heroica de la vida*, la pérdida del sentido de un ideal por el que valdría la pena morir. Esta dimensión heroica hace las veces del resorte vital que moviliza el horizonte existencial de los individuos. El resorte faltante en el mundo, es también para Marcel la pérdida del sentido de lo humano, de la exigencia ontológica que constituye al hombre. Todas las partes están en su lugar pero no hay un verdadero movimiento. La falta de horizontes morales comunes impide un movimiento en conjunto.

¹⁵⁴ Gabriel Marcel, *El mundo roto*, en *Obras selectas*, vol. II (Madrid: BAC, 2002), 278-279.

Al acercar el oído a ese gran reloj del mundo nos encontramos con un silencio que ensordece. Cada parte del reloj está tan certeramente en su puesto que es incapaz de ponerse en movimiento y de descubrir que al mundo le falta corazón, motor, movimiento. La individualidad que pierde el horizonte moral, es una individualidad que se encierra en sí misma impidiendo relacionarse con las demás partes. Es en la relación con las otras partes que el reloj encuentra su movimiento, su motor. La pieza dañada del reloj no es una pieza cualquiera, es el conjunto del movimiento de las otras piezas que logran engranarse entre sí para que este comience su marcha. La crisis del sentido de un ideal por el que vivir o morir está relacionada con la duda que acongoja a Christiane: “si a esto lo podemos llamar vida”. Taylor hace énfasis en que el individualismo, que ha sido catalogado como la conquista de la modernidad, se ha emancipado de cualquier imagen jerárquica que quisiera establecer un orden o un modelo de humanidad. Las cosas que rodean al individuo funcionan como materias primas o instrumentos para la realización de sus propios proyectos. El problema es que dentro de estos proyectos no se encuentra activar el motor del mundo. Los individuos están en su propio rincón, pendiente a sus propios intereses.

Christiane describe a las personas que la rodean. Cada una de ellas está ocupada en sus asuntos. A veces pueden encontrarse, pero es un entrecruzamiento que no produce movimiento alguno, sino el sonido de la chatarra. La chatarra es la imagen que utiliza Marcel para hablar de la instrumentalización del mundo. El ser humano puede ser catalogado como desecho en la medida en que este ya no sea útil. La razón instrumental desenfrenada que expone Taylor previene del peligro de un mundo mecanizado al extremo que termina por reducir lo humano a categorías tecnológicas. Tal reduccionismo culmina en una valoración de las cuestiones humanas desde las categorías de la productividad y la cosificación de lo humano. El encuentro entre los individuos no produce vida humana sino un sonido vacío y distante.

Taylor y Marcel intuyen que el racionalismo instrumental exacerbado es motivo de la cosificación de lo humano y de toda relación posible con el mundo. Ambos autores reconocen una pérdida de resonancia y/o profundidad en el ámbito de las relaciones

humanas que debe ser superada no con la negación de la razón instrumental, sino con la resistencia a convertir esta racionalidad en un fin en sí misma.

3.2 La pérdida de la libertad en el mundo roto

El fruto de esta mecanización es la pérdida de la libertad individual de los seres humanos. El tercer malestar que denuncia Taylor es precisamente una estructura social y política que restringe considerablemente las elecciones de los individuos bajo el nombre de la libertad. Al mundo mecanizado le es consecuente un mecanismo social que alimenta una individualidad conforme al querer de las mismas estructuras del Estado. El *despotismo dulce*, es la expresión que Taylor toma de Tocqueville para definir este mecanismo. En esta misma línea de reflexión, Marcel afirma que el espíritu de abstracción, que va ligado al tecnicismo, no es solo potenciado por los mismos individuos sino que al mismo tiempo es patrocinado por las dinámicas sociales propias de nuestro contexto. La individualidad es reemplazada por la *masa*. El ideal de libertad individual se promulga como una conquista personal, pero en su misma promulgación aparece un mecanismo social que proyecta la imagen del significado y sentido de esa libertad volviéndola masificadora. Los dos autores invitan a resistir a tal masificación promoviendo una actitud de *resistencia y autenticidad*.

La mecanización del mundo contemporáneo va ligada al mismo tiempo al proceso de globalización. Las distintas formas de constitución de identidad, en algunos casos, dejan de ser verdaderamente identidad para convertirse en una masa uniforme. Bajo esta perspectiva la pluralidad, más que ser un elemento de diferencia y de afirmación de la identidad se convierte en un eslogan publicitario de la masa. La sociedad potencia la pluralidad desde sus propios estándares coaccionando en gran medida los diversos proyectos de vida buena de los individuos. Marcel expone el ejemplo de la sociedad de consumo. En la sociedad de consumo el mismo sistema de encarga de generar las necesidades que los individuos necesitan para de este modo producir en mayor cantidad. Lo más grave de esta masificación es el desarraigo del

individuo sobre sí mismo, los otros y de la incidencia que debe ejercer en la configuración de lo político.

El conformismo que se vive algunas veces desde la individualidad ensimismada conduce a los miembros de la sociedad a configurar una imagen de lo político que se construye desde poderes abstractos, es decir, desde ideas que terminan configurando una sujetualidad que no existe en lo concreto. La idea de nación, estado, libertad, democracia va asumiendo categorías de definiciones absolutas que le permiten al individuo vincularse con ellas de manera inmediata. Sin embargo, su inmediatez no radica en la proximidad para ser encarnadas en lo concreto de la vida de los individuos, sino en la configuración de un imaginario social abstracto donde difícilmente puede concretarse.

Para el filósofo canadiense la sociedad de *acceso directo* lleva en sí misma la abolición de la heterogeneidad que nos hace uniformes dentro de la sociedad, y que nos desvincula bajo el ideal de una comunidad global. La sociedad de lo abstracto es también lo que Marcel denuncia refiriéndose a los mecanismos de envilecimiento de lo humano que buscan reducir la individualidad a lo colectivo. Los valores de lo humano, que solo tienen sentido en la medida en que estos valores pueden encarnarse, tienden a ir desapareciendo para darle paso a valores propios del mundo de la técnica. El mundo de lo abstracto se corresponde, en cierto sentido, al mundo de las máquinas donde todo puede controlarse bajo formulas exactas. La exactitud, como valor del progreso, nos permite idealizar una sociedad de individuos manipulables al estilo del lenguaje de programación de las máquinas. Empero, en la encarnación de ideales políticos que busquen consolidar una sociedad en la era secular no se puede prescindir de la única vía que es propia de lo humano: *los lazos vitales*.

La sociedad de acceso directo se caracteriza también por la existencia de una ruptura de los individuos con las estructuras jerárquicas. Taylor identifica que esta ruptura de los individuos hace que no exista un centro común entre ellos. La necesidad de los lazos vitales que propone Marcel tiene como punto de partida la necesidad de un centro común que es la *exigencia ontológica*. La exclusión radical de lo trascendente en el ámbito del problema de lo humano conduce a la pérdida de la habilidad de hablar

significativamente de nosotros mismos y de nuestras vidas¹⁵⁵. Por esta razón, el filósofo francés considera que la comprensión de la vida humana es una realidad en crisis.

3.3 La crisis del concepto de “vida humana”

La desconexión y reducción del propio significado de la vida se da cuando el progreso tecnológico reemplaza la centralidad de las interacciones humanas en el significado de la existencia¹⁵⁶. Marcel no se opone a la constitución de la individualidad como un ejercicio propio del sujeto. Lo central de su propuesta es que *lo personal* incorpora en sí mismo *lo plural* al mismo tiempo¹⁵⁷. La individualidad, en todo el sentido de su significado, no es una realidad susceptible de ensimismarse, la individualidad es social. La necesidad de los lazos humanos en la configuración de la sociedad supone la existencia de una centralidad que tenga como punto de partida al propio sujeto. Por tal razón es preciso que se encarnen valores humanos que favorezcan el *tejido* de lo humano.

La antropología de Marcel es una antropología metafísica. No se puede hablar de individuo sin hacer referencia a los *otros* y además no se puede hablar de política sin hacer referencia a lo *comunitario*. La conservación del carácter ontológico de la vida y su estrecha relación con la categoría de *misterio* cumplen la función de garantes del sentido humano de la vida. La configuración del tejido humano político tiene como presupuesto una antropología capaz de resistir a los intentos de reducir al individuo a una colectividad masificada, y a convertirlo en un objeto dentro del mecanismo del mundo.

La necesidad de recurrir a la *exigencia ontológica* como un presupuesto básico antropológico, radica en que la manera que propone Marcel para afrontar esta crisis no se reduce a la propuesta de un modelo político exterior. La categoría de *tejido humano*

¹⁵⁵ Cfr. Hernandez, *Gabriel Marcel's Ethics of Hope*, 75.

¹⁵⁶ Cfr. Hernandez, *Gabriel Marcel's Ethics of Hope*, 83-85.

¹⁵⁷ Cfr. Hernandez, *Gabriel Marcel's Ethics of Hope*, 96.

se presenta como un recurso que apunta a una resistencia interior del individuo frente al proceso de mecanización del mundo. Por ende, el término al que recurre Marcel es el de la *reforma interior*. No basta con intercambiar un sistema de valores moderno por el antiguo. La propuesta es la de una regeneración del tejido humano, y para ello es necesario una transformación del individuo que requiere reconciliarse con su *ser* como viviente.

3.4 El camino hacia la regeneración del tejido humano

La *humildad*, como el primer valor necesario para la restauración del tejido de lo humano, es para Marcel una fuerza central para la consolidación del tejido político. La apertura hacia el *prójimo*, a la que nos impulsa la humildad, incluye dos valores fundamentales: *la gratitud y la veneración*. El prójimo, en este caso, no está dirigido solo a las personas sino a todo lo *otro* que no soy *yo*. Por ende, Marcel reconoce que eso *otro* a lo que me abre la humildad es también la *herencia espiritual*. En el capítulo anterior explicábamos la importancia de la herencia espiritual como una forma de identidad. Existe un diálogo entre esta herencia y lo que somos hoy. Precisamente, Taylor trata de dialogar con esta herencia para comprender cómo hemos devenido lo que somos. La exclusión de nuestra herencia puede llevarnos a pensar que nuestra identidad es superficial e inmediata, lo cual, es totalmente contrario a nuestra condición de hombres y mujeres encarnados en la historia. Se tiende a subestimar, afirma Taylor, la profundidad y la complejidad de nuestra identidad y de nuestras fuentes morales¹⁵⁸. Al igual que Marcel, el filósofo canadiense considera que la historia no es una simple conversación con un pasado lejano. Dialogar con la historia es de por sí un ejercicio vigilante para no dejar perder lo que para ella misma reviste un valor permanente. Para el hombre moderno desarraigarse de la historia es de por sí su propia identidad. La

¹⁵⁸ Charles Taylor, “Le fondamental dans l’histoire”, en *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, eds. Guy Laforest y Philippe de Lara (París: Les Éditions du CERF, 1998), 35.

búsqueda exacerbada de una identidad moderna que afirme la individualidad ha desembocado en un desarraigo que antes que ser una afirmación de la identidad individual, se ha convertido en una identidad igualitaria que hace al individuo dispersarse en su propio ser.

La *gratitud* con la historia es siempre un ejercicio refractario. La narración es la forma que el filósofo canadiense encuentra propicia para dilucidar el sentido de quienes somos en esta era secular. Para Marcel la historia no es solamente una recopilación de datos sino una fuente certera de poder recrearnos constantemente a través de las diversas formas de narrarnos. El carácter espiritual de la historia es precisamente que ella se convierte en una fuente inagotable de narraciones de las cuales el hombre contemporáneo debe hacer uso para *participar* de la herencia de su identidad. Es importante resaltar que ambos autores consideran necesaria la reconciliación del hombre contemporáneo con la historia humana. Taylor la ve como una manera segura de abordar la era secular de un modo no sustraccionista, que nos guarde de prescindir de la religión como el enemigo de la identidad moderna. Marcel considera necesaria la historia como una herencia espiritual que salva al hombre de constituir una identidad marcada por el desarraigo de los otros y del mundo, a la vez que nos salva de la cosificación de lo humano.

Al lado opuesto de la *humildad* encontramos el *orgullo*. La necesidad de la *reforma interior* a la que invita Marcel se dirige a resistir al *orgullo* que nos impide ser humildes para abrirnos a los otros y al mundo. El *orgullo* de la modernidad podemos reconocerlo en la supremacía que la era secular le concede al valor de la *libertad*. La libertad contemporánea, para el filósofo francés, se presenta como una idea de novedad absoluta que debe dejar atrás la estela de un pasado inerte. La concepción de una herencia recibida de parte de nuestro pasado humano es vista como un obstáculo o una carga que nos impide marchar hacia el progreso de la humanidad. Sin embargo, Taylor enfatiza que la libertad se define como una conquista sobre alguna cosa. Si nuestra visión del estado anterior de nuestra humanidad es deforme, será más difícil comprender la libertad que aspiramos a vivir. La tentación de caricaturizar nuestro pasado vuelve

opaca nuestra comprensión de nosotros mismos¹⁵⁹. La importancia de la historia en este sentido, se dirige entonces a reconocer todos los factores que de algún modo han constituido la individualidad de nuestra era secular. En este orden de ideas, es muy importante resaltar lo expuesto en el primer capítulo de nuestro trabajo. La historia de la sustracción tiende a caricaturizar los diversos factores que influyeron profundamente en la era secular. Dentro de esos factores, en el mundo occidental, encontramos la religión.

3.5 La religión en la era secular

La tendencia a querer culpabilizar a la religión como el epicentro del mal llamado oscurantismo de nuestra historia, o como la fuerza más contraria al progreso, no es el camino adecuado para abordar las problemáticas que vivimos en nuestra era. Marcel nos prevenía del peligro de juzgar el pasado desde nuestras categorías actuales. Los juicios condenatorios hacia el pasado nos impiden de algún modo darnos cuenta que nosotros somos cómplices también de esa herencia. Uno de los grandes impedimentos para vivir en el mundo plural es querer extraer (en caso de que fuera posible) la religión de la configuración de la sociedad. Desde el horizonte moral del progreso humano la religión puede aparecer como una etapa superada que a toda costa hay que evitar. Sin embargo, en el camino que marcamos al inicio de nuestro trabajo descubrimos que dialogar con la religión es también clarificar el cómo y porqué padecemos la dificultad de convivir en un mundo plural donde las diversas libertades “individuales” se chocan unas a otras produciendo un desarraigo cada vez más profundo de la vida política.

Específicamente en Occidente las raíces de la civilización tienen lugar en el catolicismo. Tomás E. Woods, Jr. afirma que el catolicismo no se concibe como un contribuyente de la civilización occidental sino que el catolicismo construyó esa civilización¹⁶⁰. La importancia de la religión no puede ser ignorada en las problemáticas

¹⁵⁹ Taylor, “Le fondamental dans l’histoire”, 48.

¹⁶⁰ Thomas E. Woods Jr., *How the Catholic Church Built Western Civilization* (Washington: Regnery History, 2012), 221.

propias de la era secular. No podemos comprendernos como una humanidad adulta que debe dejar a atrás la etapa de la niñez donde la religión representaba el padre autoritario de nuestra infancia. La religión en todas sus expresiones sigue siendo parte de la configuración del horizonte moral y en ella misma pueden vislumbrarse los caminos posibles para constituir una sociedad política comprometida con el bien común de la sociedad y del mundo.

La propuesta filosófica marceliana está inspirada en el cristianismo. En la religión cristiana el filósofo francés encuentra categorías propias que permiten hacer frente a los desafíos de su época. No existe ninguna pretensión del autor de hacer prevalecer lo religioso sobre lo no religioso, o volver lo no religioso en religioso. Para Marcel prima una individualidad que pueda ser plena bajo los criterios de la *exigencia ontológica* que es común a lo humano. Empero, el reto no es solo la consecución de una individualidad plena, sino la posibilidad de que los individuos puedan hacer frente a la pluralidad de una manera comunitaria y solidaria. Sin esta perspectiva comunitaria no podría haber plenitud.

Hemos planteado anteriormente que la regeneración del tejido humano es necesaria para poder establecer lazos que nos permitan encontrar caminos comunes de unidad y comunión. La imagen que utiliza Marcel es la del *cuerpo místico*¹⁶¹. Esta categoría representaría el camino apropiado para hacer frente al problema de la mecanización del mundo y del despojo de lo humano. Al lado opuesto de esta imagen se encuentra la *termitera*. La relación entre ambas se corresponde con la comparación que realiza el filósofo francés entre: la *ciudad* y la *aglomeración*.

¹⁶¹ Es importante tener en cuenta que el *cuerpo místico* es una imagen esencial en el cristianismo católico. En un primer momento evoca el sentido de la unidad de la comunidad cristiana en torno a Cristo. Los cristianos se saben y se sienten pertenecientes a una experiencia común: Cristo. La unidad de los cristianos en torno al cuerpo místico de Cristo conforma en sí misma la esencia de la universalidad de la Iglesia donde Cristo es cabeza. La pertenencia que se vive dentro del cuerpo es a través de la fe y la caridad. El fin último de esta pertenencia es que Cristo lo sea todo en todos. Cfr. Yves M-J. Congar, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona: Estela, 1961), 89-109.

La *unidad* es el elemento esencial que identifica al *cuerpo místico*. Lo representativo de esta unidad es que se asemeja a la de un cuerpo donde cada órgano es distinto del otro pero todos pueden estar unidos en función de un objetivo común: la vida. En el concepto de la unidad en la diversidad el *cuerpo místico* se presenta como un modelo de comunión. Cada miembro del cuerpo se percibe a sí mismo unido a todo el conjunto, y al mismo tiempo, comprende que el cuerpo puede ser cuerpo en la medida en que cada individuo es partícipe. Por lo tanto, hay una vinculación profunda de todo su ser en función a un mismo cuerpo en donde hay otros miembros distintos de él. La función que ejerce cada uno de sus miembros se denomina *carisma*.

Marcel reconoce que no se puede negar que en el mundo de la técnica pueda constituirse un conjunto de medios susceptibles de ser puestos por obra en orden al bien de todos. No obstante, hay un peligro en las estructuras mismas del horizonte de la técnica. Ellas disminuyen el carácter benéfico del deseo del bien común en la medida en que van dirigiéndose hacia el triunfo de un orgullo propio que las caracteriza. Opuesto a esta perspectiva, el *carisma* representa en sí mismo un *don*, un don del amor que parte del presupuesto de la gracia en donde el carácter de responsabilidad y donación están motivados por el servicio a los otros y al mundo. En el cuerpo místico, la experiencia de la comunión se caracteriza por una donación absoluta del individuo que no representa su fusión con el cuerpo sino la afirmación de su individualidad a través del *carisma* propio que lo caracteriza.

Al lado opuesto del *cuerpo místico* Marcel propone la *termitera*. Las termitas construyen un refugio para sobrevivir a la intemperie, para almacenar sus alimentos y reproducirse. Está compuesto por diversas galerías construidas bajo el suelo o en un montículo de tierra que puede alcanzar grandes dimensiones. La imagen de la *termitera* es la construcción de un mundo netamente funcional. Las termitas están clasificadas en las obreras, los soldados y la reina. Cada uno de estos grupos se organiza y aglomera en funciones específicas al estilo de las piezas de una máquina. En la *termitera* no puede hablarse de vínculos entre las termitas, la única realidad que las une es la funcional. La forma de vida de la *termitera* es lo que Marcel quiere evitar en la sociedad. Los

individuos no pueden concebir el mundo como compartimentos funcionales, ni asumirse ellos mismos como individuos mecanizados que giran en torno a las funciones.

El afán de querer delimitar espacios, al estilo de la termitera, puede concebirse como un error de la era secular. La imagen del *mundo roto* comparado con un reloj donde todas sus partes están en su puesto pero al que le hace falta el resorte, hace referencia al mundo como la *termitera* organizada donde todo puede aparecer como las piezas de una máquina. El deseo de reducir al individuo a un haz de funciones se refleja también en la manera de organizar el mundo. En el mundo tecnificado los espacios aparecen como las galerías de la *termitera*. Cada espacio puede ser normativizado de manera precisa para cumplir una función determinada. Uno de esos espacios puede ser el religioso. La religión es vista como una función más de la sociedad que puede ser relegada a un espacio particular delimitado. El problema es que esos espacios delimitados funcionan como las piezas separadas de un reloj al que le falta su motor. Relegar el lugar de la religión en la configuración del horizonte moral y el imaginario social no soluciona el problema de la dimensión trascendental del individuo en el mundo plural. La acción de relegar no anula la religión, sino que busca reemplazarla por otra u otras formas sociales. Un ejemplo de ello son los nacionalismos convertidos en un tipo de religión civil¹⁶².

Los intentos de afrontar el problema de la pluralidad en la era secular pueden estar inspirados en la imagen de la *termitera*. La exclusión de la religión de la esfera pública es una manera de concebir la religión como una realidad susceptible de ser limitada al espacio de la esfera privada. Tal exclusión nos priva sin embargo de la oportunidad de ver el poder de la religión para contribuir a la restauración del *mundo roto*. Si la civilización occidental se erigió desde una fuente religiosa, ¿porqué no intentar dilucidar en el carácter *religioso* y *no religioso* de la era secular la necesidad de

¹⁶² Lluís Duch afirma que a menudo de manera incógnita la religión civil ha determinado la vida pública de grupos humanos. Esta realidad acontece en la medida en que se tiende a una sacralización de la política en nombre de una supuesta desacralización de la existencia humana. El afán de delimitar radicalmente la religión y la política, es factor de la sacralización de una de ellas y la sacralización de otra. Cfr. Lluís Duch, *Religión y política* (Barcelona: Fragmenta, 2014), 105-106.

superar el malestar de la humanidad contemporánea? En este orden de ideas, Marcel entiende que la *fraternidad* y la *comunidad* son el motor que le hace falta al reloj, sin embargo hay que tener en cuenta que ambas categorías tienen su inspiración en la religión cristiana. El filósofo francés encontraba en ambos conceptos una invitación universal a restablecer el tejido de lo humano. La individualidad moderna necesita del *nosotros* de la comunidad para reparar el reloj del mundo roto.

3.6 *Fraternidad y comunidad: la apuesta marceliana en la era secular*

La *fraternidad* y la *comunidad* son categorías posteriores a la *humildad*. La propuesta de una sociedad más humilde tiene como fin último desembocar en un tejido humano capaz de constituirse a través de la *fraternidad* y la *comunidad*. La propuesta comunitaria de Marcel cuenta con estas dos características. No se trata de una comunidad cualquiera, sino de una comunidad en la cual los individuos se sienten partícipes los unos de los otros en un proyecto común. Este proyecto no se reduce a un proyecto comunitario limitado al grupo al que se pertenece en primera instancia, sino también a las otras comunidades posibles en el mundo de lo humano. Por ende, la *comunidad* se abre a un proyecto humano global donde el *servicio* es la manera de encarnar la participación de cada individuo.

Una de las características principales de la comunidad global es que es una comunidad que se experimenta heredera de una historia común. En ella hay una relación vigente de los individuos contemporáneos con los miembros que los han precedido. En este orden de ideas, la *comunidad* va más allá de lo *infrapersonal* para abarcar un sentido *ontológico* de *participación*. La razón de esta pertenencia con el pasado es que los individuos se sienten parte del *misterio* de lo *humano*. El conjunto de la historia de la humanidad no se reduce a una serie de datos desvinculados, sino que toma vida en una identidad que se construye en medio de una temporalidad que abarca el pasado, el presente y el futuro. La tendencia del *humanismo exclusivo* de la era secular es cortar ese

vínculo de manera radical perdiendo de vista nuestra condición de herederos. La individualidad contemporánea no está obligada a renunciar a esta condición si quiere ser auténticamente individual; al contrario de esta actitud, una reconciliación y conexión con la historia garantizaría una individualidad cimentada en la condición de herederos de una historia de la cual se hace parte activa en un mundo plural.

La *fraternidad* por su parte, es una propuesta que garantiza la unidad en la diversidad. La vinculación a la historia es reconocer una humanidad que siempre ha sido diversa en su forma. Salvaguardar la diversidad significa ser fieles al camino que la humanidad, gracias a las transformaciones religiosas, sociales y políticas, ha constituido. No nos referimos a pensar este camino como un camino que no puede volver a transitarse, sino como un camino que necesita siempre ser puesto en diálogo para ir trazando poco a poco rutas que nos permitan hacer frente a los diferentes cambios que suceden al interior de nosotros como individuos y en la forma en que nos organizamos como sociedad.

El mundo de la *termitera* considera válido clasificar a la humanidad en estancias particulares. Del mismo modo que la religión puede quedar limitada a un espacio propio dentro del orden social; existe el riesgo de clasificar diversos grupos humanos bajo parámetros específicos que permiten su medición y cosificación. La ventaja de la clasificación de lo humano es que se pueden generar las necesidades propias de cada grupo. El despotismo dulce del estado se hace posible en la *termitera* en la medida en que se utiliza la imagen de la *unidad* social o nacional basada en unas necesidades creadas para los individuos. Utilizando la imagen de la libertad individual y la posibilidad de un proyecto propio de vida buena, los diversos grupos sociales constituyen su horizonte moral apoyados en el espacio que les corresponde dentro de la *termitera*. La unidad que cada grupo puede generar, se convierte en una forma de exclusión del espacio político.

Marcel no ignora la posibilidad de que se consoliden pequeñas comunidades humanas. La necesidad de configurar grupos pequeños no está ordenada, sin embargo, al fin último de hacer de estas comunidades entidades que puedan controlarse fácilmente o

comunidades que puedan aislarse de las otras. Desde la perspectiva de la *fraternidad* y la *comuni3n* que debe identificar a estas comunidades, hay una apertura constante a todas las comunidades posibles de lo humano. No se trata de crear comunidades cerradas que tiendan a ahogarse a s3 mismas. La propuesta marceliana se dirige a que el mismo esp3ritu de comuni3n y fraternidad de los miembros se extienda a las diversas comunidades que en s3 mismas participan de una diferencia necesaria y compartida. La imagen que Marcel utiliza para describir esta comunidad global es la de la espiga: ella puede ser espiga, en la medida en que posee granos diferenciados que la conforman en un mismo tallo. La fuerza que mantiene fijo sus granos es el *amor*, que a su vez, es fruto de una individualidad humilde, heredera del esp3ritu de la humanidad; y que abierta a una realidad *suprapersonal*, vela por resistir a la tecnificaci3n de lo humano. La deshumanizaci3n del tejido pol3tico es la p3rdida de la libertad individual del hombre que puede quedar reducido al espacio delimitado dentro de la *termitera*. La autenticidad de esta libertad solo es posible desde la *comuni3n fraterna* con los otros y el mundo; comuni3n fraterna que se hace visible en su comunidad m3s cercana. El fil3sofo franc3s considera necesario que cada individuo sienta la necesidad de consolidar estos v3nculos desde sus relaciones m3s cercanas. No se trata de ejercer una actitud selectiva para elegir la comunidad a la que se debe pertenecer, sino que hay una apertura inmediata al grupo humano m3s cercano.

Lo secular es una de las categor3as, dentro de la filosof3a pol3tica, que se presenta problem3tica en el mundo contempor3neo. La religi3n, que en un primer momento se constituy3 como la piedra angular de la cultura occidental, hoy en d3a experimenta una serie de cambios en su relaci3n con lo pol3tico y lo social. Su papel en la esfera p3blica se encuentra cuestionado por un mundo mecanizado que a su vez hace alarde de haber ganado la posibilidad de una libertad personal para todos los individuos que lo constituyen. En medio de esta conquista, que suscita pluralismos de todo tipo (religioso, pol3tico, social), existe sin embargo un malestar general que impide una organizaci3n social coherente con las pretensiones de *progreso*, con las cuales se ufana el mundo moderno. La violencia, la discriminaci3n, la injusticia social, etc., siguen estando

latentes en diversos ámbitos de la sociedad. Por ende, la civilización moderna no puede prescindir de una reflexión constante que le permita asumir los problemas que vive en la era secular.

En medio de estas alternativas, la *privatización* de la religión y las teorías de la *sustracción* han dado lugar a que la religión haya sido excluida como recurso apreciable en la búsqueda de soluciones. De alguna manera, la religión se ha convertido en la primera enemiga del mundo moderno; su modo de aproximación a los problemas de la era secular se realiza apelando a ideas y modos de entender la relación entre política y religión poco pertinentes, representa un retroceso en el camino de madurez de la humanidad¹⁶³.

La religión no puede concebirse como un elemento añadido o accidental en la configuración de la sociedad. En este orden de ideas, siguiendo a Taylor, no se puede admitir de manera ingenua que la secularización es simplemente un producto de la modernidad; comprendida esta, como el auge de la ciencia que supera cualquier tipo de creencia supersticiosa. La era secular es fruto de un dinamismo histórico donde la religión ha sido también protagonista.

Teniendo en cuenta el protagonismo de la religión, podemos preguntarnos si la exclusión de la religión de la esfera pública al ámbito de lo privado puede verse como una solución absoluta para equilibrar la relación de la religión con lo político; o de otro lado, si una reflexión profunda de la religión puede encontrar categorías útiles para hacer frente a los retos de la era secular en el espacio de lo político. La postura que hemos tomado durante el desarrollo de nuestro trabajo es la segunda opción. Partiendo del análisis que realizamos de Taylor, sobre la configuración del *humanismo exclusivo* de la era secular, encontramos un rol importante de la religión en todo su desarrollo histórico.

¹⁶³ No se profundiza aquí en la complejidad de esta relación. Lluís Duch afirma la importancia de la religión en la configuración política de las diversas sociedades. Históricamente en la cultura occidental, las formas de relación de lo religioso y lo político han sido muy variadas, por lo cual se puede encontrar tanto una relación de colaboración (la sociedad disciplinada) como una voluntad de aniquilación. Esa relación se mantiene sin embargo porque la misma humanidad del hombre la impone con el propósito, casi siempre inalcanzable, de hallar consuelo y sentido. Cfr. Lluís Duch, *Religión y política*, 35-36.

En continuidad con Taylor nos aproximamos a Marcel quien nos ha aportado, desde sus categorías políticas, una voz alternativa al malestar de la *era secular* utilizando conceptos que se inspiran en la religión cristiana. La *fraternidad* y la *comunidad* tienen la fuerza de su significado dentro de la imagen religiosa del *cuerpo místico*

La cercanía a lo religioso de estas categorías no le resta importancia dentro del mundo plural. La *era secular* se caracteriza por ser una era donde la creencia en Dios es una opción más entre todas las que existen. Los creyentes y no creyentes se mueven en un mismo espacio público. En este contexto Marcel propone tener una conciencia más concreta y más amplia de las conexiones subterráneas que unen lo pericristiano (*péri-chrétien*) con las categorías que pertenecen a la Revelación de la religión cristiana¹⁶⁴. En lo *pericristiano* Marcel identifica un punto posible de diálogo y de unidad con el fin de resistir a la disolución de lo humano en el espacio público. Es muy importante tener en cuenta esta afirmación de Marcel sobre lo *pericristiano*. En el transcurso de nuestra investigación hemos expuesto la importancia de la religión en la constitución de la civilización occidental y a su vez, en la configuración de la individualidad contemporánea. El proceso de la secularización, que se vive intensamente desde la modernidad, aparentemente puede significar una anulación absoluta de lo religioso del espacio público. Empero, es posible a su vez que lo que denominamos religioso, siga estando en el espacio público secular a través de vestigios imperceptibles que necesitan de un análisis profundo para ser identificados. A lo anterior, correspondería lo *pericristiano*. En último término, el camino hacia la unidad en el mundo plural de creyentes y no creyentes no se trata de un código moral particular impuesto desde la religión hacia los no creyentes, o de un código moral universal secular impuesto a los creyentes. Lo que se busca es la reconstrucción de un tejido humano que nos permita, en la era secular, la vivencia de una individualidad que encuentre un sentido de plenitud propio en el ámbito de lo comunitario. La propuesta política de Marcel busca

¹⁶⁴ Cfr. Marcel, *Homo viator*, 227-228.

aproximarse al dilema que existe entre un individualismo imaginario y un colectivismo que niega la persona humana.

Marcel rechaza el colectivismo en la medida en que este representa una forma de totalizar y despersonalizar la individualidad personal. El individuo termina perdiendo su rostro en medio de la masa que impide su propia libertad, su propia participación en los valores humanos donde debe comprometerse con los otros. Por otra parte, con respecto a la democracia, Marcel considera que no se puede absolutizar la democracia como el único modo posible de garantizar la existencia de la sociedad hoy en día. El individualismo democrático, puede obstruir las posibilidades de conformar comunidades dirigidas al servicio desinteresado que brota de la fidelidad y la creencia en el valor intrínseco del servicio¹⁶⁵. La *fraternidad* y la *comunidad* se convierten entonces, en una propuesta que permite equilibrar el deseo de salvaguardar una individualidad propia de cada individuo, y a su vez de constituir una sociedad globalmente comunitaria. Recordemos que la pretensión de extensión de este proyecto es una extensión en profundidad y no de cantidad. La profundidad de este tejido humano se manifiesta en la capacidad de hacer valer la diferencia de todos los individuos y su capacidad para servirse los unos a los otros.

La fantasía materialista, de la cual nos hablaba Taylor, puede convertirse en un obstáculo para la validez de la propuesta marceliana. A primera vista, el *yo impermeabilizado* de la era secular encuentra problemático la posibilidad de establecer una relación con el mundo desde las categorías de la *comunidad* y la *fraternidad*. La tendencia a significar el mundo desde su propia construcción mental le dificulta establecer una vinculación directa con los otros y el mundo. Sin vínculos humanos es imposible hablar de comunidad y mucho menos de fraternidad.

¹⁶⁵ Thomas A. Michaud, "Gabriel Marcel and the Postmodern World", *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, vol. 7, no. 1-2 (1995): 17-18.

El paso de la concepción del mundo como cosmos, al mundo como universo genera una crisis de significados vitales en el *yo impermeabilizado*. En el universo de la fantasía materialista todo fluye de manera independiente a los significados vitales que el mismo individuo pueda darle. Tal desvinculación genera la crisis del sentido de la vida que Marcel denunció en su época. Si el significado de la propia vida corresponde a una construcción individual donde ni los otros ni el mundo que nos rodea participan en la constitución de nuestra individualidad, se tiende a caer en un solipsismo vital que siendo frágil, queda expuesto a las dinámicas del mundo tecnificado. Esta fragilidad se constata en las diversas formas que tiene el ser humano para devenir como masa o como un objeto más dentro del mundo.

El cuidado de la vida humana ha sido una tarea intrínseca en el ámbito de lo religioso. No se puede ignorar que en torno a la religión se han suscitado diversos debates que abarcan el problema de la vida humana. Las religiones aportan una perspectiva de sentido, que aunque diversa, puede de algún modo enriquecer la construcción de los horizontes morales de la sociedad. La tarea de la civilidad que efectuó la religión durante el tiempo de la Reforma, hoy puede dirigirse a forjar una civilidad basada en el carácter humano de los vínculos sociales. La civilidad de antaño buscaba demarcar una diferencia social que permitiera crear un orden de vigilancia social. Por otra parte, la *civilidad humana* que puede trazarse desde la perspectiva marceliana, se basa en resaltar la diferencia de los individuos que dentro de la sociedad pueden servirse los unos a los otros de manera desinteresada.

La civilidad de tipo humanista, que podemos identificar en Marcel, no se preocupa por centrarse en forjar una sociedad basada en la disciplina y el cumplimiento de los deberes religiosos o civiles. La pretensión del filósofo francés es una *reforma interior* cuyo eje de partida es la *humildad* de reconocer la importancia de los otros. El énfasis desde esta perspectiva no se hace en los deberes, sino en los vínculos humanos que somos capaces de establecer los unos con los otros. Volcarse netamente a constituir una ciudadanía desde los deberes, nos hace vulnerables a todo tipo de tiranía ideológica. Algunos grupos humanos que centran su horizonte moral en un código moral estricto,

pueden encontrar en su misma ideología la justificación necesaria de ejercer una violencia sobre los otros. La presión que ejercen las políticas de exclusión de lo religioso de la esfera pública, algunas veces conducen a una reafirmación de la identidad propia de un grupo religioso desde sus principios más extremos. La tendencia a estos extremismos conduce a un reforzamiento de disciplinas propias que terminan siendo la única fuente de horizonte moral para sus miembros. El peligro de esta tendencia es su facilidad para salvaguardar violentamente una identidad que no es capaz de entrar en relación con otras formas posibles de constituir horizontes morales.

Durante el periodo de la civilidad, la religión se convirtió en una herramienta de orden y control para el estado. La moral, la religión y el orden público iban de la mano unidos por el deseo común de ordenar la sociedad. En el mundo de la pluralidad esta unidad se hace difícil en la medida que existen diversas religiones y diversos intereses. La exclusión de la religión de la esfera pública y la campaña de descrédito de lo religioso como el obstáculo para el progreso humano, han potenciado la constitución de valores públicos que hacen del estado una especie de religión civil. La dificultad de centrar los diversos discursos religiosos en un solo objetivo se traduce en la necesidad de convertir ciertos valores estatales en valores absolutos que al mismo tiempo prescindan del carácter trascendental que estos puedan tener. En último término, el interés es establecer una norma que permita a los individuos vivir una vida social estable con los otros. Bajo estas circunstancias vuelve a aparecer la pregunta si esas normas son suficientes para conservar el orden y la unidad social.

Son muchos los cuestionamientos que surgen en torno a la necesidad de rescatar el tejido de lo humano en el orden social mundial. La normatividad política muchas veces no es suficiente para responder a estas problemáticas. Se requiere resistir a un ordenamiento social que tenga como fuente el mundo mecanizado que hace del individuo un objeto más. No hay que ignorar que, frente a estos retos, las religiones están llamadas también a cuestionarse sobre la era en que vivimos, y las formas posibles de hacer frente a los problemas que la sociedad del *humanismo exclusivo* padece. Gabriel Marcel, a través de su propuesta política, puede brindar elementos de reflexión,

no sólo en el ámbito de lo político, sino también en el ámbito religioso, sobre la era secular. El camino que hemos recorrido nos permite afirmar que Marcel no concibe la actitud de constituir el mundo social bajo la imagen de la *termitera* donde todas las realidades de lo humano puedan ser fragmentadas al estilo de la disección del cuerpo humano. La búsqueda de hacer frente a esta era tiene como ruta una reforma interior de la humanidad que sea capaz de constituir comunidades pequeñas en torno a cada individuo con una apertura que pueda abarcar una actitud de comunión global. Tal apertura y estabilidad comunitaria nunca sería posible sin la vivencia de una fraternidad que valore la diferencia entre los individuos y las diversas comunidades que estos sean capaces de consolidar. El cuerpo místico como modelo político se presenta como una alternativa marceliana en nuestra era secular. Sin embargo, nuestro trabajo finaliza con otras preguntas posibles. Específicamente, podría suscitarse la pregunta de si las categorías de *fraternidad* y *comunión* presentes en el cristianismo, corresponden a prioridades fundamentales para configurar un mundo plural. Del mismo modo, es válido preguntarnos si ambas categorías, desde la perspectiva de Marcel, tienen lugar en otras confesiones religiosas diferentes al cristianismo y si son capaces de incluir al mundo de los no creyentes. Estos interrogantes nos permiten continuar nuestro camino en otras instancias y tiempos académicos.

BIBLIOGRAFÍA

Obras consultadas de Gabriel Marcel

- Marcel, Gabriel. *Journal métaphysique*. París: Gallimard, 1972.
- Marcel, Gabriel. *Être et avoir*. París: Aubier, 1935.
- Marcel, Gabriel. *Du refus à l'invocation*. París: Gallimard, 1940.
- Marcel, Gabriel. *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. París: Éditions Montaigne, 1944.
- Marcel, Gabriel. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. París: J. Vrin, 1949.
- Marcel, Gabriel. *Le mystère de l'Être I: réflexion et mystère*. París: Aubier, 1951.
- Marcel, Gabriel. *Presence et immortalité*. París: Flammarion, 1959.
- Marcel, Gabriel. *Les hommes contre l'humain*. París: La colombe, 1951.
- Marcel, Gabriel. *L'homme problématique*. París: Aubier, 1955.
- Marcel, Gabriel. *Le déclin de la sagesse*. París: Plon, 1954.
- Marcel, Gabriel. *Obras selectas de Gabriel Marcel*, 2 vols. Madrid: BAC, 2002.
- Marcel, Gabriel. *Homo viator: prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Marcel, Gabriel. *Diario metafísico*. Buenos Aires: Losada, 1957.
- Marcel, Gabriel. *Aproximación al misterio del ser*. Madrid: Encuentro, 1987.
- Marcel, Gabriel. *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*. Barcelona: Herder, 1967.
- Marcel, Gabriel. *Filosofía concreta*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.
- Marcel, Gabriel. *Filosofía para un tiempo de crisis*. Madrid: Guadarrama, 1971.
- Marcel, Gabriel. *Ser y tener*. Madrid: Caparrós, 2003.
- Marcel, Gabriel. *El hombre problemático*. Buenos aires: Sudamericana, 1956.

- Marcel, Gabriel. *Decadencia de la sabiduría*. Buenos aires: Emecé, 1955.
- Marcel, Gabriel. *Incredulidad y fe*. Madrid: Guadarrama, 1971.
- Marcel, Gabriel. *Los hombres contra lo humano*. Madrid: Caparros, 2001.
- Marcel, Gabriel. *La condición del intelectual en el mundo contemporáneo*. Madrid: Ateneo, 1960.
- Marcel, Gabriel. *En camino ¿hacia qué despertar?* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

Obras consultadas de Charles Taylor

- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles. *La era secular*, vol. I. Barcelona: Gedisa, 2014.
- Taylor, Charles. *La era secular*, vol. II. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Taylor, Charles. *Las fuentes del Yo, la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Taylor, Charles. *Le malaise de la modernité*. París: CERF, 2008.
- Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Taylor, Charles. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Taylor, Charles. *Encanto y desencantamiento*. Maliaño: Editorial Sal Terrae, 2015.

Obras secundarias consultadas

- Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer y Jonathan VanAntwerpen, eds. *Rethinking Secularism*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.
- Berger, Peter. *The Social Reality of Religion*. Londres: Penguin, 1973.
- Pérez-Agote, Alfonso, ed. *Religión y política en la sociedad actual*. Madrid: Editorial Complutense, 2008.
- Weber, Max. *La ciencia como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- Sánchez de la Yncera, Ignacio y Marta Rodríguez Fouz, eds. *Dialécticas de la postsecularidad*. Barcelona: Anthropos, 2012.
- Habermas, Jürgen, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011.
- Warner, Michael, Jonathan VanAntwerpen y Craig Calhoun. *Varieties of Secularism in a Secular Age*, eds. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Chaunu, Pierre. *Le temps des réformes, la crise de la chrétienté*. Paris: Fayard, 1975.
- Freud, Sigmund. *El provenir de una ilusión*, en *Obras completas* vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

- Gorski, Philip. *The Disciplinary Revolution, Calvinist and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: Chicago University Press, 2003.
- Hernández, Jill Graper. *Gabriel Marcel's Ethics of Hope, Evil, God and Virtue*. Londres: Continuum, 2011.
- Cañas, José Luis. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Madrid: Palabra, 1998.
- Laforest, Guy y Philippe de Lara, eds. *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.
- Duch, Lluís. *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta, 2014.
- Woods, Jr., Thomas E. *How the Catholic Church Built Western Civilization*. Washington: Regnery History, 2012.
- Yves M-J., Congar. *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*. Barcelona: Estela, 1961.
- Michaud, Thomas A. "Gabriel Marcel and the Postmodern World", *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, vol. 7, no. 1-2 (1995): 5-29.
- Treanor, Brian. *Aspects of Alterity, Levinas, Marcel and the Contemporary Debate*. Nueva York, Fordham University Press, 2006.
- Joas, Hans. *Do we Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*. Londres: Paradigm Publishers, 2008.