

Taylor nos ayuda a repensar las condiciones de la fe

Manuel Reus Canals S.J.

UNIVERSIDAD DE DEUSTO

BILBAO

La obra de Charles Taylor *A secular Age (SA)*¹ es ineludible para los nuevos estudios sobre la secularización, ya que recupera matrices de la modernidad esquivadas por la cultura dominante como la dimensión emocional y comunitaria de la persona; la inextinguible demanda de trascendencia; la raíz histórica de toda forma de vida. Taylor es uno de los intelectuales católicos más destacados en el compromiso de pensar su propia fe. La obra de Taylor (SA), más que un libro inteligente y dramático, es un trabajo tremendamente delicado, sutil, exhaustivo y agotador. Su aportación ilumina lo que le ha sucedido a la religión en el curso de los últimos siglos. Este es su servicio, que despierta enorme interés a la teología, a la Iglesia y a las religiones en general. Por otra parte, es una obra que allana el camino a un futuro compromiso entre la fe y la modernidad tardía, desafía a los lectores a explorar posibilidades de una inmanencia re-encantada y abre un nuevo espacio para el diálogo sobre el papel de la religión en las sociedades pos-cristianas, pos-seculares, aunque éstos no sean términos muy apreciados por Taylor. El libro de Taylor nos ayuda a pensar las condiciones de la fe cristiana en esta época secular. Y este es el motivo de reflexión de esta contribución.

Sólo voy a resaltar algunas de las contribuciones que esta obra de Taylor ofrece a la teología. Un trabajo en mayor profundidad y más completo resta por hacer.

José Casanova afirma que SA ofrece la mejor explicación analítica, fenomenológica y genealógica que poseemos de nuestra condición moderna

1 C. TAYLOR, *A secular Age* (Cambridge 2007). Existe traducción al español: *La Era secular*, 2 vols. (Barcelona 2015).

secular². Al decir que es la mejor explicación nos quiere advertir que simultáneamente es el relato más completo, matizado y complejo que él conoce. Analíticamente, explica de forma clara la constelación estructural de la interconexión de los órdenes cósmico, social y moral que constituye el cuadro inmanente autosuficiente en el que estamos limitados a vivir y donde experimentamos nuestras vidas, tanto seculares como religiosas. Parecía una anomalía que en el mundo universitario europeo donde se han deconstruido todas las teorías sobre la realidad social y cultural, la teoría dominante y “ortodoxa” sobre la secularización permaneciera intocable y su genealogía inabordable³.

Taylor nos ofrece una explicación fenomenológica de las “condiciones” seculares del creer y del contexto pre-ontológico de comprensión, explicación que permite dar razón del cambio desde una sociedad cristiana alrededor de 1500, en que la fe en Dios no estaba cuestionada ni problematizada, a una sociedad-pos-cristiana de hoy en que la fe en Dios no sólo ya no es axiomática, sino que cada vez es más problemática, donde los que adoptan un punto de partida comprometido como creyentes están forzados a adoptar simultáneamente un punto de partida descomprometido o desvinculado, en donde experimentan reflexivamente su propia fe como una opción entre otras muchas, y donde se requiere una justificación explícita.

Las genealogías secularistas de la modernidad que se derivan de la crítica ilustrada de la religión en todas sus dimensiones cognitivas, ideológico-políticas y estético-morales son dimensiones de lo que Taylor denomina “teorías de la substracción”. Estas teorías son problemáticas, no tanto por sus afirmaciones humanistas autoasertivas y por su evaluación positiva de los logros históricos de “nuestra” época secular, lo que repetidamente reconoce Taylor, sino que el problema se encuentra en que como explicaciones secularistas ignoran las raíces cristianas de todo el proceso de secularización, ignoran también las repetidas dinámicas cristianas de la transformación disciplinaria intramundana, así como las energías morales cristianas que han alimentado muchos de los procesos de reforma moderna. Taylor desafía los prejuicios secularistas que tienden a comprender lo secular como meramente el espacio

2 J. CASANOVA, “A secular Age: Dawn or Twilight?”, en: M. WARNER – J. VAN ANTWERPEN – C. CALHOUN (eds.), *Varieties of secularism in a secular age* (Cambridge 2010) 265-281, aquí 265-270.

3 J. CASANOVA, “Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad”, en: C. HIRSCHKIND (ed.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* (Palo Alto 2006) 12-30.

superado, cuando esta realidad mundana se vacía de la religión, o la visión de la increencia como el simple resultado del progreso de la ciencia y de la búsqueda racional. Argumenta que el humanismo exclusivo podría no simplemente resultar del desencantamiento del cosmos y del distanciamiento de un Dios deísta desde un universo que funciona mecánicamente, sino que más bien las fuentes morales de este humanismo, así como la benevolencia y su preocupación universal, han tenido que ser creadas, descubiertas, o al menos reubicadas y remodeladas, desde las raíces cristianas en el ágape. Las filosofías de la historia modernas son precisamente problemáticas en su visión de la modernidad como el último episodio triunfante de un relato universal del desarrollo humano y de la secularización, mientras fallan en el reconocimiento de los orígenes históricos particularmente contingentes del proceso en el Cristianismo Latino.

Después de la interpretación crítica sobre la teoría de la secularización dominante en la modernidad, Taylor aborda la cuestión de la religión en términos de florecimiento humano y la integridad de la vida, es decir, la plenitud de la vida y la búsqueda humana de esta plenitud. Hace 500 años la plenitud de vida se concebía de forma a-problemática fuera y más allá de la vida humana. En la modernidad la plenitud se localiza en la vida humana y se limita a ésta. Taylor elabora varias reflexiones a raíz de esta cuestión.

Desde aquí se hace una crítica a los aspectos de la modernidad fundamentados en el pensamiento analítico y en principios de las ciencias naturales. Buscando la objetividad se marginan de forma acrítica ciertos aspectos de la vida humana, como por ejemplo, las cuestiones sobre lo que nos mueve hacia lo más alto, qué es eso que nos transforma. Pero Taylor quiere examinar el proceso de transformación de los seres humanos, que va más allá de lo que concebimos como florecimiento humano, que supera nuestra inmanencia, y que es capaz de sacrificar ésta para alcanzar una mayor plenitud de vida, algo que sucedía en la experiencia cristiana.

La relación trascendente/inmanente define el nivel del florecimiento humano y de la plenitud de vida. La plenitud de vida incluye un bien más allá del mero florecimiento humano, lo que sucede en las religiones, donde hay una dimensión trascendente. La inmanencia es encontrar el florecimiento humano cerrado sobre sí mismo. Estas actividades de plenitud hacen nuestra vida más plena, rica, más profunda, más valiosa. Y tienen un poder de atracción y transformación. No solemos tener una visión clara de estos lugares y

momentos. Para el increyente, el proceso de plenitud se localiza en él. Para el creyente, hace referencia a Dios, es decir, algo fuera de él.

Por primera vez en la historia, el humanismo autosuficiente es la opción más aceptable por defecto. Esta postura conforma el cuadro o las condiciones de trasfondo en las que hoy los seres humanos buscan nuevos modos de plenitud y florecimiento. Por tanto, las condiciones de la fe han cambiado en la modernidad. En este proceso han tenido un papel importante las raíces religiosas. Ya no es la religión uno de los principales vectores de la vida de los humanos, sino un posible estilo de vida entre otros.

El proceso de pérdida de aspiraciones más altas tiene que ver con el proceso de excarnación, transferir nuestras prácticas religiosas más corporales a dimensiones más intelectuales. Hay una separación entre lo espiritual y religioso y los aspectos corporales de la vida humana.

Las condiciones de la fe en la modernidad son diferentes a épocas anteriores. Algunos dicen que las cuestiones religiosas son ahora marginales. Pero la verdad es que cuestiones sobre el sentido de la vida, la plenitud, la integridad son tan vitales ahora como en el pasado. Lo que cambia es el modo en que buscamos las respuestas. En un tiempo de sociedad post-durheimiana, la religión es una elección que ha de ser significativa para la vida del sujeto. La cuestión decisiva es cómo integrar los niveles más profundos de la existencia en una nueva totalidad de la que no se excluyen las esferas religiosas y espirituales.

Por ejemplo, lo común del humanismo exclusivo y del cristianismo es cómo unir la aspiración por la trascendencia y el aprecio por los deseos de la vida ordinaria. Se debe así buscar, entre otras cosas, cómo unir nuestra lealtad al orden moral moderno, a los derechos humanos universales y el bienestar, por una parte, y, por otra, nuestras aspiración a la integridad por el camino de rehabilitar el cuerpo y el deseo. Hay en la modernidad metas que nos comprometen más plenamente que nuestros fines ordinarios; hay una plenitud y riqueza de vida en la modernidad que trasciende la vida ordinaria; hay dominios inadvertidos de la modernidad en que los sujetos humanos buscan sentido.

En la búsqueda del sentido de la vida, nos encontraremos cara a cara con la violencia, el sufrimiento, los castigos y la necesidad de sacrificios, lo que parece estar en oposición con el florecimiento y la plenitud. Estas realidades son parte de nuestra vida y tendremos que ver cómo integrarlas y

encontrar su papel de sentido. Así se opone Taylor al humanismo exclusivo, que sitúa únicamente el florecimiento humano como la meta final de nuestra existencia. El sufrimiento y el sacrificio de Cristo es incomprensible así en el humanismo exclusivo.

Este desplazamiento antropocéntrico tiene también consecuencia positivas, como por ejemplo quitarnos la obsesión por la vulnerabilidad de la naturaleza humana. Así, liberados de esta obsesión, podemos contemplar el sacrificio de Cristo desde una nueva perspectiva. Dios desea entrar en total vulnerabilidad en el corazón de la resistencia humana y ser humano entre los humanos, así nos invita a participar de la vida divina. Cristo no ofrece resistencia a la resistencia humana, sino que abre la puerta a la acción infinita del amor y la ofrenda. Así el sufrimiento tiene un poder sanador. Esa violencia y sufrimiento guiados por Dios son transformados. Igual así los desastres y tragedias no son castigos divinos, sino la firme decisión de Dios de no abandonar la humanidad. Es un camino pedagógico de Dios con la humanidad. La transformación de las dimensiones salvajes de la vida no significa negarlas o reducirlas a una patología, ni celebrarlas. El humanismo exclusivo las deriva únicamente a terapia. Pero esto sería deshumanizarlo; esas dimensiones son ocasiones de conversión, de crecer en sabiduría, de descubrir y experimentar la pedagogía de Dios.

La otra área es la percepción del cuerpo humano, la sexualidad y los deseos humanos ordinarios. También ha cambiado mucho. Estos aspectos pueden ser un canal de contacto con la plenitud. Existe una historia de alejar el cuerpo de la religión. Hoy en la autenticidad se recuperan esas dimensiones. Son realidades de nuestra vida. Quizás haya que transformarlas para que nos acerquen a la plenitud. La recuperación del cuerpo es algo bueno de la modernidad. Redescubrir la vida ordinaria. Esto no existe sin sus raíces cristianas.

La trascendencia no supone que no haya luchas, conflictos, esfuerzo. La aspiración a la trascendencia no se puede eliminar. Lo que transformará nuestra vida y nos abre a dimensiones de trascendencia es el amor de pleno corazón de algún bien más allá de la vida. El cristianismo ofrece la posibilidad de una transformación basada en la esperanza y la fe. Muchos lo ven como irreal, ya que ven la dificultad de que el cristianismo no puede aceptar nuestra naturaleza sensual.

Pero hoy experimentamos la búsqueda de un sentido profundo. La dificultad de la profundidad en la modernidad. Vivir en una pura dimensión

horizontal hace gravosa la vida ya que es homogénea y vacía. Las narraciones del mundo moderno parece que no ofrecen la plenitud y sentido que prometen. Frente a ello debemos volver a cierta tradición: redescubrir, respetar y seguir los ciclos que se repiten de nuestros antepasados para poder entrar en una especie de continuidad con ellos.

Taylor complementa su aportación presentando dos modos de vivir el cristianismo: encarnación y excarnación.

No le gusta a Taylor la mentalidad estrecha y rígida que entiende los principios religiosos como principios que invaden la libertad humana. El cristianismo es una de las fuentes formativas de la identidad occidental. Hay dos modos de vivir las convicciones más profundas del cristianismo: el modo de la encarnación y el de la excarnación. Son polos complementarios de la lucha del creyente por expresar lo que cree. No se han de sostener de forma separada, sino que son dos vectores que conforman la vida religiosa y espiritual de los individuos creyentes y el funcionamiento de las instituciones religiosas. Normalmente prevalece uno de esos dos polos. Los analiza separadamente.

El modo de encarnación es el corazón del cristianismo: Dios llega a ser persona para restablecer la comunión de los humanos con Dios. Esta comunión permite la transformación del ser humano, sus emociones, el cuerpo, la historia y la integración de la persona en su auténtica identidad. Taylor desafía al humanismo exclusivista a que acepte la noción de encarnación como respuesta a la búsqueda de sentido y desafía al cristianismo a que encuentre un nuevo lenguaje para expresar la encarnación. Dios como persona. El cristianismo es la fe en el Dios encarnado. Para llevar a Cristo a los pobres, por ejemplo, hubo que traspasar los monasterios e integrar la fe más plenamente en la vida ordinaria. Esto metió la fe en el inmanentismo: deísmo y desencantamiento. Esto condujo a un orden moral, no creyente y de humanismo exclusivista, que pretendía ser mejor que el cristianismo, ya que busca la benevolencia aquí y ahora y el cristianismo parece que rechaza a herejes y no creyentes. El humanismo es más universal. Este moverse hacia la vida ordinaria no tiene que ser visto necesariamente como negativo. Hay algo en las cuestiones de relaciones personales, en la rehabilitación de lo sensorial y material, en la búsqueda de sentido. No es un ataque al cristianismo sino un desafío. Nuevos desafíos desde la ciencia y el orden impersonal y un tipo de moral objetivista.

La cuestión se nos presenta en cómo definir las máximas aspiraciones espirituales que nos transforman y no mutilan lo esencial de nuestra humani-

dad. Es una cuestión de los primeros cristianos, que intentan comprender la intervención de Dios en la historia humana. Esto converge con la encarnación de Dios, que busca lo mismo: la transformación de los humanos hacia un fin de los seres plenamente humanos. La diferencia está en el punto de partida: en el humanismo exclusivista la máxima demanda de plenitud es más antropológica y en la encarnación es religiosa. Taylor no busca mezclar. Para el humanismo exclusivista es difícil aceptar el cristianismo precisamente por su referencia a Dios. Pero si está abierto a la máxima demanda tiene que considerar el cristianismo, y más si ha sido uno de los factores de nuestra identidad.

Taylor critica la cerrazón del humanismo exclusivista y también desafía puntos y prácticas de la tradición cristiana. La catolicidad supone unidad a través de las diferencias, pluralismo de caminos cristianos, variedad de devociones, espiritualidades, formas litúrgicas y otras respuestas a la encarnación. Algo que se puede constatar en la historia. La encarnación es el camino subyacente hacia la buscada totalidad y plenitud de la vida, que es la unión con Dios. Esta unión integra todos los aspectos de la vida en una nueva totalidad. Por eso la encarnación ha de permanecer en la modernidad como parte de la aspiración hacia el sentido y la plenitud de vida. Aquí constata Taylor una distancia entre la búsqueda humana de sentido y la lucha de la Iglesia por articular repuestas persuasivas al papel de la encarnación; esta distancia es en parte el resultado de alguna tradición que se distancia de la base religiosa. Debido a la historia del colonialismo y su confusión con la misión cristiana, el cristianismo se ve confrontado con la encarnación en la modernidad.

Taylor quiere introducir en la modernidad el significado de la encarnación de Dios y el sufrimiento y muerte de Jesús como poder que nos transforma. A pesar de la resistencia humana a Dios, Dios continuamente entra en total vulnerabilidad entre los humanos, y les ofrece la posibilidad de participar en la vida divina. A la resistencia que provoca la vida de Jesús y su sacrificio ofrecido en la cruz, Jesús contesta con amor, sumisión, un entregarse sin límites y una apertura infinita. La acción de Jesús transformó la violencia en su contrario y abrió un camino totalmente nuevo de una apertura infinita y un desinterés (una gratuidad) sin límites. A partir de esta acción de Jesús, el sufrimiento humano puede poseer un poder curativo en tanto que está asociado con el sufrimiento de Cristo, que es el lugar en el que Dios ha salvado al mundo. Así, el sufrimiento suscita un efecto transformador, siendo ofrecido a Dios. Esto nos abre a nuevos horizontes de sentido. Se contemplan

las catástrofes no como castigo, sino como ocasión para que el trabajo de la promesa inquebrantable de Dios no abandone a la humanidad en su peor momento, lleno de dificultades.

Un desafío se nos presenta al hablar del amor de Dios por nosotros. Es un misterio. Nos aproximamos en la fe desde distintos modos de vida. Esto nos empuja a buscar nuevos itinerarios hacia Dios. La encarnación, junto con la fe, va conformando coordenadas del camino a la plenitud humana.

Pero junto al polo de la encarnación se da el polo de la excarnación. Se trata de la manera rígida de vivir la religión. Se dificulta la labor del espíritu humano de buscar horizontes de sentido más profundos, disuadiendo de la posibilidad de trascender la situación presente. Esta excarnación se manifiesta, por ejemplo, en que el deísmo hable del eclipse de Dios y la norma más alta en la vida humana llega a ser una moralidad basada en la razón. Focalizados únicamente en la razón, esto produce que el cuerpo con sus sentimientos y emociones sean de repente una dimensión que perturba. Excarnación, como lo usa Taylor, describe la transferencia de la experiencia religiosa, como formas encarnadas de ritual, de liturgia y otras prácticas, hacia lo que reside más en la cabeza. No es ir de la fe hacia la increencia, sino de una relación en que el mayor bien se basa en la fe hacia una posición más descomprometida y menos íntima en relación con el misterio y la trascendencia. Esta excarnación se expresa en una ética ilustrada y un mundo teórico, que vive más de la mente y del cálculo.

Como reacción a esa clase de excarnación, Taylor describe una segunda transferencia, en la misma modernidad. Es como una resistencia y oposición a la primera forma de excarnación: se manifiesta de formas diversas: yoga, nuevos rituales colectivos, ritos de paso, redescubrimiento de rituales tradicionales de la Iglesia en grupos pequeños o de forma individual de devoción a la oración, el ayuno, nuevos modos de vivir una vida sexual conyugal, la búsqueda por el Nirvana, nuevas formas de curación y de compartir. El sujeto trata de ir más allá de la excarnación. Quiere integrar diversos niveles de su vida, especialmente los no racionales: cuerpo, emoción, sensación.

No es algo nuevo en la historia de la Iglesia el hecho de que emerjan modos de encarnación y excarnación, modos de vivir la religión. Esta dinámica de encarnación-excarnación es un punto importante en su narración. Por ejemplo, surgen pentecostalistas frente al exceso de racionalidad distante cartesiana del primer protestantismo.

La misma Iglesia asume esta dinámica; la institucionalización y las formas estructurales de vida de fe son una excarnación. Supone una constante desencarnación de la vida espiritual, que se hace cada vez más teórica. El cristianismo no siempre ha sido así, sino que ha plasmado una vida espiritual encarnada, que aunque marginalizada, no desaparece del todo y vuelve constantemente. La fe cristiana en el Dios encarnado no sería fiel a sí misma si cae en la excarnación.

La solución para el cristianismo no es homogeneizarse por medio de la eliminación de las prácticas diferentes, ni volver a formas primitivas de expresar la fe, sino buscar nuevos contextos de co-existencia. Las diferencias y divisiones pueden encontrar ambas lugar en los esfuerzos de reforma, eliminando la necesidad de imponer el principio de homogeneización. La Iglesia es un espacio en que los seres humanos, con todas sus diferencias y caminos distintos, vienen juntos. La Iglesia lee todos esos momentos como signos de la pedagogía de Dios.

Estas cuestiones de encarnación y excarnación se suscitan de cara a la búsqueda de sentido en la violencia, el sufrimiento, la difícil comprensión del cuerpo, la sexualidad, la vida en tiempo secular, la muerte. Taylor busca más bien la comunión con Dios, quizás fuera de modos establecidos por la vida de fe del presente.

Si el cristianismo es reducido a lealtades o códigos, niega algo esencial de sí mismo, por ejemplo la encarnación, pero con los códigos es excarnado. También critica Taylor el humanismo exclusivista que reduce la vida humana a principios y códigos morales. Como con la religión, los códigos y principios morales no pueden captar de forma completa y adecuada la naturaleza del espíritu humano, que siempre está arrojado hacia la trascendencia o yendo más allá de los límites de los principios normativos de comportamiento.

Vivir la moralidad y la fe más allá de códigos y lealtades, en eso consiste la experiencia cristiana. Hemos de suscitar la cuestión de una motivación más profunda necesitada para llevar a cabo el código. Esta es una cuestión crucial tanto en la moral como en la religión. Si no prestamos atención a las motivaciones más profundas nos deslizamos fácilmente en formas de vida basadas en códigos, en la excarnación. Taylor habla de un moralismo que reduce nuestra vida espiritual a códigos y a nuestra conformidad con esos códigos. Así desafía el humanismo exclusivo y el cristianismo para que trasciendan sus códigos. Son importantes pero no suficientes para expresar la plenitud de la vida.

Basándose en Ivan Illich, Taylor critica la civilización moderna como producto del cristianismo corrupto. Corrupto porque en vez de reinar la amistad entre Dios y la humanidad, vino un sistema de códigos, reglas, disciplinas, instituciones basadas sólo en fundamentos racionales.

Como alternativa a la trascendencia, la modernidad ensalzó los códigos: la razón, la voluntad general, el utilitarismo. No se trata de vivir sin leyes, pero este mundo objetivado-judicializado de normas no lo es todo; tal mundo deshumaniza, aliena y crea dilemas que el mismo mundo no puede hacer frente. Los códigos son necesarios pero insuficientes para la vida moral.

Lo mismo sucede en la vida de fe, en donde la moralidad no puede ser reducida a códigos o reglas de conducta. Mirando la fe del cristianismo vivo, tiene dos dimensiones: la acción justa en la perspectiva intra-histórica, y la dimensión escatológica que interpreta la misma acción en una perspectiva escatológica. Llamados a actuar en la historia pero a la vez colaborando en la pedagogía de Dios, en sus planes. Desde la pedagogía de Dios igual vemos sentido a la muerte, a la violencia, etc., en tanto el sentido no es inmediato a la acción, sino en una dimensión más grande y trascendente. El acceso a esa dimensión no puede ser programada, sino que actuamos en el reino de la fe con un sentido de confianza anticipatoria, siguiendo el camino con fe y esperanza.

Transitar este camino supone no únicamente traspasar códigos, sino la necesidad de nuestra propia transformación. Esto nos conduce a un nivel espiritual más profundo, donde una percepción diferente del mundo nos permite crecer en sabiduría.

Tanto el cristianismo como el humanismo exclusivista han de ser humildes por su fragilidad. En la perspectiva religiosa se responde a una realidad trascendente, así traspasamos nuestra realidad por medio de una constante conversión. El cristianismo no ofrece soluciones definitivas, sino que ofrece un camino que puede ser tomado como acertado por medio de la fe. Y para recorrer ese camino no tiene un código detallado, sino ejemplos vivos de personas y comunidades. En contraste, el humanismo exclusivista permanece en el cuadro inmanente, no reconoce la realidad trascendente como fuente más alta de la plenitud humana. El humanismo exclusivista surge de las mismas raíces que el cristianismo. La modernidad ha supuesto una reacción frente al orden impuesto por el cristianismo. Hoy la cultura europea cae en un subjetivismo autoindulgente que lleva a un vacío, al triunfo de los hombres hue-

cos; conocemos el precio de cada cosa y el valor de nada, y hemos perdido la capacidad de sentir y pensar más profundamente acerca de las cosas. En esta situación el cristianismo ha de asumir el papel de baluarte frente a una amenazadora desintegración y desorden.

Cuando el cuadro inmanente es demasiado limitador y superficial, plano, evitando profundos sentimientos y pensamientos, el cristianismo es esencial para romper con esta inmanencia y mostrar posibilidades de reconfigurar el orden presente. De otra forma algo vital se pierde, algo que estuvo presente en el proceso de formación de esta cultura y este orden. El cristianismo tiene la difícil tarea de romper este orden inmanente e introducir un nuevo paradigma de pensamiento y acción, incluso para poder salvar al mismo humanismo inmanente.

Ir más allá de códigos y lealtades es, desde el cristianismo, el ágape; en la perspectiva del florecimiento humano, plenitud, generosidad, solidaridad, altruismo, humanismo.

Trascender la realidad es ir a una meta, incluso nuestra transformación se dirige a alguna meta. Para el cristianismo la meta es el ágape, el amor que Dios tiene por nosotros y que podemos compartir a través de su poder para alcanzar la plenitud de vida. Esta transformación nos lleva más allá del florecimiento meramente humano. En el humanismo exclusivista la meta es el florecimiento humano, pero es inmanente. El ágape no niega la importancia de ese florecimiento humano, pero incluye además bienes que están más allá de la perfección humana. Acceder a esos bienes solo es posible en la fe. Ir por un bien que va más allá que su propio bien. Es la *Theiosis*. El florecimiento humano como único foco de nuestra vida es insuficiente, pero esto no significa que cristianismo y humanismo exclusivista sean dos polos opuestos. La plenitud de la vida es la amistad con Dios, la vida eterna.

La participación del creyente en el ágape y su extensión más allá de esta vida tiene un aspecto transformador, abre a nuevas dimensiones de trascendencia que supone la transformación de la vida del creyente. Ivan Illich, comentando la parábola del buen samaritano, señala cómo el amor de Dios por los humanos es un amor que tiene un poder transformador para nosotros. Nos hace capaces de amar y ayudar a nuestros vecinos más allá de los límites de grupo, tribu o nación. Un amor que va más allá de una regla moral universal, que se aplica en cualquier lugar y siempre. Amor que no puede ser reducido a códigos o leyes; tampoco ninguna organización puede contenerlo.

El buen samaritano no está obligado por la tradición, las costumbres y otros límites de su mundo. Se libera a sí mismo del principio de obligatoriedad. Se libera del sentido externamente construido de lo sagrado, de los demonios o de los diversos modos de actuar correctamente, impuestos por ciertas organizaciones culturales, sociales o religiosas. Actúa porque está movido por el hombre herido y desea responder a ello. Actúa libremente. Es la libertad de responder a una persona específica.

Pertenecer juntos, convocados por el amor de Dios a los hombres y propiciados por su encarnación es la red que llamamos Iglesia. Es una madeja de relaciones que vincula entre sí a gente encarnada, única, particular, no por las características comunes como la propiedad, la pertenencia tribal o el parecido, sino en vista del amor que Dios tiene por nosotros y que llamamos ágape.

La Iglesia falla también a ese ideal. Que triunfe es cuestión de fe. Las realidades que sustentan esta espiritualidad son el amor incondicional de Dios y el hecho de que estamos hechos a imagen de Dios. Los cristianos tenemos reglas, pero estamos invitados a vivir libremente en relación personal con Dios, no en un mundo impersonal que se manifiesta en la naturaleza, política o ética. La concepción cristiana del más alto modo de vida, enraizado en la relación personal con Dios, está fuera de la escena del sistema actual de la ética filosófica dominante, que concibe la moralidad desde la actuación de lo que se considera adecuado.

El fin último y plenitud del humanismo exclusivo no es tan evidente y comprensivo como en el cristianismo. Puede ser expresado en términos de la creación de un orden de beneficio mutuo que tiene que ser realizado tan lejos como sea posible y cuya creación depende de sus participantes. La existencia de tal orden no es sólo la meta para ser alcanzada, sino la fuente moral más alta. Los participantes se sienten confiados en reordenar y reconfigurar sus vidas mientras son activos en transformar la naturaleza y la sociedad. Por eso hay que tomarlo en serio.

Hemos visto que Taylor suscita cuestiones teológicas. No ponemos la esencia del cristianismo en seguir una ley divina, sin despreciar el valor pedagógico de la ley, ni lo es el sentido de la vida. En todo caso es observar lo que ocurre cuando hacemos espacio a Dios en nuestras vidas, como en las parábolas. El testimonio de fraternidades humildes. La fe, por lo tanto, no se centra únicamente en procesos de emancipación. Esto sería moralizar la fe.

Por eso las aportaciones de Taylor nos invitan a recuperar la vida de fe como experiencia de Dios, habitados por el Espíritu, en continua búsqueda y conversión. Desde la libertad, el don, la gratuidad y la gracia.

