Brad S. Gregory

The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society

Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2012

A veces los libros merecen ser comentados con mayor amplitud de lo que permite una simple recensión ordinaria. Este es el propósito del presente trabajo, justificado por la magnitud de *The Unintended Reformation*, pues es tan extenso, trata tantos temas y desafía al lector en tantos puntos que limitarlo a una recensión al uso no permitiría hacerle justicia. En esta obra Brad Gregory, profesor de Historia Moderna Europea en la Universidad de Notre Dame, Indiana, hace un profundo estudio histórico de la sociedad occidental de nuestros días sin el cual, a su juicio, no podemos comprendernos por completo. El autor encuentra las últimas raíces de los problemas básicos de la sociedad actual norteamericana y europea en la Reforma protestante e incluso antes, en la Europa de fines del siglo XV. El gran argumento del libro es que dichos problemas son consecuencias no buscadas, ni siquiera previstas, de la Reforma protestante, y en particular de la propuesta de la *sola scriptura* como criterio único de fe y vida cristianas, así como de los conflictos religioso-políticos que se sucedieron y la solución que se les dio.

El autor apoya este argumento en una idea fundamental: el desacuerdo acerca de qué es verdad y cómo se debe vivir que surgió en el contexto cristiano de principios del siglo XVI no ha cesado y ha promovido la visión de la religión como algo separable del resto de la vida. A su juicio la Reforma falló –como el cristianismo medieval que la precedió y después la Ilustración–, porque se proponía recuperar la pureza del cristianismo pero trajo consigo un mundo secularizado. Los rasgos que caracterizan este mundo secularizado son problemáticos y el autor no sólo los expone históricamente sino que también estudia sus deficiencias. Ante tal diagnóstico Gregory hace una propuesta: des-secularizar el conocimiento.

The Unintended Reformation es, a mi juicio, un libro extraordinario por la profundidad y amplitud con que estudia los rasgos –ya conocidos y muy comentados, es cierto– de nuestra sociedad actual. Es una obra mucho más exhaustiva que la *Protestantische Ethik* de Max Weber y no llega a las mismas conclusiones, aunque coincide en alguno de sus diagnósticos. Así pues, si bien no trata un tema nuevo resulta muy interesante porque se separa de las explicaciones convencionales de los rasgos que definen nuestro mundo occidental.

La tesis central del libro es que los desacuerdos doctrinales originados en la época de la Reforma y las rupturas religioso-políticas son la clave para entender las realidades ideológicas e institucionales actuales, no porque el protestantismo *per se* tuviera un contenido secularizador, directo ni indirecto, sino por efectos no buscados. Gregory expone cómo el cristianismo de la Baja Edad Media no era una religión en el sentido moderno de la palabra, esto es, un conjunto de prácticas religiosas aisladas, sino una "*institutionalized worldview*" que influía en todos los aspectos de la vida humana, lo que explica las dimensiones de los efectos de la Reforma protestante. No pretende el autor que no haya habido problemas y disensiones en el cristianismo anterior a la Reforma, pero lo cierto es que esas divisiones no tuvieron la influencia ni las consecuencias de la Reforma. La Reforma, entonces, mucho más que el cristianismo previo a ella, explica nuestro mundo occidental (pp. 2, 84 y 366). Gregory sostiene que el desacuerdo doctrinal que surge en el contexto cristiano de la década de 1520 no ha desaparecido y explica la progresiva división social y política, porque las pretensiones de verdad ("*truth claims*"), religiosas y seculares, influyen en las acciones de los individuos y colectivamente en la vida pública.

Entiende el autor que las instituciones que más han facilitado el proceso de transformación y expansión de estos desacuerdos han sido los modernos estados liberales que resuelven los problemas confesionales circunscribiendo la comprensión de la religión. El resultado son nuestras sociedades "hiper-pluralistas" en las que los poderes públicos aseguran la libertad individual de elegir la comprensión del mundo y de la vida que cada uno guste. Debe tenerse en cuenta que la libertad a que se refiere aquí Gregory es la libertad de responder a las "*Life Questions*" o preguntas más radicales sobre el sentido de la vida como cada uno considere, en ausencia de otro criterio. Así pues esta libertad es compatible con el hecho de que el discurso intelectual esté dominado por el "*metaphysical naturalism*", de forma que toda afirmación con pretensión de verdad que no sea comprobable empíricamente queda por principio excluida del ámbito del conocimiento. Por último, el aglutinador que mantiene unidas esas sociedades es el consumismo capitalista, que parece ser lo único en lo que, en la práctica, estamos de acuerdo.

The Unintended Reformation tiene una buena dosis de historia. A juicio del autor, para comprender nuestro mundo actual ha de evitarse el "*supersessionism*" o estudio de la historia como si se dividiera en etapas que se superponen, sin conexión entre sí. Las narrativas históricas de gran escala no explican el presente: ofrecen una historia de fases que se reemplazan unas a otras. Según

Gregory, sin embargo, el mundo actual que ha de ser explicado no se reduce a un secularismo uniforme superador de la modernidad ilustrada, superadora a su vez de la Reforma protestante como ésta del catolicismo previo: esto significaría que todos nosotros somos individuos seculares, escépticos y fragmentados. Lo que ha de ser explicado no es un secularismo uniforme, que no existe, sino un hiper-pluralismo heterogéneo de individuos que sostienen afirmaciones civiles y religiosas rivales que se pretenden verdaderas[1]. No es cierto, pues, que la Baja Edad Media haya sido enterrada por la modernidad y la razón; su influencia sigue llegando a los comienzos del siglo XXI. Los métodos históricos habituales u ordinarios no pueden dar respuesta a la pregunta a que trata de responder el autor: ¿cómo llegaron las realidades ideológicas e institucionales de América del Norte y Europa a ser lo que son?[2]

Para comprender el presente es necesario, además, relacionar los aspectos intelectuales, políticos, sociales y económicos de nuestra historia. Según Gregory el pasado humano es complejo, y las decisiones tomadas muchos siglos atrás siguen influyendo hoy en formas muchas veces desconocidas: no es cierto, por ejemplo, que las concepciones de Dios, las prácticas de consumo y el carácter de las Universidades no tengan nada que ver (p. 3). Así en cada uno de los seis capítulos del libro, dedicados respectivamente a los que Gregory considera los seis rasgos básicos definitorios de nuestro mundo, el autor trae a colación prácticamente todo el contenido de la obra: para comprender cada uno de estos rasgos es necesario tener en cuenta la relación entre ciencia, metafísica y concepciones de Dios, ejercicio del poder, teorías y prácticas morales, capitalismo y consumo y centros de conocimiento. El libro está escrito, por tanto, en una conjunción de análisis y síntesis que lo hace en ocasiones muy denso e incluso repetitivo; pero logra una panorámica global, ponderada y profunda a un tiempo que es uno de los grandes atractivos de la obra.

Según Gregory el mundo occidental actual se caracteriza, en primer lugar, por la exclusión de Dios: por la creencia en el weberiano desencantamiento del mundo, según el cual los avances de la ciencia prescribirían el agnosticismo como exigencia de integridad intelectual. Esta creencia en la incompatibilidad entre ciencia y religión se debe, a lo que Gregory lla-

---

[1] *Vid*. Gregory, B., "The Intentions of *The Unintended Reformation*", *Historically Speaking*, vol. XIII, nº 3 (junio 2012), pp. 2-5, p. 2.

[2] *Vid*. Gregory, B., "The Intentions...", cit., p. 2.

ma "univocidad metafísica", que implica un modo erróneo de ver a Dios. Se pierde la "visión sacramental del mundo" medieval, que comprendía el mundo como creación y manifestación de Dios, presente en y a través del mundo natural.

El autor expone cómo hasta la Edad Media se entendía que Dios era un ser radicalmente distinto del mundo natural, trascendente, totalmente otro respecto de la creación, por lo que la investigación empírica nunca podría probar su inexistencia (pp. 31-2). Según él, es Escoto antes que Occam –que también, y más– quien se aparta de esta comprensión de Dios al proponer que hay un predicado que puede ser dicho de Dios y de las criaturas en idéntico sentido: el ser, en el cual Dios no difiere de todo lo que existe. Para Escoto el concepto de ser es unívoco: se predica en términos conceptualmente equivalentes de todo lo que existe, incluido Dios, hasta entender de la misma manera, como afirma Gregory, "Dios está en el Cielo" que "el libro está en la mesa" (pp. 36-7). Sin embargo, a mi juicio, no ha de olvidarse que esa comprensión de Dios como "totalmente otro" no obsta la idea de que Dios está presente y actúa en y a través de la Creación, como se entendía hasta finales de la Edad Media. Deberá, por tanto, haber algún punto de contacto entre Dios y la creación asequible a la inteligencia humana. Esta "inteligibilidad" de Dios no significa que la razón humana lo agote, sino más bien que lo entiende precisamente como Dios. Aunque Dios sea "enteramente otro", el hombre pueda tener una noción de Dios como Dios. Así se venía comprendiendo antes de la Reforma: Tomás de Aquino afirma que a partir de los efectos, dependientes de Dios como causa, podemos conocer que Dios existe, así como la relación de causa y la diferencia existentes entre Él y las criaturas[3].

Gregory entiende que para un creyente que rechace tal comprensión unívoca del ser los avances científicos sencillamente revelan las inesperadas complejidades de la Creación (pp. 66-7), pero en ningún caso amenazan para el cristianismo. Así pues, las reacciones hostiles de personas religiosas frente al Darwinismo manifiestan hasta qué punto esa univocidad metafísica es aceptada, aunque sea inconscientemente. La concepción tradicional cristiana de Dios afirma la inimaginable trascendencia de Dios y su sabiduría, que excede al hombre, manifestada en la ordenada belleza de la creación. Si Dios es radicalmente distinto del mundo natural nunca se podrá mostrar que es irreal o no

[3] *Vid*. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 12, a 12.

existe por vía empírica, que por definición sólo investiga el mundo natural. La ciencia, por tanto, no es inevitablemente desencantadora del mundo; la religión no es sólo lo que la ciencia todavía no ha explicado. Por otro lado, afirma Gregory, el trabajo de muchos intelectuales cristianos socava la pretensión de que la ciencia exige inevitablemente el agnosticismo (p. 69). Y, podemos añadir, la compatibilidad entre ciencia y religión son aceptables no sólo para el creyente o para quien mantenga una "visión sacramental" de la realidad; es suficiente con que no se excluya tal posibilidad, que es precisamente lo que niega la univocidad metafísica. Así, también para un científico no creyente pueden ser compatibles ciencia y religión; el que lo niegue incurre en el fundamentalismo de excluir la existencia de lo que no entiende.

A juicio de Gregory la univocidad metafísica lleva, a través del deísmo, al ateísmo, porque facilita la confusión entre Creador y creación y la idea de que causalidad natural e influencia divina son mutuamente excluyentes. Pero la idea de que las "*truth claims*" o pretensiones de verdad de la religión revelada son menos plausibles o tienen menos poder explicador que las ciencias naturales no es el resultado de ningún descubrimiento científico, sino de una presunción metafísica que confunde Creador y creación de tal manera que la influencia divina y la causalidad natural devienen mutuamente excluyentes. Por último, la exclusión del Creador implicaría en buena lógica la exclusión de la creación, lo que supondría que el hombre no es al fin y al cabo radicalmente distinto de un liquen o una esponja, sino sencillamente más evolucionado. En este naturalismo no sólo no habría lugar para Dios, sino tampoco, por ejemplo, para los derechos humanos innatos. Sin embargo nuestro mundo actual combina la exclusión de Dios con el mantenimiento de algunos presupuestos que no se explican si no es a partir de un Creador.

El segundo rasgo de nuestro mundo es el hiper-pluralismo, la existencia de miles de afirmaciones divergentes y mutuamente excluyentes, religiosas y seculares, que se pretenden verdaderas, en respuesta a las preguntas más radicales que se hace cada uno sobre la vida (las "*Life Questions*"). Sus raíces, entiende Gregory, también se pueden rastrear en la Reforma. Como las ciencias naturales no responden a esas preguntas la única alternativa es entender que en estas materias la última autoridad es uno mismo. Por eso en nuestras sociedades occidentales el pluralismo no parece preocupante: es sólo el resultado de la libertad. Lo único que exige es que la respuesta a las preguntas vitales sea personal: no importa su contenido sino que no sea subversivo y que nadie trate de imponérselo a otros (pp. 74-7).

Según Gregory, las bases de esta divergencia se remontan a la Reforma, que articuló la primera alternativa importante para las pretensiones de verdad cristianas alternativas a Roma. Desde el principio de la Reforma el compromiso con la *sola scriptura* trajo consigo una heterogeneidad hermenéutica que llevó de la discusión doctrinal a la división social y a la subversión política. El hiper-pluralismo de Occidente respecto al sentido de la vida derivaría de la insistencia en la Escritura como única fuente de fe y vida cristianas combinada con la variedad de interpretaciones y aplicaciones; es decir, de la afirmación fundacional del protestantismo.

Desde luego, la Reforma busca inicialmente la fidelidad a la Escritura y no considera que su interpretación sea una cuestión de preferencia u opinión personal. Pero el rechazo de la autoridad de Roma y el criterio de la *sola scriptura* dieron lugar a discusiones, porque la escritura necesita interpretación. El problema que surgió de la *sola scriptura* trató de superarse mediante la *sola ratio*, que no sólo no lo resuelve sino que lo replica en un registro secular y racionalista, además de desacreditar la capacidad de la razón. En realidad se pone en duda la misma capacidad del hombre, afectado por el pecado original, para conocer y comprender las verdades reveladas. Así, la Reforma genera una fuerte tendencia a la auto-división: los grupos religiosos que surgieron de ella se multiplicaron en muy poco tiempo, aunque muchos de ellos no superaron las Guerras de Religión. Ahora bien: como afirma el autor, el pluralismo, a la vista del principio de no contradicción, lleva al relativismo, ya que no todas las propuestas pueden ser ciertas a la vez. La opción por una u otra sólo puede ser una cuestión de preferencia personal, irracional y exclusivamente subjetiva (p. 127).

El tercer rasgo de nuestro mundo occidental es la privatización de la religión, con raíces en la respuesta que se dio a las guerras de religión. Gregory no ignora que antes de la Reforma había habido ya tensiones entre las autoridades religiosas y seculares, pero entiende que se referían sobre todo a la jurisdicción, no a la doctrina. Las autoridades seculares no trataban de alterar el contenido de la doctrina de la Iglesia, ni sus bases, ni las prácticas que las presuponían (p. 144).

En nuestras sociedades actuales, aunque se definan como liberales y no confesionales, el Estado controla a las iglesias: es él quien establece lo que los individuos y las instituciones pueden o no hacer en el ejercicio de la fe. Como resultado de este sometimiento de las iglesias a los poderes políticos se ha llegado a creer que la única manera de coexistencia legítima entre religión y

política es que aquella sea separada de la esfera pública. Así, a todos se garantiza la creencia religiosa, pero con límites establecidos y controlados por el Estado (p. 133).

El autor hace radicar en la Reforma el origen del proceso de control de las iglesias por el poder político: en primer lugar, porque en el contexto doctrinal de la Reforma se propone una distinción irreal entre cuerpo y alma. El gobierno secular afecta al cuerpo y a todo lo externo, pero sólo Dios reina sobre las almas; la jurisdicción de las autoridades eclesiásticas se limita a los aspectos externos de la religión, no alcanza a la interioridad oculta de la fe, de la que depende la salvación. Sin embargo, lo cierto es que incluso esas almas justificadas sólo por la fe y liberadas por la gracia viven encarnadas. El control por parte del poder político sobre los cuerpos es control, al fin y al cabo, sobre las personas. Es verdad, explica Gregory, que Lutero luchó por evitar la dominación tiránica de las autoridades, tanto seculares como eclesiásticas, sobre las almas. Pero la justificación sólo por la fe permitió e incluso encajó perfectamente con que sólo los gobernantes ejercieran el poder. Los creyentes son interiormente libres, su corazón está gobernado sólo por Dios; la salvación del alma no tiene nada que ver con el poder mundano. Pero los gobernantes seculares son los únicos administradores de la esfera pública, que es, al fin y acabo, el ámbito en el que se desarrollan las relaciones sociales de carne y hueso, auténticas y verdaderas, de la vida cristiana (p. 148).

En segundo lugar, el rechazo de Roma dejó a los reformadores en completa dependencia de las autoridades seculares para su protección. De los distintos grupos de cristianos que rechazaron la autoridad de Roma y que hicieron sus propias propuestas de verdad basadas en la *sola scriptura*, sólo algunos –los "*magisterial*", a diferencia de los "*radical*"– lograron el apoyo político de las autoridades seculares. También la Iglesia católica tuvo que negociar con el poder político para mantener su influencia en las regiones que no habían abrazado el protestantismo (pp. 150-1).

Los gobiernos controlaban las iglesias en Europa occidental a finales del siglo XVI, pero no podían imponer su voluntad como hubieran querido, en parte por falta de capacidad material. Del siglo XVI en adelante las iglesias ejercieron el poder público y la autoridad que les permitieron las autoridades seculares: en los siglos XVI y XVII era bastante. En los siglos XIX y XX, menos: los Estados no sólo controlaron a las iglesias, sino que desviaron hacia ellos la lealtad, devoción y obediencia más profunda, produciéndose así lo que Gregory llama, citando a J. Bossy, "*migration of the holy*" (p. 153): una

transferencia de lo sagrado de las iglesias al estado. Y en los primeros años del siglo XXI, en que los estados gobiernan junto con los mercados, es casi ninguna. En conclusión, según Gregory, el control de la religión por parte de los estados occidentales del siglo XXI es una extensión del control de las iglesias por las monarquías del siglo XVI.

En tercer lugar, la existencia de "pretensiones de verdad" contrarias que, como exigencia lógica, no pueden ser todas verdaderas, tuvo el efecto de producir un énfasis sin precedentes en el asentimiento interior al contenido doctrinal propuesto. En consecuencia, el cristianismo empezó a ser más una cuestión de qué se cree que de cómo se vive. Además con motivo de las guerras de religión, que nunca habían sido tan cruentas como hasta entonces, la religión se asoció con la coacción, la opresión y la violencia, lo que justificó la secularización ideológica e institucional. Es preferible, entonces, que la religión sea interna, y para ello el estado ha de ponerle límites. El resultado es que la religión se interioriza y subjetiviza, separándose del resto de la vida humana y dejando de influir en la vida política: no es más que una preferencia de consumo individual (p. 164).

En cuarto lugar, la idea de que la ciencia moderna descubre, inevitablemente, un mundo "desencantado" favorece a partir del siglo XIX, según el autor, la comprensión de que la religión se basa en las emociones. Según esta visión la religión está formada por creencias y opiniones que, como experiencias individuales, han de quedar completamente separadas del conocimiento y de la ciencia. Este es el sustrato del individualismo típico de la religión comprendida como "*Moralistic Therapeutic Deism*", una caracterización que Gregory toma del sociólogo C. Smith: una religión para sentirse bien y feliz uno mismo con su propia vida.

A juicio de Gregory, la construcción de la religión como algo tan limitado y circunscrito como el libre ejercicio de la conciencia individual ha tenido su precio. La libertad religiosa –que, aclara, necesariamente ha de referirse a la práctica religiosa y no a la conciencia, que es intocable–, ha aislado a la sociedad de la religión y ha secularizado la sociedad y la religión. El precio es que esta religión secularizada, reducida a "*personal niceness*", amabilidad personal, ya no sirve de nutriente moral, y si las iglesias y las familias dejan de generar las virtudes personales que conducen al florecimiento de una sociedad democrática, ¿de qué otro sitio podrán provenir?

Un cuarto rasgo de nuestras sociedades actuales es la subjetivización de la moral. A juicio del autor las diferencias entre las distintas concepciones del

bien y de lo correcto son insuperables porque no hay un acuerdo previo sobre la naturaleza humana. Durante los siglos XVII y XVIII las causas finales de la filosofía aristotélica fueron reemplazadas por causas eficientes: la naturaleza pasó a entenderse como un mecanismo universal de causas eficientes. La eliminación de la teleología natural hizo incoherente la práctica de las virtudes como medio para la realización del bien humano. Aquí radica el paso de la ética sustantiva del bien a la ética formal de los derechos, característica del liberalismo[4], ética que Gregory llama "formal" porque no parte de una comprensión sustantiva del bien humano sino exclusivamente de la libertad individual y la igualdad para que cada uno configure y busque su propia comprensión del bien. Según el autor, sus creadores se apoyaban en unas creencias sustantivas compartidas acerca de los bienes humanos, pero, sin pretenderlo, diseñaron el marco institucional para su subversión. Es decir, la ética formal de los derechos en su origen estaba apoyada en la ética cristiana, y era ésta la que proporcionaba en realidad el contenido moral que permitía que funcionara la ética formal de los derechos (p. 187). En realidad, la ética formal de los derechos exige que aquellos cuyos derechos se protege compartan ciertos valores. La separación de las esferas pública y privada de la vida de las personas es, en el fondo, imposible: la persona que actúa en la vida privada y en la vida pública es la misma. Sin un acuerdo previo fundamental, entiende Gregory que la actuación de los estados necesaria para mantener la estabilidad puede llegar a ser opresiva (p. 186).

La Reforma ha supuesto, entonces, la ruptura de la comunidad moral. Al no haber una única comunidad moral se hace necesario elegir a cuál se pertenece. De ahí la idea de que el discernimiento entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, es una cuestión del individuo autónomo, al margen de las que Gregory llama "comunidades morales substantivas" (pp. 204-5). Además, la ética protestante va a ser distinta de la que anterior a la Reforma, ya que entiende que la salvación no tiene nada que ver con la libertad del hombre ni con la voluntad. No estamos ya ante una ética de virtudes, radicada en la *caritas* y para cuyo ejercicio sea fundamental la prudencia, que permite discernir el bien, sino ante una ética de normas emanadas de una voluntad, en un primer momento la voluntad de Dios. La obediencia pasa a ser la virtud fundamental:

[4] A mi juicio es preciso distinguir el liberalismo moral, a que se refiere aquí Gregory, del político y del económico.

los cristianos, interiormente libres, han de ser públicamente obedientes. La ética no se entiende ya como una cuestión de florecimiento personal sino que consiste en seguir una norma. Así se explica, entiende Gregory, el desarrollo a partir de entonces de la casuística que estudia el cumplimiento de las obligaciones morales, derivadas de la norma, en cada caso particular; o la comprensión de la modernidad como una liberación de antiguas imposiciones, de una religión que suponía una forma de control social (pp. 210-1). Para esta comprensión de la ética la virtud fundamental ya no va a ser la obediencia, sino la tolerancia: como no hay bien, ni norma, cada uno ha de elegir y configurar su propia plenitud; la ética exige reconocer que no hay ética objetiva y por tanto no hay razón para interferir en la ética subjetiva de otro.

Gregory pone como ejemplo el caso de los Estados Unidos. La Declaración de Independencia y su carta de derechos recoge en realidad una ética formal, que asumía sin necesidad de formularlo las creencias más extendidas que los cristianos seguían manteniendo: no demostraba ni justificaba un acuerdo fundamental, sino que simplemente lo daba por supuesto. Lo que no podían prever los Padres Fundadores es qué ocurriría cuando un gran número de personas rechazaran esas creencias compartidas. A juicio del autor, es esto lo que muestra cómo la sociedad civil y el gobierno democrático dependen de algo más que de unos derechos deliberadamente vacíos de contenido (p. 218).

La eliminación de la teleología natural aristotélica supuso también un cambio radical en la manera de entender la libertad y la motivación humanas, y transformó el papel de la razón en la moral (p. 223). Así pues, el naturalismo metafísico y el cientificismo ideológico que gobiernan hoy la razón pública dibujan un concepto de la realidad que impide la fundamentación de ninguna moral. Si el ser humano no es diferente, en última instancia, del resto de organismos vivos, hay que decir adiós a los derechos, porque carecen de base. Por eso, como adelantábamos, es frecuente considerar que la moral es una construcción arbitraria y a la vez denunciar ciertos comportamientos como incorrectos porque vulneran derechos humanos; cosa, en sentido estricto, autocontradictoria. Por un lado, se quiere maximizar la autonomía personal para determinar lo bueno de acuerdo con las propias preferencias. Por otro, se trata de defenderse frente a lo que los seres libres podríamos llegar a hacer a partir de nuestras preferencias: el escepticismo ha de ser abrazado, pues, de una manera deliberadamente calculada (p. 226). Pero precisamente porque lo que nos queda no es más que el remanente no fundamentado de una concepción de la realidad que se rechaza, los derechos –sobre todo los de los más débiles–

están resultando poco resistentes a los distintos ataques que hoy sufren, provenientes de la respuesta a la crisis financiera, de la expansividad de la eficacia horizontal de las libertades no políticas, como las sexuales, o de la indiscutida supremacía de la salud y calidad de vida.

Un quinto rasgo de nuestro tiempo es el capitalismo y, sobre todo, el consumismo: a su juicio, las prácticas de consumo son el aglutinador real que mantiene unidas nuestras sociedades hiper-pluralistas, que parecen carecer de cualquier otro vínculo, dada la inmensa variedad de creencias metafísicas, valores morales y preferencias de vida (p. 236). El autor explica la relación entre el capitalismo y el consumismo actual y la Reforma, pero se separa de la interpretación weberiana. Deja claro que, a su juicio, el origen del capitalismo no tiene una explicación sencilla y no es sólo un resultado indirecto de la sobriedad, el ahorro y el trabajo característicos de la mentalidad calvinista. Entiende, más bien que lo definitivo fue el cambio de actitud moral hacia la adquisición de cosas materiales; esto es, el cambio ideológico, que no se puede entender si no es en relación con la ética formal de los derechos y la libertad individual políticamente protegida por los estados liberales (pp. 261-2). El cambio ideológico vino con la Reforma, pero no fue un efecto directo de sus enseñanzas sino producto más bien de los desacuerdos doctrinales y las divisiones político-religiosas entre católicos y protestantes.

La novedad más relevante que trajo consigo la Reforma fue la separación entre salvación y comportamiento moral. Por supuesto, aclara Gregory, que el protestantismo condena la avaricia, pero aunque los protestantes no proponen separar el comportamiento económico de la moral bíblica y el bien común (pp. 268-9), lo relevante es el rechazo de la ética teleológica de la virtud: el comportamiento correcto es manifestación de la actuación de la gracia en la persona, no la causa de la salvación. La justificación no se alcanza mediante las obras, sino por la sola fe y mediante la sola gracia.

Lo interesante es, a juicio del autor, explicar cómo de la Baja Edad Media en adelante los cristianos europeo-occidentales, cuyo líderes religiosos condenaban la avaricia, dieron pie a las prácticas modernas del capitalismo y del consumismo, contrarias a las enseñanzas bíblicas. Para ello ha de tenerse en cuenta, por un lado, la muy comentada confusión entre prosperidad y providencia. Por otro, la elección de la avaricia como mal menor, frente a la violencia: el afán por superar las graves guerras de religión lleva al desarrollo de la tolerancia, que permitirá convivir en paz. La recompensa por esa convivencia entre discrepantes va a ser el desarrollo material: habrá más y mejores bienes

para todos, con independencia de su credo. Al fin y al cabo, es mejor que nos preocupemos de tener cosas que de pelearnos. Sin embargo, esa recompensa tiene un precio: dar la espalda a la enseñanza bíblica. A juicio de Gregory, frente al "no podéis servir a Dios y al dinero" la mayoría de los cristianos europeo-occidentales y norteamericanos han tratado durante siglos de responder: "sí, podemos". El cambio fundamental no es la industrialización, sin negar su enorme trascendencia, sino el aislamiento o "*disembedding*" de la economía respecto de la moral[5]; a lo que se añade la violencia político-religiosa de la época de la Reforma y sus consecuencias.

Claro ejemplo de país acomodado, burgués y capitalista es Holanda, donde el *doux commerce* aparece –al lado de la exclusión de la religión de la vida pública– como instrumento pacificador y de cohesión social ya en siglo XVII. El comercio resulta pacífico y dulcemente benéfico para todos (p. 282); como descubre poco después Inglaterra y más tarde Estados Unidos, donde la preocupación por el "tener" sirve para contrarrestar otras diferencias. Gregory cita a Tocqueville, quien afirma que en este país ya en la década de 1830 el amor a la comodidad y el gusto por las cosas materiales es una preocupación universal entre los norteamericanos (p. 291).

Gregory estudia en último lugar la situación del conocimiento en nuestras sociedades occidentales, y entiende que se caracteriza por tres rasgos: su secularidad, su altísimo grado de especialización y su "*intrinsic separability*", la consideración del conocimiento aislándolo de la vida del hombre en su conjunto. El autor argumenta que estos tres rasgos están relacionados y se derivan –de manera compleja y no intencionada, como en los otros rasgos que definen nuestra sociedad– de los desacuerdos doctrinales de la Reforma (p. 304).

El conocimiento en occidente, afirma Gregory, se considera secular por definición. Es decir: las "*truth claims*" o pretensiones de verdad religiosas no son candidatas al conocimiento, están excluidas no sólo de las ciencias naturales sino de todas las ciencias. Así la Universidad, encargada de desarrollar y transmitir el conocimiento, ha de ser secular. Esto se considera una exigencia

---

[5] En un profundo estudio sobre la actual crisis económica J. Ballesteros propone lo que en términos de Gregory sería el "*re-embedding*" de la economía: que deje de ser auto-referencial y se abra a la realidad, a un sentido humanista, a la ética de la permanencia, que rechace el gigantismo, y critica en particular la absolutización del mercado (*vid*. BALLESTEROS, J., "Globalisation: From Chrematistic Rest to Humanist Wakefulness", en BALLESTEROS, J.; FERNÁNDEZ, E. y TALAVERA, P. (eds.), *Globalisation and Human Rights. Challenges and Answers from a European Perspective*, Dordrecht, Springer, 2012, pp. 3-26, pp. 16 y 26).

lógica de coherencia racional, orientada por el naturalismo y el empirismo. Sin embargo, a juicio del autor, la secularización del pensamiento no es el desarrollo racional de algo intelectualmente inevitable. Es decir, la no consideración de las afirmaciones que no se basen en los presupuestos del naturalismo y del empirismo no es una inferencia obvia a partir de un descubrimiento científico. La sugerencia implícitamente aceptada del carácter secular del conocimiento es en realidad un presupuesto ideológico que opta por excluir lo que no entiende: considera que no es conocimiento lo que no puede demostrarse empíricamente, en vez de reconocer límites a la capacidad del método empírico para comprender la realidad.

Una de las causas de este presupuesto secularizador la encuentra Gregory en un error de la época de la Ilustración y de los newtonianos, que no se daban cuenta de que no es posible explicar la moral, la política y en realidad el comportamiento humano a base de empirismo y causalidad eficiente. Si no se atiende a la intencionalidad, las acciones humanas dejan de ser inteligibles como acciones humanas (pp. 346-7). Ha de atenderse también a otros factores, como los desacuerdos doctrinales de la Reforma, porque la secularización del conocimiento corre paralela a la subjetivización de la fe (p. 327). Gregory se refiere, por ejemplo, a la *Res Publica Litterarum*, que a partir de la Reforma optó por excluir del diálogo intelectual, para garantizar la cortesía, ciertos temas profundos en los que no había acuerdo entre sus miembros (pp. 335-6). Los desacuerdos doctrinales explican el intento de "proteger" y "oficializar" la teología en las Universidades confesionales, que produjo el efecto de aislarla del resto de las ciencias, con lo que el potencial integrador del conocimiento que había venido teniendo la teología se perdió. A ello contribuyó además el proceso de pérdida de unidad de la sociedad, que impulsó la secularización del conocimiento al succionar la raíz principal de la teología católica y anterior a la Reforma: la práctica compartida de virtudes en una comunidad de fe como fuente del conocimiento.

Como decíamos, el conocimiento se caracteriza también por su consideración al margen tanto de las circunstancias de vida, creencias o entorno social de quien lo desarrolla como de sus posibles aplicaciones o usos. De alguna forma, la Universidad pierde su función integradora; el conocimiento no está interconectado, como si la realidad a conocer no fuera unitaria. Esta separación se produce no sólo entre ámbitos del conocimiento sino también entre el conocimiento y otros aspectos de la vida humana. Indirecta e inintencionadamente la Reforma, al rechazar la autoridad de la Iglesia de Roma,

eliminó la posibilidad de referirse a un marco compartido para la integración del conocimiento (p. 326), que deja de estar inserto en una ética teleológica. La idea de fondo es, me parece, que los desacuerdos acerca del bien que comienzan con la Reforma y se multiplican a partir de entonces erosionan la idea del sentido del hombre y del mundo, y por tanto de su unidad, que se apoya en las relaciones internas que se explican en función de su fin. Así pues, a juicio del autor, de una manera complicada e indirecta y a pesar de las intenciones de los reformadores, los desacuerdos acerca del significado de la Escritura unidos a la protección de la teología en las universidades confesionales abrieron en camino a la secularización del conocimiento (p. 364), así como también a su *detachment* respecto del mundo y del hombre.

Gregory cierra su libro con una conclusión titulada "Contra la nostalgia", pero lo cierto es que transmite una impresión pesimista: todo ha fallado, si atendemos a los objetivos de sus líderes. La cristiandad medieval falló, porque no fue capaz de vivir lo que predicaba, ni de encontrar formas de ejercer el poder compatibles con la *caritas* (pp. 366-7). La Reforma protestante falló, porque no fue capaz de responder a la pregunta de cómo saber cuál es el verdadero cristianismo: la "sola escritura" no sólo no fue la solución, sino que hizo todavía más difícil dar respuesta (p. 368). La Europa confesional falló porque no fue capaz de crear comunidades morales sin disidentes y porque ninguno de los líderes de los conflictos político-religiosos alcanzó sus metas políticas o militares de forma estable o definitiva (pp. 371-2). El liberalismo moderno también ha fallado, porque pretende definirse por su neutralidad respecto de qué creer y cómo o con que fines se debe vivir pero depende de la aceptación voluntaria de creencias, valores y motivaciones compartidas para asegurar la estabilidad sin tener que recurrir en exceso a la legalidad y a la coerción. Así pues desde la Baja Edad Media en adelante los problemas más relevantes del mundo occidental no se han resuelto, y los intentos fallidos de resolverlos han generado, indirectamente, problemas nuevos. Por otro lado, no parece posible llegar a un acuerdo moral fundamental a partir la razón, porque falta un acuerdo previo sobre la naturaleza humana (p. 220). Entonces, ¿hemos perdido irremediablemente las bases desde las cuales podríamos hacer frente a los graves problemas de nuestra sociedad post-moderna? ¿Es *The Unintentded Reformation* sólo una explicación acertada y profunda de nuestros males, que pone ante nuestros ojos todo lo que tenemos que lamentar o aporta algo más?

Ante la necesidad de razones para sustentar nuestras comunidades y los límites ecológicos a la producción y el consumo indefinidos, que amenazan los

mismos fundamentos de esta "religión fallida", Gregory hace una propuesta concreta: des-secularizar el mundo académico, el mundo de la investigación y la educación superior; esto es, des-secularizar la Universidad, que supondría superar la univocidad metafísica, buscar la integración del conocimiento, desarrollar la dimensión práctica del razonamiento humano. Esto no implica aceptar la verdad de la religión, sino aceptar la consideración académica de las perspectivas religiosas intelectualmente viables (pp. 19-20). La propuesta parece razonable y fundamentada, dada la aceptación del naturalismo metafísico y sus exigencias metodológicas como presupuesto indiscutido del discurso público.

Gregory ha sido acusado de ser crítico con el protestantismo, a lo que responde en primer lugar que en su obra identifica consecuencias de la Reforma no buscadas, que repugnarían, en muchos de los casos, a quienes indirectamente las motivaron. En segundo lugar, recuerda que la Reforma se explica precisamente por los graves fallos morales de los cristianos de la Baja Edad Media[6]. A mi juicio, Gregory no es crítico con el protestantismo, sino con el hombre: de la Baja Edad Media en adelante, la historia del mundo occidental es una sucesión de fracasos. Sin embargo, podemos responderle, la búsqueda racional del bien humano puede ser ardua, pero no imposible; nuestro conocimiento del bien está sometido a la posibilidad de error, pero el bien no es inaprehensible para la razón humana. La ética de Aristóteles, pre-cristiana, teleológica, ya es en muchos aspectos un buen ejercicio del razonamiento práctico. Es posible que por esta vía no lleguemos a responder a las *Life Questions*, pero sí a un tipo de comunidad humana, como ha existido durante siglos, que no excluya del *agora* las fuentes donde buscar respuesta. Así, es posible plantearle si no será excesivo el papel que atribuye a la ausencia de una única autoridad interpretativa y el criterio de la *sola scriptura* –frente al de la *sola fide*, mucho menos atendido– en la formación del subjetivismo actual.

Por otro lado, Gregory incurre en una falta de atención deliberada a países del sur de Europa (como Italia, España o Portugal) y de Latinoamérica. La razón es, según el autor, que después del siglo XVI estas áreas no han tenido una influencia decisiva en el desarrollo del hiper-pluralismo ideológico que protegen hoy los estados liberales, que es la situación que estudia en su obra. Aunque estos países se definen hoy también por ese hiper-pluralismo, esta situación llegó más

---

[6] *Vid*. Gregory, B., "Reply to Euan Cameron, Carlos Eire, Bruce Gordon, and Alexandra Walsham", *Historically Speaking*, vol. XIII, nº 3 (junio 2012) pp. 20-21, p. 21.

tarde, por influencia de países del norte de Europa y siguiendo modas conformadas por el protestantismo[7]. Sin embargo, a mi juicio, sigue siendo interesante discriminar entre países o zonas. Algunos conversos ingleses del siglo XIX y XX quedaron impactados al ver en países mediterráneos la religiosidad popular que seguía siendo un verdadero modo de vida, una "*institutionalized worldview*". Aunque Estados Unidos y los países del norte de Europa sean los más influyentes, en Italia, Portugal o Irlanda y sobre todo en Latinoamérica aún perdura en cierto grado esa "*institutionalized worlview*", que no es sólo una actitud hacia la religión, sino también hacia la metafísica, el hombre y el mundo, que perdura en coexistencia con el avance de la ciencia, la técnica y la investigación.

The Unintended Reformation puede recibir otro tipo de objeciones, de menor entidad: es un libro muy largo dividido en seis grandes capítulos sin división interna, lo que lo hace difícil de leer y no facilita la localización de sus partes. Algunos argumentos y afirmaciones son reiterativos y utiliza expresiones acuñadas por el autor ("*Kingdom of Whatever*", "*metaphysical univocity*" o "*formal ethics of rights*") muy expresivas pero que en ocasiones no facilitan un diálogo ágil con otros interlocutores, porque se hace necesario especificar primero el significado preciso de la expresión. Las notas, muy abundantes, quizá no son siempre necesarias, y aunque tiene un índice tópico muy detallado no incluye bibliografía, que es abundantísima.

A mi juicio, sin embargo, todas las posibles objeciones no merman la magnitud de *The Unintended Reformation*. Es posible que la aportación principal de libro sea la identificación de los presupuestos no justificados del discurso público hoy, su explicación de cómo lo condicionan y la advertencia acerca de todas las consecuencias de mantenerlos coherentemente, lo que explica la propuesta de des-secularizar el conocimiento. Además, el autor lo expone con una independencia intelectual que lo hace muy atractivo para el mundo académico, especialmente en el ámbito de la filosofía práctica, el derecho, la bioética o la ciencia política; pero también de la economía o de la sociología. A mi juicio, es recomendable para cualquier universitario, y para todo aquel que quiera hacerse una idea completa de cómo y por qué el mundo occidental actual ha llegado a ser como es.

Carolina Pereira
Universidade da Coruña

---

7 *Vid*. Gregory, B., "A Reply…", cit., p. 21.