

# La secularización según Charles Taylor. Propuestas para un tiempo de síntesis que reubica el papel de la religión en la esfera pública

## Secularization according to Charles Taylor. Proposals for a Time of Synthesis that Relocates the Role of Religion in the Public Sphere

FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ PÉREZ

*Universidad de Valladolid*

<https://orcid.org/0009-0005-7818-5820>

[franciscojavier.martinez.perez@uva.es](mailto:franciscojavier.martinez.perez@uva.es)

Recepción: 12 de diciembre 2022

Aceptación: 16 de marzo de 2023

## RESUMEN

Después de haberse centrado durante años en el estudio de los fundamentos morales e históricos de la Modernidad, Charles Taylor se adentró en uno de los aspectos clave de dicha identidad: la secularidad o lo que él define como “una era secular”. Taylor se propone analizar cómo se ha llegado hasta aquí en apenas cinco siglos y estudiar filosóficamente el paso de una sociedad en la que prácticamente era imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe es apenas una posibilidad más entre otras muchas. Su obra *La Era Secular* está llena de sugerencias, en la que se entrelazan, con gran sutileza y dramatismo, elementos históricos, filosóficos, morales y religiosos que han desencadenado en la sociedad actual, caracterizada por la secularidad. La secularización es un término que, para Taylor, es más fuente de preguntas que de explicación, una palabra que sugiere más que define. Una palabra que remite, sobre todo, a un cambio en la creencia y en el enraizamiento moral del mundo y que permite no sólo describir el problema sino analizar la amplia gama de respuestas que en torno a ella se han dado y que nuestro hermeneuta canadiense analiza con detenimiento. Taylor afirma que con el advenimiento de la Modernidad Occidente ha establecido el marco inmanente con carácter casi de exclusividad y todo nos determina a vivir en órdenes impersonales, natural, social y éticamente. El presente artículo pretende resumir el Proyecto Fenomenológico de Charles Taylor que intenta reconstruir la identidad moderna hacia un tiempo de síntesis y adentrarse en visiones que explican la edad secular moderna bajo otras perspectivas y superando las visiones contrapuestas con vistas a reubicar el papel de la religión en la esfera pública.

*Palabras clave:* Ch. Taylor, Secularización, inmanencia, trascendencia, orden natural, autenticidad, narración maestra, reencantamiento, era secular, humanismo naturalista, nihilismo antihumanista.

## ABSTRACT

After having focused for years on the study of the moral and historical foundations of Modernity, Charles Taylor delved into one of the key aspects of that identity: secularity or what he defines as “a secular era”. Taylor intends to analyze how it has gotten here in just five centuries and philosophically study the transition from a society in which it was practically impossible not to believe in God, to a society in which faith is just one more possibility among many others. His work *The Secular Era* is full of suggestions, in which historical, philosophical, moral and religious elements that have triggered today's society, characterized by secularism, are intertwined with great subtlety and drama. Secularization is a term that, for Taylor, is more a source of questions than explanations. It is a word that suggests more than defines. A word that refers, above all, to a change in belief and in the moral roots of the world and that allows not only to describe the problem but also to analyze

the wide range of responses that have been given around it and which our Canadian hermeneutician carefully analyzes. Taylor affirms that with the advent of Modernity, the West has established the immanent framework with an almost exclusive character and everything determines us to live in impersonal orders, naturally, socially and ethically. This article aims to summarize Charles Taylor's Phenomenological Project who tries to rebuild modern identity towards a time of synthesis and delve into visions that explain the modern secular age from other perspectives and overcoming opposing visions with a view to relocating the role of religion in the public sphere.

*Keywords:* Ch. Taylor, Secularization, immanent, transcendent, natural order, thought, authenticity, master narrative, reenchantment, secular age, naturalistic humanism, antihumanist nihilism.

## 1. INTRODUCCIÓN

1.1. Para Taylor<sup>1</sup>, la secularización es percibida ante todo como *cambio en la creencia*. En el siglo XVII y buena parte del XVIII, difícilmente era asumible la comprensión del hombre sin las referencias trascendentes. El hombre no podía comprenderse a sí mismo sin dicho enraizamiento moral<sup>2</sup>.

Cada época se ha definido a sí misma desde su propia configuración del mundo, o como afirma Emerson, “cada época debe escribir sus propios libros”<sup>3</sup>. En la edad de la creencia existían diversas fuentes morales y Dios se manifestaba en ellas de modos muy diferentes. Todas implicaban a Dios, pero cada una a su manera. Taylor considera sobre todo dos fuentes: las fuentes de espiritualidad cristiana y las fuentes del deísmo como noción del orden y la providencia en los argumentos del designio. Todo remitía a Dios o a una articulación espiritual del mundo. ¿Qué es lo que motivó dicho cambio? ¿Por qué se fueron asentando

1 Charles Taylor es un filósofo canadiense, de reconocido prestigio internacional nacido en Montreal en el año 1931. Sus investigaciones filosóficas se han centrado en el Secularismo, la Modernidad y la Ética. Es autor, entre otras muchas obras, de *Fuentes del yo* y *La Era Secular*. Ha recibido múltiples galardones entre los que destacan el premio *Templeton*, en 2007, por avanzar hacia la investigación o los descubrimientos acerca de las realidades espirituales. En 2008 recibe el en la categoría de las artes y la filosofía. En 2015 Habermas y Taylor reciben el premio *Kluge*, considerado como el Premio Nobel de la Filosofía. En 2016 es el primer ganador del premio *Berggruen* por sus ideas sobre el autoconocimiento y el crecimiento de la especie humana. Y en 2019 recibe el premio *Ratzinger* junto con el jesuita Paul Béré.

2 Ciertamente existía una filosofía pagana en la filosofía antigua y que estuvo disponible en el Medievo y en el comienzo del período premoderno. Hubo ateos epicureístas como Chevalier de Meré, encontramos un cierto estoicismo en Shaftesbury y una cierta filosofía pagana cartesiana imbuida de espíritu cósmico en Spinoza.

3 W. E. Emerson, “The American Scholar”, en *Selected Essays*, New York 1982, 87.

enraizamientos morales que fueron haciendo asumible la increencia o el cambio en la creencia?

Los grandes cambios institucionales, como la industrialización, la tecnología o la movilidad hacia las grandes urbes, así como la propagación de la ciencia y la educación, no terminan de dar una explicación completa y convincente del cambio experimentado<sup>4</sup>.

Taylor reflexiona sobre lo que él denomina su *explanandum* y que podríamos expresar en los siguientes términos: el cambio crucial es de tales dimensiones, que grandes mayorías sociales ya no piensan que la dimensión espiritual de sus vidas sea incomprensible si se parte de la idea de que Dios no existe<sup>5</sup>. Es decir, que dicho cambio en la creencia, y que explica el alcance de la palabra *secularización*, viene determinado por el hecho de que ha pasado a ser asumible algo que antes no lo era. En los bienes morales que configuraban al hombre premoderno se puede decir que difícilmente era asumible la comprensión de sí mismo sin dicha referencia trascendente. Dios entraba a formar parte necesariamente de la comprensión moral del hombre premoderno. Se daba lo que Taylor denomina la innegabilidad de Dios<sup>6</sup>. Con la secularización se produce un cambio fundante en la configuración moral del hombre. Se pasa de la *edad de la creencia*, en la que todas las fuentes morales asumibles por el hombre implican la creencia en Dios, a la *edad secular*, en la que el hombre empieza a asumir que para determinarnos moralmente no necesitamos de Dios. Se rompe el enlace con la ley tradicional que configura el alcance del fundamento de la acción común. La premodernidad estaba caracterizada por un ámbito que trasciende a las acciones comunes, donde la asociación estaba constituida a partir de referentes morales trascendentes. La Modernidad reubica dichas fuentes y el factor constituyente de la asociación no es otro que la misma acción común. Se rompe la conexión con la ley tradicional y los actos configuradores de los orígenes<sup>7</sup>, y se produce un confinamiento de todas las acciones en un tiempo profano<sup>8</sup>.

4 Taylor hace una reflexión aguda al afirmar cómo es posible que el hombre premoderno no se planteara la posibilidad de la increencia o que no se diera cuenta de dicha posibilidad. Como si le faltara unas gafas de visión “para-ver-de-lejos”. Y en este sentido para algunos, afirma Taylor, la secularización es “la eliminación de anteojeras”, la remoción de obstáculos asociados a la educación y la ciencia. Taylor participa, en cierto sentido, de dichos planteamientos, aunque le parecen respuestas provisionales.

5 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona 2006, 426.

6 Cf. *Ibid.*, 427.

7 Cf. Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Barcelona 1997, 349.

8 Cf. Ch. Taylor, *Imaginario sociales modernos*, Barcelona 2006, 214.

Taylor sostienen que esta apertura de nuevas fuentes morales que se produce con la Modernidad es una *ganancia epistémica*, es decir, que ha supuesto un enriquecimiento para el hombre el que se hayan abierto otras posibilidades de enraizamiento moral en los siglos XIX y XX. Estas nuevas fuentes morales alternativas representan reales e importantes potencialidades humanas. Sin embargo, a pesar de esta indudable ganancia, lo que Taylor quiere dejar muy claro es que todavía esta afirmación no nos autoriza a hablar de la *verdadera* situación epistémica. Por lo que este es el gran giro que debemos comprender y al que tenemos que aproximarnos sin aventurarnos a dar respuestas simplistas y obvias<sup>9</sup>.

Para Taylor, todas las cuestiones que rodean a la secularidad y a la historia narrativa de la no creencia se ven afectadas por una doble historicidad: por una parte, la no creencia se definió en relación a formas de creencia anteriores y, por otra parte, las formas de no creencia de aparición posterior se definen a sí mismas en relación con este primer y pionero humanismo de la libertad, la disciplina y el orden, que llevará a la mudanza del desencantamiento<sup>10</sup>.

Estas fuentes alternativas comienzan a surgir en el siglo XVIII y se establecen filosóficamente de manera cuasidefinitiva en el siglo XIX. Para Taylor, las dos fuentes alternativas que surgen y que posibilitan el paso hacia una edad secular son las siguientes: la primera reside en las propias facultades del agente, inicialmente las del orden y el control; y la segunda reside en las honduras de la naturaleza, en el orden de las cosas y en lo que mana de la propia naturaleza, deseos, sentimientos y afinidades<sup>11</sup>.

Según Taylor, estas dos fuentes morales alternativas surgen, la primera, en el siglo XVIII, a partir de R. Descartes, J. Locke e I. Kant, y la segunda, en el siglo XIX, a partir de Darwin y la teoría de la evolución humana. Taylor considera que el Cristianismo ha tenido mucho que ver en el surgimiento de estas dos fuentes morales alternativas. En la primera, está la interioridad agustiniana como precedente del giro cartesiano y, en la segunda, está la teología como “origen” del universo mecanicista, tal y como se manifiesta en el Nominalismo de G. de Ockham y posteriormente en el siglo XVI.

Lo que surge, en todo caso, es una concepción que *está a punto* para la mutación y que desbordará la fe cristiana en la que es posible iniciar un camino sin

9 Cf. *Ibid.*, 429.

10 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, Barcelona, 2014, 425.

11 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 431-432.

retorno, un cambio del que se desconocen sus consecuencias antropológicas<sup>12</sup>. Lo que interesa resaltar es que se llega a un momento en el que para afirmar algo que se establece como fundamento moral no se necesitan fuentes morales trascendentes. Y, lo que es más importante, se llega a afirmar que la verificación de lo trascendente puede ser un impedimento para la fundamentación moral del yo en su dignidad moral. Son los *horizontes fracturados* de los que habla Taylor, en los que se produce una ruptura, una fractura de tales dimensiones, que se establecen dos fuentes morales que definen ontológicamente al hombre sin necesidad de referencias trascendentes o que concluyen en su negación para posibilitar la afirmación moral del yo. La dignidad del hombre racional solo parece genuina sin Dios, y la bondad de la naturaleza parece requerir su no dependencia de Dios.

Por otra parte, según Taylor, a partir de las fronteras de la moralidad no teísta, se establecen relaciones complejas que conllevarán al surgimiento de la rivalidad y tensión entre ellas y al afianzamiento de nuevas formas de increencia más radicales. La Ilustración radical llevará al rechazo de Dios y la providencia, y a mantener una postura inflexible acerca de la razón desvinculada bajo dos formas: de la razón, desvinculada a una lectura instrumental de la naturaleza, y de las facultades de inspiración creativa romántica al sentido de la naturaleza como fuente de moral interna<sup>13</sup>.

Lo que requiere explicación es la mutación por la que se hacen disponibles las fuentes alternativas al teísmo. Y aquí, como defiende Taylor, hay que completar cualquier identificación de las causas socio-políticas de la secularización con alguna noción de *qué fue lo que permitió* que aquellas fuentes alternativas tuvieran tanta potencia o llegaran a ser bienes vitales predominantes o virtualmente innegables. Para Taylor, las dos direcciones modernas son inherentemente problemáticas, dado que surgen de la controversia y como reto al teísmo. De ahí la cuestión que plantea Taylor sobre si esto justifica adecuadamente la importancia que adquirieron los ideales a los que dieron lugar<sup>14</sup>.

12 “La mutación se hizo necesaria cuando —y en la medida en que a la gente le parecía que aquellas fuentes morales solo podían ser reconocidas correctamente— solo podían potenciamos plenamente, en su forma no teísta. La dignidad del libre control racional solo parece genuina una vez liberada de la sumisión a Dios; la bondad de la naturaleza, y/o nuestra inserción sin reservas en ella, parecía requerir su independencia y la negación de toda vocación divina”. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 433.

13 Cf. *Ibid.*, 433.

14 Cf. *Ibid.*, 433.

**1.2.** Según Taylor se impone pues, un nuevo relato de la Modernidad y una redefinición de las narraciones clásicas de la secularización<sup>15</sup>. La tesis fundamental de Taylor es que se ha llegado al establecimiento de un *humanismo exclusivo* con consecuencias antropológicas, y por ende ontológicas, que se manifiesta en las dos fuentes de la Modernidad laica a las que hemos hecho referencia anteriormente. Un humanismo que tiene pretensiones de exclusividad y que impermeabiliza cualquier porosidad que le haga susceptible a otro tipo de influencias. Pretende imponerse como autorreferencia excluyente y como significado único de fundamento moral. Es lo que Taylor denomina secularismo (laicité) en el sentido de “no ser gobernados por ninguna agencia que pueda pasarnos por alto”<sup>16</sup>.

Taylor afirma que a este humanismo se llega a partir de un recorrido que no es fácil de explicar, que puede ser rastreado a partir de las fuentes filosóficas de las que se alimenta, pero que no es simplemente el recorrido natural en el que concluye la Modernidad laica. Hay más fuentes de moralidad y, al mismo tiempo, es curioso observar que dichas fuentes de moralidad laica hunden sus raíces en la espiritualidad cristiana. Taylor insiste, en clave hegeliana, que la Modernidad Ilustrada y secular no puede erigirse como exclusividad del significado moral del hombre ni puede darse por finalizado el movimiento del espíritu humano como un proceso continuo de incremento en el autorreconocimiento y la autoconciencia<sup>17</sup>. Taylor afirma, en este sentido, que no es cierto que la austeridad naturalista acerca de los bienes del espíritu nos capacite con mayor ahínco para fomentar el sentido de la benevolencia universal<sup>18</sup>.

Por otra parte, es difícilmente asumible identificar a la Modernidad occidental como el único fenómeno globalizador del mundo. La Modernidad occidental tiene su propio recorrido, pero el mundo no es Occidente. Sin duda alguna que hay partes del planeta que han asumido sociológica y culturalmente la globalización

15 Cf. D. Bermejo, *La identidad en sociedades plurales*, Barcelona 2011; *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Barcelona 2016; D. Gamper, *La fe en la ciudad secular*, Madrid 2014; N. Luhmann, *La religión de la sociedad*, Madrid 2018; J. Gil Gimeno, “Secularizaciones múltiples”, *Sociología Histórica* 7 (2017) 291-319; J. Gil Gimeno, “Secularizaciones y manifestaciones religiosas. Las teorías de la secularización a través del Religión Monitor de la Fundación Bertelsmann”, *RIPS* 15(1) (2016) 9-28; J. Cruz Esquivel, “¿Declinación, retorno o reconfiguración de lo religioso? Balances de la sociología de la religión en los últimos 25 años”, *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* 25 (3) (2016) 65-77.

16 Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 217; Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 671; Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections*, Cambridge 2011, 271, 307, 309-311, 319, 325; Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 46, 57, 79, 112, 144, 164, 211, 351, 371, 383.

17 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, Barcelona 2010, 474.

18 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 670; Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Barcelona 1997, 64-65, 67, 88-89, 112, 179-180; Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, Barcelona 2015, 616.

occidental en clave modernizadora, pero hay otras partes del mundo en las que la modernización ilustrada occidental se plantea en términos completamente distintos<sup>19</sup>.

Si para K. Marx, M. Weber y E. Durkheim la Modernidad era un programa cultural que llevaba inexorablemente al arrinconamiento de la religión y de las fuentes morales teístas, Eisenstadt prefiere hablar de modernidades múltiples. El recorrido del mundo, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, confirma en este sentido lo errados que estaban esos planteamientos. Eisenstadt invita a realizar un estudio más detallado y no precipitado sobre la Modernidad y su repercusión en las fuentes de la moralidad creyente, al propio tiempo que invita a superar las visiones homogeneizadoras<sup>20</sup>. Taylor afirma, en este sentido, que las tres familias morales no permanecen iguales, constantemente toman prestado de uno u otro y se influyen entre sí<sup>21</sup>.

Hay mucha variedad en los recorridos, el mundo es muy amplio y dentro de las sociedades occidentales, los resultados son muy diversos y las realidades múltiples. Para Eisenstadt la Modernidad occidental es la historia de una constitución y reconstitución continua de una multiplicidad de programas culturales. Modernidad y occidentalización no son idénticas. Hay modernidades que también son auténticas y que no son occidentales, aunque reconoce que la modernidad occidental es la que marca la primacía histórica en el cambio ontológico que experimentan las fuentes de la moralidad<sup>22</sup>.

Luego diferentes sociedades recorren diferentes modernidades. Y no todas viven la Modernidad en la misma clave secularizadora que las sociedades occi-

19 Cf. Ch. Taylor, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona 2003, 47-48.

20 “Todas estas (sociedades) desarrollaron dinámicas y modos de interpretación claramente modernos, para los que el proyecto occidental original constituyó el punto de referencia crucial (y a menudo ambivalente). Muchos de los movimientos que se desarrollaron en las sociedades no occidentales articularon sólidos temas antioccidentales, o incluso antimodernos, pero todos fueron distintivamente modernos”. S. Eisenstadt, “Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas”, *Nueva Época* 218 (2013) 129.

21 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 671.

22 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 628, 668; Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections*, 273. “Los desarrollos tal como se dieron en las sociedades en vías de modernización han refutado los supuestos homogeneizadores y hegemónicos de este programa occidental de modernidad” (...) “Resulta, en efecto, de importancia central en el análisis de las múltiples modernidades que, en estos marcos culturales e institucionales occidentales, derivados y en cierto sentido traídos de Europa, se desarrollaran no solo variaciones locales del modelo o modelos europeos, sino patrones ideológicos e institucionales radicalmente nuevos. En tanto que en ocasiones se asumía que los patrones europeos de desarrollo moderno se habían repetido en las sociedades de las Américas, es claro que Norteamérica, Canadá y América Latina se desarrollaron, desde el principio, de manera distintiva”. S. Eisenstadt, *Las primeras múltiples modernidades*, 130-131. Cf. P. Costa “Introducción”, en Ch. Taylor, *Encanto y desencantamiento*, Santander 2015, 12.



dentales. Cada religión, expresada como hecho cultural, ha enfrentado su propio proceso modernizador y por eso no se puede partir de un planteamiento previo de consenso según el cual todas las sociedades van a repetir el mismo proceso secularizador que las sociedades occidentales<sup>23</sup>. Se puede hablar de la índole poliédrica de todas las religiones en la actualidad, así como del proceso experimentado en diálogo con la modernidad. Taylor considera que la secularización ha definido un terreno de juego muy accidentado<sup>24</sup>.

Por otra parte, la globalización ejerce una gran influencia que establece relaciones de un lado y de otro. Lo mismo que podemos hablar de una influencia secularizadora en relación a las sociedades occidentales, también se puede hablar de una *influencia orientalizadora* en relación a las sociedades orientales que también hacen notar su influjo. Zygmunt Bauman afirma que la Modernidad del siglo XXI (posmoderna) no es menos “moderna” que la que ingresó al siglo XX. Según Bauman, está igualmente caracterizada por la sobrecogedora, inextirpable e inextinguible sed de creación destructiva, por la limpieza del terreno en nombre de un diseño nuevo y mejorado; desmantelamiento, eliminación, discontinuidad, fusión, o achicamiento, todo en aras de una mayor capacidad de hacer más de lo mismo en el futuro<sup>25</sup>. Para Bauman, la Modernidad está en continuo cambio, en un irrefrenable sentido de movimiento ascendente en clave hegeliana. Un movimiento que determina las configuraciones morales de la Modernidad en una variedad múltiple y que invita a repensar el alcance de la secularidad<sup>26</sup>.

**1.3.** Taylor afirma que *la gran invención de Occidente* fue la creación de un orden inmanente a la naturaleza, noción de lo inmanente que implicaba negar o al menos aislar y problematizar cualquier forma de interpenetración entre las cosas de la naturaleza, por un lado, y lo sobrenatural, por otro, ya sea que esto se refiriese a un Dios trascendente, a dioses o espíritus, a fuerzas mágicas o a lo que

23 Los conceptos son clave a la hora de determinar el proceso recorrido y no siempre las palabras tradición, modernidad, secular y secularización son definidas a partir de las mismas categorías. Además, se parte de situaciones distintas en sociedades distintas, con lo que los procesos de la secularidad moderna no siempre son experimentados de la misma manera. “Hablar de Tradición y Modernidad como categorías universales al estudiar el proceso concreto y real de transformación de una sociedad, no muestra con suficiente claridad cómo explicar el proceso específico en sí mismo, dada la gran vaguedad y abstracción de los términos Tradición y Modernidad”. C. Solé Puig, “Acerca de la Modernización, la Modernidad y el riesgo”, *Reis* 080 (2007) 115.

24 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 287.

25 Cf. Z. Bauman, *Modernidad Líquida*, México 2002, 33.

26 Cf. Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections*, 304-305.

fuere<sup>27</sup>. Taylor habla de tres características de un mundo en el que la corriente era favorecedora para explicaciones trascendentes del mundo:

1. 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 y en el que los grandes acontecimientos que tienen lugar en este orden natural eran considerados *actos de Dios*<sup>28</sup>.

2. Dios también estaba implicado en la existencia misma de la sociedad. Dios aparecía por doquier. El vínculo social aparecía en todos los niveles estaba entrelazado con lo sagrado<sup>29</sup>.

3. Las personas vivían en un mundo encantado, esto es, en un mundo de espíritus, de demonios, de magia y de objetos sagrados, de hechizos y de fuerzas morales. Se trata de un mundo en el que la significación existe ya fuera de nosotros, antes del contacto, y que puede apoderarse de nosotros, podemos caer en su campo de fuerzas, nos llega desde fuera<sup>30</sup>.

Este era el mundo encantado que describe Taylor y al que también hará referencia Max Weber cuando habla del proceso de desencantamiento o desmagificación del mundo con el advenimiento de la Modernidad<sup>31</sup>. Un mundo que adquiere fundamento a través de disciplinas especializadas que superan sacralizaciones y reflexiones de sabios y filósofos. Es el mundo que ha superado el encantamiento de la antigüedad a través de una ciencia que es incapaz de responder a las cuestiones realmente relevantes sobre el sentido de la vida<sup>32</sup>. Se trata de llegar a lo que M. Weber se refiere como el control técnico de la vida<sup>33</sup>, superando la ceguera de la ética cristiana<sup>34</sup>, y las referencias ontológicas de la razón eterna platónica<sup>35</sup>. Frente al mundo encantado en el que, según Taylor, hay

27 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 41.

28 Cf. *Ibid.*, 56, 72, 93, 107, 187.

29 Cf. *Ibid.*, 80-87, 124, 148, 235, 371.

30 Cf. *Ibid.*, 56, 68, 70.

31 “Ahora bien, cabe preguntarse si todo este proceso de *desmagificación*, (la cursiva es nuestra) prolongado durante milenios en la cultura occidental, si todo este ‘progreso’ en el que la ciencia se inserta como elemento integrante y fuerza propulsora, tiene algún sentido que trascienda de lo puramente práctico y técnico”. M. Weber, *El político y el científico*, Madrid 1979, 200.

32 “¿Cuál es el sentido que hoy tiene la ciencia como vocación? La respuesta más simple es la que Tolstoi ha dado con las siguientes palabras: ‘La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir’”. *Ibid.*, 207. Cf. *Ibid.*, 201.

33 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona 1994, 125-126.

34 “La ciencia ‘sin supuestos previos’, en el sentido de que rechaza toda vinculación religiosa, no reconoce en cuanto a ella ni el ‘milagro’ ni la ‘revelación’. Si los aceptase traicionaría sus propios ‘presupuestos’, en tanto que el creyente acepta tanto el uno como la otra”. M. Weber, *El político y el científico*, 214.

35 Cf. *Ibid.*, 202.

un campo de fuerzas y significados *fuera de nosotros* antes del contacto, en el mundo moderno, por el contrario, las significaciones están *solo en la mente*. Es el mundo del pensamiento cartesiano y el conocimiento de la experiencia kantiana<sup>36</sup>.

Para comprender el alcance del mundo encantado, Taylor analiza los tres *tiempos superiores* que han dejado de tener sentido para el tiempo secular de la Modernidad y a los que se han hecho referencia ya anteriormente: la eternidad platónica, el tiempo agustiniano y el tiempo de los orígenes<sup>37</sup>. En esta variedad de tiempos superiores, cobra sentido la referencia de Taylor a la teoría medieval de los dos cuerpos del Rey, en el sentido de que la persona aureolada, con halo nunca moría, pasaba del *tempus* al *aevum*, como afirma Kantorowick<sup>38</sup>.

Taylor afirma que con la Modernidad se difuminan estos tiempos superiores y tendemos a ver nuestras vidas en el flujo horizontal de un tiempo secular, el tiempo ordinario tal y como lo entendemos comúnmente. Al imponerse este tiempo secular, con la consiguiente superación o irrelevancia de estos otros tiempos superiores, se puede afirmar que nos encontramos en una “edad secular”, entendiendo por “secular” como lo que tiene que ver con el *saeculum*, con el siglo, en el sentido del tiempo profano frente a los tiempos superiores. De esta manera podemos racionalizar el mundo, expulsar de él el misterio acomodando todo al tiempo secular<sup>39</sup>.

Taylor asegura que este primer momento secularizador (de *saeculum*), es el momento inmediatamente posterior a la Reforma protestante y se manifestaba como el paso de la influencia y control de la Iglesia (y sus tiempos superiores) al dominio del Estado y de los laicos. Era el paso de una esfera a otra, pero man-

36 Cf. *Ibid.*, 212-213.

37 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 103, 161, 311, 331.

“El tiempo, por tanto, nació con el universo, para que, generados simultáneamente, también desaparezca a la vez, si en alguna ocasión tiene lugar una eventual disolución suya, y fue hecho según el modelo de la naturaleza eterna para que este mundo tuviera la mayor similitud posible con el mundo ideal, pues el modelo posee el ser por toda la eternidad, mientras que este es y será todo el tiempo completamente generado”. Platón, *Timeo*, 38b-c.

“Pero de esos dos tiempos, pasado y futuro, ¿cómo pueden existir si el pasado ya no es y el futuro todavía no existe? En cuanto al presente, si siempre fuera presente y no se convirtiera en pasado, ya no sería tiempo sino eternidad”. S. Agustín, *Confesiones*, XI, 14, Madrid 1999.

38 “Por tanto, el halo siempre indicaba en un sentido u otro, un cambio en la naturaleza del tiempo. Significaba que el individuo, persona o lugar aureolado participaba también de una categoría del tiempo diferente de la que determinaba la vida natural sobre la tierra tal y como la entendía la mentalidad medieval. Es cierto que el halo no trasladaba a su portador a la *aeternitas Dei*, que carece de continuidad, porque en ella todos los tiempos pasados y futuros están presentes. Sin embargo, el halo sí trasladaba a su portador, le trasladaba, escolásticamente hablando, del *tempus* al *aevum*, del tiempo a la sempiternidad; en todo caso a algún *continuum* del tiempo sin fin: la persona aureolada o mejor dicho la persona como halo, su ordo nunca ‘moría’”. E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de Teología política medieval*, Madrid 2012, 111.

39 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 137.

teniéndose las mismas referencias fundamentales de comprensión del mundo. Sin embargo, este primer momento va a dar lugar, con el comienzo del siglo XVII, a un segundo momento secularizador en el que ya apenas hay espacio en la vida social para lo que está más allá de lo secular<sup>40</sup>.

**1.4.** Para Taylor, lo *secular* contiene algunos elementos que surgen dentro de la espiritualidad cristiana y que ayudan a iluminar el alcance de la época en la que nos encontramos:

1.4.1. Lo secular, en su sentido etimológico, remite a *saeculum* en relación al siglo, entendido como *tiempo profano*, en contraposición al tiempo sagrado, al tiempo eterno, al tiempo superior. Luego lo secular se refiere en primer término a su oposición con sagrado/eterno. Es el tiempo ordinario, el tiempo histórico. Según Taylor, en esta oposición *saeculum/sacrum-aeternum* de los tiempos premodernos, el tiempo ordinario, secular, de la sucesión temporal de acontecimientos históricos, está entrelazada con el tiempo superior, hay una conexión entre la sucesión secular del tiempo y los tiempos superiores. Ese era el encantamiento del mundo entendido en clave temporal<sup>41</sup>.

Con el desencantamiento de la Modernidad, se pierde la conexión entre ambos tiempos, y el tiempo secular no remite a ninguna eternidad. El tiempo ordinario se establece como el único tiempo en el que se desenvuelve la vida de los hombres. Nada remite a tiempos superiores, eternos, sagrados. La vida se sucede en la continuidad temporal de tiempos cronológicos establecidos como historia de los hombres<sup>42</sup>.

1.4.2. Hay otra oposición, tal y como refiere Taylor, *secular/espiritual*. Lo secular son las actividades propias del siglo, las que se realizan en el marco del desenvolvimiento social propio, sin referencias a lo sagrado. Por el contrario, las actividades espirituales son las que se realizan en ámbitos que tienen que ver con lo sagrado y eclesial. Por una parte, están las actividades propias de la Iglesia entendidas como espirituales y, por otra parte, las actividades propias del Estado, entendido como brazo secular.

40 Cf. *Ibid.*, 416-466.

41 Cf. *Ibid.*, 161

42 Cf. *Ibid.*, 100-106.

En esta diada, cada ámbito realiza las actividades que le son propias; unas entendidas de una manera y otras de otra, pero, al mismo tiempo, son partes de un mismo cuerpo: unas se realizan con un brazo y otras, con el otro, formando parte del mismo tronco. En las sociedades premodernas, la gente se identifica con el régimen, representado por el cuerpo del rey, con dos identidades significativas o como expresión del orden jerárquico del cosmos<sup>43</sup>.

En los tiempos premodernos de la Reforma, se realizará una primera desconexión con una secularización primera en la cual muchas actividades propias que realizaba la Iglesia pasarán a los laicos. Es un primer paso secularizador caracterizado porque los laicos, los que están en el tiempo del siglo, empiezan a realizar actividades que hasta entonces realizaban los que estaban en el tiempo superior, en el tiempo sagrado. Se transfieren actividades del tiempo superior al tiempo secular<sup>44</sup>. Este primer momento “secular/secularizador” no supone ningún dramatismo, no hay horizontes fracturados. Podríamos decir que el brazo secular va adquiriendo una importancia cada vez mayor. Pero seguimos estando dentro del mismo cuerpo, con brazos distintos<sup>45</sup>.

Con el advenimiento de la Modernidad Ilustrada se realiza la desconexión entre ambos brazos y lo que uno realiza es absolutamente independiente de lo que realiza el otro. Se hablará de separación Iglesia-Estado. Comienzan a constituirse cuerpos distintos (ya no vale la imagen del brazo), se produce una fractura en los horizontes con cosmovisiones y fuentes morales distintas y divergentes. Y con una consecuencia final realmente relevante: la vida social se comienza a configurar exclusivamente desde el tiempo secular, los tiempos superiores apenas tienen fuerza para configurar la vida social de las personas<sup>46</sup>.

1.4.3. En relación a lo anterior, y expresado con otra oposición *profano/espiritual*, podríamos decir que el tiempo profano/secular, en oposición al tiempo superior, pasa a ocupar toda la vida social. Es el tiempo secular el que organiza la vida social. Los tiempos superiores pasan a ser cada vez más marginales. La vida social deja de estar configurada a partir de lo sagrado y pierde

43 Cf. Ch. Taylor, *Imaginario social moderno*, 220.

44 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 10,460.

45 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 261.

46 Cf. *Ibid.*, 99, 103, 137, 330.

sentido la necesidad de una antiestructura. Se cede a la tentación de poner en vigor un código que no tolera límite alguno<sup>47</sup>.

Lo secular ocupa todo el espacio y lo espiritual va dejando de tener significado<sup>48</sup>. Se irá procesando poco a poco, pero el cambio es completo, absoluto, fracturado. Se ha iniciado el cambio hacia una sociedad secular de tipo instrumental que, para Taylor, empobrece la vida de significados más profundos, haciendo que sea muy difícil discernirlos<sup>49</sup>. Al principio se manifiesta como una clara división entre lo natural y lo sobrenatural, hasta dar el paso a un mundo donde llegará a ser posible vivir *exclusivamente* desde el mundo natural. Ahondando en esta última idea de fractura, hay que hacer notar que, desde el punto de vista de Taylor, este nuevo horizonte se irá realizando de forma progresiva. Inicialmente se sigue creyendo en lo trascendente, pero luego ese irá expresando en términos cada vez más secularizados, comenzando por el deísmo y llegando hasta el humanismo exclusivo o al naturalismo ontológico.

Lo realmente importante son los motivos que llevan al deísmo, dado que es el deísmo el que propicia la plataforma de salida hacia el humanismo exclusivo y radical. Sin el deísmo, para Taylor, difícilmente se podría haber llegado hasta donde se llegó. El bien vital se convierte en algo diferente cuando uno es inducido a percibir de manera diferente dicho bien. En este sentido, para el hermeneuta canadiense, la noción deísta del orden natural articuló novedosamente el trasfondo de la nueva cosmovisión que empieza a surgir en el siglo XVIII. Esta filosofía captó el sentido de dichos cambios e influyó de manera determinante en la forma que estos adoptaron. Posteriormente, el movimiento de los bienes vitales evolucionará desde las formulaciones deístas, llegando a convertirse en el proceso, en algo diferente, lo que, según Taylor, significará que entrará en la órbita de cosmovisiones diferentes. Es el deísmo el que determinará la dirección y configuración de la diversidad de fuentes morales modernas. Será el primer paso hacia la Ilustración increyente de C-H. Helvecio, J. Bentham, J-A. Condorcet y P. H. d'Holbach<sup>50</sup>.

Taylor concede relevancia a H. Grocio por ser uno de los promotores del nuevo orden socio-político, al margen de la vida buena (entendida filosóficamente) y al margen de una ética específicamente cristiana (entendida como santidad)<sup>51</sup>. Se

47 Cf. *Ibid.*, 80-82.

48 Cf. Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections*, 226.

49 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 675.

50 Cf. *Ibid.*, 423.

51 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 206,257,276,300,447.

comienza a configurar este nuevo orden social del beneficio mutuo y de protección compartida, desde un espíritu promovido desde los laicos y lo laico (entendido en su sentido secular en oposición a sagrado/espiritual) y, al margen de cualquier sentido virtuoso, desde la fe. Lo verdaderamente auténtico es la libertad autorresponsable y autodeterminada<sup>52</sup>. Taylor afirma que el desarrollo del orden disciplinado e instrumentalmente racional del beneficio mutuo fue la matriz en el seno de la cual se pudo producir el desplazamiento de fuentes morales<sup>53</sup>.

## 2. EL REORDENAMIENTO DE LO ESPIRITUAL Y LO MUNDANO COMO DESAPARICIÓN PROGRESIVA DEL ORDEN PROVIDENTE

Charles Taylor estudia a M. Gauchet, quien afirma que, en continuidad con las religiones preaxiales y con el advenimiento de las religiones axiales, se produjo un reordenamiento de lo espiritual y lo mundano, un reensamblaje entre lo visible y lo invisible, un amalgamamiento que se expresa como una fractura en el ser con consecuencias ontológicas<sup>54</sup>. Se trata de una fractura que comienza por producir una transformación que desplaza el fundamento de la experiencia religiosa al interior de los hombres<sup>55</sup>. Se podría considerar este momento como “presecularizador”, en el sentido que inicia cambios fundamentales en el mundo y que permite la promoción de la interioridad y reducción de la alteridad<sup>56</sup>.

Taylor afirma que, a partir del nuevo fundamento de la experiencia religiosa con la reforma protestante y la revolución del yo cartesiano, se produce un movimiento definitivo de alcance “secularizador” que se podría subdividir en tres momentos: se parte de la distinción, se llega a la independencia y todo concluye con la ruptura autoexcluyente. El primer paso se refiere a la distinción expresada como ámbitos distintos, distinción que se expresa en el deísmo<sup>57</sup>. En un segundo

52 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 130 y ss.

53 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 466.

54 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 43,86,202,593.

55 Cf. M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, Madrid 2005, 69 y ss.

56 “Lo visible y lo invisible se ajustan, se ensamblan por todos los puntos como una sola e idéntica realidad. Aquí el acontecimiento es precisamente la reordenación de esta articulación de lo visible y de lo invisible, la conjunción que se torna disyunción; la complementariedad, diferencia; el ajuste, separación. El fundamental, el original nutriente del que irradia el sentido no es ya en lo dado, con el destino que nos toca, donde se libera, sino más acá; solo se encuentra mediante una travesía interior”. *Ibid.*, 70

57 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, II, 370, 444, 463. Antes de la ruptura de niveles, con el deísmo se establece una relación entre el orden immanente y el orden trascendente de manera distinta al orden primero en el que no había separación o donde, posteriormente, cada orden tenía su propia hornacina, pero como un intercambio donde se iba readaptando el mobiliario a los mismos espacios dentro de la misma casa. Con el deísmo Dios es visto como el proveedor beneficiario de un orden natural que ha sido establecido por el Creador y que al mismo tiempo

momento, se pasará de la distinción a la separación absoluta. Y en un tercer momento, tendrá lugar la negación de la trascendencia como irrelevante o mera invención humana. Taylor hace notar que esta ruptura de órdenes solo se da en la Cristiandad latina.

A partir del siglo XVII, se da algo fundamental y que no había ocurrido nunca hasta entonces. Gradualmente se va afirmando la idea, hasta que se asienta de forma definitiva, de que no hay ningún espacio dentro de la vida social para lo que está más allá de lo secular. Esto se expresa bajo la forma de que el único tiempo que configuraba la vida social y cultural es el tiempo profano; los espacios para los tiempos superiores quedaban reducidos de manera casi total. Ya no había ámbitos para lo que tuviera que ver con el sentido trascendente de la vida. Las rupturas propias de las etapas anteriores entre lo inmanente y lo trascendente se han resuelto como disolución de lo trascendente y apenas hay horizontes para que la esfera de lo trascendente se manifieste en su ámbito propio. Todo queda definido a partir de lo secular<sup>58</sup>.

De los malestares de la modernidad del siglo XVIII, se pasará a lo que Taylor denomina *el oscuro abismo del tiempo y la expansión del universo de la no creencia* en los siglos XIX y XX<sup>59</sup>.

Se llega a una radicalización tal, que lo secular se convertirá progresiva y definitivamente en el ámbito que dominará toda la vida social, quedando lo trascendente limitado a espacios secularizados para el compromiso con la paz y la justicia, y como una posible contribución para el buen funcionamiento de las sociedades. Se ha impuesto de manera definitiva la vida social como un ámbito exclusivamente definido por el ámbito secular y en el que la sociedad se entiende de manera postgrociana, como individuos que buscan su propio beneficio a través del beneficio de todos. Irá surgiendo así la sociedad del beneficio recíproco en la que todos estamos interesados en el beneficio de todos porque así se alcanza mejor

invita a crear una sociedad “expresión de dicho orden” a través del beneficio mutuo y por lo tanto como algo querido por Él. Y en el que al final habrá un castigo o un premio en el más allá. A la religión se la permite como configuradora de un orden natural y moral. Con el deísmo se racionaliza la religión como una institución más del orden estatal y se permite su funcionamiento en tanto y cuanto contribuye a la promoción del beneficio mutuo, iniciando así un proceso secularizador imparables, no solo porque se permite a la religión su funcionamiento bajo dicha perspectiva, sino que además inicia un declive imparables dentro de la configuración social.

58 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 383-388; Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 13, 197, 213, 256, 353, 381, 423, 436, 445, 474, 489, 592, 594, 733.

59 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 13-129.



el beneficio personal, desapareciendo irremediabilmente cualquier ética de la virtud de la santidad o del amor cristiano<sup>60</sup>.

Taylor considera que el deísmo hace posible de manera consecuente y natural el utilitarismo radical que se desvincula de cualquier orden providente de la ley natural (deísmo de Shaftesbury y de J. J. Rousseau)<sup>61</sup>. Dejamos de ser por naturaleza parte de ese orden natural y se nos vincula a una causalidad eficiente en la que todo está definido por el hacer, por el utilitarismo, se nos hace así. No es el orden providencial de la naturaleza el que nos asocia a una bondad natural del ser humano (vinculación deísta), sino que es el hecho de que formamos parte de unas relaciones humanas que hacen que seamos de una manera u otra en función del contexto en que nos movamos y por causas que pueden ser plenamente conocidas. Desaparece un orden providente y pasamos a ser una realidad más; orden en el que todo se puede explicar causalmente, una causalidad definida por la utilidad y los bienes vitales que motivan una moralidad totalmente laica. Nuestro carácter está definido, no por un orden natural providente, sino por unas relaciones causales que motivan nuestra moralidad y que están definidas por la utilidad eficiente de buscar la felicidad y evitar el dolor y la pena, esto es, por una neutralidad genética. La felicidad no viene establecida ni por un orden jerárquico de la razón (Ideas platónicas y la cadena del Ser) ni por un orden natural providente (deísmo). Se establece un naturalismo que tiende a considerar como irrelevante cualquier evaluación fuerte o argumentación *ad hominem*<sup>62</sup>.

Esta desvinculación definitiva, hasta las últimas consecuencias, define la radicalidad de esta Ilustración moderna y explica el camino hacia la necesidad de una moralidad naturalista, sin ninguna referencia trascendente. Esta necesidad hace que el marco inmanente quede establecido como referencia que desvincule y desencante definitivamente el mundo y margine totalmente cualquier moralidad teísta o deísta. *Se llega al momento, clave y fundamental, en el que el marco trascendente se considera como un impedimento para la realización moral del ser humano*<sup>63</sup>. Por eso, este momento se establece con consecuencias antropológicas de carácter ontológico. Todo lo que no se considere desde el marco exclusivamente inmanente (humanismo exclusivo), se considerará que no define antropológicamente al hombre, que no tiene que ver con él y con su esencia

60 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 77-78; Ch. Taylor, *Hegel*, 472.

61 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 441.

62 Cf. Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 89 y ss; Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 461-479, 485, 495-499, 520-525.

63 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 392-395.

autoconsciente. Consecuentemente, *se establece de forma definitiva el marco inmanente como el marco único* (o por lo menos así se intenta hacer ver).

Este momento del camino hacia el humanismo exclusivo y de abandono de cualquier orden providencial deísta se ve reforzado por tres características que según Taylor son determinantes para que así se establezca<sup>64</sup>.

1. *El ideal de la razón autorresponsable*. Cualquier otra autoridad que se considere no tiene que ver con la dignidad del ser humano que asocia su moralidad al marco totalmente inmanente, libre de cualquier tradición que vincule al ser humano a cualquier orden racional o natural de tipo trascendente. Todo ello conduce a la desvinculación radical<sup>65</sup>.

2. *El utilitarismo eficiente que busca la felicidad en la vida corriente* y en las satisfacciones propias de la psicología humana y de la vida familiar, afrontadas con la fuerza del que sabe que es un deseo inherente a nuestra propia vida, y que debe ser buscada, ante todo, sobre todo y en todo lo que tiene que ver con uno mismo, sin otra referencia que el yo que se autoconstruye moralmente a partir de sí mismo y de su propio carácter<sup>66</sup>. La psicología desplaza a cualquier orden ontológico que no tenga que ver con las propias fuentes morales del yo que busca y desea desde sí y para sí. La felicidad humana está en íntima relación con la utilidad, el sacar el mayor partido posible a lo que la vida humana da de sí, a lo que solo ella es capaz de proporcionar, sin otro tipo de realizaciones trascendentes<sup>67</sup>.

3. *El ideal de benevolencia neutra y universal*<sup>68</sup>. Cualquier otro tipo de orden natural benevolente es considerado como incongruente con la evidencia del sufrimiento humano. No se puede afirmar algo que contradice el común sentir de la vida ordinaria. Hay terremotos, maremotos, volcanes, riadas, muertes masivas de seres humanos que contradicen abiertamente que estemos en el mejor de los mundos posibles del doctor Pangloss en el *Cándido* de Voltaire. Desde la razón

64 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 442.

65 Cf. Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 192-193, 290-291; Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 506, 539, 651, 669-692.

66 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 474.

67 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 36, 46-47, 58, 119, 121, 123-124, 134, 342, 444-455, 461-466; Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 51, 71.

68 Cf. Ch. Taylor, *Imaginario sociales modernos*, 204-212; Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 363, 366, 383-384; Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 53.

filosófica y psicológica no se sostiene un orden natural providente y benefactor para el ser humano<sup>69</sup>.

Para Taylor, y lo queremos resaltar, “no es evidente” la narración de que con la razón autorresponsable, con el avance de la ciencia y la razón, las explicaciones teístas o deístas del mundo dejaran de tener fundamento. Sería tanto como dar alcance de exclusividad a la razón autorresponsable como única explicación coherente de la secularización. Taylor quiere prevenir contra esta argumentación simplista y superficial.

### 3. EL NUEVO ORDEN MORAL DE LA MODERNIDAD: HACIA EL ESTABLECIMIENTO PROGRESIVO DE UN MARCO INMANENTE CON CARÁCTER DE EXCLUSIVIDAD

El final del siglo XVIII fue testigo de la emergencia del humanismo exclusivo como alternativa viable al Cristianismo. Fue el principio de lo que Taylor denomina “efecto nova” con la aparición de esa diversidad de opciones de no creencia a lo largo del siglo XIX y que llega hasta hoy<sup>70</sup>. Van surgiendo los relatos de la secularización, de la era de la autenticidad y el marco inmanente como el contorno espiritual del presente. Para Taylor es muy importante ver en qué consiste este cambio en el que, si en el año 1500 era casi imposible no creer en Dios, hoy, creer en Dios se ha vuelto una realidad problemática para una gran mayoría de personas, llegándose incluso a manifestar un malestar en gran parte de los creyentes<sup>71</sup>.

#### 3.1. El desencantamiento del mundo

El filósofo de Montreal caracteriza el desencantamiento de un mundo en el que Dios era una realidad connatural con la vida y el pensamiento del hombre, cambiando a un mundo impermeabilizado a realidades superiores y en el que todo debe pasar por el tribunal de la razón. Se pasa de un yo poroso, abierto a cualquier explicación espiritual o trascendente de la realidad, a un yo cerrado, en el que la fundamentación del mundo moral y la identidad del yo se expresa a través de la mente y de la autodefinition reguladora. Un yo impermeabilizado como expresión

69 Cf. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México 1993, 85, 127-129.

70 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 197.

71 Cf. *Ibid.*, 297.

de la diferenciación cartesiana entre la Mente y el Mundo, entre lo interior y lo exterior como *loci* aislados<sup>72</sup>.

La identidad del yo se expresa tanto como racionalismo ilustrado, como expresividad romántica extasiada con la naturaleza. Surge un yo radicalizado en dos versiones distintas y casi contrapuestas: “yo ensimismado” en la contemplación del mundo como pura objetividad mecánica y neutra, y, por otra parte, como reacción a esta representación subjetiva del mundo como fenómeno, un “yo romántico” que invita a recuperar el propio mundo interior como búsqueda herderiana de “lo propio de cada uno” y a la ética de la autenticidad. El “yo impermeabilizado” como identidad que se autodefine a partir de la propia construcción del mundo y un “yo bondadoso por naturaleza” que resalta el éxtasis contemplativo del orden natural en su inmanencia expresiva. En ambos casos se ha avanzado hacia el desencantamiento y la desmagificación del mundo y se ha pasado al “encantamiento” del yo como profundidad de la psique<sup>73</sup>.

Taylor comenta la gran obra de Norbert Elias como un estudio que permite ahondar en el “proceso civilizador” que significa el paso del mundo de los sentimientos y pasiones al mundo del psiquismo, la racionalización y la observación neutral del mundo<sup>74</sup>. Un mundo como contención de los instintos y una personalización del yo a través del psiquismo, la interioridad racional y el auto-dominio disciplinado<sup>75</sup>. Todo queda reducido a una sucesión encadenada de causalidades autónomas.

Con la libertad, vienen también los límites y controles que permiten desplegar la fuerza del yo y, al mismo tiempo, poner ciertos contornos disciplinarios, como afirma M. Foucault en su obra sobre la evolución del castigo disciplinario. Según Elias, se abandona la promiscuidad en las relaciones sociales para pasar a una visión más disciplinada de la intimidad. Las cosas se empiezan a entender “a largo plazo” y se supera la inmediatez de las emociones a través de la observación

72 Cf. *Ibid.*, 14-15, 17, 19, 39, 69, 72, 104, 110, 182, 282, 302, 381, 383, 395, 420, 489, 601, 646.

73 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 670; M. Weber, *El político y el científico*, Madrid 1979, 200.

74 Cf. Ch Taylor, *Fuentes del yo*, 676.

75 Cf. N. Elias, *El proceso de la civilización*, Madrid 2010, 485. Con la libertad vienen también los límites y controles que permiten desplegar la fuerza del yo y al mismo tiempo poner ciertos contornos disciplinarios. Esto es lo que estudia también Taylor a partir de la obra de Michel Foucault *Vigilar y Castigar*. El castigo deja de ser un teatro y se establece un proceso disciplinario de carácter administrativo y racional. Es lo que vemos en este texto de M. Foucault. “La ejecución pública se percibe ahora como un foco en el que se reanima la violencia. El castigo tenderá, pues, a convertirse en la parte más oculta del proceso penal (...) es la certidumbre de ser castigado, y no ya el teatro abominable, lo que debe apartar del crimen; la mecánica ejemplar del castigo cambia sus engranajes”. M. Foucault, *Vigilar y Castigar: el nacimiento de la prisión*, 1976, 11-12.

desapasionada que pasa por la objetivización tanto del yo como de las sociedades<sup>76</sup>.

Los órdenes sociales de la Modernidad no expresan un sentido racional del cosmos ni un fundamento preexistente, sino que cada uno se incorpora a la sociedad como individuos, con una vocación natural de compromiso en la búsqueda del bien común; lo que Elias denomina “individuo en una situación social”, bien a partir de nuestro compromiso individual (Locke, Bentham) o enfatizando la dimensión de búsqueda compartida (Rousseau, Hegel, Marx, Humboldt)<sup>77</sup>. Para Taylor, muchos pretenden configurar dichos órdenes sociales a partir de un orden inmanente autosuficiente, en el que lo que nos convoca es una simpatía innata por todos los seres humanos y nuestro apego a una libertad racional que nos muestra cómo debemos comportarnos. Otros, sin embargo, afirma Taylor, prefieren vivir el marco inmanente como abierto a algo más<sup>78</sup>. Inmanencia y trascendencia no tienen por qué ser vistos como polos opuestos.

Taylor resume esta compleja situación con tres palabras que se entrelazan y refuerzan mutuamente: *impermeabilidad*, *disciplina* e *individualidad*, palabras que encuentran en torno a la Reforma un refuerzo de alcance inimaginable. Todo adquiere un compromiso de espiritualidad renovada en referencia a lo que Taylor denomina individualismo de la responsabilidad<sup>79</sup>. Se trata de asumir una decisión responsable, impulsada por una espiritualidad más cristocéntrica, más implicada y asumida por todos, de tal forma que termina por hacer casi incomprensibles las viejas visiones del logos óntico y del orden cristiano asociado al honor y al furor guerrero en un contexto social determinado<sup>80</sup>.

Taylor considera que hay un proceso desde el primer individualismo “de largo alcance” (Elias) que surge de la introspección y pasa por el desarrollo personal, hasta llegar al ideal de la autenticidad. Desde el primer individualismo se evoluciona a un individualismo instrumental de la “jaula de hierro”, según el cual la sociedad existe para el bien de los individuos que buscan vivir en autenticidad con lo que cada uno es y piensa. Una autenticidad que consiste en ser fieles a lo

76 “Esta capacidad para entender a largo plazo las cosas de la naturaleza y de los seres humanos, solamente es accesible a los individuos en la medida en que la división creciente de funciones y el entramado cotidiano en cadenas humanas cada vez más largas, acaban acostumbrándoles a esta previsión a largo plazo, a una mayor contención de las emociones”. N. Elias, *El proceso de la civilización*, 485.

77 *Ibid.*, 480; Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 471.

78 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 302.

79 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 142, 185.

80 “El furor guerrero era aquí un presupuesto necesario para el éxito y el prestigio del aristócrata. Todo esto cambia con la consolidación progresiva de los monopolios y con la centralización”. N. Elias *El proceso de la civilización*, 491.

propio de cada uno, a nosotros mismos, pero a partir de una relación articulada con un todo más amplio<sup>81</sup>. Es el proceso de transición desde una visión de la naturaleza llena de fuerzas intencionales a partir de la razón sustantiva fundamentadora del Bien, a un mundo como proyecto para la razón instrumental que implica la acción constructiva del hombre a partir de la nueva ciencia<sup>82</sup>.

El establecimiento de dicho marco inmanente surge, según Taylor, como un logro de la cristiandad latina a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, que pretendía asegurar la autonomía de lo sobrenatural asegurando el poder soberano de Dios frente a las posturas “realistas” de Tomás de Aquino. Para Ockham, representante del Nominalismo, el universal es particular en cuanto que es algo que existe en la mente, pero es universal en cuanto es signo de muchos. Una rebelión nominalista que no acepta explicaciones sobre el bien y el mal que tengan que ver con inclinaciones de la naturaleza y así poder resaltar el poder absoluto de Dios. De igual manera, los reformadores protestantes, intentarán asegurar y dar continuidad a esta separación entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia. Separación que llevará a desencantar el mundo y a dar autonomía a las realidades del mundo y de la sociedad<sup>83</sup>.

Por otra parte, el auge e influjo de la ciencia postgalileana, influirá mucho, asimismo, en este empuje secularizador, que planteará una explicación del mundo que no necesita en un primer nivel de comprensión, de explicaciones metafísicas sobre la Idea platónica o la Idea de la Mente de Dios. Una ciencia que pretenderá, a partir de R. Bacon, explicar el mundo experimentalmente a través de observaciones detalladas y validadas de manera inductiva, superando cualquier idea preconcebida sobre el mismo<sup>84</sup>.

Y aunque la ciencia no interfiriera en principio en admitir la idea de un Creador benévolo, sin embargo, sí que preparó, junto con las otras causas referidas anteriormente, un marco general que prepararía el camino para un humanismo exclusivo sin referentes trascendentes a partir de este individuo impermeabilizado y este mundo desencantado referido solo a la razón instrumental y un nuevo contexto social en el que la interpretación de la sociedad era referida a leyes de pura objetivación y eficacia colectiva<sup>85</sup>. Taylor habla, en este sentido, de cómo la

81 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 676; Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 120.

82 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 308.

83 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 15, 222, 227, 493.

84 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 163, 188; Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 74, 77, 85-86.

85 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 46, 57, 79, 112, 144, 164, 211, 351, 371, 383; Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections*, 172-173, 177-178, 181-184, 186-187.

visión puritana del trabajo y la vida ordinaria contribuyeron de manera definitiva al desarrollo de la ciencia baconiana, y que unos y otros se veían en oposición a la visión tradicional y a la doctrina muerta que habían recibido<sup>86</sup>.

Taylor analiza con detenimiento cómo la visión de la naturaleza se va reconfigurando hacia un orden inmanente de carácter exclusivo. Al principio este orden inmanente de la naturaleza se ve como autosuficiente, alojándose la posibilidad de entenderlo sin referencia a Dios, debido a que la propia Naturaleza diseña y configura dicho orden. Esta posibilidad del orden de la naturaleza como autosuficiente e inmanente, en un principio, no implica negar la existencia del Dios Creador y Artífice de la Naturaleza. Pero, siguiendo a Spinoza, se llega a plantear la posibilidad de identificar a la Naturaleza con Dios, posibilitando así una independencia de esta respecto a su Creador, con lo que el orden puede carecer de Ordenador y el plan de Planificador.

Taylor considera que se está configurando un relato filosófico, según el cual, un espectador imparcial muestra simpatía innata hacia todos los seres humanos a través de un proyecto de fraternidad universal y se deja guiar por una libertad racional que nos establece moralmente en la búsqueda de un comportamiento adecuado.

Todos, bien como individuos o como sociedades, se ven forzados a actuar de acuerdo a las exigencias de la razón instrumental moderna, se ajuste o no a nuestra perspectiva moral<sup>87</sup>. Este camino ofrece un recorrido inmanentista, pero no tiene por qué llegar a cerrarse completamente. Taylor afirma que el orden inmanente no tiene motivo para cerrarse al orden trascendente. Son miradas llamadas a complementarse, a enriquecerse mutuamente y a establecer caminos de cooperación y diálogo que ofrecen un futuro insospechado de nuevas perspectivas por explorar, siempre y cuando ambos órdenes permanezcan abiertos al encuentro y a la interacción. Descubrir el orden moral como “voz interior” no implica negar las fuentes trascendentes del bien y del mal<sup>88</sup>. Taylor asegura que se han borrado tantos bienes de nuestro relato oficial, se ha sepultado tanto su poder bajo capas de racionalismo filosófico, que corre el peligro de asfixiarse<sup>89</sup>.

86 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 314.

87 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 302; Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 456; Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 124.

88 Cf. Ch. Taylor, “El multiculturalismo y la política del reconocimiento”, 47 y ss.

89 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 702.

**3.2.** Lo que Taylor quiere analizar va más allá de un mero análisis de la teoría sociológica. Pretende realizar un estudio de esas imágenes que van configurando la realidad social, los elementos que van determinando las relaciones sociales y el entramado social que va siendo expresión de las fuentes morales. Todo ello es lo que constituye un “imaginario” que va envolviendo las propias motivaciones personales y sociales<sup>90</sup>, y que, según nuestro autor, es difícil de articular conceptualmente, ya que se trata de una comprensión inarticulada de nuestra situación y en la que se manifiestan los rasgos particulares de nuestro mundo tal como son<sup>91</sup>.

No obstante, para Taylor, el imaginario social moderno primero comienza con las élites intelectuales y, a partir de ahí, se van configurando las nuevas motivaciones morales de la sociedad. Por eso hemos analizado con detenimiento a autores que han ido estableciendo esa nueva configuración del orden social moderno que parte de la ley natural: Grocio, Locke, Rousseau, Pufendorf y Hegel, entre otros. De tal manera que se puede afirmar que el orden moral de la Modernidad es muy distinto al de la era premoderna<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> Anderson usa el término “imagined” al hablar del concepto de nación como “imagined political community” en el mismo sentido que también lo utiliza Taylor: no tanto como teoría socio-política cuanto aquella realidad del “inconsciente colectivo” que entrelaza las relaciones de unos con otros, como un concepto imaginario que configura un sentido de comunión que va más allá de cualquier código legal establecido en una constitución. Anderson también, La idea tayloriana de imaginario social tiene este sentido, no como teoría histórica, ni como conceptos de teoría social ni como expresiones del poder político inherente a cada época, sino aquello que tiene que ver con lo que motiva el quehacer humano, con lo que se expresa en distintas realidades “sui generis” o en aquellos elementos filosóficos que desvelan las propias incoherencias o debilidades que motivan el quehacer humano. Cf. B. Anderson, “Introducción”, en *Comunidades Imaginadas*, México 1993, 17-25.

<sup>91</sup> Cf. Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 39.

<sup>92</sup> El orden moral premoderno estaba caracterizado por el tiempo de los orígenes que configuraba las leyes de los pueblos, así como un componente óntico que se expresaba en las normas que se establecían para configurar la convivencia social y política. Son los diferentes órdenes jerárquicos que se complementan en una escala descendente de dignidades. Las diferenciaciones jerárquicas expresan el orden óntico establecido en la naturaleza. Es el concepto platónico-aristotélico de la “forma” que está configurando el orden de la naturaleza. Separarse de ese orden natural y eterno implicaba ponerse, de alguna manera, en contra de sí mismo, porque todo estaba establecido para reproducir ese orden eterno configurado por la forma que rige el mundo. Para Platón el orden era expresión del orden natural que es a su vez analogía del orden del alma. Tal y como se refiere en el libro II de *La República*, el orden y el bien es causa de los dioses y estos no pueden configurar ninguna realidad que esté en relación con el mal o el desorden. Por eso los mitos tienen que expresar la relación del orden con los dioses. El orden del Estado debe reproducir ese orden mítico relacionado con la idea del bien que ha sido impresa por los dioses en todo lo creado: “Por consiguiente, dado que Dios es bueno, no podría ser causa de todo, como dice la mayoría de la gente; sería solo causante de unas pocas cosas que acontecen a los hombres, pero inocente de la mayor parte de ellas. En efecto, las cosas buenas que nos suceden son muchas menos que las malas, y si de las buenas no debe haber otra causa que el dios, de las malas debe buscarse otra causa”. Platón, *La República*, 379c. Y, por otra parte, este Estado debe ayudar a entender este orden mítico que lleva a la consecución de la virtud. El orden del Estado debe propugnar este fin último que tiene que ver con la virtud y la búsqueda de la Idea del Bien. En la Modernidad la forma ya no está configurando el orden eterno jerarquizando la naturaleza y las relaciones humanas. El orden moderno no es expresión de ningún orden mítico o razón eterna o fundamento óntico, sino que se trata de un acuerdo basado en la ley natural que garantiza el bien común y la consecución de nuestros objetivos ordinarios en la vida



Y así, poco a poco, las fuentes morales se van configurando de otra manera. Los derechos naturales son los que establecen los derechos y obligaciones que tenemos respecto de los demás. Y a partir de esos lazos morales fundamentales se promueven las relaciones políticas. La sociedad y las relaciones políticas que se establecen están precisamente para la defensa de esos derechos naturales que son los que configuran la nueva visión moral. La sociedad y su configuración política se estructuran para la defensa de estos derechos naturales que conforman moralmente la vida de las personas. Desaparecen los estatutos ontológicos y todo se dispone desde una mera diferenciación funcional que nos asegura la defensa de los intereses propios. El Estado configura un orden social basado en la ley natural que permite la búsqueda de los intereses propios amalgamados colectivamente en una búsqueda básicamente compartida por los derechos naturales.

Este orden social en el siglo XVII expresa los propósitos de Dios. Es un orden teísta sobre el que se organizan las relaciones sociales. En el siglo XVIII este orden teísta pasa a ser configurado filosóficamente por un Dios que asegura el orden cósmico. Es el paso del teísmo al deísmo. Vemos cómo se va evolucionando de la razón eterna (Platón) a la razón teológica (premodernidad y siglo XVII con el inicio de la modernidad) para pasar finalmente a la razón natural (modernidad del siglo XVIII).

Para Taylor, la razón teológica del siglo XVII, que entronca con la razón premoderna de los propósitos de Dios de reconstruir la sociedad sobre la base del moderno “individuo en el mundo”, tuvo un efecto mucho más vasto y complejo. Contribuyó a situar primero la moral y luego el imaginario social en la senda del individualismo moderno. Podemos ver la emergencia de este individualismo en la nueva concepción del orden moral que trajo la teoría de la ley natural del siglo XVII. Dicha teoría mantiene serias deudas con el estoicismo, y es razonable considerar que sus creadores fueron los neoestoicos holandeses Justus Lipsius y

como son la vida, el sostén propio y la familia. Al organizarnos en común garantizamos la defensa de nuestros propios intereses. Si nos organizamos es para la consecución de objetivos comunes que nos confraternizan en la búsqueda común de los propios bienes individuales. Unos y otros buscamos bienes que nos ponen en común por la básica coincidencia de unos fines que se defienden mejor a partir del establecimiento de un Estado que los defiende y nos implica a todos en una convivencia común para la defensa de los propios intereses. Con Grocio y Locke se inicia el cambio hacia un nuevo orden. No se trata de configurarnos moralmente a partir del orden óntico establecido en la razón eterna del cosmos, sino a partir de lo que somos como seres racionales. No hay órdenes jerárquicos que reproducen un orden óntico, sino que la propia razón humana establece “diferenciaciones funcionales” que no están determinadas por un valor esencial, sino por la reflexión racional que nos fundamenta como seres con capacidad para promover un orden social y político como seres racionales que se dejan guiar por la ley natural. Las jerarquías diferenciadoras se ven superadas para establecer diferenciaciones no en base a la expresión de ningún orden óntico, sino como diferenciaciones funcionales que garantizan el orden, la seguridad y el beneficio mutuo.

Hugo Grocio. Pero en este caso se trataba de un estoicismo cristianizado, moderno, en el sentido de que atribuía un papel fundamental a la reforma voluntaria de la sociedad humana. Podríamos decir que el desarraigo es tanto el resultado de la identidad resguardada (*buffered identity*), como del proyecto de reforma<sup>93</sup>.

### 3.3. En Taylor el orden moral de la Modernidad está basado en tres aspectos:

3.3.1. El primero tiene que ver con la afirmación de la persona y los derechos inalienables de la misma, de tal manera que todo está orientado hacia la consecución de los mismos<sup>94</sup>. Se deja atrás la vieja concepción de que el hombre se considera agente moral en tanto y cuanto esté inserto en un todo social, enraizando su sentido moral en dicho sentido de pertenencia. Con el advenimiento de la Modernidad se afirman en primer lugar los derechos de la persona, y a partir de esta afirmación prepolítica, todo se encamina a la formación de una sociedad política que garantice por ley dichos derechos. Con la Modernidad, la identidad moral se basa en que cada uno debe definirse a sí mismo lo más amplia y profundamente posible<sup>95</sup>.

Se supera la afirmación aristotélica, según la cual el sujeto humano solo puede ser comprendido moralmente formando parte de un todo social en el que se manifiesta una complementariedad jerárquica<sup>96</sup>. Si la naturaleza del hombre es ser social, eso significa que su configuración moral está en relación directa a su pertenencia a la polis, a la casa y la ciudad como ámbitos privilegiados en los que se expresa su naturaleza social. Esta naturaleza social del hombre le vincula moralmente a la ciudad, a la participación en la vida social. Es un *zoon politikon*, en el sentido de que necesita de la sociedad para expresar su sentido del bien y del mal o, lo que es lo mismo, no puede expresarse moralmente sin participar de su conciencia social. Sentido social y naturaleza moral van indisolublemente unidos.

93 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 168, 203, 212, 363, 389, 442.

94 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 680.

95 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 69.

96 “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social... La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra”. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a 9-11. “Quizá también es absurdo convertir al hombre feliz en un solitario, pues nadie elegiría poseer todos los bienes en soledad: el hombre es un ser político y nacido para vivir en compañía. Y en el hombre feliz, desde luego, se da esto porque posee los bienes naturales”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* IX, 9, 1169b15-20.

No obstante, Aristóteles también es consciente de que la propia naturaleza moral del hombre le refiere a su propia racionalidad, a su sentido individual como ser racional. No se puede participar moralmente de la vida en la polis sin esta conciencia previa de ser racional con una individualidad propia. El hombre es un animal viviente cuya esencia, cuyo ser está definido por su propia individualidad racional y a partir de la misma, y una vez afirmada dicha esencia individual, se afirma de manera indisociable a su configuración moral previa, el hecho de ser político, social o cívico. Ambas realidades van irremediabilmente unidas. Su esencia es político-social. La moralidad individual va interrelacionada con su carácter social, con su socialidad.

Con la Modernidad se va a afirmar de manera previa la esencia individual de la persona, sus derechos, la individualidad propia del ser humano, este concepto prepolítico, y luego se configurará socialmente una sociedad política que asegure sus derechos por ley. Para Taylor, en el Orden Moral Moderno, los individuos no son agentes que están esencialmente insertos en una sociedad que refleje el orden cósmico, sino más bien individuos desarraigados que se asocian entre sí<sup>97</sup>. Es la teoría de derechos y de ley legítima. Se rompe esa indisociabilidad moral del ser humano, en cuanto individualidad y socialidad, al mismo tiempo. Ahora se afirma la individualidad (al margen del carácter social moral del ser humano) como concepto prepolítico, y a partir de ahí se estructurará una sociedad política que asegure dichos derechos individuales. En la Modernidad todo emana de los individuos y la sociedad está para garantizar dichos derechos: el individuo es el que configura la sociedad para sus fines y derechos<sup>98</sup>. Taylor habla incluso de un individualismo metodológico, según el cual, es difícil integrar atomismo individual con perspectiva social debido a que se reduce la dimensión del significado y ya no hay eventos significativos, sino que todos son simples. No parece problemático, afirmará Taylor, incluir el atomismo en política como fue la norma en física, sobre la base de fundamentos naturalistas aceptados a priori<sup>99</sup>. No obstante, Taylor sostiene que la afirmación prepolítica de los individuos en la Modernidad avanzará por reescrituras posteriores en las cuales se irá avanzando hacia antropologías filosóficas que reafirman la naturaleza social del hombre. Taylor pone los ejemplos de Rousseau, Hegel y Marx, pero matiza una idea clave: se afirma el carácter social del ser humano, pero bajo la idea moderna de una

97 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 237.

98 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 265-268.

99 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 294, 300; Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 184 y ss; Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 56.

sociedad de servicios comunes entre iguales y para la defensa de los intereses individuales<sup>100</sup>.

3.3.2. La Modernidad lleva a la consideración de la sociedad política como lo que permite asegurar el beneficio mutuo de los individuos, proporcionando a los mismos, seguridad y garantizando el intercambio y la prosperidad. La Modernidad considera la sociedad, no tanto como el ámbito de estructuración jerárquica que permite la realización personal y la búsqueda insaciable de la virtud, cuanto una creación que se realiza para el beneficio mutuo y la satisfacción de las necesidades inmediatas. La sociedad no expresa ningún orden jerárquico, sino el beneficio mutuo que nos reporta para la satisfacción de nuestras propias necesidades<sup>101</sup>. Taylor considera que con la Modernidad desaparecen las estructuraciones jerárquicas que no aseguran la igualdad ni la libertad<sup>102</sup>.

Taylor afirma que en las reescrituras posteriores —como, por ejemplo, la que realiza Rousseau— se intentará no olvidar la virtud y se la identificará con la realización de la libertad individual y de la autosuficiencia<sup>103</sup>, aunque el énfasis siempre estará en la libertad que lleva a la satisfacción de las necesidades concretas de la vida<sup>104</sup>.

3.3.3. El concepto prepolítico son los derechos individuales y la libertad a la que la sociedad debe servir. Todo está en función de estos derechos y libertades. En el contrato social rousseauiano, se pierden los derechos individuales del estado de naturaleza para ganarlos en la seguridad del beneficio propio que garantiza el pacto social alcanzado. La naturaleza como tal solo vincula a la

100 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 60-64. “En resumidas cuentas, a mi parecer, aquí se encuentra el fundamental legado aristotélico de Marx. Ambos comparten una visión teleológica de la naturaleza humana; eso sí, en Marx existe junto a otra dimensión descriptiva, analítica e histórica, que otorga al marxismo su carácter científico. Al igual que en el maestro griego, cuya teoría gira en torno a los fines (todo existe en la medida en que es fin), para Marx, es la adecuación a los fines del hombre lo que hace del comunismo afirmación, porque es la negación de la negación; es la negación del capitalismo, aniquilador de la verdadera esencia humana”. S. Sanz Alonso, “Indagando en los orígenes aristotélicos de Marx”, *Nómadas* 8 (2003) 9.

101 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 80-85.

102 Cf. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 17; Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 297; Ch. Taylor, *Hegel*, 21.

103 Cf. Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 192.

104 “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, al cual da solución el Contrato social...” J.J. Rousseau, *El Contrato social*, Madrid 2007, 45, 47.

persona mientras necesita del vínculo familiar. Será necesaria la sociedad política surgida del pacto como vínculo que garantiza el mutuo beneficio y la libertad individual. Se pierde la libertad natural y se asegura la libertad individual<sup>105</sup>. El pacto garantiza el libre desarrollo de los derechos individuales y el despliegue de la libertad que asegura el mutuo beneficio y la satisfacción de todo tipo de necesidades de la vida<sup>106</sup>.

Según Taylor, con la Modernidad surgen los yos impermeabilizados, disciplinados; un orden disciplinado para la búsqueda del beneficio mutuo y al mismo tiempo que asegure la libertad individual como proyecto fundamental de identidad humana. Desaparece cualquier tipo de estructuración jerárquica que busca la ética de la virtud en base a un yo moral entendido como pertenencia social y conciencia racional. Todo se impermeabiliza desde un orden social estructurado socialmente en base al beneficio mutuo y la búsqueda insaciable de la libertad individual. El nuevo orden social se va configurando a través de los intercambios de beneficios<sup>107</sup>.

Se va avanzando progresivamente hacia la consideración de una sociedad civilizada en la que lo que importa es el beneficio mutuo. Todo está entrelazado con la idea de buscar el máximo beneficio. “Se superan los significados armonizados para pasar a considerar la causalidad eficiente”<sup>108</sup>. Dios ha diseñado todo a través de causas que se van configurando unas a través de otras en una causalidad determinante y determinada. Todo está de alguna manera programado para conseguir la felicidad total. Hay una mano invisible que orienta todo hacia la consecución de la finalidad más lograda<sup>109</sup>. Todo está determinado hacia la consecución de la felicidad absoluta, hacia la armonía total. De alguna manera, la búsqueda anhelante de la propia felicidad lleva implícito un diseño que se encamina hacia la armonía general. Lo individual repercute en lo general a través de una mano invisible que ha diseñado el orden general como meta de todas las acciones individuales. No hay contradicción entre la búsqueda del bienestar individual y la consecución de metas colectivas de bienestar<sup>110</sup>.

105 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 63. Se habla de la libertad autodeterminada como un concepto que aglutina la libertad última del yo que es la que decida al margen de cualquier imposición exterior.

106 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 405-409, 561; Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 19.

107 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 284.

108 Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 358.

109 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 376. Para Hegel es la “astucia de la razón”.

110 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 70 y ss. “Al preferir dedicarse a la actividad nacional que a la extranjera él solo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca solo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover

La idea de la causalidad eficiente es la que imprime el nuevo orden económico de la Modernidad. Un orden en el que todos estamos interrelacionados y donde todo está interactuando para que se consigan los máximos beneficios. El orden no está fuera marcado por la Forma y los diversos grados del ser que se acompañan jerárquicamente con esa Idea. El orden está impreso en la Naturaleza y todo interactúa con vistas a lograr el máximo beneficio a partir de la libertad y los derechos individuales. Todos necesitamos de todos y la libertad natural se reorganiza sobre la base de una nueva libertad política que surge de un contrato social.

Hay un diseño divino que pone todo en relación en una concatenación causal y, tanto a nivel natural como social, todo está diseñado para lograr el máximo beneficio<sup>111</sup>. En el campo económico y social, todos estamos interrelacionados y el pacto social determina el funcionamiento económico para lograr el máximo de beneficios y la búsqueda de una mayor proyección de la libertad individual. Es la teoría de la ley natural de Locke, invitados todos a participar, sin distinción, de las mismas ventajas de la naturaleza en un estado de igualdad dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos<sup>112</sup>.

Allí donde las doctrinas del compromiso personal estaban menos desarrolladas era necesario establecer medios para hacer frente al problema del atomismo social y a la erosión del sentido de autoridad como algo natural. Y así, a medio camino entre las visiones clásicas de la verticalidad (Idea y los grados del Ser establecidos jerárquicamente) y la visión horizontal de la Modernidad (la agencia humana en la que todo interactúa para beneficio propio y la libertad individual), surge lo que Taylor denomina la “solución barroca”, que pretende ser la última síntesis completa. Algunos autores definen este camino como una solución híbrida debido a la tensión que establece entre la afirmación jerárquica basada en la Idea

un objetivo que no entraba en sus propósitos. El que sea así no es necesariamente malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo. Nunca he visto muchas cosas buenas hechas por los que pretenden actuar en bien del pueblo”. A. Smith, *La riqueza de las Naciones*, Madrid 1996, 554.

En otro libro titulado *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith analiza los sentimientos morales y afirma que admiramos más aquello que nos distingue visiblemente de los demás como las cualidades de poder y rango que aquello que evocan sentimientos morales internos y menos visibles como la sabiduría u otro tipo de virtudes morales interiores. Sin duda no es el objeto de nuestro estudio entrar en el análisis de dicha obra, pero nos parece relevante el intento de Adam Smith por estructurar esa “mano invisible” que organiza las relaciones sociales a través del poder y la fama como lo que está moviendo el mundo más que otras cualidades de personas que aparentemente dicen que buscan el bien pero que luego no han hecho mucho por conseguirlo. En ocasiones este poder invisible que busca el propio beneficio como la fama o el amor a sí mismo repercuten indirectamente más en el ordenamiento moral del mundo que otras actitudes que pueden provocar más admiración como sentimiento moral.

111 Cf. Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 200.

112 Cf. J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno*, Madrid 2015, Cap. II 4, 119.

que expresa distintos grados del Ser y el establecimiento de una actitud constructiva que afirma la idea de la igualdad que nos compromete a todos por igual en la búsqueda de obligaciones recíprocas. Se trata de hacer una difícil síntesis entre el orden cósmico que es generado y un orden social que es reivindicado y descubierto desde la interacción que construye igualdad y mutuo beneficio. Es la etapa intermedia entre la solución cósmica y la solución moderna<sup>113</sup>.

La solución barroca es la que viene representada por Bossuet y su defensa de la monarquía absoluta. En esta solución intermedia, la economía es el fin que domina en las relaciones sociales y el Estado es la estructura necesaria para que la economía prospere y todo esté organizado en función de la economía política. Se trata de un estado para fomentar la prosperidad económica y de una economía que determina la organización social y política del Estado. El Estado Absolutista solo se entiende como propuesta para un desarrollo económico que favorece el mutuo beneficio y el comienzo de una sociedad del bienestar. En este momento, el beneficio mutuo entiende como propuesta de Estado más apropiada la “solución barroca”. Es una etapa intermedia entre el Antiguo Régimen y la Modernidad, y es una solución temporal para favorecer el resurgimiento económico como una propuesta innovadora y moderna<sup>114</sup>.

Para Taylor, la importancia que se concede a lo económico en la solución barroca tiene que ver fundamentalmente con dos razones. Por una parte, están las razones políticas. Unas razones que están relacionadas con el deseo de establecer una sociedad ordenada para el buen funcionamiento de la vida social y el desarrollo de la paz. Sin paz y sin orden social difícilmente se puede promover el orden y el desarrollo económico. El Estado político es el que tiene que garantizar y promover dicho orden social. El Estado tiene que encargarse de promover una vida auténticamente ordenada con vistas a sustentar las bases del benéfico económico mutuo. Todos están interesados en promover relaciones económicas que beneficien a todos y promuevan el bienestar, y eso pasa por establecer un Estado que sea garante del orden y promueva relaciones sociales basadas en el orden y en la sana convivencia<sup>115</sup>. Por otra parte, están las razones espirituales y filosóficas. Unas razones que tienen que ver con las propuestas de vida del calvinismo y que posteriormente serán también promovidas por el catolicismo.

113 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 285 y ss.

114 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 270; Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 279, 291.

115 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 284.

Para Taylor, tan pronto como se abandona la idea de orden social como conjunto de Formas operativas en la realidad, y la sociedad es considerada como un engranaje de causalidades mecánicas impuestas por una agencia humana, necesitamos hacernos alguna imagen de la estructura de esta realidad inerte y de las conexiones causales que la determinan, del mismo modo que necesitamos modelos para nuestra acción colectiva sobre ella<sup>116</sup>. Taylor pone como ejemplo intermedio del paso de una idea a otra, la idea de Maquiavelo de las formas republicanas, en el que la forma de orden social que propugna es una forma normal, o lo que es lo mismo, una tensión entre estas dos formas que sobreviven. Posteriormente, con Adam Smith, se impondrá la forma normal con la mano invisible<sup>117</sup>.

### **3.4. El nuevo imaginario social de la Modernidad a partir de la teoría grociano-lockeana del orden moral: la esfera pública, la economía y el pueblo soberano<sup>118</sup>.**

3.4.1. El advenimiento de la Modernidad propicia el surgimiento de la *esfera pública*. La esfera pública es ese gran espacio común en el que las personas encuentran la posibilidad de debate en torno a asuntos de interés común con la idea de poder conseguir un gran consenso acerca de ellos. Todo el mundo debe ser reconocido por su identidad única y, por ende, en su igualdad y en su posibilidad de hablar y escuchar. El orden de la dependencia de la opinión y del honor se hace compatible con la libertad<sup>119</sup>.

Las personas se sienten protagonistas cuando se ubican en la esfera pública, dado que así se asegura su independencia con respecto a lo político y, al propio tiempo, se trata de alcanzar un cierto grado de legitimidad como fuerza para ser escuchados<sup>120</sup>.

Uno de los autores que ha estudiado con más profundidad el surgimiento de la esfera pública en la Europa Occidental del siglo XVIII es J. Habermas<sup>121</sup>. Para él, es un *locus* que surge con la Modernidad y que permite activar mecanismos de

116 Cf. Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 96.

117 Cf. Ch. Taylor, *La Era secular*, vol. I, 321.

118 Cf. *Ibid.*, 283.

119 Cf. *Ibid.*, 252-255; Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 312.

120 Cf. *Ibid.*, 301-302.

121 Cf. Ch. Taylor, *La Era secular*, vol. I, 297,303,304J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler, C. West, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid 2011, 39-67; Ch. Taylor, J. Maclure, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid 2011, 53-58.



actuación y consenso dentro del ámbito de lo público; supone una fuerza moral que debe ser escuchada por el Gobierno. Las personas se sienten protagonistas, se activan procesos de reflexión e interacción social con la idea de alcanzar un consenso o un equilibrio de fuerzas que expresa una legitimidad de orden moral. El poder, dentro de esta dinámica de la esfera pública, debe escuchar los consensos alcanzados, ya que supone una activación del protagonismo de una sociedad libre, en el libre ejercicio de su responsabilidad. La totalidad del “cuerpo público” constituye, según Habermas, un tribunal de más valor que todos los tribunales juntos. Todos perciben a este tribunal de la esfera pública como incorruptible, dado que busca constantemente aclararse y que contiene la entera sabiduría y justicia de un pueblo que decide siempre acerca de su destino y del destino de los hombres de Estado<sup>122</sup>.

Lo realmente relevante no es que actúe como un elemento de control o de fuerza moral que emerge desde las bases sociales, sino la racionalidad que está impresa en la naturaleza propia de la esfera pública. No es un orden ontológico que controla y define las fuentes morales o una ley inscrita en la naturaleza social del ser humano, sino que se trata de una expresión de la razón humana<sup>123</sup>. Es la realización de la razón humana en relación al arte de la comunicación y aplicada a las nuevas configuraciones sociopolíticas, una vez superadas las estructuraciones sociales del Antiguo Régimen. La nueva configuración del Estado Moderno necesita del ejercicio de la razón realizado desde las mismas bases sociales que dieron paso al moderno aparato estatal, una cierta domesticación del poder desde lo que Habermas denomina el acrecentamiento de la capa burguesa que se ejercita en el arte del raciocinio público en comunicación con el “mundo elegante” frente a la esfera personal del monarca de la sociedad aristocrática<sup>124</sup>.

Frente al orden moral premoderno de carácter metafísico que concedía identidad al pueblo en relación a unas leyes determinadas que lo establecían como tal, el nuevo orden moderno establece la identidad del pueblo al margen de ninguna consideración previa de carácter legal, siendo la libertad y la razón los fundamentos que configuran esta sociedad que está fuera y más allá del Estado. Se da protagonismo a la Sociedad frente al Estado. Ambos están llamados a configurar relaciones de intercambio mutuo. Un Estado para configurar un nuevo orden social, político y económico, y una Sociedad que actúa independientemente

122 Cf. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona 1982, 133-134.

123 Cf. Ch. Taylor, *La Era secular*, vol. I, 195, 283, 290, 297, 334.

124 Cf. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 67.

y como poder de ejercicio público que domestica los excesos del poder o influye desde fuera potenciando la racionalidad pública<sup>125</sup>.

Taylor reflexiona sobre la secularidad radical de la esfera pública, una secularidad que establece su dinamismo propio en la consideración de la acción común como una acción participativa en sí misma<sup>126</sup>. Lo único que motiva la participación en la esfera pública es el sentido propio de la acción común que motiva engranajes de racionalidad y espacios de igualdad y libertad<sup>127</sup>. Es el ejercicio de la racionalidad y la secularidad radical lo que mueve el surgimiento y el engranaje de la esfera pública. La racionalidad del ser humano se ejercita como espacio de hombres libres e iguales y, al propio tiempo, motiva las posibilidades de la acción conjunta como una acción que tiene sentido a partir de sí misma y que motiva la propia esfera de encuentro social.

3.4.2. *El pueblo soberano* es el segundo eslabón de la cadena de cambios que el imaginario social de la Modernidad ha establecido<sup>128</sup>. Según Taylor, hay dos posibilidades que permiten “reconfigurar” el mundo y establecer nuevos arquetipos y paradigmas de novedad y ruptura. Por una parte, está el camino de la teoría que motiva nuevas prácticas sociales y reconfigura el mundo sobre bases morales nuevas. Es el camino de las primeras iglesias puritanas, por ejemplo. La teoría cambia el mundo y establece nuevos parámetros de configuración socio-política. Y el otro camino es la transformación del imaginario social existente que permita superar el tiempo de los orígenes y llegar a un tiempo nuevo asentado sobre bases morales distintas. Una cosa es el camino de la teoría que motiva la semilla del cambio y la ruptura hacia realidades y configuraciones morales nuevas, y otra cosa es partir de la práctica que reconoce legitimidades y a partir de ahí iniciar procesos hacia una nueva legitimidad enraizada en fuentes morales nuevas<sup>129</sup>.

Las dos grandes revoluciones del siglo XVIII entremezclan ambos imaginarios. Toman las referencias del imaginario social premoderno para, a partir de ellas, hacer surgir los nuevos imaginarios sociales de representación popular en

125 Cf. Ch. Taylor, El multiculturalismo y la política del reconocimiento, 70-78.

126 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 306; Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 250, 264-265, 289-290, 361-363, 365-366, 371-372.

127 Cf. Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 303-304.

128 Cf. *Ibid.*, 313 y ss.; Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 138-141; Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 192.

129 Cf. *Ibid.*, 205.

los que el pueblo sea el soberano. La revolución norteamericana, partiendo del sentido premoderno de representación, permite justificar la nueva constitución federal enraizándola en referencias previas de legitimidad (premodernas) y así posibilitar las nuevas legitimidades. En el caso francés, dado que no existía un significado consensuado en un imaginario social, los revolucionarios diseñaron fiestas que expresaran y afianzaran la nueva sociedad, en su nuevo imaginario social, para lo cual se basaron primordialmente en las festividades anteriores (premodernas). Se trataba de dar expresión a un espíritu e inspirar la identificación con él en la nueva Constitución<sup>130</sup>.

3.4.3. *La economía como realidad objetivada* es la tercera forma de autoconcepción social que contribuye a reconfigurar el imaginario social de la Modernidad. Este nuevo concepto de la economía como realidad objetivada está en relación con la autoconcepción de la civilización instruida, en tanto fundada en una sociedad comercial y en la idea grociana-lockeana de orden<sup>131</sup>.

Con la Modernidad ilustrada surge con fuerza la idea de Adam Smith de una sociedad del beneficio mutuo<sup>132</sup>. Una sociedad que abandona las concepciones platónicas de la armonía y el orden del Ser y se configura a partir de propósitos que se entrelazan y nos involucran en intercambios para el beneficio mutuo. Este es el diseño de Dios que se realiza no a partir de significados armonizados, sino de causas entrelazadas a través de intercambio de servicios. Surge una nueva sociedad en la que los dos objetivos principales son la seguridad y la prosperidad económica, llegando a considerarse este último como el fin dominante. Para Taylor, lo que nos puso en este camino no fue solo el nivel económico, sino también los aspectos políticos y espirituales, afirmando así su sintonía con Weber<sup>133</sup>.

Los tres relatos de la esfera pública, la economía y el gobierno confluyen en la definición del Estado Moderno. Un estado que aparecía con Grocio y Locke en su espacio original como identidad política, y que en su configuración como Estado Moderno adquiere su significado como organización política para la acción colectiva dentro de un tiempo profano y como garantía de la voluntad común<sup>134</sup>.

130 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 94.

131 Cf. *Ibid.*, 283; Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 88 y ss.

132 Cf. Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 282-283.

133 Cf. *Ibid.*, 287: vida ordenada y ocupación productiva (política) y espiritualidad reformada.

134 Cf. Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 216.

Por el contrario, “la época por venir”, de Hegel, en su expresión última de la razón absoluta, concebía al Estado por lo que expresaba o encarnaba la Idea, no tanto por sus logros de organización colectiva en torno a la voluntad común<sup>135</sup>.

Frente al Estado hegeliano, caracterizado como una síntesis superior del *Geist*, desde mediados del siglo XIX se impone una racionalización de estructuras burocráticas como mezcla moderna de romanticismo privado y utilitarismo público, y con vistas a la consecución del máximo bien privado posible<sup>136</sup>. Frente al individualismo que se acoge al Estado moderno como garantía de su propia supervivencia, Hegel habla del tiempo nuevo como un tiempo del Estado racional “en que la comunidad general del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, tal como debe ser, se ha hecho tanto más indiferente”<sup>137</sup>. Según Taylor, para Hegel, el Estado es la manifestación de la voluntad sustancial, la comunidad en la que la plenitud de la voluntad racional se manifiesta en la vida pública. En el Estado se realiza la síntesis entre subjetividad individual y universalidad<sup>138</sup>. Planteando el optimismo hegeliano del Estado como el verdadero modo de realidad efectiva en el que se realiza la verdadera voluntad ética y en el que el espíritu vive en su veracidad, Taylor pretende plantear un cierto relato alternativo al desarrollo de la civilización occidental en sus dos últimos siglos<sup>139</sup>. Frente a la consideración de la historia como realización de la razón y libertad, y de la naturaleza como expresión del orden natural y éxtasis de la sensibilidad, Taylor pretende contribuir a afianzar un relato que haga consciente de tantos bienes fundamentales que han caído en el olvido sirviéndose de la síntesis hegeliana. Según Taylor, la civilización occidental ha realizado un recorrido en el que, en realidad, la síntesis de Hegel ha sido antropologizada, transferida del *Geist* hacia el hombre<sup>140</sup>.

Finalmente, Taylor llega a la conclusión de que Occidente ha establecido el marco inmanente con carácter casi de exclusividad y todo nos determina a vivir en órdenes impersonales, natural, social y éticamente. En nuestra época, el orden impersonal más prestigioso y bien fundado en la experiencia es el nacido de la

135 Cf. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Madrid 2014, 517; Ch. Taylor, *Hegel*, 381.

136 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 474.

137 F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 49.

138 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 381.

139 Cf. F. Hegel, *Filosofía de la Religión*, Madrid 2018, 303.

140 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 477. Según Taylor, Hegel introduce aquí una nota sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Si el Estado es la encarnación de la Idea, para Hegel la verdadera Religión debe respaldar al Estado. Y al mismo tiempo el Estado debe dar protección y ayuda a la Iglesia pues la Religión es una forma de conocimiento de sí mismo del Espíritu. En realidad, para Hegel la Religión y el Fundamento del Estado son una misma cosa.

ciencia natural que, entendido en sus propios términos narrativos, conduce al materialismo que adopta una perspectiva cerrada prácticamente<sup>141</sup>.

#### 4. LA SECULARIZACIÓN SEGÚN CHARLES TAYLOR Y LA SUPERACIÓN DE LAS NARRACIONES CLÁSICAS DE LA SECULARIZACIÓN

##### 4.1. La era secular y el cambio de las condiciones de la creencia

Para Taylor el final del siglo XVIII es, pues, testigo del surgimiento de una alternativa fundamentada a las fuentes morales tradicionales de carácter teísta o deísta en el humanismo exclusivo; al mismo tiempo que surgieron reacciones contra dicho tipo de humanismo y contra la interpretación que emergía la interpretación de la vida humana que explicitaba.

Charles Taylor denomina a los siglos XIX y XX *la era de la movilización*. Una movilización que se caracteriza en el siglo XIX como un proceso de secularización de las élites, y el siglo XX como el siglo del efecto *nova*, una expresión muy peculiar de Charles Taylor con la que quiere expresar esa gran variedad de posiciones disponibles que van desde creyentes a no creyentes o a una gran variedad de posiciones difíciles de clasificar y con muy diversos matices<sup>142</sup>.

Sea lo que sea, sí que podemos afirmar que se trata de un progresivo auge de la secularización en occidente en estos dos últimos siglos en los que se va fraguando, como dice nuestro autor canadiense, una alternativa al Cristianismo que adopta los caracteres secularizadores de un humanismo exclusivo y una antropología impermeabilizada.

Charles Taylor afirma en el prefacio al primer tomo de *La Era Secular*, que pretende relatar una historia, la de lo que en el Occidente moderno solemos llamar “secularización” y, al hacerlo, trato de esclarecer qué implica este proceso, a menudo invocado pero aún no del todo esclarecido<sup>143</sup>. tratando de responder a la pregunta de por qué en nuestra sociedad occidental era virtualmente imposible no creer en Dios en el año 1500, mientras que en el 2000, eso no solo no es fácil para muchos de nosotros, sino incluso inevitable<sup>144</sup>.

141 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 406.

142 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 14, 22, 197, 669.

143 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 17.

144 Cf. *Ibid.*, 55.

Charles Taylor da tres sentidos a la palabra “secularización”:

1. “En términos de los espacios públicos, se afirma que a estos se los ha vaciado de Dios o de toda referencia a una realidad última.”

2. “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 no concurrencia a la Iglesia.”

3. “Consiste en el paso de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y en verdad estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras, y con frecuencia, no la más fácil de adoptar”<sup>145</sup>.

Taylor se propone estudiar el cambio experimentado en la Modernidad en este tercer sentido, esto es, el proceso que permite reconfigurar las fuentes morales del yo, de tal manera que de ser prácticamente imposible no creer en Dios, se pasa a considerar la creencia en Dios como una posibilidad más entre otras, cuando no una realidad problemática.

En otro contexto, pero apuntando hacia las mismas referencias, Taylor afirma que su relato filosófico ha consistido fundamentalmente en analizar el origen de la aparición de fuentes alternativas a las fuentes morales existentes hasta entonces<sup>146</sup>. La multiplicidad de fuentes morales de la Modernidad está en la base de la inseguridad y en la incertidumbre en la que se mueve el hombre de hoy, y cuyas repercusiones en el futuro de la Religión es indudable, bien como problema bien como campo abierto al futuro.

Podríamos afirmar que el momento actual está caracterizado por una situación de permanente provisionalidad, con lo que no es fácil de analizar, ni ver hacia dónde se dirige el rumbo moral del hombre de hoy, porque caben casi todas las posibilidades y no es fácil vislumbrar cuáles pueden ser las más plausibles.

Taylor considera, en toda su profundidad, el gran interrogante que surge en el seno del teísmo a partir de la Modernidad y al que debe responder desde el tribunal de la razón ilustrada: “*¿Existe realmente Dios?*”. Una pregunta cons-

145 Ch Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 21-22.

146 “El hecho de que las direcciones sean múltiples contribuye a nuestra sensación de incertidumbre. Forma parte de la razón por la cual casi todos permanecemos en un estado provisional en el que virtualmente nadie puede hacer gala de una afianzada confianza en su postura... Cabría afirmar que todas las posiciones se problematizan por el hecho de que existen en un campo de alternativas. No obstante, mientras que lo que se cuestiona de la fe es su verdad, también se ponen en entredicho la dignidad y la naturaleza en cuanto a la verdad de su adecuación”. *Ibid.*, 435-436.

tantamente formulada desde el lado de las fuentes a-teístas y a la que inmediatamente se añade otra casi sin solución de continuidad: “¿*Realmente importa?*”.

Por eso, nos parece importante indagar, en línea con el planteamiento anterior, y a través del legado filosófico de Charles Taylor, la relación entre la secularización y fuentes morales, relacionando las causas político-sociales de la secularización con la noción moral que permitió que las fuentes morales alternativas tuvieran potencia y encaje en la Modernidad. Nos parece, pues, muy importante intentar vislumbrar, como centinelas del pensamiento y la cultura actuales, el futuro de la religión en un mundo post-secularizado, su papel y el protagonismo que puede desempeñar en medio de tantas encrucijadas históricas, filosóficas y éticas.

De los tres tipos de secularización, el que realmente interesa a Taylor es el tipo 3, en relación al *cambio de las condiciones de la creencia*. La relación entre la secularización de tipo 2 y la del tipo 3 implica que, lo que en el siglo XVIII eran alternativas humanistas para una minoría, se van a ir expandiendo en el siglo XIX hasta ir llegando progresivamente a una mayoría que asienta sus fuentes morales en fundamentos no creyentes. Por otra parte, la relación entre la secularización de tipo 1 y 2 abre sus propios interrogantes en torno al debate acerca la diferenciación, sobre todo, cuando los servicios e instituciones eclesiales son asumidos por espacios de instituciones de la esfera pública. Esto no implica la ausencia de espacios para la fe dentro del ámbito de lo público, como, por ejemplo, en el caso de los médicos creyentes o el compromiso social en el ámbito de las ONG<sup>147</sup>.

Lo que ha dado en llamarse la teoría de la difusión, por la cual se expande la secularización de las élites a grandes masas de población, es una teoría un tanto simplista que no se sostiene por los datos. No hay que olvidar que, tanto en Francia, como en Inglaterra o Estados Unidos, se produce un aumento de la afiliación religiosa desde mediados del XIX a mediados del XX, cuando se inicia un progresivo declive. Es la época de la Restauración en Francia o del Movimiento evangélico en Inglaterra<sup>148</sup>.

147 Algunos autores hablan de la “saturación” del antiguo modelo, pero eso no implica que la religión quede marginada o que no existan motivaciones desde el ámbito de lo religioso para asumir compromisos sociales y solidarios desde la esfera de lo público. Pero, por otra parte, lo que ha dado en denominarse teoría de la diferenciación no implica saturación cuanto que la religión sea una esfera más entre otras. La saturación implica muchas veces marginación de la Religión. En cambio, la diferenciación entendida como secularización tiene otro sentido sobre el que será necesario volver para analizarlo con más detenimiento.

148 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 402.

Presentamos a continuación algunos errores en relación con los distintos tipos de secularización y las teorías de la diferenciación y la difusión:

1. *Primer error*: Identificar secularización con desencantamiento en relación con la diferenciación. No se sostiene que la secularización haya llevado irremediamente al declive de la fe. Autores como M. Weber, M. Gauchet y el primer P. Berger afirman que el Cristianismo y el Judaísmo han promovido a lo largo de su historia procesos de desencantamiento<sup>149</sup>.

2. *Segundo error*: Identificar diferenciación y privatización. El que haya asumido un mayor protagonismo la esfera pública y la consiguiente emancipación entre ambas esferas eso no ha llevado irremediamente a la privatización de la fe y a la marginación de la religión en el mundo moderno. Es más, algunos como Casanova, hablan de la desprivatización de la fe<sup>150</sup>.

3. *Tercer error*: Confundir el desencantamiento con el declive de la religión. Creer que por el desarrollo de la ciencia y la tecnología se llega a la muerte de Dios o pensar que las soluciones técnicas para problemas vitales nos alejan necesariamente de la religión<sup>151</sup>.

4. *Cuarto error*: Generalizar y vincular el proceso de urbanización con la secularidad del tipo 2. No es válido para Reino Unido en el siglo XIX ni para Estados Unidos en el XX<sup>152</sup>.

Todo esto nos lleva, siguiendo a Taylor, a realizar algunos interrogantes:

1. ¿Realmente la religión ha tenido la relevancia que supuestamente ha perdido? ¿No se le habrá concedido demasiada importancia y ahora creemos que ha perdido peso cuando quizás no haya tenido tanto? ¿Se identifica religión con catolicismo y la crisis de pertenencia la Iglesia es la secularización?

2. ¿Qué es la Religión? ¿Son los credos asociados a ciertas religiones institucionales, o una forma de preguntarse por las grandes preguntas de sentido, o una capacidad innata en el hombre para acrecentar experiencias de interioridad y comportamiento moral?<sup>153</sup>.

3. ¿La práctica religiosa ha sido siempre mayoritaria o a lo largo de la historia ha habido excepciones con personas o grupos reticentes? ¿El alcance de la

149 Cf. *Ibid.*, 496-497.

150 Cf. Ch. Taylor, El multiculturalismo y la política del reconocimiento, 14-15.

151 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 404.

152 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 472-473.

153 Cf. G. Hegel, *Filosofía de la religión*, Madrid 2018, 51-104; Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 204.



práctica religiosa era motivado por un profundo sentido de personalización en la fe o estaba motivado por el ambiente social o por ciertos imperativos que impelían a las personas a acudir a la Iglesia necesariamente?

4. Si los procesos de secularización comenzaron antes del siglo XVI, ¿cuándo comenzaron realmente a tomar forma las fuentes morales de la laicidad moderna y por qué? Este es uno de los objetivos fundamentales de nuestro estudio<sup>154</sup>.

Siguiendo con estas ideas preliminares planteamos un riesgo que, para Taylor, condiciona buena parte de las reflexiones sobre la secularización y son los *impensados* que influyen en nuestra particular visión de un tema tan relevante como la secularización. Cada autor es moldeado por un impensado, por su forma propia de acercarse al mundo de la religión y, por ende, influida por prejuicios y por las propias valoraciones morales, con lo cual, según afirma Taylor, nuestras interpretaciones de la religión están muy influenciadas por nuestras creencias sustantivas<sup>155</sup>.

Según Taylor, nos enfrentamos a varios tipos de impensados.

- i. Que la religión debe declinar porque es falsa y la ciencia demuestra que lo es.
- ii. Que la religión es cada vez más irrelevante debido a las aportaciones de la ciencia y la tecnología a nuestro bienestar vital.
- iii. Que con el advenimiento de la modernidad cada vez es más importante la autonomía individual.
- iv. O bien los tres a la vez con sus matices propios.

Estos son los impensados que influyen de manera poderosa en los intelectuales y académicos que son los que van marcando el pensamiento y la forma de entender la vida en el mundo occidental. La mayoría de la población suele seguir el mismo ritmo de pensamiento, aunque sin ser muy consciente de ello<sup>156</sup>.

Charles Taylor defiende que existe una cierta turbiedad acerca de lo que supone exactamente la tesis de la secularización. Pretende aportar su propia reflexión a un tema tan controvertido y que se ha sustentado frecuentemente en visiones un tanto simplistas y que contradicen la realidad. Además, para él, exis-

154 Cf. Ch. Taylor, *Imaginario sociales modernos*, 214-215.

155 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II., 206.

156 Cf. *Ibid.*, 207 y ss.

ten corrientes ortodoxas y corrientes revisionistas sobre dicha tesis que según él tienen que ver con la imagen que se tenga de la religión hoy en día<sup>157</sup>.

El proceso de pluralización y diversificación no sólo se ha instalado en el corazón de la razón y la sensibilidad, motivando el surgimiento de distintas fuentes morales, sino que también ha irrumpido en el corazón de la sociedad dando lugar a una era descentrada y fragmentada, enriquecida por la pluralidad a través de una circularidad dialógica que intenta superar cualquier pretensión de absolutez<sup>158</sup>.

Las teorías de la secularización han estado en boga hasta la segunda mitad del siglo XX. A partir de entonces se puede afirmar con contundencia que han sido superadas debido a que se ha impuesto otra realidad, otra configuración del mundo<sup>159</sup>.

Hoy nadie duda de la superación de dichas teorías de la secularización. Una secularización que, por otra parte, se produjo no solo en Occidente, sino en otras latitudes y tradiciones religiosas, aglutinando el concepto de “modernidades múltiples” por parte de Shmuel Eisenstadt. En dicho concepto se incluye la idea de que la secularidad occidental es una más entre otras en las que la religión ocupa un lugar destacado y distinto<sup>160</sup>.

La teoría clásica de la secularización pone de manifiesto que se estaba hablando de una situación limitada a Europa y a una situación temporal, dado que la realidad actual no es la que suponía dicha teoría. Las teorías secularizadoras clásicas afirman que se ha producido un fenómeno indudable de descristianización en Europa y la consiguiente aparición del marco inmanente como paradigma ideológico fundamental<sup>161</sup>. No obstante, a pesar de la consideración de Eisenstadt de *las modernidades múltiples* a las que ya se ha hecho referencia, se

157 Cf. *Ibid.*, 212-215.

158 Cf. D. Bermejo, “Secularismo, Religión y Democracia. El giro democrático en el debate secularismo-religión” *Pensamiento*, 72 (2016), 231-232.

159 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 52, 152, 208, 215, 250, 326, 381, 463, 733.

160 “A principio de la década de los setenta del siglo XX, el mundo parecía empujado por Occidente hacia un proceso ineluctable de secularización. Una ‘teoría’ se elaboró al respecto. Cuarenta años después, la ‘evidencia’ estaría mostrándonos exactamente lo contrario; es decir, que la religión no solo está viva, sino que no tiende a desaparecer e incluso parece haberse fortalecido y formar parte esencial de la cultura de todos los pueblos del mundo. Después de analizar las trayectorias de las discusiones sobre el tema, tendríamos que reconocer que la crisis de la ‘teoría de la secularización’, ha terminado por convertirse en una redefinición de su alcance”. R. Blancarte, “Religión y sociología. Cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Revista Estudios Sociológicos*, 30 (2012) 59.

161 Cf. J. Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid 2015, 112. Para Habermas, Charles Taylor, bajo el epígrafe de marco inmanente (*immanent frame*), esboza con demasiada superficialidad en lo relativo a las bases filosóficas que ello significa.

puede afirmar que el momento actual en Europa y en el mundo contradice la versión clásica de la teoría de la secularización. La contradicción fe/razón o fe/ciencia, como algo insuperable, queda ampliamente superada, así como la idea de que modernidad es sinónimo de secularización. Todo esto invita a repensar dicha teoría clásica al propio tiempo que a interrogarse por el hecho de que más que de secularización, quizás se estaba hablando de deseuropeización del Cristianismo, o de triunfo del marco inmanente sobre el trascendente, pero para nada se puede afirmar que con el advenimiento de la condición posmoderna la religión haya desaparecido de Occidente o que no tenga futuro. Taylor prefiere hablar no solo de la historia de un declive, sino sobre todo de una “reubicación de lo sagrado” y lo espiritual en relación con la vida individual y social<sup>162</sup>.

En otros términos, Taylor reconoce que la secularización se manifiesta como superioridad epistemológica de la postura inmanente, que ha penetrado en todas las estructuras políticas, sociales y culturales<sup>163</sup>. Una superioridad que margina, pero que no ha podido evitar la presencia de lo religioso en el mundo de hoy, manifestado desde un gran pluralismo. Taylor considera que en la era de la autenticidad, a pesar de las dificultades de transmisión del mensaje cristiano en amplias regiones, sin embargo, dichas zonas tampoco son demasiado hospitalarias con el secularismo más estrecho<sup>164</sup>.

Si bien es cierto que ha habido una reducción de la influencia de la religión en la vida pública, no obstante, tampoco se puede afirmar que la Modernidad haya supuesto su desaparición. Está claro que se ha producido una diversificación del hecho religioso, un mayor pluralismo y lo que Taylor denomina una gran marcha en paralelo<sup>165</sup>. Taylor tiene como objetivo *sugerir*, en lugar del supuesto efecto uniforme y unilateral de la Modernidad sobre la creencia y la práctica religiosas, otro modelo en el que estos cambios con frecuencia desestabilizan ciertamente las formas antiguas, pero en el que lo que le sigue depende muchísimo de las alternativas disponibles o del horizonte que se vaya estableciendo según las circunstancias<sup>166</sup>. Se puede afirmar incluso que, con el aumento del pluralismo religioso, ha decrecido la secularización.

162 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 222.

163 “Marginalizando y privatizando tanto las instituciones eclesíásticas como las creencias religiosas, excluyendo de la esfera pública y del debate político el lenguaje y argumentario religiosos, identificando necesariamente el ser ‘moderno’ con ser ‘secular’ y ser ‘religioso’ con ser ‘antiguo’”. D. Bermejo, “Repensar la secularización”, *Pensamiento* 263 (2014) 344.

164 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 328.

165 Cf. Charles Taylor, *Imaginario social moderno*, 214.

166 Cf. Charles Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 258.

Para Taylor, en este mismo sentido, con el multiculturalismo de la Modernidad se abre una gran variedad de posibilidades en el mundo de la creencia<sup>167</sup>.

1. Puede producirse el *salto de la fe*, es decir, que la persona después de asumir un proceso reflexivo adopte la fe como una decisión personal. No se trata de una simple asimilación ingenua de la fe, ya que implica al individuo en una toma de decisión personal en el que se ha producido, en alguna etapa del proceso, alguna fase de duda. Taylor habla de que muchos creen en un Dios personal, asociado a su propia experiencia vital<sup>168</sup>.

2. Puede darse también la *incapacidad para asumir una decisión personal y reflexiva* y el individuo vuelve a adoptar una situación existencial prerreflexiva, porque ha decidido no enfrentarse al beneficio de la propia duda y ha abandonado los caminos de la búsqueda. Para Taylor, este grupo está representado por aquellos que siguen declarando pertenecer a alguna confesión o creer en Dios<sup>169</sup>.

3. Y la tercera posibilidad es *que se acrecienten las valoraciones seculares* en detrimento del mundo religioso, con lo que puede llevar al abandono de este o a su debilitamiento progresivo o a la asunción de un oportunismo que debilita irremediamente<sup>170</sup>. Este es el grupo representado por quienes se declaran ateos, agnósticos o no tienen religión, según el modo de ver de Taylor<sup>171</sup>.

En esta misma línea, Taylor sostiene que la identidad moderna deja sin “autobiografía” amplias zonas del yo del individuo, de manera que las referencias de significado del yo pierden consistencia y la ambigüedad ontológica del yo moderno pone las bases de una autonomía que no es solo independencia o autorreferencia, sino que tiene ese otro aspecto caracterizado por la falta de autoidentificación moral, debido a que el yo se va debilitando sobre la base de unas valoraciones morales cada vez menos consistentes<sup>172</sup>. La autonomía no es solo autorreferencial, sino que implica debilitamiento moral o falta de valoraciones fuertes. Por otra parte, el yo del individuo se ubica en unos condicionamientos institucionales que son los que van fraguando las relaciones sociales y no la urdimbre de los individuos. La biografía del individuo pierde consistencia ante la especialización de las instituciones sociales, unas instituciones que marcan el

167 Cf. *Ibid.*, 342.

168 Cf. *Ibid.*, 342.

169 Cf. *Ibid.*

170 Cf. P. Cordero del Castillo, “La Religión y su lugar en la sociología”, *Barataria* 4 (2001) 250-251. Ver las tres posturas distintas en torno a esta religión “desconfigurada” o invisible.

171 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 342.

172 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 54-56.

ritmo de la vida social y que moldean de alguna manera lo que se pide al individuo. No se niega la autobiografía, pero esta se ubica o en espacios de lo privado o en las instituciones sociales en tanto y en cuanto no rompa los moldes estructurados de las mismas<sup>173</sup>.

Taylor concluye que el resultado de este pluralismo y mutuo debilitamiento será con frecuencia un retroceso de la religión en la plaza pública<sup>174</sup>.

#### **4.2. La superación de las teorías de la secularización y el surgimiento del contexto postsecular**

Todos los elementos presentados hasta el momento han sido fundamentales para analizar la verdadera senda que nos ha llevado hasta el momento en que nos encontramos. Sin embargo, para Taylor, la explicación es mucho más atropellada e indirecta de lo que es capaz de recoger la explicación de la mera difusión. No hay que olvidar que las prácticas religiosas se incrementaron también en el siglo XIX y en ocasiones, también en el XX. A partir de aquí se produce un declive que se acentúa en la década de 1960. Para Taylor el problema está en definir exactamente qué es lo que ha sucedido y si se ha producido realmente una secularización para determinar su alcance<sup>175</sup>.

Taylor considera, en general, la falta de honestidad intelectual hacia los creyentes, desde M. Weber hasta el día de hoy. Es muy consciente de la necesidad de reconstruir la narración de la secularidad moderna, debido a que la imagen vigorosa de las estructuras del mundo cerrado es el relato que se ha impuesto y que nos impide ver aspectos importantes de la realidad o nos lleva a realizar análisis precipitados o superficiales<sup>176</sup>. Para Taylor, lo realmente relevante es que el desencantamiento no conduce a la secularización necesariamente o al establecimiento del humanismo exclusivo, sino que lo que se produjo fue un desplazamiento de la vida religiosa<sup>177</sup>. De ahí la importancia que tiene para Taylor reconstruir el relato de la secularidad moderna.

Vayamos por partes en el análisis que Taylor realiza de dicho fenómeno en el diálogo que establece con algunos autores.

173 Cf. Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 217.

174 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 373.

175 Cf. *Ibid.*, 199.

176 Cf. *Ibid.*, 400.

177 Cf. *Ibid.*, 404.

4.2.1. Emile Durkheim considera la religión como un sistema solidario de creencias relativas a las cosas sagradas<sup>178</sup>. La religión surge del grado de intensidad de la vida social. Cuando la vida social se intensifica surge un cierto grado de efervescencia que motiva la experiencia religiosa, de tal manera que la religión es efervescencia social y la sociedad podríamos decir que es la consciencia efervescente que surge de la experiencia religiosa. La intensidad social propugna una experiencia psíquica que transforma el mundo de lo real y le confiere significaciones nuevas. Es el mundo de las representaciones religiosas y que constituyen la expresión más elevada del sentimiento social del ser humano<sup>179</sup>.

Según el punto de vista de E. Durkheim, se trata de un sistema de creencias de carácter trascendente y que aglutina una comunidad moral. Insiste de manera reiterada en el hecho comunitario de la religión y no tanto en la dimensión de adhesión individual<sup>180</sup>. El hombre es capaz de razonar y de crear civilización. La religión es un bien más de la civilización y solo se expresa en acto cuando se manifiesta como realidad colectiva. De ahí que sin la religión el hombre se ve privado de un bien cultural que le determina y le conduce a su propia identificación moral. En este sentido, la religión pertenece indisolublemente a la cultura humana y no se puede entender la cultura humana sin el hecho religioso.

Para E. Durkheim, los viejos dioses han muerto, pero todavía no han surgido otros nuevos. Con el advenimiento de la Modernidad, todo se ha reconfigurado, pero el hombre no puede vivir sin esa configuración social que crea la religión y que es el centro de la vida social, que sigue reactualizándose, según el razonamiento de Taylor, en formas espirituales de efervescencia colectiva<sup>181</sup>. Por

178 “Un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdichas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas. El segundo elemento que se introduce así en nuestra definición no es menos esencial que el primero. Pues, al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo”. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 1982, 42.

179 “En una palabra, sobreañade al mundo real en que se desarrolla su vida profana otro que, en un determinado sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al que, en comparación al primero, atribuye una especie de dignidad más elevada. Se trata, pues, en base a este doble título, de un mundo ideal”. *Ibid.*, 393.

180 “Pues lo que crea al hombre es ese conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y esta es obra de la sociedad. Y así se explica el papel preponderante del culto en todas las religiones, en cualquiera de ellas”. *Ibid.* 390.

181 Cf. *Ibid.*, 292. “Al mismo tiempo también se aprecian el carácter colectivo que Durkheim consideraba esencial de lo religioso (frente al individualismo utilitarista de la magia), así como la naturaleza sistémica del repertorio cultural de lo religioso, que incluye creencias y prácticas de forma integrada, no como en Taylor o en Robertson-Smith”. M. Cornejo Valle, “Las definiciones de lo religioso en la antropología social. conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural”, *Bandue* 9 (2016) 73.

eso, aunque la secularización se haya expresado en caída de los dioses antiguos, otros surgirán porque no podríamos sobrevivir social y culturalmente sin ellos. Por eso Durkheim expresa una *teoría de la secularización de alcance intermedio*, según la cual, de tiempo en tiempo, el hombre necesita revivir la experiencia religiosa y conservar su recuerdo como guía a la humanidad. Es una teoría que confronta abiertamente con las teorías de A. Comte o M. Weber y que, según nuestro punto de vista, es muy ilustrativa y aporta visiones que completan las anteriores<sup>182</sup>. Taylor, en cierto sentido, piensa lo mismo cuando afirma que es un error identificar secularización y desencantamiento<sup>183</sup>.

Durkheim afirma que el ámbito social no puede asumir la incoherencia y el desorden, ni la indiferencia intelectual. La conciencia colectiva es la forma psíquica más elevada y por eso ve más alto y más lejos y solo ella pueda proporcionar al espíritu la comprensión del ser y del pensamiento, las cosas en su aspecto permanente y esencial<sup>184</sup>. En este sentido Jung habla de ese arquetipo colectivo de lo religioso que fundamenta moralmente la humanidad. Taylor, en este mismo sentido, considera que incluso para la mayoría de los ateos siempre habrá cierto grado de irracionalidad<sup>185</sup>.

4.2.2. Otro de los autores que estudia Taylor es Max Weber, a quien considera un gran analista de la Modernidad y sobre todo en su análisis de la secularización<sup>186</sup>.

Para Max Weber, en el ámbito de la cultura y de la sociedad de los siglos XVII y XVIII se abre camino un espíritu que considera que el tiempo es dinero y que el dinero es fecundo y provechoso. Es decir, se promueve el trabajo y se intenta ir en contra de la ociosidad. Un tiempo malgastado o no aprovechado es un tiempo en el que no se ha promovido la riqueza. Se tiene la conciencia de que la ociosidad no promueve la riqueza. Además, el gasto superfluo es un derroche, porque es lo que no se tiene, con lo que se invita a anotar minuciosamente los gastos y los ingresos, a llevar cuenta de lo que se realiza, de lo que deja de ganarse y de lo que ya no se tiene porque se ha gastado. Unos gastos que en ocasiones son pequeñas sumas, pero que pueden ser importantes, porque es lo que ya no se tiene

182 Cf. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 398.

183 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 202.

184 Cf. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 411-412.

185 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 733.

186 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 125 y ss.

o no se administró bien. Es el surgimiento de la economía política de Adam Smith en la modernidad, con el sistema autorregulador y la economía moderna como expresión del orden providencial de la naturaleza<sup>187</sup>.

Tanto el tiempo como el dinero son analizados al detalle porque lo que no se promueve en el beneficio es lo que se pierde o se deja de disfrutar. Este es el *ethos* del capitalismo moderno, un capitalismo que, como afirma Weber, ha existido siempre, pero sin ese *ethos* que se introduce en la Modernidad<sup>188</sup>. Taylor considera, en este sentido, que se ha ingresado de lleno en el reino de las cosas, en la soberanía de la servidumbre. El hombre se aleja de sí mismo y de alguna manera se introduce en la jaula de hierro weberiana que le conduce al encarcelamiento en lo banal<sup>189</sup>.

Para M. Weber, el espíritu del capitalismo ha tenido que luchar denodadamente contra el tradicionalismo por naturaleza, un tradicionalismo que no promovía la riqueza ni el beneficio, sino que se conformaba con la mera subsistencia. Esta es la mentalidad medieval precapitalista que no arriesga ni tiene el impulso de la ganancia. No importaba ganar menos con tal de no trabajar más; tampoco se tenía en cuenta lo que se podría ganar diariamente si se rendía al máximo<sup>190</sup>. Se limita a ganar lo necesario para los gastos. Frente a esta mentalidad tradicionalista que no promueve el espíritu emprendedor, M. Weber habla del espíritu religioso como contrapeso a esta mentalidad tradicional y que permite impulsar y romper con el sentido precapitalista<sup>191</sup>. M. Weber define el espíritu religioso como la unión entre una potencialidad de concentración de la mente y el sincero propósito de cumplir con la obligación del trabajo, que lleva a experimentar la firmeza en el propio dominio<sup>192</sup>. Lo que realmente importa son esas cualidades éticas que permitieron forjar ese espíritu del capitalismo; unas virtudes éticas que han forjado un nuevo tipo de empresario que afronta su tarea con un sentido distinto, hombres forjados en la ruda escuela de la vida, precavidos y audaces a un mismo tiempo, mesurados y constantes, con plena y devota entrega a lo propio, con ideas y principios estrictamente burgueses<sup>193</sup>. Taylor comparte esta teoría en sus principios fundamentales.

187 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 394.

188 Cf. *Ibid.*, 308.

189 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 571,658.

190 Cf. M. Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Puebla 1991, 29.

191 Cf. M. Weber, *Sociología de la Religión*, Buenos Aires 1978, 109 y ss.

192 Cf. M. Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, 31.

193 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 287, 296; M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 35. Pero este espíritu de racionalización puritano está en relación con la racionalidad impresa también



Frente al ascetismo monacal que menospreciaba los dones de Dios, se va abriendo, como afirma M. Weber, *el ascetismo intramundano*, según el cual, por una parte, hay que amar las cosas de este mundo, pero, por otra parte, detestarlas para devolver a Dios la gloria que se le debe<sup>194</sup>. El ascetismo medieval representaba no solo una desviación de los planes de Dios, sino también el orgullo de la presunción en la propia regeneración. Lutero va a romper con ese ascetismo y Calvino le va a dar un alcance definitivo a partir del compromiso ascético del calvinista con el mundo, y así hacer de cada cristiano un monje en el mundo, rompiendo las vallas de la separación<sup>195</sup>. Esta valoración ética de la actividad profesional es una de las grandes aportaciones de la Reforma, que posibilita nuevos enraizamientos morales y un cambio de paradigma en la comprensión de un nuevo espíritu que se va abriendo camino entre los avatares propios de la vida humana y en los que el Cristianismo ha contribuido de manera fehaciente. La jaula de hierro ha quedado vacía. Y M. Weber, con reminiscencias durkheimianas, habla de temporalidad o de duda en si la jaula permanecerá así siempre o si se llenará de nuevo de espíritu<sup>196</sup>.

Según Weber, se pasa de una moral ascética medieval, a una moral del capitalismo responsable; de una sociedad monacal, a una sociedad de ciudadanos que promueven la riqueza y el beneficio mutualista. Pero este paso, que se inicia con un espíritu religioso del puritano que, movido por la fe, descubre el alcance de ser un buen profesional, va adoptando cada vez más bases mecánicas en las que ya no se requiere más la ayuda religiosa. *Con el tiempo, solo quedará el*

en la vida monástica medieval, que impone su propio ejercicio de control, así como en los *exercitia* de San Ignacio. Todo va encaminado en la misma dirección, aunque el alcance de la racionalidad expresada en el compromiso ético de la profesión en el capitalismo adquiere sus propios matices de elevación espiritual. Como lo expresa en estos términos cuando habla de la tercera etapa de la evolución humana como la etapa del espíritu positivo, de la racionalidad y de las ciencias de la naturaleza. “En una palabra, la revolución fundamental que caracteriza la edad madura de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo, la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, por la simple averiguación de las leyes, o sea de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados”. A. Comte, *Discurso sobre el Espíritu Positivo*, Madrid 1999, 77.

194 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 394.

195 “De este modo, se levantaron vallas para impedir la fuga ascética del mundo; desde entonces, los temperamentos más firmes y apasionadamente íntimos, que siempre hubieron dado a la institución monacal sus más relevantes figuras, se vieron precisados a realizar con el trabajo profesional, sus aspiraciones ascéticas en el mundo. Sin embargo, el calvinismo aportó algo más efectivo en el curso de su desarrollo: la idea de que es menester verificar la fe en la vida profesional”. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 81.

196 “El espíritu se esfumó; el cofre permanece vacío sin que pueda saberse si para siempre. Como quiera que sea, el capitalismo triunfante, siendo que se apoya en bases mecánicas, ya no requiere más de la ayuda religiosa misma, es de suponer que se ha extinguido para siempre la rosácea mentalidad de la jubilosa sucesora del puritanismo, la ‘ilustración’ después de todo, solo queda el recuerdo de la obligación profesional como una quimera de remotas ideas piadosas”. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 135.

*recuerdo de la obligación profesional sin la referencia a las ideas piadosas que lo motivaron*<sup>197</sup>.

También Taylor, aunque matiza dicha afirmación, considera con M. Weber, que con el advenimiento de la Modernidad llega el desencantamiento del mundo<sup>198</sup>. Un encanto que ha desaparecido de la vida pública y que se ha refugiado en la espiritualidad propia del corazón místico o en un mundo de fraternidad sostenido por relaciones personales<sup>199</sup>. Es el surgimiento del estado moderno que se irá configurando como representación de la racionalidad y como gran monopolio de poder y fuerza física<sup>200</sup>, y en un mundo como ámbito neutro de potenciales medios para nuestros propósitos<sup>201</sup>.

4.2.3. Otro autor estudiado por Taylor es P. Berger en su análisis de la modernidad y la secularización. El primer P. Berger entiende por secularización “el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de la sociedad y de la cultura”<sup>202</sup>, produciéndose al mismo tiempo un proceso de secularización subjetiva de la conciencia que contempla el mundo al margen de explicaciones religiosas. Se trata de una definición que comparte en buena medida los tres sentidos de la secularización de Taylor<sup>203</sup>.

En sus primeras etapas como sociólogo piensa que las raíces de la secularización se encuentran ya en la teología del pueblo de Israel, considerando que el desencantamiento del mundo se origina en el Antiguo Testamento, especialmente en la ética de los profetas<sup>204</sup>. Profundizando en esta idea, Taylor, junto con otros

197 El nuevo espíritu es el espíritu positivo del que habla Comte como la etapa de la ciencia positiva que debe escapar tanto del misticismo teológico como del mero empirismo. El positivismo comtiano debe huir de la mera observación mecánica de hechos que no consigna una relación entre los mismos y no sea capaz de deducir leyes y principios generales que expresen la interrelación entre los mismos. “Así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en ver para prever, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales”. A. Comte, *Discurso sobre el Espíritu positivo*, 80.

198 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular* vol. II, 235, 398; Ch. Taylor, *Hegel*, 7, 345; Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 210, 258, 265.

199 “El destino de nuestra época se halla caracterizado por una racionalización o intelectualización y, sobre todo, por el *desencantamiento del mundo*, de modo que los valores más sublimes se han retirado de la vida pública para refugiarse en el reino trascendente de la vida mística o en la fraternidad de relaciones humanas directas y personales”. M. Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona 1972, 190.

200 Cf. Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 270.

201 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 676.

202 P. Berger, *El dosel sagrado*, Buenos Aires 1969, 134.

203 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 21-23.

204 “Puede decirse que la trascendentalización de Dios y el concomitante ‘desencantamiento del mundo’ abrieron un ‘es-pacio’ para la historia como escenario de las acciones divinas y humanas. Las primeras son ejecutadas por Dios, que permanece totalmente fuera del mundo. Las segundas suponen una considerable individualización en la concepción del hombre. Este aparece como el actor histórico ante el rostro de Dios (algo muy

autores como M. Weber y M. Gauchet, afirma que tanto el judaísmo como el cristianismo han alimentado, cada uno en diferentes momentos, diversos tipos de desencantamiento<sup>205</sup>.

Para P. Berger, como para Weber y Comte, la secularización no tiene eficacia causal propia, sino que está en relación con procesos filosóficos y culturales<sup>206</sup>. P. Berger realiza su primer estudio de la secularización como una especie de síntesis entre M. Weber y A. Comte<sup>207</sup>. Por una parte, hay una variable dependiente de la religión en relación a lo que ha surgido dentro de ella y que ha motivado procesos de secularización (Weber y el nuevo espíritu de la Reforma en su valoración ética del orden y la actividad profesional); y, por otra parte, hay determinadas infraestructuras que han surgido dentro de la propia tradición religiosa de occidente que han motivado procesos secularizadores como variables independientes y que han supuesto un revulsivo procesual para ir desencadenando progresivos procesos secularizadores (Comte y el espíritu positivo que se abre camino una vez superada la etapa metafísica medieval)<sup>208</sup>.

Para P. Berger, todo esto implica que no hay vuelta atrás, pues los procesos de racionalización de la Modernidad son irreversibles. No hay nada de misterioso en el recorrido realizado hasta aquí. Todo se ubica en los espacios liberados de la racionalidad económica y todo se va configurando de una manera distinta. Una vez iniciado el proceso, afirma P. Berger, todo se autoperpetúa y se autoagranda. Es la potencia secularizadora de la racionalización industrial capitalista como motor que, según P. Berger, lo cambia todo y lo seculariza, iniciando procesos irreversibles hacia una nueva configuración moral del mundo. Todos los controles tradicionales quedan desconfigurados y apenas ejercen control sobre la vida social y política. Taylor piensa exactamente lo mismo al afirmar que el proceso de industrialización del siglo XIX fue una de las causas que contribuyeron a que la sociedad se sintiera profundamente desorientada e incapaz de vivir su religión

diferente, digamos al pasar, del hombre como actor frente al destino, tal cual se presenta en la tragedia griega)". P. Berger, *El dosel sagrado*, 148.

205 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 202.

206 Cf. P. Berger - T. Luckmann, *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona 2008, 72 y ss.

207 Cf. P. Berger, *Para una Teoría sociológica de la Religión*, Barcelona 1971.

208 Según el primer Berger han sido muchas las razones que se han dado hasta llegar aquí, unas más filosóficas: "Así puede interpretarse el mundo moderno como una realización superior del espíritu cristiano (como lo interpretó Hegel), o el cristianismo puede ser contemplado como el principal factor patógeno responsable del estado presuntamente lamentable del mundo moderno (como hicieron, por ejemplo, Schopenhauer y Nietzsche)". P. Berger, *El dosel sagrado*, 139. Y otras más religiosas, "La idea de que el protestantismo ha desempeñado un papel especial en el establecimiento del mundo moderno ha sido objeto de una amplia discusión entre sociólogos e historiadores durante los últimos cincuenta años, más o menos". *Ibid.*, 139.

tradicional<sup>209</sup>. Taylor considera que la economía, con su propia racionalidad intrínseca, conforma un nuevo imaginario cósmico<sup>210</sup>.

Según P. Berger, se pasa a una impermeabilización secularizadora desde la economía al Estado, lo cual les hace inmunes a cualquier influencia de la esfera religiosa, quedando reducida la influencia del control tradicional de índole religioso al ámbito de la familia y a las relaciones personales y culturales vinculadas a ella. La religión pasa a adquirir caracteres de individualización y privatización, al margen de cualquier coerción social<sup>211</sup>. Como ya hemos estudiado, Taylor refiere dicho individualismo a la ética de la autenticidad surgida a finales del siglo XVIII y sustentada sobre la racionalidad autorresponsable cartesiana<sup>212</sup>.

Un segundo P. Berger matiza su propia teoría y habla de una secularización de la conciencia y de un *nomos religioso postsecular*. Si en sus obras anteriores, especialmente en *El dosel sagrado*, había relacionado la secularización con la industrialización y la filosofía de la modernidad, a partir de entonces, con el resurgimiento de la religión en distintas partes del mundo y a partir de las aportaciones de Casanova y otros filósofos relevantes (que afirman que la teoría de la secularización no estaba en relación con la privatización de la religión como se afirmaba hasta entonces), P. Berger se implica en el proyecto de la deconstrucción de la secularización a partir de lo que él denomina el *nomos religioso postsecular*. P. Berger será de los que reivindiquen la necesidad de un nuevo paradigma basado en el *pluralismo y en la coexistencia entre el discurso secular y religioso*<sup>213</sup>, tal y como por otra parte también reivindicará Habermas<sup>214</sup>. Taylor, en esta misma línea, advierte de lo peligroso y aventurado que es un cierre prematuro, al propio tiempo que afirma que conferir plausibilidad a la tesis de la secularización remitirá antes o después<sup>215</sup>.

P. Berger piensa que, en esa reformulación que realiza de la teoría de la secularización, la secularización no puede ser un referente a escala global y sostiene que la secularización y la privatización de lo religioso son fenómenos glo-

209 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 118.

210 Cf. *Ibid.*, 201.

211 “Esto significa que la religión privada es un asunto de elección o preferencia por parte del individuo o el núcleo familiar, lo cual hace de inmediato que carezca de la cualidad de lo común y unificador. Tal religiosidad privada, por real que parezca al individuo que lo adopta, ya no puede llenar la función clásica de la religión, la de construir un mundo común dentro del cual toda la vida social recibe un significado supremo que una a todo”. P. Berger, *El dosel sagrado*, 164.

212 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 61; Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 14, 294.

213 Cf. Ch. Taylor, *Imaginario sociales modernos*, 215.

214 Cf. P. Berger, *Los numerosos altares de la Modernidad*, Salamanca 2016, 9-16.

215 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 736.

bales que se expresan junto a la globalización de la modernización occidental, lo cual no implica el abandono de las religiones<sup>216</sup>. P. Berger afirma que la secularización, tal y como se ha comprendido hasta entonces, se circunscribe a Europa, no así en Estados Unidos ni en otras zonas del mundo. Por eso prefiere hablar de *eurosecularidad*, porque modernidad y secularidad no son fenómenos inseparables. Eso no significa que no haya secularización, pero el alcance de los matices que dicha teoría asume en la actualidad requiere puntualizaciones dignas de un nuevo planteamiento general. Para Taylor, P. Berger entiende la Unión Europea como una agencia de secularización<sup>217</sup>.

Es más, para P. Berger la posmodernidad no es la era de la secularización, sino todo lo contrario: estamos en una época de religiosidad exuberante, con un alcance global de movimientos religiosos que proliferan por todo el mundo produciéndose también una globalización religiosa. Para Berger la mayor parte del mundo es hoy tan religioso como lo fue siempre, aunque con dos excepciones: Europa Occidental y Central (excepción geográfica) y las élites culturales de carácter transnacional formadas en humanidades y ciencias sociales (excepción sociológica)<sup>218</sup>.

Y en este sentido, Berger opina que las dos religiones con un mayor dinamismo globalizador en el mundo de hoy son el Protestantismo Evangélico y el Nuevo Islam.

El pluralismo bergeriano, como alternativa a las teorías de la secularización, se expresa en términos de un individualismo en el que no existen valores comunes que determinen la acción en las distintas esferas de la vida, al propio tiempo que tampoco existe una realidad idéntica para todos<sup>219</sup>. Los sistemas globales de interpretación del mundo que identificaban a grandes masas de población se han ido diluyendo o debilitando y no son capaces de concitar las mayorías de otras épocas. De ahí que el individualismo subjetivista de la autenticidad responsable y la tolerancia sean dos características que se han ido asentando con el advenimiento de la Modernidad, tal y como afirma Taylor<sup>220</sup>. Casanova se expresa

216 D. Setton, "Rupturas y continuidades en la sociología de la religión de Peter Berger", *Sociedad y Religión* 48 (2017) 171.

217 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 369.

218 Cf. P. Berger, "Las religiones en la era de la globalización", 2-65.

219 Cf. P. Berger - T. Luckmann, *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido*, 61.

220 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 91 y ss.

en parecidos términos cuando habla de la esfera individual en la que muchos siguen enraizando sus creencias religiosas<sup>221</sup>.

Matizando algunos conceptos reseñados anteriormente, P. Berger habla de dos tipos de pluralismos: el pluralismo de las distintas opciones religiosas que conviven en una misma sociedad y el pluralismo del discurso secular y los distintos discursos religiosos que también coexisten. Desde el punto de vista de Berger, en el caso de los creyentes no se trata de una disyuntiva entre fe y secularidad (o bien... o bien...) sino una cópula (tanto... como...). Se trata de gestionar ambas visiones y articularlas individualmente<sup>222</sup>. Esta coexistencia de discursos, el secular y el religioso, no son excluyentes para la mayor parte de las personas. En el imaginario social, para P. Berger, la secularidad y la religión no son contradictorios entre sí. Son dos cosmovisiones distintas, dos formas de contemplar la realidad que pueden complementarse. Hay una minoría en el mundo que es completamente secular y otra minoría que es completamente religiosa. Para P. Berger, lo realmente relevante es cómo se gestiona la tensión a veces ineludible entre ambos discursos. Esta forma de pluralismo religioso, que necesita ser gestionada, da mucho juego y abre horizontes para la reflexión. Taylor afirma que se dan estructuras de simultaneidad y que, en este contexto postsecular, hay una gran variedad de opciones, aunque algunas son mejores que otras<sup>223</sup>. Taylor utiliza este término postsecular, no tanto para designar una época en la que el declive de la creencia y la práctica religiosa parecen invertirse, sino más bien para referirse a una época en la que la hegemonía de los relatos de la secularización son puestos cada vez más en entredicho<sup>224</sup>.

4.2.4. Otro autor estudiado por Taylor es David Martin. Según David Martin, a una religión más monopolizadora, se sigue una mayor secularización. Por lo que al mismo tiempo que se ha producido una pérdida monopolizadora de una cierta religión, en la misma medida se ha manifestado un mayor pluralismo que ha provocado una mayor influencia de las religiones en el mundo y, por ende, una

221 “En cualquier caso, en toda Europa, desde la década de los sesenta, una parte cada vez mayor de la población ha dejado de participar en las prácticas religiosas tradicionales, al menos sobre una base regular, manteniendo al mismo tiempo niveles relativamente altos de creencias religiosas individuales privadas. En este sentido, deberíamos hablar tal vez de la deseclesiastización de la población europea y de la individualización religiosa, más que de secularización. Grace Davie (1994, 2000) ha caracterizado esta situación europea general como ‘creencia sin pertenencia’”. J. Casanova, “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso”, *CIDOB* 77 (2007) 17.

222 Cf. P. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad*, 107.

223 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 289, 290.

224 Cf. *Ibid.*, 377.

pérdida de la influencia secularizadora que se daba como un hecho imparable. Lo que está claro es que no se ha producido una extinción de la religión, con lo que las teorías secularizadoras que daban por hecho la secularización como una realidad progresiva han tenido que volver a repensarse ante la presencia de nuevos paradigmas. Todo es pensado desde el giro subjetivista rousseauiano como *pensarme a mí mismo desde mi propia voz interior*, pero eso no excluía a Dios necesariamente<sup>225</sup>. Taylor afirma, incluso, que nuestra recuperación moral depende del auténtico contacto moral con esa voz interior o la exploración del orden a través de la resonancia personal<sup>226</sup>. Es decir, el establecimiento del marco inmanente no invalida la dimensión trascendente de la vida.

David Martin afirma que con la desaparición de los monopolios religiosos se llega a la separación Iglesia-Estado como una de las características ligadas a la Modernidad. Y con dicha desmonopolización de la religión surge el multiculturalismo, tal como afirmará Taylor<sup>227</sup>, y el consiguiente incremento de la religión<sup>228</sup>. Un incremento que se expresa como lucha entre la antigua iglesia monopolizadora y las nuevas iglesias o movimientos. Unos asumen la separación Iglesia (antigua religión monopolizadora)-Estado como enfrentamiento hacia aquellos grupos políticos que han propiciado dicha separación; y los otros grupos religiosos asumen dicha separación como acercamiento a dichos grupos políticos<sup>229</sup>.

Por otra parte, según Taylor, la separación Iglesia-Estado conlleva el asumir la laicidad o la aconfesionalidad; laicidad que no debe confundirse con laicismo, ni laicización con secularización<sup>230</sup>. En muchos casos, la separación Iglesia-Estado, en su dimensión laica o aconfesional, ha podido propiciar, sobre todo en los países de tradición católica, procesos secularizadores. Por el contrario, en los países de tradición protestante, la Modernidad, que fue promovida en cierto modo

225 Cf. Ch. Taylor, El multiculturalismo y la política del reconocimiento, 48-49.

226 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 691.

227 Cf. Ch. Taylor, El multiculturalismo y la política del reconocimiento, 91, 94; Ch. Taylor, Argumentos filosóficos, 302-303.

228 “Religion flourished most luxuriantly under modern conditions where church and state were separated and where there was religious pluralism and competition”. D. Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005, 21.

229 “Se genera así un círculo vicioso en el que la respuesta católica despierta una nueva ofensiva de los sectores laicos. Es importante subrayar el carácter político e ideologizado que las nociones laicidad y laicización en este contexto, puesto que expresan las luchas de un sector social que busca imponer a la sociedad en general su sistema de valores, entrando en confrontación con una institución religiosa que a su vez defiende su propio sistema de valores que ha sido dominante”. W. Beltrán Cely, “Secularización, ¿teoría o paradigma?”, *Revista Colombiana de Sociología* 31 (2008) 73.

230 Cf. Ch. Taylor- J. Maclure, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid 2011, 28.

desde la propia Reforma protestante, facilitó que los valores religiosos fueran instaurados en la sociedad civil, surgiendo así una suerte de religión civil, como en el caso de Estados Unidos<sup>231</sup>.

4.2.5. Otro autor fundamental al que constantemente alude Taylor es J. Habermas en su referencia al término *postsecular* para describir una situación “inesperada” más que para hablar de un nuevo período de más abundancia religiosa<sup>232</sup>. Y en medio de este debate de la incertidumbre ante lo que está ocurriendo, J. Habermas habla de un encendido enfrentamiento entre los partidarios de la modernidad científica y tecnológica, y los portavoces de las religiones, afirmando que los primeros temen el oscurantismo de residuos sentimentales y arcaicos, y los segundos se oponen a la fe científicista en el progreso, propia de un crudo naturalismo<sup>233</sup>.

Considera J. Habermas que una primera lectura de la palabra secularización hace referencia a que las formas religiosas de pensar y vivir son reemplazadas por sus equivalentes racionales, confiriendo a estas últimas el carácter de superiores. J. Habermas afirma que, con el advenimiento de la Modernidad, surge una confrontación evidente entre dos fuerzas: la ciencia y la religión<sup>234</sup>. Taylor ubica esta confrontación en la aversión modernista a cualquier intento de conciliar humanismo científico y religión, dado que la religión es vista como antivital. Para Taylor, el giro modernista hacia dentro no significó un vuelco hacia la voz interior romántica que une razón y sensibilidad, sino hacia una huida más allá del yo y

231 Cf. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 23-25. “The prime historical circumstance was the difference between those countries, mainly Protestant, where Enlightenment and religion overlapped and even fused and those countries, mainly Catholic, where Enlightenment and religion clashed”. D. Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, 20.

232 “La persistencia religiosa insta a una reflexión sobre el lugar de la religión en la esfera pública, bien sea social o política. ¿Por qué? Porque la religión, en contra de lo que preconizaban las teorías de la secularización, no parece que vaya a desvanecerse, ni tampoco a replegarse al ámbito de lo privado, atendiendo a los datos de creencias religiosas en el mundo. Por consiguiente, y ante esta persistencia de la religión en la esfera pública, los ciudadanos y las instituciones seculares habrían de encontrar un modo de integrar las diferentes dimensiones de la religión (valores, creencias, prerrogativas de las instituciones religiosas) en su correspondiente nivel: privado o público (y, dentro de este, en la esfera social o política), al tiempo que se mantiene la necesaria separación Iglesia/Estado que caracteriza a esos “Estados seculares”. I. Roldán Gómez, “Lo postsecular: Un concepto normativo”, *Revista Política y Sociedad* 54 (2017) 854.

233 Cf. J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana, ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona 2001, 129.

234 “Por un lado las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica desencadenadas por el capitalismo, y por el otro, los poderes conservadores de la religión y la iglesia. Uno solo puede ganar a costa del otro, y además siguiendo las reglas del juego del liberalismo, lo que favorece a las fuerzas motrices de la modernidad”. J. Habermas, *Ibid.*, 132.



hacia una fragmentación de la experiencia como nuevas formas de identidad<sup>235</sup>. De ahí que para Taylor sea fundamental reconstruir un relato de la secularidad moderna que supere ciertos reordenamientos modernistas de un cariz extraño y desconocido<sup>236</sup>, y reivindicar la significatividad de un orden moral que ponga en contacto con la plenitud de la vida<sup>237</sup>.

Según el parecer de Taylor, aunque J. Habermas reconoce tres vertientes modernas de la vieja idea de orden (intento científico de conocer el mundo, intento de la razón práctica de determinar el derecho y las exploraciones de la integridad y la autenticidad subjetiva expresivas), sin embargo, *para Habermas no existe un lugar coherente para la exploración del orden en que nos hallamos como lugar de las fuentes morales*, porque, según Taylor, Habermas tiene una visión procedimental de la razón práctica y el orden solo es accesible a través de la resonancia personal y la expresión subjetiva<sup>238</sup>. Por lo tanto, la significatividad del orden adquiere matices totalmente diferentes en Taylor y J. Habermas.

J. Habermas intenta poner en diálogo la racionalidad moderna y su capacidad para modelar y ubicar en contextos respetuosos las religiones. Sugiere que la religión, en este contexto postsecular, tiene que reinventarse, en el sentido de renunciar, por propia convicción, a imponer de manera violenta las verdades de fe o a manipular las conciencias. En este contexto postsecular las religiones deben asumir la racionalidad del hecho religioso y tienen que reubicarse, dentro de los estados democráticos, como una institución más, en el respeto a la libertad y a la convivencia. Una religión violenta estaría totalmente fuera de juego dentro del contexto de un estado liberal que respeta y asume el pluralismo religioso y promueve la convivencia de todas las instituciones en proyectos de enraizamiento ético básicamente compartidos<sup>239</sup>.

Habermas plantea tres grandes retos en relación a la formación de la conciencia religiosa en este contexto plural y de estado liberal y postsecular, que básicamente comparte Taylor:

235 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 627.

236 Cf. *Ibid.*, 631.

237 Cf. *Ibid.*, 636.

238 Cf. *Ibid.*, 689.

239 “Tales conflictos que han dominado buena parte de la historia moderna europea, hoy se dan no solo entre el mundo occidental y el islámico sino también entre los grupos militantes de ciudadanos religiosos, y los seculares en el seno de las sociedades liberales”. J. Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona 2009, 68. Cf. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 23-26.

1. *El pluralismo religioso debe ser asumido por todas las confesiones religiosas.* Un pluralismo que asume las diferencias, los encuentros disonantes entre unas confesiones y otras, así como la capacidad para promover, dentro de estas diferencias, la reflexión racional y filosófica en torno a los aspectos que unen a unos proyectos y otros. Será la racionalidad la que establezca las diferencias y la que las asuma positivamente, desde el respeto y el encuentro desprovisto de prejuicios<sup>240</sup>. Para Taylor, la era de la autenticidad va indisociablemente unida a la política del reconocimiento: reconocer igual valor a diferentes modos de ser, reconocer las diferencias<sup>241</sup>.

2. *La conciencia religiosa que tiene avenirse y asumir positivamente la autoridad de las ciencias que tienen la autoridad moral social del saber terrenal.* O lo que es lo mismo, las ciencias tienen su campo propio de desenvolvimiento científico que debe respetarse y asumirse como verdad científica y saber terrenal y las religiones tienen su ámbito propio de saber metafísico y trascendente. Se trata de respetar los ámbitos propios del saber y conocer de cada institución y promover reconocimientos mutuos. Ni la ciencia puede arrogarse el saber sobre la totalidad o la consideración de la única verdad<sup>242</sup>, ni la religión puede desprestigiar o contradecir verdades asumidas científicamente como saber terrenal<sup>243</sup>. Taylor, bajo otra perspectiva, reflexiona sobre el sentido y alcance que tiene la pregunta por la existencia de Dios en un mundo en el que la ciencia ha vuelto irrelevante dicha pregunta<sup>244</sup>.

3. *En la etapa postsecular, las religiones deben comprometerse en el respeto de alguna manera con la moral profana.* De la misma manera que los estados liberales deben respetar las valoraciones morales de las religiones y su misma

240 “El estado liberal también debe esperar de sus ciudadanos seculares que, en su condición de ciudadanos del Estado, no consideren las manifestaciones religiosas como algo meramente irracional”. *Ibid.*, 74. Cf. Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 343.

241 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 83, 85.

242 La reflexión de Agazzi sobre el conocimiento de la totalidad y la separación de ámbitos propios de conocimiento es significativa. El “saber terrenal” habermasiano no puede ser identificado como el saber de la totalidad, sino como el “saber científico” que tiene su ámbito propio en la racionalidad científico-técnica. “La actitud cognitiva de la ciencia (en su sentido moderno) es la adopción de puntos de vista parciales que también implican conceptualizaciones, metodologías y estilos de argumentación parcialmente adecuados. Por lo tanto, es estrictamente anticientífico cualquier pretensión de ‘extrapolar’ teorías o visiones científicas que no se restrinjan a sus campos y, sobre todo, que se realicen para promoverlas como claves para la comprensión del Todo”. E. Agazzi, “Conocimiento científico y fe cristiana”, *Persona y Cultura* 9 (2011) 114.

243 Cf. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 44-45.

244 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 463.

existencia, así también las religiones deben respetar la moral profana, los presupuestos básicos de convivencia y participación en unos valores comunes<sup>245</sup>.

Según Habermas, la razón plural de la vida pública del Estado debe mantener una adecuada equidistancia entre las distintas fuentes de valoración moral, una sana independencia, de tal manera que la “postsecularidad” significa estar abiertos osmóticamente a ambas partes, propiciando espacios de diálogo y de racionalidad, de respeto y encuentro, de reconocimiento mutuo. La postsecularidad, entendida de esta manera, es la pervivencia de la secularidad, pero en el reconocimiento del equilibrio entre el saber y el creer, distanciándose de las cosmovisiones fuertes y las tradiciones sólidas, con la idea de asegurar la equidistancia y la independencia. Se trata de una pervivencia de la secularidad, pero bajo otros términos. Atrás ha quedado la clásica teoría de la secularidad que opone modernidad y religión. La postsecularidad habermesiana establece el equilibrio entre ambas con vistas a reconocer las aportaciones de ambas partes, el saber y el creer. Habermas plantea una postura que pretende *crear un terreno común de juego* en el que ambos saberes se incluyan en un diálogo respetuoso evitando el universalismo que impone el estándar científico o filosófico como obligatorio para establecer todo aquello que es racional y frente al relativismo que parte de que todas las tradiciones culturales poseen criterios de verdad y falsedad<sup>246</sup>. Para Habermas, es posible el diálogo creativo entre ciencia y fe, sin autoexclusiones, desde una perspectiva dialógica, siendo la ética discursiva la que ofrece racionalidad procedimental<sup>247</sup>. Taylor habla en este sentido de la diversidad de los bienes de los cuales cabe hacer una pretensión válida. No se trata de autoexcluirse, sino de enriquecerse en el reconocimiento mutuo<sup>248</sup>. Para ambos, una racionalidad que reconoce la secularización del Estado no significa la secularización de la sociedad<sup>249</sup>.

El término “postsecular” pretende superar estos anacronismos que exigen a los creyentes compromisos difíciles de asumir por otras comunidades que integran

245 “Si ambas posturas, la religiosa y la laica, conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden entonces tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también desde un punto de vista cognitivo”. J. Habermas-J. Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México 2008, 29.

246 Cf. J. Habermas, Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica, Madrid 1999, 42 y ss.

247 Cf. J. Pizzi, “Habermas y la religión. Algunas consideraciones”, *Recerca* 1 (2001) 64-65; Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 69.

248 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 679.

249 Cf. J. Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid 2015, 234.

el Estado liberal. El término “postsecular” de Habermas incide en tres elementos fundamentales a tener en cuenta:

- Las religiones pueden expresar desde la racionalidad sus convicciones morales religiosas y no tienen por qué recurrir a un lenguaje secular para expresarlas. Si esto no se le pide a ninguna comunidad del estado liberal, tampoco debería ser exigible a las comunidades de fe. Se está marginando la racionalidad propia de las argumentaciones religiosas<sup>250</sup>. Se impone el principio de libertad religiosa y de tolerancia<sup>251</sup>. Taylor opina que Habermas ha experimentado una evolución al considerar el discurso religioso como un vehículo serio de posibles contenidos de verdad<sup>252</sup>.

- Por otra parte, no siempre se logra transferir la riqueza del contenido religioso a un lenguaje secular, con lo cual se está empobreciendo las argumentaciones morales que desde la racionalidad religiosa pueden enriquecer el *common sense* ilustrado que todos comparten en el estado liberal moderno<sup>253</sup>. Habermas considera en este sentido el empobrecimiento de los lenguajes seculares.

- La traslación del lenguaje bíblico-teológico al lenguaje de la modernidad ha supuesto en ocasiones lo que Habermas denomina *irritación*, porque algo se perdió. Como si el lenguaje secular no lograra adentrarse en las profundidades morales de la religión. Por ejemplo, lo que significa el perdón religioso no puede expresar, en toda su profundidad, el lenguaje de la culpa o de la injusticia contravenida a los otros. Hay sentimientos que proceden de la experiencia religiosa y que los lenguajes secularizados difícilmente pueden comprender. De alguna manera, se está sugiriendo que la experiencia religiosa enriquece y se adentra en abismos morales a los que difícilmente puede acceder la experiencia secular. Ambas experiencias están llamadas a comprenderse y a entrar en diálogo. Para Taylor, no es que se excluyan, pero la una sin la otra se empobrecen. La expe-

250 “Se espera la misma capacidad de reconocimiento —en el marco de una cultura política liberal— de los no creyentes en su trato con los creyentes. Para el ciudadano sin sensibilidad hacia lo religioso esto no supone de ningún modo una obligación trivial, ya que significa que debe determinar autocríticamente la relación entre fe y conocimiento desde la perspectiva de su conocimiento mundano”. J. Habermas-J. Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, 32.

251 Cf. J. Habermas, Mundo de la vida, política y religión, 270-271.

252 Cf. J. Habermas - Ch. Taylor - J. Butler - C. West, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid 2011, 53.

253 “Habermas se opone expresamente a que la religión sea expulsada del ámbito público y relegada al ámbito privado de la conciencia individual. Y esto por varias razones: en primer lugar, porque a nivel existencial las religiones son portadoras de sentido; en segundo lugar, porque las religiones producen lazos de solidaridad”. D. Michelini, “Creyentes y no creyentes en una sociedad democrática”, *Invenio*, 18 (2015) 19.

Cf. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 112, 113; J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana, ¿hacia una eugenesia liberal?*, 139.

riencia secular está llamada a imbricarse con el enraizamiento moral de la experiencia religiosa y a seguir comprendiéndose en el alcance de su significación secular, y la experiencia religiosa no debe olvidar que su expresión se realiza en el espacio y tiempo seculares<sup>254</sup>.

Para Taylor, el reconocimiento mutuo es una asignatura pendiente en la modernidad ilustrada, ya que no siempre se ha realizado de manera correcta y adecuada. No podemos olvidar el origen religioso de los fundamentos morales del estado moderno, con lo que sería fácilmente articulable fórmulas que superaren paradojas y objeciones de exclusión. Desde la racionalidad moderna del estado liberal se deben iniciar procesos y caminos, no de dirección única, sino que en una visión novedosa y postsecular hay que enriquecer procesos de auto-comprensión desde el debate compartido y la inclusión de la otra parte en la búsqueda del yo del otro a partir del reconocimiento mutuo<sup>255</sup>. Taylor considera que la separación Iglesia-Estado y la neutralidad garantizan la igualdad de los ciudadanos a la vez que el reconocimiento y la protección de la libertad de conciencia de las personas<sup>256</sup>.

4.2.6. Taylor también estudia con detenimiento a Danièle Hervieu-Léger y su deconstrucción de las teorías secularizadoras. También ella habla de la necesidad de una revisión teórica debido a los interrogantes que surgen en torno a la realidad del mundo de hoy en el que la religión está en plena efervescencia y donde está recuperando muchos espacios supuestamente perdidos a partir de la modernidad secularizadora.

D. Hervieu-Léger considera la Modernidad como un espacio en el que están surgiendo nuevas formas de creer religioso, siendo el proceso de secularización un proceso de recomposición del creer a partir de la nueva cosmovisión de la Modernidad<sup>257</sup>. Taylor resalta la reflexión de D. Hervieu-Léger en su idea del desacoplamiento de la creencia y la práctica, así como la dislocación de la creencia, la pertenencia y la identidad<sup>258</sup>. En esta misma línea, según el profesor Blancarte, para la socióloga francesa la secularización es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente

254 Cf. Ch. Taylor, *Imaginario social moderno*, 216.

255 Cf. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 136-137; J. Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*, 271.

256 Cf. Ch. Taylor-J. Maclure, *Laicidad y libertad de conciencia*, 37.

257 Cf. D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona 2005, 13

258 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 343.

incapaz de cumplir o llenar las expectativas que necesita suscitar para existir como tal<sup>259</sup>.

D. Hervieu-Léger afirma que fruto de esta reorganización y dislocación de la creencia y la identidad religiosa, surgen nuevos formatos de creencia que nos parece importante resaltar, dado que entronca con el pensamiento de Taylor. Para Hervieu-Léger

1. Es sagrado todo aquello que tiene que ver con el misterio. Con la Modernidad lo “sagrado” se expresa en toda su amplitud y es todo aquello que tiene algún vínculo con el misterio, o con la investigación del sentido, o con la invocación de la trascendencia o con la absolutización de determinados valores<sup>260</sup>.

2. La religión tiene que ver con la emoción de las profundidades. Esta religión del sentimiento, que se refuerza en relación con lo sagrado secular y lo sagrado aproximado y derivado, es una experiencia que nos remite a esta capacidad que tiene lo sagrado de fascinar y atraer, es una experiencia que encanta el mundo y la vida del que la vive<sup>261</sup>.

D. Hervieu-Léger reflexiona en torno al retorno del éxtasis en la Modernidad. De manera bastante espontánea, se cree que el retorno de la emoción puede considerarse un resurgimiento de lo sagrado en el corazón de la modernidad y se admite, al mismo tiempo, que este retorno de lo sagrado certifica la remontada de los intereses religiosos en el corazón del universo secular<sup>262</sup>. Sin embargo, para D. Hervieu-Léger, la experiencia emocional de lo sagrado no significa el retorno de la Religión tal y como ha sido entendida tradicionalmente, sino que tiene que ver más bien con el final de un proceso de vaciamiento religioso. Este tipo de retornos son, al menos, problemáticos, dado que en el fondo esconden un empobrecimiento del imaginario religioso. D. Hervieu-Léger piensa que es muy tentador embarcarse en esta vía, que tiene el apoyo de una larga tradición de investigación, pero que nos posiciona en una situación realmente problemática<sup>263</sup>.

259 Cf. R. Blancarte, “Religión y sociología, cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Revista de Estudios Religiosos* 30 (2012) 69.

260 Cf. D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, 78.

261 Cf. D. Hervieu-Léger, *Ibid.*, 92.

Sobre Rousseau y el alcance de su afirmación “*el sentimiento de la existencia*” Cf. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 49; V. Waksman, “Jean Jacques Rousseau: el amor de sí mismo y la felicidad pública”, *Anacronismo e Irrupción* 3 (2013) 104-127.

262 Cf. D. Hervieu-Léger, *La religión hilo de la memoria*, 102.

263 Cf. *Ibid.*, 103, 105.

Taylor habla en términos parecidos al referirse a *la experiencia de asombro* que es recuperada por el materialismo de los siglos XIX y XX, así como *el sentimiento de profundidad* al contemplar la totalidad de la naturaleza y la forma en que nosotros emergemos, tan frágiles e insignificantes, y somos, no obstante, capaces de abrazar la totalidad. En este sentido, se hace eco del *junco pensante* de Pascal que puede muy bien compaginarse en un registro ateo y materialista. Para Taylor, podríamos decir que esta idea de asombro, así expresada y de piedad de la pertenencia, no es solo compartible con una perspectiva imanentista naturalista, sino que la supone. No obstante, al igual que para D. Hervieu-Léger, esta experiencia de asombro no puede confundirse con la experiencia religiosa.

3. Lo que está claro para Hervieu-Léger es que hay *una mutación de las estructuras del creer, más que un cambio en los contenidos de la creencia*. El creer es la creencia en acto, es la creencia vivida. El creer, como creencias prácticas, es un creer que frecuentemente se desfundamenta y no remite a la fuente, parece no tener sentido<sup>264</sup>. Este “modo de creer”, según D. Hervieu-Léger, puede adoptar dos formas de estructuración:

*i. La evidencia espontánea*: un creer como algo que se da por hecho, un estado del cuerpo, algo con lo que se nace, aprendizajes primarios de los que apenas se es consciente de los mismos<sup>265</sup>, algo que se da como evidente<sup>266</sup>. Tiene que ver con el *estado incorporado* del que habla P. Bourdieu al que pertenecemos y al que nos incorporamos disimulada e inconscientemente<sup>267</sup>. Taylor considera este escenario como *un ruido de fondo de pluralismo* de perspectivas, religiosas y no religiosas y antirreligiosas<sup>268</sup>.

*ii. La convicción teorizada*<sup>269</sup>: un creer racionalizado, formalizado, totalmente organizado en su transmisión y del que los creyentes pueden dar cuenta y del que extraen consecuencias prácticas para la vida<sup>270</sup>. Taylor habla de la cultura de la

264 Cf. D. Hervieu-Léger, *La religión hilo de la memoria*, 121-122.

265 “Resulta innecesario agregar que la socialización primaria comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo. Se efectúa en circunstancias de enorme carga emocional. Existen ciertamente buenos motivos para creer que, sin esa adhesión emocional a los otros significantes, el proceso de aprendizaje sería difícil, cuando no imposible”. P. Berger - T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 165.

266 Cf. P. Bourdieu, *Las estrategias de la reproducción social*, Buenos Aires 2011, 214.

267 *Ibid.*, 215.

268 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 221.

269 “El carácter de una socialización secundaria como la citada depende del status del cuerpo de conocimiento de que se trate dentro del universo simbólico en conjunto. Se necesita entrenamiento para conseguir que un caballo tire de un carro de abono o para luchar montado sobre él en el combate”. P. Berger-T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 174.

270 “Claramente se ve en ese caso la magia performativa del poder de instituir, poder de hacer ver y de hacer creer o, en una palabra, de hacer reconocer. No hay frontera que no sea mágica, es decir, impuesta y sostenida

autenticidad como ser uno mismo en el mundo de hoy y cuyo imperativo moral es *la autocultivación*<sup>271</sup>.

Racionalizar el mundo no es desacralizarlo ni desencantarlo. Las demandas de significado moral que ubican la condición humana en su propia dimensión trascendente siguen estando presentes. La modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer, sin embargo, como afirmará D. Hervieu-Léger, no ha vaciado el creer, sino que se expresa de manera distinta: individualizada, subjetiva, dispersa y se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer<sup>272</sup>. El hombre no puede vivir en la incertidumbre ni en el caos. Ya lo afirmaba Levi-Strauss hablando del hombre primitivo en el sentido de que cada cosa sagrada debe estar en su lugar<sup>273</sup>. Y Taylor lanza el gran interrogante que late en el corazón del hombre moderno: *¿Es esto todo lo que hay?* Hay una gran sensación de insatisfacción profunda con una vida encerrada por completo en el orden inmanente<sup>274</sup>. El hombre no puede vivir sin orden moral y sin significados de sentido. Este es el motivo por el que Modernidad tiene que ayudar a ubicar al hombre en un nuevo universo simbólico, desde la racionalidad inherente a ella.

7. A la reflexión sobre los nuevos horizontes de la espiritualidad moral que va conformando el mundo de la modernidad, se añade otro autor importante en las teorías desecularizadoras y que también estudia Taylor<sup>275</sup>. Se trata de José V. Casanova, un autor que invita a repensar la secularización y a poner matices ampliando horizontes<sup>276</sup>. J. Casanova es uno de los más preclaros defensores de repensar las clásicas teorías de la secularización. A pesar de incidir en la evidente secularización entendida como emancipación de las esferas seculares (estado, economía y ciencia) de cualquier tutela religiosa, sin embargo, afirma con

(a veces con peligro para la vida) por la creencia colectiva". P. Bourdieu, *Las estrategias de la reproducción social*, 220.

271 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 283-284.

272 D. Hervieu-Léger, *La religión hilo de la memoria*, 126.

273 "Cada cosa sagrada debe estar en su lugar", observaba con profundidad un pensador indígena. Incluso podríamos decir que es esto lo que la hace sagrada, puesto que, al suprimirla, aunque sea en el pensamiento, el orden entero del universo quedaría destruido; así pues, contribuye a mantenerlo al ocupar el lugar que le corresponde". C. Levi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México 1997, 25.

274 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 332.

275 Cf. *Ibid.*, 202.

276 Cf. J. Casanova, *Genealogías de la Secularización*, Barcelona 2012, 62. "Si dicha proposición es correcta, entonces la secularización de las sociedades de Europa Occidental puede explicarse mejor en términos del triunfo del régimen del conocimiento de la secularización que en términos de procesos estructurales de desarrollo socioeconómico como la urbanización, la educación, la racionalización". J. Casanova, "La inmigración y el nuevo pluralismo religioso", *CIDOB* 77 (2007) 18.



contundencia que las clásicas teorías secularizadoras pueden valer para Europa, pero no para Estados Unidos y otras grandes zonas del mundo. El eminente sociólogo Peter Berger ve en él una referencia fundamental a la hora de reformular su teoría de la secularización.

J. Casanova habla con determinación de un retorno de la religión bajo múltiples formas, al propio tiempo que afirma que lo secular y lo religioso no tienen por qué ser incompatibles. Para J. Casanova la secularización más importante es la que se manifiesta en la diferenciación de las esferas seculares respecto a las instituciones religiosas, al igual que para Ch. Taylor<sup>277</sup>. J. Casanova asevera que el declive de las creencias religiosas y la marginalización de la religión a la esfera privada no están relacionados intrínsecamente con la Modernidad.

Para Casanova, no es fácil analizar el fenómeno secularizador, ya que hay grandes diferencias entre continentes y tradiciones culturales. La religión es una institución más entre las muchas que entran en la arena de la contestación política, por lo que los límites de tal diferenciación no están tan claros y difícilmente pueden darse por establecidos de manera totalmente definida y clara. En este sentido, Taylor afirma, apoyándose en Casanova, que a medida que va desvaneciéndose la sensación de que vivimos en la Cristiandad y que vamos reconociendo que no hay ninguna familia espiritual al mando, o que no habla por el conjunto, habrá una mayor sensación de libertad para decir con franqueza lo que se quiera y, en algunos casos, las ideas se formularán ineludiblemente en discurso religioso<sup>278</sup>.

Por otra parte, J. Casanova observa que el debate de la religión establecido con la Modernidad pudiera verse en muchos casos como una crítica a la Modernidad, por crear debates con las religiones desde prejuicios o desde confrontaciones con la religión que carecen de autenticidad y no se fundamentan de manera adecuada en la racionalidad que dicen defender. Por eso, las religiones están recuperando el espacio perdido desde ellas mismas o el espacio que se les negó por no adecuarse a los planteamientos que aparentemente las ponían al margen en la Modernidad. Taylor afirma, en esta misma línea, que da la impresión de que las religiones aparecen ahora como instituciones que están más del lado de la

277 Cf. J. Casanova, *Genealogías de la Secularización*, 55 y ss.; Ch. Taylor, *Imaginario social moderno*, 214; Ch., Taylor, *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 23; Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 348-353.

278 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 373.

Modernidad que de otra cosa, y que se ha pasado de una era de la movilización (1800-1950), a una era de la autenticidad posdurkheimiana (1960)<sup>279</sup>.

Tras todos los debates que están teniendo lugar desde distintos puntos de vista, no hay que olvidar, según J. Casanova, que hay que seguir profundizando en el alcance de las teorías secularizadoras y analizar con detenimiento en qué medida tienen fundamento o si es necesaria una narración más lúcida y fundamentada del orden moderno de las cosas, y ver en qué medida se ha ido gestando la arqueología y la genealogía de la secularidad en la Modernidad. Según Taylor, quedan muchas cosas por desvelar o elementos que están en proceso de resurgir y que precisan de una mayor claridad para poder ser analizados en toda su complejidad.

Por otra parte, no se puede identificar la Modernidad secular europea con el mundo y no se puede identificar los procesos europeos con los vividos a escala mundial. Casanova considera que habría que hablar, más bien, de la excepcionalidad europea que de su alcance universal. Europa es una excepción no la norma o regla que define el mundo<sup>280</sup>. De tanto afirmar que el proceso de la Modernidad secular europea es el paradigma de todos los procesos que se realizarán a nivel mundial con una perspectiva globalizadora, se llega a creer que el fenómeno de la secularización es algo prácticamente inevitable e irreversible, convirtiéndose así en una profecía que se autocumple<sup>281</sup>. En todo el mundo se ha producido ese resurgir de la religión, pero no precisamente siguiendo el paradigma de la Modernidad secular occidental<sup>282</sup>.

Según Casanova, en la Modernidad latino-católica surge un enfrentamiento entre el Cristianismo y la ciencia, el capitalismo y el estado Moderno. La genealogía secularista de la Modernidad en el ámbito latino-católico ha sido la historia de un enfrentamiento, de una emancipación triunfante de la razón y la secularidad frente a la religión. Por el contrario, la genealogía de la secularidad en el ámbito anglo-protestante es distinta: el Cristianismo protestante está más comprometido en el surgimiento de la secularidad moderna y no existe el conflicto que se dio en el ámbito de la Modernidad latino-católica.

279 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 43; Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 344.

280 Por otra parte, estos procesos de secularización tal y como se han experimentado en Europa no son válidos para religiones como el taoísmo o el confucianismo ya que en principio son “religiones mundanas” o laicas y no precisan “secularizar” algo que es de por sí secular dado que por otra parte carecen de organización eclesial.

281 Cf. J. Casanova, *Genealogías de la Secularización*, 62-64.

282 Cf. G. Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, 1991.

En este sentido, y completando la idea anterior, se pueden localizar, según Casanova, dos trayectorias desde el proyecto del Cristianismo medieval del *saeculum*: una trayectoria en la que se da una expansión y acrecentamiento de las narrativas seculares a costa de una reducción de la esfera religiosa; y otra trayectoria que tiene que ver con la ruptura de los muros del monasterio y la consiguiente interacción de dos mundos que interactúan mutuamente: la religión en lo secular y lo secular en la religión, produciéndose una difuminación de ambos límites y no sabiendo muy bien dónde empieza una esfera y dónde empieza la otra. Casanova cita a Talal Asad en su obra *Formations of the Secular* y se pregunta si la insistencia sobre una aguda separación entre lo religioso y lo secular conlleva la paradójica pretensión de que lo secular continuamente produce a lo religioso<sup>283</sup>.

Lo que está claro, según Taylor, es que, con la Modernidad, tanto en el ámbito católico (problemáticamente) como en el ámbito protestante (hegelianamente), se va produciendo la pérdida de identidad neodurkheimiana y la referencia religiosa en nuestra identidad no desaparece sino que cambia, “se retira a una cierta distancia”<sup>284</sup>.

## 5. CONCLUSIÓN. SECULARIZACIÓN Y REENCANTAMIENTO DEL MUNDO

Todo el relato de la secularización trazado hasta aquí, según Taylor, pretende interpretar el lugar que ocupa lo espiritual en nuestra vida<sup>285</sup>. Para nuestro hermeneuta canadiense, la secularización ha sido una narración que expresa más esta dificultad por redefinirse en su espacio propio que el que estuviera en un proceso de declive y desaparición. *Es la desubicación que provoca una ruptura y cada una de las dos partes tiene que buscar el lugar que le corresponde en el nuevo escenario*. Y este es el malestar de la religión del que habla Taylor. Un malestar provocado por todo lo que se ha analizado hasta aquí y que Taylor resume en relación con el atomismo subjetivista y el desencantamiento del mundo<sup>286</sup>.

283 Cf. *Ibid.*, 69.

284 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 356.

285 Cf. *Ibid.*, 356.

286 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 38-40.

### 5.1. Abiertos a algo más pero desde el marco inmanente

Un marco inmanente que para Taylor no significa que deje abierta la cuestión de si, con fines de explicación última o de dotación de sentido final, podríamos invocar a algo trascendente. Lo realmente relevante para Taylor es que, cuando el marco inmanente se trenza de una determinada manera, se impone un relato oficial que da por hecha la interpretación cerrada del mundo<sup>287</sup>.

En las sociedades occidentales el punto de equilibrio general está anclado con firmeza en la inmanencia, donde muchas personas tienen incluso problemas para comprender cómo una persona sensata puede creer en Dios y donde la narración secularizadora dominante, según Taylor, tiende a culpar a nuestro pasado religioso de gran parte de los males de nuestro mundo<sup>288</sup>.

Lo que define al yo, según Taylor, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí<sup>289</sup>. La identidad del yo incluye no solo su posición en cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una urdimbre de la interlocución<sup>290</sup>. Este es el proyecto filosófico de Taylor en el que se quiere implicar y que conecta con la síntesis hegeliana que pretende de las dos grandes tradiciones de la Modernidad: la unidad expresiva y la autonomía radical. Un yo que se establece como libertad autodeterminada, pero que al mismo tiempo se reconoce “expresivamente” abierto a realidades que le interrogan y le inquietan<sup>291</sup>. Taylor plantea *estar en el punto medio* de las presiones contrapuestas que definen a nuestra cultura y que esencialmente adopta dos formas: la del universo ordenado impersonal ya sea en su forma científico materialista o en su variante más espiritualizada, y la de la búsqueda de sentido espiritual. La primera forma se expresa como lamento y nostalgia, incluso dolor, como estar sin luz y caminar hacia el olvido. La segunda forma es una forma de reacción al mundo plano y vacío, reduccionista y materialista<sup>292</sup>.

Taylor afirma que, desde el siglo XVIII, abunda la idea de que el Cristianismo, en muchos aspectos, desenchaja con el orden moral moderno. Un Cristianismo que es visto con incomodidad provocando una atmósfera de malestar y de prejuicios en relación a ciertos elementos del misterio cristiano que no se comprenden del

287 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 468.

288 Cf. *Ibid.*, 736.

289 Cf. *Ibid.*, 61.

290 Cf. *Ibid.*, 64.

291 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 43.

292 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 464-465.

todo como verdad revelada o como si la ciencia y la tecnología predispusieran en contra de ciertos aspectos difícilmente compatibles con la racionalidad moderna.

Por otra parte, según Taylor, el Cristianismo es consciente de esa *situación de desventaja*, al estar asentado el marco inmanente como el marco desde el que se parte, el que se da por hecho, del que no se duda que sea el más compatible con el mundo de hoy. Un Cristianismo que, a veces, como reacción natural, adopta una actitud a la defensiva o apela a una lealtad a la que muchas personas no piensan corresponder. Un Cristianismo que es presentado, en esta situación de inferioridad, a partir de valoraciones morales fuertes, con lo que a menudo se posiciona en una situación de cierta incapacidad para entrar en diálogo, por su predisposición inicial o por cómo se presenta en relación con otras fuentes de la moralidad moderna. Y cuando, además, desde el Cristianismo se invita a aspirar a bienes superiores de sentido trascendente que van más allá de la felicidad de la vida ordinaria, se interpreta frecuentemente como algo distorsionante o una especie de amenaza para el sentido del bien moral propio del carácter inmanente y del liberalismo de la neutralidad<sup>293</sup>. Es lo que Taylor denomina *presiones contrapuestas* derivadas de la atracción que ejercen, por una parte, las narraciones de la inmanencia cerrada y, por otra, la sensación de su inadecuación, de su incapacidad para explicar el todo, para dar con ese sentido que sobrecoja totalmente el deseo en su búsqueda insaciable de plenitud<sup>294</sup>.

El Cristianismo se encuentra en una posición en la que no termina de ubicarse en el marco inmanente que está establecido. Porque el Cristianismo siempre tenderá a plantear un marco trascendente y cuando casi exclusivamente se parte de lo inmanente, el espacio que queda para la afirmación trascendente cristiana es un espacio o reducido o que se ve, en el mejor de los casos, con prejuicio o con sospecha.

Pero al mismo tiempo, se produce una ambivalencia digna de reseñar. Por un lado, se afirma el humanismo exclusivo (marco inmanente) y, por otra parte, no se quiere dejar de estar abiertos a momentos y espacios de trascendencia. Se podría definir esta situación como de incomodidad, no solo para las grandes mayorías que se sienten aglutinadas por el marco inmanente (y que reivindican espacios de trascendencia), sino también para el Cristianismo, que no termina de encontrar su

293 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 50-54.

294 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 468.

puesto ni logra encajar en el marco inmanente, dado que no deja de ser una propuesta que va más allá de la inmanencia y de la identidad que se autodefine<sup>295</sup>.

En la Modernidad, el Cristianismo a veces encuentra acomodo en esos espacios de apertura dentro de la inmanencia, aunque en otras ocasiones no termina de comprenderse a partir de dicho marco de referencia. El Cristianismo, que ha forjado la cultura Occidental y que ha contribuido de manera decisiva al establecimiento de las fuentes morales de la Modernidad, está desplazado y se siente tratado con desdén, porque ha perdido el protagonismo de otras épocas y, sobre todo, porque no logra seguir creando cultura o difícilmente lo puede hacer desde el marco inmanente en el que nos encontramos, caracterizado por el subjetivismo y el naturalismo ontológico<sup>296</sup>.

Taylor considera que los prejuicios con que es visto el Cristianismo por la Modernidad sigue siendo un elemento motivador para reforzar el marco inmanente como el marco exclusivo. Situación que es aprovechada por la Modernidad para favorecer experiencias de cierre y de exclusividad. Todo lo que suponga arrinconar al Cristianismo es presentado frecuentemente como autodefensa frente al fanatismo o la exclusión, con lo cual el panorama para el Cristianismo es ciertamente desolador, ya que no cesan de reforzarse ciertas cosmovisiones con carácter de exclusividad<sup>297</sup>. El Cristianismo no solo es visto, frecuentemente, como una amenaza para unos bienes que son compartidos por la mayoría, sino que en los últimos dos siglos esa amenaza se ha manifestado, para asegurar la autodefensa, como un discurso contracultural, debido a que la buena vida, vista desde la modernidad, no es potenciada por el Cristianismo como la vida buena, con lo que el enfrentamiento entre ambas fuentes de moralidad entra en una flagrante oposición. Si la vida buena del Cristianismo no potencia la buena vida, en todas sus dimensiones de sensualidad y disfrute, entonces se refuerza el discurso anticristiano como opuesto radicalmente a las valoraciones de la modernidad en su búsqueda de la buena vida<sup>298</sup>. Esto es lo que ha motivado el surgimiento de ciertos movimientos anticlericales del siglo XIX. Se ha pasado

295 Cf. Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 34-35; Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 51, 79-81.

296 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 471-472; Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 65.

297 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 9; Ch. Taylor, *Imaginario sociales modernos*, 203.

298 “El bien humano es en su propia esencia sensual, terreno; aquel que lo identifique con un objetivo trascendente se aparta de él, lo traiciona”. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 393; Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, capítulo I.

frecuentemente de ver el Cristianismo como una amenaza a considerarlo como oposición radical<sup>299</sup>. Taylor llega a hablar, incluso, de posiciones extremas<sup>300</sup>.

Una de las fuentes morales de la modernidad más importantes para Taylor y que ejercen una enorme influencia en el mundo de hoy es la idea de que somos parte de la naturaleza, una naturaleza que nos invita a vivir según todos los elementos que se encuentran insertos en ella, también la dimensión del placer y la sensualidad. Formamos parte de un todo y nosotros estamos dentro de este sistema natural y a él le pertenecemos. No estamos por encima, sino dentro de. Y al mismo tiempo, este sentido de pertenencia, nos lleva a resaltar el misterio que se esconde en nuestro propio yo: cómo algo tan grande como la naturaleza humana pudiera proceder de un origen que desconocemos o que nos lleva a indagar sobre los comienzos<sup>301</sup>. Taylor considera, por otra parte, que el marco inmanente también tiene sus propias versiones de la plenitud, dado que de lo contrario todo sería desesperante e insostenible<sup>302</sup>.

Es aquí, en este misterio y en este deseo de plenitud, donde nos encontramos tanto naturalistas como creyentes. Los naturalistas para extrañarse de que la naturaleza humana proceda de un orden cósmico del que formamos parte y que ha devenido en realizarse como un ser racional que explica la evolución dentro de las especies. Una naturaleza rodeada de misterio antes de que surgiera la mente humana y el sentido de la voluntad libre. Naturalistas que reconocen que la ciencia que todo lo explica no es capaz de evitar el misterio y que siempre hay algo que se nos escapa en nuestro afán por controlar el todo. Y los creyentes para profundizar en el análisis sobre cómo el misterio puede asumir la forma de un milagro que es posible desde un Ser Superior que ha establecido el orden natural y el surgimiento de un ser creado y que lleva la huella de Dios<sup>303</sup>.

Este misterio de las profundidades de los orígenes y la común búsqueda de plenitud probablemente permita un diálogo entre naturalistas y teístas, aunque las diferencias sean tan profundas que difícilmente se pueda llegar a un acuerdo en

299 “Los anticlericales pertenecían a trasfondos religiosos muy diversos. Entre ellos había ateístas, como grupo creciente, pero que de ninguna manera era el único. En los distintos trasfondos religiosos se manifestaba la pluralización religiosa del siglo XIX, que en parte significaba también un proceso de descristianización en el sentido de un alejamiento de las iglesias oficiales. Los críticos podían ser católicos liberales o liberales católicos. Además, entre los anticlericales se encontraban deístas, teístas, espiritistas y otras representantes de ideas religiosas alternativas”. L. Dittrich, “Anticlericalismo y vías de secularización en la Europa del siglo XIX: La excepcionalidad española”, *Hispana* (2014) 3.

300 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 473.

301 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 71-75.

302 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 476.

303 Cf. Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 64-65, 88-89.

el alcance del misterio o en lo que Taylor denomina *el dilema moral humano*: tanto la atracción por la ética del valiente conocedor de la realidad como nuestra idea de la atracción que sentimos por la fe, no eran tanto una señal de una posibilidad real, como el rescoldo de una debilidad, un ansia de consuelo ante un mundo carente de sentido<sup>304</sup>.

Lo que parece relevante destacar aquí es el necesario debate abierto y sin prejuicios y el diálogo sin compromisos, porque el misterio y el sentido de plenitud son reconocibles para unos y para otros. Los naturalistas reconocen que no todo se puede explicar por la causalidad natural, dando así paso a lo que Taylor denomina agujeros o pinchazos en el orden natural de las cosas<sup>305</sup>. Reconocer que el misterio no se desentraña del todo o que la naturaleza admite rupturas es tanto como estar abiertos a un diálogo con otras posibilidades que van más allá de la ciencia y la naturaleza.

No obstante, hay que reconocer que sigue existiendo un rechazo contundente del naturalismo a cualquier admisión de lo trascendente, a pesar de sus extrañezas ante el misterio que se escapa, aunque hay un tipo de naturalismo metodológico más proclive al encuentro. Sin embargo, ciertas posiciones radicales naturalistas, neonietzscheanas y materialistas siguen luchando por establecer el marco inmanente cerrado, con un yo impermeabilizado y decidido a establecer como única realidad la química orgánica o la física natural, así como la ciencia y la tecnología. En este sentido, lo mismo que Wittgenstein afirma que “una imagen nos tuvo cautivos” en relación con la epistemología cartesiana<sup>306</sup>, también podemos decir que el naturalismo nos puede llevar a una cautividad ontológica, según la cual, se da por hecho que solo existe la razón científica de carácter instrumental o un subjetivismo expresivo que se limita al reconocimiento del yo como autorreferente en la determinación del orden moral propio. Posibilitar un diálogo que rompa prejuicios es el mejor servicio que se puede hacer para una correcta comprensión del momento en que vivimos, evitando posturas irreconciliables que encierran y solo hacen fiable el relato oficial. Para Taylor, sigue siendo fundamental reconfigurar el relato de la secularidad moderna, que es lo que permitió que fuentes alternativas tuvieran tanta potencia y se impusieran

304 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 480.

305 Cf. *Ibid.*, 394.

306 L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Madrid, 2019, 113.



como narración exclusiva sobre la base de un humanismo naturalista e impermeabilizado<sup>307</sup>.

A partir de todo lo afirmado anteriormente, se plantea una doble disyuntiva ante la cual se exige coherencia intelectual y moral: o bien podemos ver lo trascendente como una amenaza, una tentación peligrosa, una distracción o un obstáculo para nuestro bien supremo, o bien podemos interpretar que responde a nuestras ansias, necesidades y realización más profundos del bien<sup>308</sup>. Para Taylor, el futuro de la religión hoy, en su época posdurkheimiana, pasa por el reconocimiento de que cada uno siga el camino de su propia inspiración espiritual. Aceptar lo realmente verdadero de nuestro propio yo espiritual nos posiciona en una apertura al diálogo con cualquier visión que ensalce la naturaleza del ser humano venga de donde venga<sup>309</sup>.

## 5.2. Charles Taylor y su narrativa alternativa al relato oficial de la modernidad

Según Taylor, se ha presentado como el surgimiento de un orden inmanente cerrado, como narraciones que nuestro autor denomina como de autoacreditación, que no posibiliten otra alternativa que la que se acredita como verdad oficial con pretensión de exclusividad. Y Taylor se pregunta: ¿Quién ha decretado que las transformaciones que podemos esperar y por las que debemos esforzarnos en la vida se circunscriban a las que se pueden desarrollar en un universo sin sentido carente de una fuente trascendente?<sup>310</sup>.

Taylor pretende reconstruir dicho relato y aportar otras visiones que también explican la secularidad moderna bajo otras perspectivas y superando las visiones contrapuestas. Él opina que *con la Modernidad se produce una reubicación de la religión, ya que esta supuso un cambio de tales dimensiones, que el rol de la religión también tuvo que adaptarse*<sup>311</sup>. Algunos autores hablan de una recomposición de

307 Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, 434.

308 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 396.

309 Cf. Ch. Taylor, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona 2003, 110.

310 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 460.

311 “Podemos llamar a esto subjetividad negativa, ya que solo se afirma en el momento de su supresión, en el instante donde afirma lo Infinito, o que lo erige como limitación. Esta subjetividad se convertirá en positiva, en el momento mismo en que pase a ser el fundamento del conocimiento. Cuando las fuerzas en el hombre entren en contacto con fuerzas de la finitud, surgirá una subjetividad humana”. I. Bárcenas Monroy, “El hombre como pliegue del saber”, *Ciencia Ergo Sum* 14-1 (2007) 30.

la misma dependiendo del punto de vista que adopten, sea ortodoxo o revisionista<sup>312</sup>.

Según nuestro punto de vista, la Modernidad y la Religión establecieron una relación compleja, en ocasiones difícil, pero en ningún momento se puede hablar de incompatibilidad. Probablemente, el siglo XIX haya sido el siglo más complejo en relación con la Religión, quizás porque también haya sido el siglo que ha experimentado cambios más relevantes y profundos<sup>313</sup>. Taylor plantea algunos dilemas, como el que se produce entre humanismo y trascendencia, que necesitan ser resueltos. Su *narración maestra* pretende ser su aportación a nueva narración sobre la secularidad y a un intento por recuperar la ontología moral<sup>314</sup>.

Creemos que la Modernidad, en lugar de crear conflicto con Dios y las religiones, quizás contribuye, como decía Wittgenstein, a agudizar el enfoque y a crear un mayor sentido de autenticidad para comprender el significado de Dios en la vida del hombre, pero de otra manera. Una época de cambios para un cambio de época. Un cambio de época que, como siempre que esto acontece, conduce a un cambio de paradigma. Y a partir de dicho cambio de época, Dios y las religiones tienen que recomponer su presencia, porque lo que está en juego no es su significado, sino el alcance con el que se comprende dicho significado. Taylor afirma que hoy los individuos tienen su propia percepción de la experiencia religiosa, sin preocuparse demasiado por cómo encaja a nivel social o por cómo afecta al destino de las diferentes iglesias<sup>315</sup>. Para nuestro hermeneuta, el establecimiento del marco inmanente con sus estructuras de mundo cerrado no significa que todo esté cerrado intrínsecamente a lo religioso. Antes bien, puede ser una oportunidad, para comprender de manera más adecuada el papel de la religión en el mundo actual, así como la crítica de la misma al desenvolvimiento histórico de la Modernidad Ilustrada<sup>316</sup>.

Si para Foucault el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en

312 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 212-215.

313 “Nacida de la autoidentificación con el hecho de saberse nuevo, es una actitud que aparece reflejada principalmente en un discurso filosófico y artístico moderno marcado por el desarrollo de la conciencia autónoma del yo, es decir, por la liberación de la subjetividad individual que fue elevada por Hegel a la categoría de problema filosófico”. J. M. Pérez Argote, “Redescripción del concepto clásico de Modernidad”, *Sociología Histórica* 7 (2017) 14.

314 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 503 y ss.

315 Cf. Ch. Taylor, *Las variedades de la religión hoy*, 121.

316 Cf. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 50, 52, 56.

cuanto este encuentre una forma nueva<sup>317</sup>, y si con la Modernidad, para Hegel, el hombre adquiere su propia figura y configuración una vez establecida la conciencia antropológica del hombre desde la razón que se eleva como autoconciencia espiritual<sup>318</sup>, podríamos decir que con la Posmodernidad se vuelve a configurar un nuevo modelo paradigmático en el que el sujeto cede y se diluye en el nihilismo<sup>319</sup>.

En este sentido, según Heidegger, con la afirmación de Nietzsche, ‘Dios ha muerto’, se está afirmando el fin del Dios de la onto-teología, es decir, lo sagrado se ha hecho indiferente al hombre. Heidegger interpreta que la muerte de Dios de Nietzsche es la muerte metafísica de Dios. Heidegger, siguiendo a Nietzsche, viene a afirmar que la filosofía occidental en tanto historia de la metafísica no ha tenido la altura para plantear la idea de Dios. Dios ha estado siempre *más allá*. Es el desfallecimiento de los teísmos. El fundamento del mundo suprasensible se ha vuelto irreal. Para Heidegger se trataría de repensar lo divino y lo sagrado a partir de la pregunta por el Ser en una renovada experiencia de lo sagrado y Dios. Un Dios que sería el Totalmente Otro, Alguien completamente distinto al Dios de la Cristiandad. Es la desacralización del mundo en Heidegger que permite que todo funcione de otra manera<sup>320</sup>.

Por eso, para Taylor, el proyecto de Hegel fracasó al no superarse la contradicción entre la razón objetivadora del mundo y la expresión del sentimiento como proyección del orden de la naturaleza e imponerse finalmente la objetivación mecanicista del mundo bajo su modalidad nihilista<sup>321</sup>. De ahí el proyecto tayloriano de reivindicar a Hegel en su síntesis filosófica para poder reconstruir una narración abierta de la secularidad moderna que incluya las valoraciones fuentes y el diálogo, con las fuentes morales trascendentes.

317 “Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto este encuentre una forma nueva”. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires 1968, 9.

318 “En suma, el individuo autónomo que se inventa a sí mismo es aquel que se autoconstituye como un yo hacia dentro, ente subjetivo que se autopercebe como una identidad autónoma y traza un límite respecto de su identidad colectiva impulsándola hacia un horizonte de elegibilidad. Este proceso supone la interiorización de las fuentes morales del yo que, según la descripción de Taylor, residían anteriormente en un exterior que para San Agustín era Dios o para Platón el orden cósmico”. J. M. Pérez-Argote, “Redescripción del concepto clásico de Modernidad”, *Sociología Histórica* 7 (2017) 16-17.

319 “En el sentido heideggeriano, el nihilismo sería pues la indebida pretensión de que el ser, en lugar de subsistir de manera autónoma, independiente y propia, esté en poder del sujeto. Pero probablemente no sea esta la significación última de la definición heideggeriana del nihilismo, aislada en estos términos, terminaría por hacer pensar que Heidegger quiere sencillamente volcar la relación sujeto-objeto en favor del objeto”. G. Vattimo, *El fin de la Modernidad*, Barcelona 1987, 24.

320 Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona 2014, 679-682.

321 Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 477.

Lo mismo que surge el sujeto moderno sobre la base de la autonomía y la subjetividad, también *tiene que surgir un sujeto moderno religioso* sobre bases nuevas, que establezcan el nuevo lugar de la religión y el papel que está llamada a desempeñar en el nuevo contexto que configura la Modernidad: el naturalismo científico y el sujeto impermeabilizado. La razón objetivadora del mundo ha persistido en encapsular enconada y confinadamente el mundo, de tal manera que la corriente expresivista quedó diluida, con lo que *la razón impermeabilizadora* ha comprometido en muchos casos el futuro del sentimiento y la expresión religiosa.

En todo este proceso del surgimiento del yo religioso moderno, está el papel que desempeña la tradición. Si la religión es expresión de unas creencias, la memoria de una comprensión vivida de las mismas y la legitimación por parte de una institución que las institucionaliza, entonces comprenderemos la crisis que la Modernidad supuso en relación con la tradición, puesto que ya no se daba nada por hecho. Por otra parte, el subjetivismo contribuyó a atomizar la experiencia religiosa y a determinarla en función de la propia conciencia del individuo. Todo se desfundamenta y todo tiene que reorganizarse a partir del propio yo que siente, vive y se configura desde su propia razón y autonomía moral<sup>322</sup>.

Si la razón moderna está definida por dos fuentes morales (la razón y el orden de la naturaleza) todo lo que contribuya a afianzar, también desde la religión, ambas fuentes morales, estará bien visto. Y, tal y como hemos dicho, ni la razón ni la naturaleza son ajenas a la religión, antes bien, se trata de dos fuentes morales que tienen mucho que ver con la moralidad trascendente de la forma en la que se ha expresado a lo largo de la narración de esta historia. La síntesis hegeliana, como afirma Taylor, ha sido totalmente antropologizada, bloqueada en su comprensión como “autoconciencia en sí” para referirla exclusivamente hacia el hombre. Sin duda que ha habido humanismos en otras épocas, ámbitos de lo inmanente en los que la vida se desenvolvía, realidades propias del mundo que se desarrollaban desde sí mismas o en relación a lo trascendente en mayor o menor grado. Pero lo que es característico de la secularidad moderna es ese humanismo exclusivo, el ámbito inmanente que lo llena todo y desde el cual todo, también la dimensión trascendente, tiene su sentido<sup>323</sup>. Esa es la *narración oficial*, entendida como la historia de una sustracción, la que se ha establecido como verdad única. Frente a esta narración, Taylor propone otra narración en la que se plantean dilemas que dirimen una batalla crucial para definir cómo se vive la vida:

322 Cf. Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 63-64, 67; Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 102-105.

323 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. I, 19, 39, 64, 79, 93, 150, 159, 220, 306, 425.

humanismo y trascendencia o las raíces de la violencia<sup>324</sup>. Es necesario redefinir nuestras más altas aspiraciones espirituales o morales para los seres humanos, al tiempo que se muestra un camino para la transformación implicada en ello, de tal forma que no aplaste, mutile o niegue lo que es esencial a nuestra humanidad<sup>325</sup>.

Taylor afirma que no es posible que, partiendo de tanto, nos encontremos con tan poco. Afirmación que le lleva a preguntarse: *¿Pero es que no hay más?*, *¿es eso todo lo que hay?*, *¿ha merecido la pena realizar este peregrinaje histórico-filosófico para encontrarnos con lo que tenemos entre manos?* Taylor no acepta lo que a menudo parece ser una premisa tácita acerca de la motivación humana subyacente a esta narración principal de la secularización. Su relato filosófico pretende contribuir a una comprensión distinta de la secularización, en la que el marco inmanente posibilite ir más allá del naturalismo utilitarista y de las estructuras del mundo cerrado<sup>326</sup>.

Para Taylor la revolución de la subjetividad moderna se torna en el siglo XX, a partir de 1960, en la búsqueda insaciable de la autenticidad, como individualismo expresivo generalizado<sup>327</sup> que se remonta al siglo XVIII y a las élites del Romanticismo<sup>328</sup>. Lo que ocurre es que, según Taylor, la ética de la autenticidad es la expresión generalizada de dicho individualismo en el siglo XX. Un expresivismo que se muestra en mayo del 68 en el que algunos quieren ver un cambio de época, un cambio de paradigma intelectual caracterizado por el reductivismo determinista<sup>329</sup>, el nihilismo acosmista y antihumanista<sup>330</sup>, y la egología secularista<sup>331</sup>. Taylor, cambiando el enfoque, prefiere hablar del imperativo de la autocultivación no definido por el egoísmo vulgar de carácter materialista, sino por una búsqueda personal insaciable de elevación espiritual, experimentalmente variada y que potencia la autoestima y el enriquecimiento social<sup>332</sup>.

324 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 509, 511.

325 Cf. *Ibid.*, 523, 535.

326 Cf. *Ibid.*, 370, 391.

327 Cf. *Ibid.*, 277 y ss. Sobre la búsqueda de la felicidad individual Cf. *Ibid.* 296 y ss.

328 “Pero lo que nos hace humanos es precisamente que no nos ceñimos a lo que la naturaleza hizo de nosotros. Somos capaces de volver sobre sus pasos, mediante el uso de la razón, para recorrer el camino que la naturaleza trazó antes, transformando así la obra de la necesidad en una obra del libre albedrío, y elevando la necesidad física a necesidad moral”. F. Schiller, *Cartas sobre la Educación Estética de la Humanidad*, Cuyo 2016, 13.

329 Cf. O. Castro Hernández, *Entre-lugares de la Modernidad*, Madrid 2017, 167 y ss.

330 “Así, debo ser lo que ‘tengo-de-ser’ por el hecho mismo de escapar a ello... Nihilización, negación interna, reversión determinante sobre el ser-ahí que soy... Así, mi libertad viene a conferirme *mi sitio*”. J. P. Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires 2017, 669. Cf. Ch. Taylor, *Imaginario sociales modernos*, 209.

331 Cf. X. M. Domínguez Prieto, “Posmodernidad, personalismo y persona”, Madrid 2019 163-166.

332 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 65. “Pese a que algunos consideran que en el contexto de la globalización las expresiones de lo hierofánico tenderán a desaparecer, nosotros apostamos a que más bien la fe,

Con el desencantamiento del mundo y el descrédito de los órdenes de la Gran Cadena del Ser, el hombre va teniendo la conciencia de que se ha ido perdiendo algo muy importante, que la fundamentación ontológica del ser se ha ido debilitando y que da la impresión de que la dimensión heroica de la vida, por la que merece la pena vivir, se hubiera difuminado. Ha aparecido el individualismo que todo lo llena<sup>333</sup>. Con el advenimiento de la razón instrumental, parece como si la tecnociencia y la neurobiología dieran sentido a todo y no se necesitaran otros fundamentos más sólidos, produciéndose una búsqueda fragmentada que desconecta de lo sagrado<sup>334</sup>. El poder de las organizaciones e instituciones de la Modernidad es tal, que imponen su visión del mundo, encontrándonos cada vez más limitados en nuestra capacidad de toma de decisiones. Para Taylor, se está en peligro de perder el control de nuestro destino, viéndose amenazada nuestra dignidad como ciudadano<sup>335</sup>. ¿Ha merecido la pena llegar hasta aquí? O en clave hegeliana: ¿Merece la pena vivir abúlica e inconscientemente, dejándose sorprender por los impulsos?<sup>336</sup>.

De ahí el proyecto narrativo de Taylor de la construcción de la identidad moderna sólo tiene sentido a la luz de determinada interpretación del lugar que ocupa lo espiritual en nuestras vidas. Para Taylor esto tiene dos consecuencias fundamentales: la primera es una vez que se ha dejado atrás el legado del pasado, la suposición básica que se impone es que las concepciones religiosas son o erróneas o no tienen un fundamento plausible. Y la segunda es que todos tenemos alguna idea del sentido de la plenitud y la forma de alcanzarla y que, al igual que ocurrió con el utilitarismo y el naturalismo, los humanismos exclusivos recurren

lo sagrado, lo profano, las significaciones, los símbolos, los mitos, los ritos, los tabúes, la magia y otras expresiones religiosas se van a reconfigurar, e incluso podría incrementarse el número de creyentes, en tanto que las nuevas tecnologías de información permitirán la transmisión de valores y simbolismos religiosos como nunca antes se había podido lograr". M. E. Camarena - G. Tunal Santiago, "La religión como una dimensión de la cultura", *Nómadas* 22 (2009)13-14.

333 Cf. Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 223.

334 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 375. "Las condiciones de la existencia humana... nunca pueden 'explicar' lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente". H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 2018, 25.

335 Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 45.

336 "Pero esta inocencia desaparece aquí, en esta oposición que vimos; porque justamente el ser natural inconsciente y abúlico del hombre es lo que no debe ser y es declarado malo ante la unidad pura, ante la pureza perfecta que yo reconozco como verdad absoluta. Lo antedicho implica que lo inconsciente y lo abúlico deben ser considerados como lo esencialmente malo. Y así la contradicción permanece siempre, cualquiera fuera el lado hacia el que uno se vuelva. En tanto aquella pretendida inocencia se determina como lo malo, permanece mi inadecuación respecto de mi esencia, de lo absoluto y sé siempre que, de este o de aquel lado, no soy lo que debo ser". F. Hegel, *Filosofía de la Religión. Últimas Lecciones*, Madrid 2018, 252.

a dicha búsqueda de la plenitud y están respondiendo a la realidad trascendente pero sin reconocerla correctamente<sup>337</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agazzi, E., “Conocimiento científico y fe cristiana”, *Persona y Cultura* 9 (2011) 114.
- Agustín, S., Anderson, B., *Comunidades Imaginadas*, México 1993.
- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona 2018.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid 2018.
- Bárceñas Monroy, I., “El hombre como pliegue del saber”, *Ciencia Ergo Sum*, 14-1 (2007) 30.
- Bauman, Z., *Modernidad Líquida*, México 2002.
- Beltrán Cely, W., “Secularización, ¿teoría o paradigma?”, *Revista Colombiana de Sociología* 31 (2008) 73.
- Berger, P., - Luckmann, T., *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona 2008.
- Berger, P., *El dosel sagrado*, Buenos Aires 1969.
- Berger, P., *Los numerosos altares de la Modernidad*, Salamanca 2016.
- Berger, P., *Para una Teoría sociológica de la Religión*, Barcelona 1971.
- Bermejo, D., *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Barcelona 2016 .
- Bermejo, D., “Repensar la secularización”, *Pensamiento* 263 (2014) 344.
- Bermejo, D., “Secularismo, Religión y Democracia. El giro democrático en el debate secularismo-religión” *Pensamiento*, 72 (2016) 231-232.
- Bermejo, D., *La identidad en sociedades plurales*, Barcelona 2011.
- Blancarte, R., “Religión y sociología. Cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Revista Estudios Sociológicos*, 30 (2012) 59.
- Bourdieu, P., *Las estrategias de la reproducción social*, Buenos Aires 2011.
- Camarena, M. E. - Tunal Santiago, G., “La religión como una dimensión de la cultura”, *Nómadas* 22 (2009)13-14.
- Casanova, J., “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso”, *CIDOB* 77 (2007) 17.
- Casanova, J., *Genealogías de la Secularización*, Barcelona 2012.
- Castro Hernández, O., *Entre-lugares de la Modernidad*, Madrid 2017.
- Cordero del Castillo, P., “La Religión y su lugar en la sociología”, *Barataria* 4 (2001) 250-251.
- Cornejo Valle, M., “Las definiciones de lo religioso en la antropología social. conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural”, *Bandue* IX (2016) 73.
- Cruz Esquivel, J., “¿Declinación, retorno o reconfiguración de lo religioso? Balances de la sociología de la religión en los últimos 25 años”, *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* 25 (2016) 65-77.
- Dittrich, L., “Anticlericalismo y vías de secularización en la Europa del siglo XIX: La excepcionalidad española”, *Hispona* (2014) 3.

337 Cf. Ch. Taylor, *La Era Secular*, vol. II, 733.

- Domínguez Prieto, X.M., “Posmodernidad, personalismo y persona”, Madrid 2019.
- Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 1982.
- Eisenstadt, S., “Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas”, *Nueva Época* 218 (2013) 129.
- Elias, N., *El proceso de la civilización*, Madrid 2010.
- Emerson, W.E. “The American Scholar”, en: *Selected Essays*, Viking Penguin, N. York, 1982.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires 1968.
- Foucault, M., *Vigilar y Castigar: el nacimiento de la prisión*, Buenos Aires 1976.
- Gamper, D., *La fe en la ciudad secular*, Madrid 2014.
- Gauchet, M., *El desencantamiento del mundo*, Madrid 2005.
- Gil Gimeno, J., “Secularizaciones múltiples”, *Sociología Histórica*, 7 (2017) 291-319
- Gil Gimeno, J., “Secularizaciones y manifestaciones religiosas. Las teorías de la secularización a través del Religión Monitor de la Fundación Bertelsmann”, *RIPS* 15 (2016) 9-28.
- Habermas, J. - Ratzinger, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México 2008.
- Habermas, J., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona 2009.
- Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana, ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona 2001.
- Habermas, J., *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid 1999.
- Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona 1982.
- Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid 2015.
- Hegel, F., *Fenomenología del Espíritu*, Madrid 2014.
- Hegel, F., *Filosofía de la Religión. Últimas Lecciones*, Madrid 2018.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Barcelona 2014.
- Hervieu-Léger, D., *La religión, hilo de memoria*, Barcelona 2005.
- Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de Teología política medieval*, Madrid 2012.
- Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, 1991.
- Levi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, México 1997.
- Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno*, Madrid 2015.
- Luhmann, N., *La religión de la sociedad*, Madrid 2018.
- Martin, D., *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005.
- Michellini, D., “Creyentes y no creyentes en una sociedad democrática”, *Invenio* 18 (2015) 19.
- Pérez Argote, J. M., “Redescripción del concepto clásico de Modernidad”, *Sociología Histórica* 7 (2017) 14.
- Pizzi, J., “Habermas y la religión. Algunas consideraciones”, *Recerca*, 1 (2001) 64-65
- Platón, *La República*, Madrid 2018.
- Platón, *Timeo*, Madrid 2018.



- Roldán Gómez, I., “Lo postsecular: Un concepto normativo”, *Revista Política y Sociedad*, 54 (2017) 854.
- Rousseau, J.J., *El Contrato social*, Madrid 2007.
- Sanz Alonso, S., “Indagando en los orígenes aristotélicos de Marx”, *Nómadas* 8 (2003) 9.
- Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Buenos Aires 2017.
- Schiller, F., *Cartas sobre la Educación Estética de la Humanidad*, Cuyo 2016.
- Setton, D., “Rupturas y continuidades en la sociología de la religión de Peter Berger”, *Sociedad y Religión*, 48 (2017) 171.
- Smith, A., *La riqueza de las Naciones*, Madrid 1996.
- Solé Puig, C., “Acerca de la Modernización, la Modernidad y el riesgo”, *Reis*, 080 (2007) 115.
- Taylor, Ch., “Two theories of Modernity”, *Hastings Center Report*, 25 (1995) 24-33.
- Taylor, Ch., *Animal de Lenguaje*, Madrid 2017.
- Taylor, Ch., *Argumentos filosóficos*, Barcelona 1997.
- Taylor, Ch., *Diálogos*, Barcelona 2017.
- Taylor, Ch., *Dilemmas and Connections*, Cambridge 2011.
- Taylor, Ch., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento México*, 1993
- Taylor, Ch., *El poder de la religión en la esfera pública* (en colaboración con Habermas, J.; Butler, J. y West, C.), Madrid 2011.
- Taylor, Ch., *Fuentes del yo*, Barcelona 2006.
- Taylor, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, México 2014.
- Taylor, Ch., *Hegel*, Barcelona 2010
- Taylor, Ch., *Imaginario Sociales Modernos*, Barcelona 2006.
- Taylor, Ch., *La Era Secular I*, Barcelona, 2014.
- Taylor, Ch., *La Era Secular II*, Barcelona 2015.
- Taylor, Ch., *La Ética de la autenticidad*, Barcelona 1994.
- Taylor, Ch., *La libertad de los modernos*, Madrid 2005.
- Taylor, Ch., *Laicidad y libertad de conciencia* (en colaboración con MACLURE, J.), Madrid 2011.
- Taylor, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona 2003.
- Taylor, Ch., *Recuperar el realismo* (en colaboración con DREYFUS, H.) Madrid 2016.
- Vattimo, G., *El fin de la Modernidad*, Barcelona 1987.
- Waksman, V., “Jean Jacques Rousseau: el amor de sí mismo y la felicidad pública”, *Anacronismo e Irrupción* 3 (2013) 104-127.
- Weber, M., *El político y el científico*, Madrid 1979.
- Weber, M., *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona 1972.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Puebla 1991.
- Weber, M., *Sociología de la Religión*, Buenos Aires 1978.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Madrid, 2019.

