



Universidad de Concepción

Facultad de Humanidades y Arte

Programa de Magíster en Filosofía

Teoría de la Secularización en Charles Taylor

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Tesista: **Santiago Andrés Wilckens Correa**

Profesor Guía: **Dr. David Oviedo Silva**

Profesor con-Guía: **Dr. Rodrigo Pulgar Castro**

Concepción, Chile

2023

Para María José

*“Abrí los ojos en el siglo
En que moría el cristianismo
Retorcido en su cruz agonizante
Ya va a dar el último suspiro
¿Y mañana qué pondremos en el sitio vacío?
Pondremos un alba o un crepúsculo
¿Y hay que poner algo acaso?
La corona de espinas
Chorreando sus últimas estrellas se marchita”*

Vicente Huidobro

INDICE:

RESUMEN

INTRODUCCION

I. CAPITULO UNO: LA SECULARIZACIÓN COMO TEORÍA.

A) ¿Qué es la Secularización?

- 1) Origen del concepto.
- 2) Diversas nociones de secularización.

B) Teorías clásicas de la secularización

- 1) ¿Qué es la religión para Weber y Durkheim?
- 2) Emile Durkheim
 - a) Historia y secularización
- 3) Max Weber
 - a) Racionalización en la forma de conducción de vida
 - b) Secularización y Desencantamiento

II. CAPITULO DOS: LA SECULARIZACIÓN SEGÚN TAYLOR

A) Presupuestos filosóficos mínimos: Evaluador Fuerte, “Hiperbienes” y Marcos Referenciales.

B) Concepciones Del Yo Y Fuentes Morales

- 1) Platón, Hegemonía De La Razón
- 2) Agustín, La interiorización
- 3) Descartes, Desencantamiento Y Desvinculación Del Yo
- 4) Locke, Yo Puntual Y Disciplina

C) Era Secular

- 1) Nociones Claves de la Secularización
- 2) El fin del mundo encantado desde la experiencia en primera persona
- 3) El fin del mundo encantado desde la sociedad
- 4) Orden Moral
- 5) Humanismo excluyente

III. CAPITULO TRES: CONCLUSIONES Y CONTRASTES. Weber Y Taylor

A) Contraste desde lo metodológico

B) Contraste desde las distintas nociones de Secularización

- Como Des-magificación
- Como desplazamiento de lo irracional
- Como diferenciación funcional

C) Otras Conclusiones

RESUMEN: ¿Son compatibles el mundo occidental y la religión? ¿La modernidad, la ciencia y la razón sepultaron las creencias religiosas? Charles Taylor, un influyente filósofo canadiense, ha enfocado gran parte de sus estudios en entender cómo se configura el individuo moderno, cuáles son las fuentes morales que lo constituyen, y que ocurrió con su dimensión espiritual. Para contextualizar la obra del filósofo, en primer lugar, se abordan las distintas expresiones que la teoría de la secularización tiene en la sociología de la religión, particularmente, en los estudios en que Max Weber trató esta problemática. Posteriormente, profundizaré en los presupuestos filosóficos de la secularización según Charles Taylor y su concepción del Yo moderno. Así, tras un vistazo general de la filosofía tayloriana, veremos específicamente qué rol le asigna este autor a la identidad del individuo moderno, a los imaginarios sociales, a las estructuras sociales y a las particularidades de nuestra historia en la configuración de la espiritualidad occidental. Finalmente, este trabajo concluirá en un contraste entre Taylor y las formulaciones de la secularización hechas por Weber, mostrándonos así los límites y proyecciones de la secularización occidental.

INTRODUCCION: Charles Taylor, filósofo canadiense, ha enfocado gran parte de sus estudios en entender cómo se configura el individuo moderno a través de los presupuestos implícitos de nuestra época o lo que él denomina las “fuentes” de la modernidad.

En este marco, uno de sus intereses predilectos es evaluar las teorías modernas que intentan explicar al individuo, criticando especialmente aquellas que tienen una soterrada mirada objetivista o teleológica-científica en su formulación. Así, Taylor se introduce en los marcos morales e históricos de estas teorías de las ciencias sociales o, en sus términos, en los ‘órdenes morales’ desde los que nos interpretamos y teorizamos, interesándose particularmente respecto de una tesis esencial de la modernidad, esto es, la teoría de la secularización. De esta forma, y a través de un extenso trabajo, Taylor va desarrollando su propio modo de concebir la referida secularización. En esta labor, el autor ira poniendo de relieve que los teóricos de esta materia han quitado toda temporalidad y contexto a la experiencia del agente humano, hasta el punto de producir una falsa universalización.

Como podrá intuirse, el filósofo canadiense piensa la religión y la secularización desde una perspectiva bastante distinta a como se ha abordado clásicamente este fenómeno,

principalmente por los sociólogos de la religión. Asimismo, ha cuestionado la concepción de estos autores respecto del rol de los imaginarios sociales en las experiencias espirituales y en la identidad individual. La principal crítica del autor a la teoría de la secularización sociológica “clásica” viene dada por lo que denomina “historias de la sustracción”, referidas principalmente, como se verá, a los presupuestos morales, históricos y culturales desde los cuales los científicos sociales teorizan.

El presente trabajo, como su nombre lo indica, indaga principalmente en dos dimensiones. En el primer capítulo, se da un contexto a la teoría de la secularización, intentado describir las distintas tesis que esconde, junto con exponer -someramente- las formas en que reconocidos autores han pensado el fenómeno religioso desde el siglo XIX a nuestros días. En este punto, se desarrollará especialmente la teoría weberiana de la secularización por su inmensa influencia en diversos pensadores contemporáneos, especialmente, en Taylor. En un segundo capítulo, nos aproximamos al pensamiento del filósofo canadiense, contextualizando su trabajo, y buscando vislumbrar principalmente cómo este autor se incorpora en la intensa discusión sobre qué significa vivir en una época secular. De esta manera, las consideraciones de Taylor sobre cómo se constituyen los órdenes morales modernos y el yo ‘impermeabilizado’ nos llevarán a cuestionar la forma en que se ha teorizado sobre la secularización. En un tercer capítulo, volveremos a Weber, esta vez para evaluar, por una parte, hasta qué punto ambas teorías dialogan, se complementan, o derechamente se contradicen, y por otra, ver como sus trabajos nos puedan ayudar a pensar en la forma en que se ha teorizado la religión en la modernidad

Con estas breves líneas, ya asoman algunas de las interrogantes que se abordaran en el presente trabajo, tales como: ¿Cómo se relaciona el arribo de la modernidad y la secularización? ¿Qué características tienen las tesis de la secularización clásica, y por qué Taylor las critica?, o ¿A qué se refieren Weber y Taylor con secularización?, ¿Cómo sería una tesis de la secularización que incorporara el horizonte de valores de la sociedad en que se formula a dicha tesis? ¿Cómo se configura el Yo moderno y por qué su configuración influye en la forma de teorizar sobre la secularización? Veamos.

CAPITULO UNO:

LA SECULARIZACIÓN COMO TEORÍA

Sabemos que la religión, la divinidad, y las prácticas espirituales han sido temas centrales en los pensadores de todas las épocas. En efecto, es difícil encontrar un intelectual medianamente influyente, que no se haya referido a estos temas. Es que esta atracción incombustible nos persigue desde el inicio de vida y, por tanto, desde el inicio de la filosofía occidental, como nos recuerdan las prácticas espirituales pitagóricas, las Ideas trascendentes platónicas o el motor inmóvil aristotélico. Considerando lo anterior, y aun cuando sólo se intentará exponer esquemáticamente las distintas teorías, conjeturas y especulaciones sobre la religión de los autores occidentales clásicos, el trabajo quedaría inconcluso, sería muy vago y los autores resultarían de una elección muy arbitraria. Frente a lo anterior, aclaro de inmediato, que el presente trabajo busca abordar el fenómeno específico de la secularización, desde su expresión como “teoría sociológica o histórico-social”, tan abundantemente desarrollada desde el Siglo XIX en adelante. Esta primera limitación implica, como se verá, que voces importantes y plenamente autorizadas para tratar un fenómeno como la secularización tengan un papel apenas referencial en el presente trabajo. En este punto, pienso en filósofos como Voltaire, D. Hume, F. Nietzsche, entre tantos otros, quienes pese a su indudable influencia en muchos de los autores que se citarán, no abordan el fenómeno de la secularización en el sentido indicado. Así, particularmente en Nietzsche es conmovedor encontrar intuiciones relampagueantes sobre lo que será la tesis de la secularización clásica, sin embargo, dado su característico perspectivismo, difícilmente se puede abordar su pensamiento como una postura sistemática o como una teoría sociológica o histórica formal.

Una vez explicitada la limitación anterior, la tarea por describir la secularización en cuanto teoría sigue siendo ardua. De hecho, si existe un consenso en la materia, es que el significado de lo que se entiende por tesis de la secularización está lejos de poder enunciarse con claridad, aún para los propios sociólogos y pensadores (Davie, 2011.p.14) (Taylor, 2014.p.19).

A) ¿QUÉ ES LA SECULARIZACIÓN?

1) Origen del concepto

A menudo cuando escuchamos referir el término secularización, lo asociamos a un declive progresivo de lo religioso, que puede manifestar en una reducción de las creencias o

la retira de la religión de las instituciones políticas, como cuando decimos, por ejemplo, que Chile se secularizó al separar la Iglesia del Estado en la Constitución de 1925.

Vemos así, que el propio término “secular” es bastante ambiguo, por lo que resulta de toda lógica comenzar por exponer qué se ha entendido por este concepto. Lo anterior, no resulta en absoluto baladí, si consideramos que el concepto mismo de secularización ha ido variando sustantivamente en el tiempo. Como reseña Philip Gorski, es posible identificar a lo menos cuatro sentidos de la palabra secular o secularización a lo largo de la historia (Gorski, 2008. p.60):

- a) Las palabras secular o secularización derivan del latín *saeculum*, la que se traduce literalmente en siglo o era. En los escritos teológicos de San Agustín y otros padres de la Iglesia, de hecho, tiene esta connotación de *era* secular. Tal connotación está determinada por la separación clásicamente medieval del mundo y la realidad en general, en ámbitos, esferas o reinos. Así, encontramos la era o reino secular, como opuesto a la era o reino de Dios, el cual es posterior, al final del tiempo, cuando se concrete el regreso de Cristo. (Gorski, 2008. p.60). En este punto, podríamos señalar una nueva distinción, como una suerte de dualismo doble, determinado por la distinción entre “este mundo” -ciudad del hombre, en términos agustinianos- y “el otro mundo” -ciudad de Dios-, mientras que, a su vez, dentro de “este mundo” surge una esfera religiosa y otra esfera secular (Casanova 2012.p. 19). La Iglesia Católica medieval, haría de mediador tanto entre los mundos “Hombre-Dios”, como entre las esferas religiosa y secular dentro del mundo del hombre.
- b) Un segundo significado proviene del desarrollo del derecho canónico medieval, al expresar el término *secularizatio* respecto del monje que renuncia a la vida de claustro para retornar al mundo, convirtiéndose así en monje secular. Nótese que la secularidad de este monje no radica en que dejase de ser miembro de la Iglesia, sino exclusivamente en que dejaba la vida monacal para vivir en el mundo “secular”.
- c) Asimismo, el significado de la secularización inició una transformación con el arribo de la Reforma Protestante, después de la cual se utilizaba dicho término para referir la expropiación laica de los monasterios, o general de todas las posesiones reales mantenidas por la Iglesia pasando con ello al dominio secular (Casanova 2012.p. 20).

- d) Por último, desde el siglo XIX el término habría ido adquiriendo la forma de uso común de hoy, es decir, como transformación de personas o cosas, desde el ámbito religioso al ámbito civil o secular. Destacan aquí sobre todo el uso del mundo occidental y sus pensadores, en que la secularización constituye una suerte de liberación de las instituciones del control o la influencia eclesiástica (Gorski, 2008. p.60).

Adelanto desde ya, que esta última variante de secularización será uno de los ejes de la discusión en las ciencias sociales desde la última mitad del siglo XX hasta hoy. Un primer aspecto para relevar aquí es que la secularización implicaría esta vivencia de que la modernidad indefectiblemente produce una liberación, una suerte de iluminación respecto a un pasado sombrío, lo que aloja un supuesto clave para el presente trabajo. En efecto, lo tácito en esta forma de entender la secularización es la consideración de que la religión es y será siempre un fenómeno primitivo, premoderno y, por tanto, indudablemente destinado a desaparecer y perder relevancia pública con el avance de la modernidad.

2) Diversas nociones de secularización

Como dijimos, en general, se tiende a asociar a la secularización con la caída de la religión producto de la revolución científica moderna o con una forma de entender la razón desarrollada por Occidente en virtud de la cual las creencias religiosas se tornan difíciles de aceptar para alguien medianamente ilustrado. Se podría atribuir una mirada de esas características a autores como Holdbach, Diderot, y más tarde a Freud o Marx, y se le suele denominar teoría de la secularización ortodoxa o clásica, ya que se entiende como la primera hipótesis –tácitamente realizada- al respecto. En síntesis, esta postura plantea una línea de progreso indefinida y sobre todo universalizable, en virtud de la cual la razón reemplazará al mito, y la ciencia hará lo propio con la religión.

Si seguimos el orden cronológico de la sociología de la religión, uno de sus fundadores, Max Weber, no definió la secularización en sus obras, quizás por carecer ese

concepto de la sistematización que hoy le asignamos. Además, debe considerarse que el objetivo general de los ensayos de Weber sobre las religiones universales está en describir y explicar las peculiaridades del capitalismo moderno y el racionalismo occidental, mientras que el desencantamiento ocupa un lugar apenas secundario en su trabajo, y la secularización que de ella deriva uno apenas terciario. (Gorski, 2013.p.304) En termino generales, este autor hablaba de un proceso de desencantamiento del mundo, que como veremos más adelante, puede vincularse de maneras muy variadas a la secularización.

La noción de secularización en el sentido académico moderno comienza a tener un tratamiento más sistemático con Peter Berger en *El Doseil Sagrado* de 1967, quien señalaba que la “secularización” trae consigo una crisis de plausibilidad de la creencia, una desmonopolización de las tradiciones religiosas, y un inevitable pluralismo, con lo cual el mundo que las instituciones religiosas hegemónicas definían deja ser “el mundo” arribada la secularización (2006.p.184). Una de las principales tesis del “primer” Peter Berger será que la secularización se localiza en el área económica, es decir, la secularización aparece en los sectores donde se han constituidos procesos industriales. A su vez, los mismos procesos industriales también están fuertemente influido por los “procesos de racionalización” que irían excluyendo a la religión del espacio público (Berger 2006.p.186). Así, dirá Berger, al desaparecer la religión hegemónica en un contexto dado, aparecía el pluralismo que conlleva una competición interreligiosa (con otras religiones) y, además, competición con rivales no religiosos (movimientos ideológicos revolucionarios o nacionalistas) respecto quien otorgaba la definición del mundo. Por lo mismo, la consecuencia principal de este nuevo estado es que los exmonopolios religiosos es la privatización de la religión y que las religiones ya no cuentan con fidelidad absoluta de feligreses, sino que la fidelidad pasa a ser “*un asunto de <elección> o de <preferencia> del individuo o del núcleo familiar, y que carece por ello de cualidades aglutinadoras*” (Berger 2006.p. 192).

Por otra parte, Berger señala niveles en que la secularización operaria. Si los ya descritos operan en un marco estructural, la secularización también operaría en un ámbito ideológico cultural, en cuanto:

“afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una

perspectiva respecto al mundo, autónoma y eminentemente secular”. (Berger 2006.p.155)

Este proceso llegaría hasta la conciencia misma del individuo, en cuanto señala que el sujeto del *“Occidente moderno está produciendo incesantemente una cantidad de individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin prevalecerse de las interpretaciones religiosas”*. (Berger 2006.p.155).

De este modo, al dejar de ser autoritariamente impuesta y compartida por toda la comunidad, en la tesis de Peter Berger, la religión es un producto que depende del marketing, que debe venderse a una clientela no obligada a comprarlo. Es decir, es una situación donde prima la lógica de la economía de mercado, por lo que debe considerarse la dinámica de la preferencia del consumidor, incluso para analizar cómo cambia el contenido de la creencia religiosa. No deja ser un postulado polémico: El contenido religioso se vuelve un asunto sujeto a la moda. Sin perjuicio de lo hasta aquí señalado, es sabido que Berger matizó, incluso se retractó, respecto de la tesis de la secularización ‘fuerte’ que implicaba una crisis terminal para la religión. En una entrevista en el CEP, explicó su postura final como:

“Aproximadamente a fines de los años setenta llegué a la conclusión de que era un error y me convenzo cada vez más de que se trata de un supuesto falso: la modernidad no conduce forzosamente a la secularización. Creo que sí al pluralismo, el que tiene un efecto sobre la religión, pero no necesariamente a la secularización.” (Berger, 1997.p.9)

Posteriormente, otro autor muy relevante en sistematizar y cuestionar lo que se entendía por secularización fue David Martin en su libro *The religious and the secular*. En dicha obra el autor inglés abordaría, según Javier Gil Gimeno, cuatro variantes del fenómeno de la secularización, a saber: i) como influye sobre las instituciones eclesásticas, ii) como modifica las costumbres, las prácticas y los propios rituales religiosos, iii) como afectó en lo intelectual – que hoy llamaríamos lo cognoscitivo- y, vi), como influyó en los cambios de sus actitudes. (Gil Gimeno, 2011.p.307.)

En pocas palabras, Martin desliza un análisis respecto de como las instituciones eclesíásticas pierden su influencia sobre distintas esferas, en particular el Estado y la enseñanza, o en sus términos, las instituciones religiosas sufren un “*declive de su poder, opulencia, capacidad de control y prestigio*” (Martin, 169, como se citó en Gil Gimeno 2011). En cuanto a las costumbres, prácticas y rituales religiosos, también nos habla de una “*disminución en su frecuencia, número e intensidad, y en la estimación de su importancia y eficacia*” (Martin, 169, como se citó en Gil Gimeno 2011). Hasta aquí, dos líneas similares a las ya vistas por Berger. Sin embargo, en cuanto a como la secularización modifica el intelecto del individuo moderno, Martin nos introduce un interesante matiz, sobre el cual Charles Taylor también volverá en sus obras. Martin postula que el sujeto moderno al adoptar una perspectiva racionalista, empírica o escéptica necesariamente cae en una tendencia secular. Sin embargo, postula el autor, esta perspectiva no permite la comprensión cabal del fenómeno, pues a lo largo de la historia occidental, muchas veces se ofrecieron racionalismos o puntos de vista escépticos, pero para fundamentar una doctrina religiosa. Por último, Martin busca explicar como la secularización afecta las actitudes del individuo, “*en particular la secularización implica el incremento de una actitud que rechaza lo reverencial, o que es indiferente al atractivo carismático, al efecto de las aureolas, al temor reverencial o a lo numinoso*” (Martin, 169, como se citó en Gil Gimeno 2011).

Por otra parte, en este rápido repaso de la evolución de la teoría de la secularización, debemos mencionar la síntesis que logra José Casanova en su libro *Public Religion in modern World* en 1994, al realizar la famosa distinción analítica sobre qué es este fenómeno y cuáles son sus supuestos. En ese texto, Casanova nos muestra que el gran problema de la secularización, hasta ese punto, es que lo “*que habitualmente pasa por ser una única teoría de la secularización se halla de hecho compuesta por tres planteamientos muy distintos, desiguales e inconexos*” (Casanova. 1994, p.211). Según este autor, detrás de la teoría de la secularización o, en sus términos, el paradigma¹ de la secularización, encontramos tres proposiciones diferentes:

¹ Casanova, nos presenta la secularización desde una perspectiva diferente, en que más que una teoría, sería “*el prisma central a través del cual las ciencias sociales y particularmente la sociología, han analizado e interpretado la religión en el mundo moderno*” (Casanova, 2012. p. 6). Se desprende de las palabras de este autor, que la secularización constituye entonces un paradigma, y no sólo eso, sería el único paradigma

- a) La secularización como la diferenciación de las esferas seculares o esferas laicas respecto de las instituciones o normas religiosas. Esta forma de entender la secularización sería en términos de Casanova el núcleo central de la tesis de la secularización, toda vez que constituye una tendencia estructural de la modernidad (Casanova, 1994.p.212). Sin duda esta acepción del término está inspirada, sobre todo – como desarrollaremos más adelante- en lo que Max Weber denomina pugna de dioses o valores, entendido como la especialización de las esferas política, económica, científica, entre otras, en virtud de la cual, cada esfera empieza progresivamente a desarrollar su propia “lógica interna” o “racionalidad”, diferenciándose así de su dimensión religiosa. Las consecuencias de esto radicarían en que la esfera religiosa, pierde su hegemonía dentro del nuevo sistema secular que comienza a “emanciparse”, relegando a la esfera religiosa a un papel cada vez más especializado en su función religiosa.
- b) Secularización como declive de las creencias y prácticas religiosas. Aquí, sin duda Casanova va haciendo eco de las posturas ya expuesta en Berger y Martin. Como resulta claro, esta distinción determina que cuanto más imbricada estaba una sociedad en las labores de producción industrial, indefectiblemente menos religiosa era o menos participaban sus integrantes de la religiosidad nacional o institucional (Casanova, 2012.p.28). Sin embargo, casos como las sociedades estadounidense y japonesa -indudablemente industrializadas y racionalizadas- con fervorosos niveles de creencia y práctica religiosa, determinaron un quiebre y cuestionamiento al paradigma de la secularización (Davie, 2011.p.85). Así, la doctrina ha ido tomando posiciones que van desde mirar a Europa como un caso excepcional en un mundo religioso, hasta justificar que EE. UU es la excepcionalidad del mundo secular.
- c) Secularización como confinamiento de la religión en el ámbito privado. Esta tesis que también bebe principalmente de Berger atiende al alejamiento de la religión de la esfera pública, tanto en la discusión o justificación política, como también de cualquier manifestación de adhesión a un credo particular, toda vez que la religión empezaría a experimentarse como algo exclusivamente íntimo. Esta proposición

compartido por todas las escuelas sociológicas e incluso podría decirse por todos los fundadores de las ciencias sociales. (Davie, 2011. p.13). En esta misma línea, Iván Garzón (2014. p.103)

puede derivarse como una consecuencia de la diferenciación de esferas y permitiría explicar cómo las sociedades modernas adoptarían una suerte de religión residual, configurando así tendencias como la “creencia sin pertenencia” en que el individuo sólo manifiesta creer en un dogma determinado sin participar de los ritos de ese credo. Aquí, se señala que dado su carácter subjetivo y privado se vuelve una religión “invisible”, es decir, irrelevante desde el punto de vista social. (Davie, 2011.p.63). Sin perjuicio de lo anterior, la veracidad de esta distinción ha sido el foco de reflexión del propio Casanova.

El aporte de fragmentar la secularización en tesis “*desiguales e inconexas*” no es menor, pues nos permite analizar por separado la veracidad de las tesis, y así, por ejemplo, adherir a la secularización en su noción de diferenciación, o “refutar” la noción de secularización como declive en la práctica o creencia religiosa, y cuestionar al mismo tiempo, la tesis de la privatización de la religión. En el fondo, la distinción nos permitiría evaluar cada tesis por separado, permitiendo con ello un contraste empírico y falseable.

Charles Taylor asumiendo explícitamente la distinción de Casanova, también da tres sentidos a la secularización², aunque modificando levemente su contenido en función, como veremos, de la explicación que pretende dar al fenómeno. De este modo, en una primera distinción, señala que las dos familias de candidatos que regularmente se estipulan para explicar en qué consiste la secularización, son las instituciones y prácticas comunes – en las que unifica las categorías primera y tercera de Casanova-, por una parte, y el declive de la creencia y las prácticas religiosas – acá no ofrece mayores novedades-, por otra (Taylor, 2014.p.22).

Para el filósofo canadiense, la noción de secularización relativa a instituciones y prácticas comunes se vincula a la transformación de las sociedades premodernas en que la organización política estaba fuertemente vinculadas a cierta fe en Dios y a una adhesión a una idea de realidad última, que actuaban como garantes de dicha organización (Taylor, 2014.p.20). Con ello, el filósofo apunta a constatar que la secularización en este sentido vendría dada por cómo cambiaron los principios, las normas y el trasfondo de sentido que

² El propio Taylor procura especificar que se refiere al mundo Occidental, incluso más específicamente al mundo del Atlántico Norte, sin perjuicio de que la secularidad se extienda parcialmente, y en formas diversas, más allá de ese mundo.

garantizan o sustentan nuestra forma de organización. Como veremos más adelante, Taylor apuntará principalmente a la identidad del Yo moderno, lo que se expresa, por ejemplo, en cómo nos relacionamos con la autoridad y la importancia que asignamos a la autonomía individual, las labores productivas y reproductivas. Con ello, busca destacar el contraste de estos principios o marcos valóricos modernos de los que existían en el catolicismo medieval o en el mundo helénico.

Para Taylor, las nuevas variables modernas inciden en que la esfera política: *“la religión o su ausencia es, en gran medida, un asunto privado. Se considera que la sociedad política está conformada por creyentes (de todos los colores) y no creyentes por igual.* (2014.p.20). El énfasis que propone aquí el canadiense entonces estaría en la posibilidad de formar parte de la comunidad política “sin encontrarse nunca con Dios”, lo cual contrastado con las sociedades arcaicas expresa una gran novedad, pues, en ellas la religión estaba en todas partes.

Sin perjuicio de la primera distinción ya detallada, con posterioridad, el canadiense establece su propia caracterización del sentido de la secularización en un tercer sentido, en virtud de la cual desarrollará gran parte de su teoría, a saber: *“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”.* (Taylor. 2014.p.22). Esta nueva noción, le permitirá apuntar a sociedades -la estadounidense, por ejemplo- como secularizadas, pues la creencia permanece controvertida en un gran marco de distintos credos o de ateísmo, y donde además las personas pueden cambiar más de una vez a lo largo de su vida su posición al respecto. Lo anterior, en contraste con ciertas sociedades musulmanas o hindúes donde la creencia no se experimenta como controvertida y el cambio de credo es muy poco probable, por lo que estarían, en estos términos, menos secularizadas. Asimismo, esta nueva conceptualización le permite a Taylor asignar secularidad sin recurrir a la práctica, asistencia a ritos como indicador y, además, sin volver su noción de secularización improbable. En términos del propio autor, la secularidad pasa a ser *“el contexto intelectual que el que tiene lugar nuestra experiencia y nuestra búsqueda moral”* (Taylor. 2014.p.23).

B) TEORIAS CLASICAS DE LA SECULARIZACION

Antes de continuar en esta exposición, debemos necesariamente abordar a quienes configuraron la sociología de la religión en sus inicios, pues ahondado en su pensamiento podremos evaluar el origen y evolución de sus teorías de la secularización, junto con someter a examen los supuestos desde los que se teorizó. Me refiero a Weber y Durkheim, dos formas de entender el fenómeno religioso bien distintas. Así, aun cuando ambos autores estaban fuertemente influidos por la secularización entendida como paradigma de las ciencias sociales, también entregaron herramientas conceptuales claves para estudiar la religión, las que son utilizadas tanto por los sociólogos de la religión, como por otros pensadores como el propio Taylor. A su vez, uno de los rasgos principales de la reflexión del canadiense como es la teoría de la sustracción, no se entiende sin una introducción sumaría a estos autores.

Sin embargo, es preciso dos pequeñas consideraciones en cuanto a la elección de autores como padres de la sociología religiosa y creadores de la teoría de la secularización.

En primer lugar, no puede desconocerse el aporte de Karl Marx a la sociología en general, y en particular, algunos aciertos en sus caracterizaciones del fenómeno religioso. Un acercamiento general, lo encontramos en el famoso pasaje de la *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* en que Marx señala:

“El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no alcanzó el dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora. Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: "el hombre", dice el mundo del hombre: Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido. (2010, p.4)

De este modo, la visión marxista del fenómeno religioso – muy influida, a su vez, por las obras de Feuerbach- nos enseña que no podemos entender la religión como fenómeno desligado del mundo del que forma parte, lo cual no sólo es un gran aporte, sino que es difícilmente cuestionable. Asimismo, el remarcar dentro de las funciones de la religión la mitigación de los sufrimientos propios del mundo, incluso como opio, será recogido por la doctrina en las reflexiones sobre este objeto. Sin perjuicio de ello, Marx concebía la religión como un variable dependiente de un fenómeno mayor, es decir, un subproducto cuya forma

y naturaleza dependían de las relaciones sociales, particularmente las relaciones económicas. (Davie, 2011.p.40)

En esta lógica, si no podemos entender la religión al margen del orden económico y de la relación capitalista-trabajador con los medios de producción, en realidad es poco lo que podemos afirmar del fenómeno religioso en sí. De este modo, la concepción de la religión como forma de alienación, es decir, como una suerte de anestesia que nos induce a ver las relaciones de dominación como naturales y aceptables, por muy cierto que pudiese llegar a ser, implica necesariamente una valoración negativa del fenómeno religioso que cohibe su estudio particularizado. En Marx, la religión es una compensación ilusoria de un mundo capitalista ya deshumanizado, vale decir, es la injusticia social la que ha hecho brotar en el humana una esperanza trascendente, pero ilusoria. Esta perspectiva, lo lleva a instrumentalizar la religión³, como se ve cuando señala: “*La crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política*” (Marx, 2011.p.4). En síntesis, en esta perspectiva la religión no tiene relevancia en sí misma y, en consecuencia, tampoco lo tendrían los estudios sociológicos a la religión.

En segundo lugar, si bien Durkheim es un autor esencial para la configuración de la sociología de la religión y para el entendimiento de cómo opera el fenómeno religioso, su influencia en la secularización como teoría no parece tan significativa para Taylor. Lo anterior se muestra sobre todo en *La Era Secular*, en que el filósofo canadiense parece muchas veces estar replicando a la secularización de Weber, mientras que Durkheim es utilizado como categoría para explicar las sociedades más o menos imbricadas políticamente en la secularización. Esto puede entenderse dado que las explicaciones y teorías sobre la

³ En una línea similar, pero desde la perspectiva psicológica podríamos incluir los estudios de Freud. En *El porvenir de una ilusión* se explora la naturaleza de la religión desde una perspectiva psicológica argumentando que la religión es una ilusión que se origina en los deseos infantiles de protección y consuelo. Freud sostiene que la creencia en un poder superior, como un dios, es una proyección de las figuras parentales y una forma de enfrentar la vulnerabilidad y la incertidumbre de la vida. Es interesante que asume una perspectiva similar a la marxista al afirmar que la religión actúa como una especie de mecanismo de control social que impide el desarrollo completo de los individuos y perpetúa estructuras de poder.

secularización del sociólogo alemán son bastante más explícitas, además de desarrolladas por sus continuadores, mientras que en Durkheim la secularización propiamente tal pareciera no tener que ser explicada. En virtud de lo mismo, el rol de Durkheim en la presente exposición ocupa un lugar secundario.

1) ¿Qué es la religión para Weber y Durkheim?

La conceptualización de la religión y los padres de la sociología de la religión tienen una relación estrecha. En este entendido, es preciso aclarar que la religión es un concepto que aún hoy se resiste porfiadamente a ser definido, motivando con ello álgidos debates en quienes la estudian. Así, la propensión a calificar de “religiosos” fenómenos muy distintos limita las posibilidades de encontrar una definición universal, pues se requeriría conocer todas las religiones existentes y futuras, junto con tener claridad sobre cuales son todos sus elementos, como el subjetivo o sentimental, el doctrinal y el elemento externo, entre otros posibles. (Brelich, 1979.p.35). Además, no puede olvidarse que el concepto de religión se ha formado -y continúa haciéndolo- a lo largo de la historia de la civilización occidental, pues ninguna lengua primitiva, sociedad arcaica, o la sociedad griega o la romana poseen un término que se corresponda con lo que nosotros llamamos religión (Brelich, 1979.p36). Lo anterior implicaría que el concepto de religión es más bien un producto histórico de nuestra civilización, pues todas las civilizaciones históricas han manifestados formas que llamaríamos religiosas, aun cuando ellas carezcan del concepto “religión”. O más bien,

“nuestro concepto de ‘religión’ es válido para determinados conjuntos de fenómenos, los cuales, en las civilizaciones en que aparecen, no se distinguen como ‘religiosos’ de otras manifestaciones culturales” (Brelich, 1979.p.37)

Dentro del contexto anterior, en general la doctrina sociológica señala que hay dos formas de definir la religión en función de su relación con la sociedad. La primera es *sustantiva*, dado que guarda relación con lo que la religión *es*. Esta forma de entender la religión es típicamente asignada a Weber, pese a que él fue reacio a ofrecer una definición universal de religión. En esta línea, lo que a Weber le preocupaba era como el contenido o

sustancia de una determinada religión, o más exactamente una ética religiosa, influye en cómo nos comportamos tanto en un plano individual, como colectivo. (Davie, 2011.p.45). Así, esta perspectiva se ancla sobre todo en las creencias y prácticas que dan por supuesta la existencia de seres sobrenaturales, para desde ellas evaluar la conducta del creyente. Además, parece prudente constatar que, si seguimos esta tradición tendemos a concluir que la modernidad ha generado una suerte de secularización, entendido como declive de la influencia de las éticas religiosas en grandes masas.

A esta definición se le objeta habitualmente casos problemáticos como el budismo, en que la creencia en seres superiores es nula o irrelevante, sin perjuicio de modificar notoriamente la conducta de sus adherentes, o casos en que podría creerse en seres superiores por motivaciones no religiosas como, por ejemplo, por razonamientos filosóficos (Brelich, 1979.p.43).

La segunda definición, es decir, la *funcional*, no refiere a las características de la cosa que intenta definir, sino que se ocupa de lo que la religión hace y del modo en que ese hacer afecta a la sociedad de la que forma parte la religión. (Davie, 2011.p.35). Esta forma de definir la religión es característica de Durkheim, para quien el rasgo fundamental de la religión radica en su capacidad de elaborar vínculos entre personas, específicamente el tipo de vínculos que crean sociedades. Como se verá, esta definición nos ahorra algunos problemas, pero crea otros al mismo tiempo. Si tomamos esta definición en su sentido más extenso, nos permitiría señalar que la religión no sólo no ha declinado en la era secular, sino que podríamos considerar “religiosos” fenómenos tales como conciertos de rock o partidos de fútbol (Taylor 2014.p.47). De este modo, a esta postura se le critica que no es propiamente una definición, que carece de universalidad, que varía según el contexto cultural y, sobre todo, que abre la puerta a una infinidad de fenómenos no necesariamente religiosos.

Un interesante intento de elaborar una definición *funcional* de religión desde la Sociología de la Religión fue realizado por Christian Smith. Para el profesor norteamericano de sociología, la religión:

“es un complejo de prácticas prescritas culturalmente, basadas en premisas sobre la existencia y la naturaleza de los poderes sobrehumanos, ya sean personales o impersonales, que buscan ayudar a los practicantes a

acceder y comunicarse o alinearse con estos poderes, con la esperanza de realizar los bienes humanos y evitando las cosas malas” (Smith, 2017.p.22).

De esta definición, vemos que la religión se trataría principalmente de prácticas, mientras las creencias quedan relegadas, notificándonos así de inmediato su carácter funcionalista. A su vez, la religión existe, al menos en parte, debido a las dificultades de la vida, lo que refuerza su carácter funcional a la sociedad. Por último, destaca que el núcleo de la religión sea una conexión con poderes sobrehumanos, pues dejan en una posición incierta manifestaciones religiosas como el budismo y confucianismo.

Por último, creo necesario al menos enunciar que Taylor también se enfrenta al problema. Si bien el canadiense reconoce lo polémico de la definición y que su reflexión se aviene mejor a la noción *sustantiva*, plantea el problema en términos bastante distintos. (Taylor, 2014.p.41). Circunscribiendo la discusión exclusivamente a los cambios experimentados por la cristiandad latina de Occidente, es decir, eludiendo dar una definición universal, plantea una lectura de la religión en términos de la distinción trascendente/inmanente. Así, pese a señalar que esta distinción está hecha a la medida de nuestra cultura occidental, incluso siendo fundacional para nuestra civilización, es esa distinción la que permite distinguir entre una bienaventuranza humana ‘inmanente’ de una que está ‘más allá’. Para Taylor la gran invención de Occidente fue precisamente ese orden inmanente de la Naturaleza que puede ser explicado y comprendido en su totalidad con presidencia de un orden trascendente o divino. Esto determina, por ejemplo, que los humanistas ‘excluyentes’ o no religiosos occidentales, puedan acceder a ciertos grados de orientación moral y una mediana plenitud espiritual exclusivamente dentro de ese marco inmanente.

2) Emile Durkheim (1858-1917)

Emil Durkheim, gran sociólogo francés de finales del siglo XIX e inicios del XX, representa una corriente de investigación social cuya meta es encontrar fenómenos o hechos sociales estructurales a través de un método puramente sociológico. En esa línea, forma una escuela de pensamiento embebida con los ideales ilustrados y comprometida con los científicos sociales de su época. Sus múltiples intereses influyeron en varias ramas de las

humanidades y consolidaron la relevancia del positivismo después de los primeros pasos que dio Auguste Comte, autor a quien Durkheim admiraba. En cuanto a la religión, la voluntad de Durkheim se consagra en fundar una “Ciencia de la Religiones” que permita comprender la naturaleza religiosa del humano, es decir, que nos revele este rasgo esencial y permanente de la humanidad. (Durkheim, 2014.p.28). En efecto, podríamos empezar a caracterizar la obra religiosa de este autor como la búsqueda interminable por develar la esencia de la religión, lo cual se manifiesta principalmente en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* de 1912.

La manera en que Durkheim aborda el estudio de los fenómenos religiosos y sus *formas elementales* radica en el supuesto de que las religiones tuvieron un desarrollo progresivo, de modo que el autor recurrirá a la religión, en su criterio, más “primitiva”⁴ existente, pues a partir de ella comprobamos los componentes esenciales de toda religión y descubrimos qué es la religión en general (Durkheim, 2014.p.32). Para lo anterior, se vale de los estudios de antropólogos y evolucionista como Spencer, Tylor o Frazer -entre los más destacados-, y en general, de las notas que diversos científicos tomaron respecto del comportamiento, costumbres y creencias de pequeñas tribus en Australia, América del Norte y del sudeste asiático.

En este contexto, una de las premisas sobre las que trabajará Durkheim, y que lo distingue de sus contemporáneos es su negativa a reducir la religión a un mero error, toda vez que, en su criterio, una institución humana fundada en un error no podría permanecer en el tiempo. Por lo mismo el autor señala:

“cuando abordamos el estudio de las religiones primitivas es con la seguridad de que tienen relación con lo real y lo expresan. [...] Si no se considera más que la letra de las fórmulas, esas creencias y prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes. Pero, tras el símbolo, hay que saber encontrar la realidad que representa y que le da su verdadero significado” (Durkheim, 2014.p.29).

⁴ La primitividad de una religión, cultura o comunidad es una de las grandes críticas que se realiza a esta forma de abordar la religión por su “etnocentrismo”. En este caso, es claro que el autor considerará a la Europa ilustrada cómo la culminación de un desarrollo progresivo, mientras que las tribus australianas serían sólo el inicio de esa escalera, sin mayor valor cultural propio. Sin perjuicio de la crítica, mantengo el termino primitivo en la exposición, pues en alguna medida la palabra contiene parte de los postulados del autor.

En virtud de lo anterior, vemos como Durkheim se va separando de las dos concepciones de la religión de su época, como lo es el *animismo*, y el *naturalismo*. Para la primera de ellas, elaborada por E. Tylor y H. Spencer, supone que la idea de alma -núcleo de la religiones- habría surgido en el humano en virtud de su doble estado de vigilia-sueño, particularmente gracias a este último estado en que se podría contrastar un “sí mismo” que en determinadas condiciones abandona el cuerpo. Sumado a lo anterior, la dificultad de los niños y primitivos para distinguir lo animado de lo inanimado, habría determinado que los primitivos asignaran espíritus como el que ellos poseen al resto de las cosas. (Durkheim, 2014.p.101).

Para el *naturalismo*, teorizado por un estudioso del lenguaje de los Vedas como Max Müller, la religión se habría generado a partir de una experiencia sensible, específicamente del impacto que generan las fuerzas de la naturaleza como, por ejemplo, contemplar viento fuerte, un río torrencioso o un rayo fulminante. Según esta teoría basada en ejemplos del lenguaje védicos y la primacía del verbo en el lenguaje, en el esfuerzo por nombrar las cosas y crear conceptos el humano habría en primer lugar nombrado y generalizado los modos de acción y sólo después nombrado y conceptualizado los objetos y fuerzas de la naturaleza. (Durkheim, 2014.p.138). Así, por ejemplo, al nombrar el sol habría referido *algo* que lanza flechas de fuego, o en el caso del rayo, *algo* que cae y agujerea el piso. Esta forma de operar del lenguaje y su influencia sobre como pensamos habría determinado que, al tomar los primitivos mayor conciencia reflexiva sobre las palabras, les asignaran espíritu a los fenómenos de la naturaleza como si fuesen un sujeto con capacidad de acción. En síntesis, la metáfora utilizada en el lenguaje se tornó muy literal, o explica Durkheim, “*como el lenguaje estaba formado por elementos humanos que traducían estados humanos, no se pudo aplicar a la naturaleza sin transfigurarla*” (2014.0.139)

Como vemos, para estas teorías la religión sería una suerte de representación alucinatoria o producto de ilusiones, por una parte, o una confusión lingüista sostenida por otra. Pero para Durkheim, un sistema de ideas como la religión, donde pueblos de todas las épocas han buscado energías vitales, modificando con ellas profundamente sus valoraciones de los hechos, junto con la forma de relacionarse entre personas y con la naturaleza, deben tener una explicación diferente. Por lo mismo, Durkheim propone que la religión elemental

es el *Totemismo*, tal como se expresa en las primitivas comunidades australianas, siendo esencial a esta postura el carácter simbólico del tótem de cada tribu.

Para exponer el Totemismo, veamos primeramente la definición de religión según nuestro autor:

“Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia a todos los que se adhieren a ellas.” (Durkheim, 2014.p.94)

A lo anterior, debemos agregar que la Iglesia debe ser entendida como *“la comunidad moral formada por todos los creyentes en una misma fe, tanto los fieles como los sacerdotes”* (Durkheim, 2014.p.93). Fluye de estas definiciones que el componente central deriva del sistema de ideas relativas a lo sagrado (símbolos) y como estas representaciones colectivas de la realidad (creencias) unen a la sociedad en distintas prácticas (ritos) que separan o diferencian cosas del mundo profano. De esta manera, la sociedad misma podría ser definida como conjunto de individuos fusionados en una *unidad* caracterizada por el respeto compartido a un código moral, siendo la religión la expresión simbólica del sometimiento de los individuos a esa unidad que ellos mismos constituyen (González, 2014.p.12). Entonces, la religión es el factor decisivo de cohesión social y la sociedad un sistema de ideas compartidas sobre las cuestiones del sentido de la vida o del bien y el mal.

Considerando lo anterior, Durkheim ve en el totemismo una forma de relacionarse con la naturaleza, por una parte, y con la cultura, por la otra, a través de un sistema de ideas, símbolos o prácticas que se da entre un individuo o grupo, con un animal u objeto inanimado (tótem). Así, si bien en una religión cualquiera podría variar el tótem, no podría faltar la unión simbólica al sistema de ideas compartidas.

a) Historia Y Secularización

Para este autor, existe una jerarquía entre las religiones, siendo superiores algunas de ellas en virtud de que *“ponen en juego funciones mentales más elevadas, ser más ricas en ideas y sentimientos, encierran más conceptos y menos sensaciones e imágenes, y la*

sistematización de todo ello es más hábil” (Durkheim 2014.p.30). Sin embargo, como dice en más adelante, *“todas son religiones por igual”* (2014.p.30), como todos los seres vivos están vivos por igual. Así, en la mirada de este autor, como todas las religiones responden a las mismas necesidades humanas, o sea, dependen de las mismas causas, o juegan el mismo rol, toda religión permite manifestar la real naturaleza de la vida religiosa. Ahora, en cuanto la relación entre la civilización occidental a la que Durkheim pertenece y las civilizaciones primitivas, no es la relación que existe entre dos historias culturales con distinta orientación, son más bien la que media entre dos estadios de una única historia. (Massenzio, 2000.p.380).

Para el francés los grupos australianos estudiados son los “más primitivos”, en virtud del escaso desarrollo de las individualidades de sus clanes, el tamaño reducido del grupo y la homogeneidad de las circunstancias externas, todo lo cual determina una auténtica uniformidad intelectual y moral de sus partícipes. (Durkheim, 2014.p.34). Incluso va más allá, al decir que: *los movimientos son estereotipados y todo el mundo ejecuta los mismos en las mismas circunstancias, y esta conformidad de la conducta refleja el del pensamiento*” (Durkheim, 2014.p.35). Según lo anterior, las distintas tribus primitivas australianas, dadas sus características habrían estado “protegidas” de las intervenciones de sacerdotes o especialistas religiosos, por una parte, y por otra, de la imaginación popular. Ahora, lo llamativo sería que pese a estar protegidos, queda latente ese rasgo uniformador de su religión.

En la línea anterior, vemos que Durkheim entrega como argumento esencial la uniformidad de individuo o su absorción por el grupo, como característica de las tribus del centro de Australia. Así, la afirmación de la autonomía individual y los principios morales que la consagran -rasgos característicos de la ilustración- constituyen el criterio de primitividad. En este punto Casanova nos recuerda:

“Para Durkheim, los viejos dioses envejecen o mueren y las religiones históricas disfuncionales no son capaces de competir con los nuevos dioses funcionales y con las nuevas moralidades laicas que las sociedades modernas están presionando a generar” (Casanova, 2012.p.22).

Vemos entonces, que según esta concepción los Dioses “funcionales” al sistema o lo ideales ilustrados racionales serían los únicos capaces de sobrevivir a la modernidad, lo cual, a la luz de los hechos, resultó no ser cierto. De este modo, resulta bastante manifiesto en estas

posturas la inspiración de ciertos ideales que mostraban la historia como una escalera ascendente de inteligencia y razonamiento en la cual la religión, entendida como creencia en algo trascendente, no tiene espacio.

3) Max Weber (1864-1920)

Sabemos que la influencia de Weber sobre las humanidades y la sociología es incalculable⁵. Asimismo, resulta un lugar común en los manuales de sociología de la religión señalar que Weber ostenta el título de padre de la disciplina, y en general, de la secularización.

En este contexto es útil partir esta sección apuntando que la empresa de Weber se enmarca en un proyecto bastante distinto a la secularización propiamente tal, sino más bien, en lo que Eduardo Weisz ha denominado una “*sociología ‘histórica’ del racionalismo, dado que su propósito es analizar el proceso histórico de racionalización*” (Weisz, 2017.p.99). En cuanto al énfasis en el carácter “histórico” de la sociología weberiana, se explicaría por dos motivos. Por una parte, en virtud del intento del sociólogo alemán por comprender la génesis de la sociedad moderna o de la forma de conducirse en la vida (*Lebensführung*) del individuo moderno, y por otra parte, y por el propósito de buscar una suerte de modelo histórico universal -o típico ideal- de como surgirían las religiones universales, de cómo se producen las tensiones de estas religiones con las variadas esferas que constituyen la vida del individuo, y cómo dichas religiones pueden superar dichas tensiones. (2017.p.99).

a) Historia de la Racionalización en la forma de conducción de vida

Una de las inquietudes matrices de Weber estaba en explicar por qué en la Florencia del siglo XIV y XV -considerando el mercado de dinero y el capital de los grandes poderes políticos- el espíritu capitalista fuese visto de manera sospechosa desde el punto de vista

⁵ Un dato al respecto fue el que arrojó la encuesta realizada por la *Internacional Sociological Association*, que tras el Congreso Mundial de Sociología del año 1997, preguntó a los sociólogos y participantes por los 10 libros más influyentes de esta especialidad en todo el siglo XX. El primer lugar lo ocupó *Economía y Sociedad*, y el cuarto lugar *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Puede verse en: <https://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century>

moral. Mientras que, en un reducido ambiente pequeñoburgués como Pensilvania del siglo XVIII -sin grandes industrias y con bancos de rudimentaria organización- la actividad capitalista constituía el contenido de una forma de conducir la vida no sólo ética, sino incluso, obligatoria. (Weber, 2011.p.112).

En esta línea, si bien Weber considera que el capitalismo moderno no fue originado a partir de la ética del ascetismo protestante, si plantea que se vio afectado en su desarrollo por ella, y de ahí deriva su interés por las motivaciones ascéticas en la forma de conducción de vida de los pequeñoburgueses ingleses y estadounidenses.

Una síntesis parcial de la tesis, la entrega el propio Weber al señalar:

“Tratábamos de demostrar que el espíritu del ascetismo cristiano fue quien engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna: la racionalización de la conducción de vida sobre la base de la idea profesional” (Weber, 2011.p.246)

¿A qué se refiere Weber con la racionalización de la conducción de la vida? Una primera consideración respecto del carácter *racionalizado* es la noción pluralista de la racionalidad en Weber. En ese ámbito, el alemán no adhiere a una racionalidad o irracionalidad en sí mismas, sino más bien, a una racionalidad dependiente de cómo se defina el criterio racionalidad. Por lo mismo, el propio autor nos señala que en toda investigación en torno al racionalismo *“debería figurar este sencillo principio olvidado a menudo: que es posible “racionalizar” la vida desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones.”* (Weber, 2011.p114). Es decir, la racionalidad en Weber es instrumental a un fin.

Considerando lo anterior, podríamos distinguir con Weber varios racionalismos, sin embargo, su exposición se centra en el tipo de *racionalismo económico* que habría permeado a toda la cultura occidental, y en general, a *la racionalización de la conducción de vida sobre la base de la idea profesional.*

El *racionalismo económico*, se postula sobre la base de un crecimiento tal de la productividad del trabajo que rompe los límites “orgánicos” dados a toda persona, quedando todo el proceso de producción sometido a puntos de vista científicos. Con ello, vemos que la nueva economía capitalista reseñada por Weber está racionalizada sobre la base de un estricto

calculo, de un orden, un plan de crecimiento y de austeridad, en oposición al estilo campesino y artesano premoderno, o del “capitalismo aventurero” basado en la expansión por medios bélicos, políticos o la mera especulación irracional (Weber, 2011.p.112).

Ahora, los racionalismos modernos no evolucionaron paralelamente en todas sus esferas, pues importantes avances, por ejemplo, el racionalizado derecho romano, nos demuestra que para explicar el racionalismo económico y de la vida en general debemos recurrir a otras nociones. En esta línea, para entender la tesis weberiana de la *racionalización de la conducción de vida*, debemos indagar en la idea de profesión, en la dedicación abnegada al trabajo, y en general en el ascetismo “intramundano”, todos conceptos “irracionales” mirados desde el hedonismo o eudemonismo. Para avanzar entonces a esta forma particular de racionalismo, Weber apunta a la Reforma y el protestantismo, temas en los que la erudición del sociólogo alemán es asombrosa.

Una de las primeras consecuencias de la fractura en la cristiandad con la Reforma fue, como es sabido, una fuerte crítica al poder eclesiástico y sus esferas de influencia, derivando así hacia una nueva forma de poder religioso. Sin embargo, lejos de significar un poder más “suave”, el nuevo poder emergente desarrolló una intervención y regulación rigurosa en la forma de conducción de la vida (Weber, 2011.p.75). En efecto, parte de la crítica de los reformistas a la forma de conducción de vida tipo monástica del catolicismo o a la salvación a través de los sacramentos, era precisamente la ausencia de control en el cumplimiento *en el mundo* (no retirado de él) de los deberes “intramundanos” que a cada cual le impone la providencia.

Weber encuentra en la ética religiosa de ciertas doctrinas reformadas una “afinidad electiva”⁶ con la naciente mentalidad económica capitalista. Sin embargo, el propio sociólogo se encarga de reiterar que, ni la traducción de la Biblia por parte de Lutero, ni los dogmas de Calvino, ni posteriormente el ánimo sectario de los puritanos, pretendieron o

⁶ Como explica Gil Villegas en sus apuntes críticos a *La ética protestante y el espíritu capitalista*, este concepto clave de Weber deriva de un tratado de química del siglo XVIII de Torborn Bergman, para referirse a leyes de asociación y disociación de elementos. Después, el mismo concepto es usado por Goethe como metáfora en una famosa novela del mismo nombre, *Las afinidades electivas* de 1809, para referir la atracción magnética entre dos enamorados que desean – y no consuman- un intercambio de parejas. Finalmente, Weber toma su significado metafórico latente en su época, para romper con los determinismos y reduccionismos causales y nomológicos, lo que en definitiva le permite expresar con mayor flexibilidad la compleja relación entre ciertas creencias religiosas del calvinismo y la ética profesional del capitalismo.

quisieron inculcar un espíritu capitalista entre sus correligionarios. En efecto, ninguno consideraba las aspiraciones a los bienes materiales como un valor ético o un fin en sí. Sin perjuicio de ello, cada uno habría influido para este desenlace, aun cuando no lo quisieran.

La traducción de ‘trabajo’, “oficio” o ‘profesión’ por la palabra alemana *Beruf* que realiza Lutero, imprime en las expresiones bíblicas referidas a este asunto una suerte de llamado o misión impuesta por Dios. Este micro evento, que podría resultar inocuo, constituirá uno dentro de la larga lista de distinciones cristianas reformadas, le permitirán a Weber empezar a explicar el origen de la ética profesional capitalista. A lo anterior, sumamos el dogma calvinista de la predestinación – expresado, por ejemplo, en las *Confesiones de Westminster* de 1647-, en virtud de la cual, Dios por su decreto intemporal a destinado a unos pocos hombres a la vida eterna y condenado a los otros a la eterna muerte. Este decreto implacable en el nuevo contexto donde ni los sacramentos, ni el predicador, ni la confesión privada o la propia Iglesia aseguraban la salvación, determino en los creyentes que el mérito o culpa humana eran irrelevantes para para modificar los decretos de Dios (Weber, 2011.p.147). Así, convencidos de que los salvados o “elegidos” sólo existen para aumentar la gloria de Dios en el mundo, la realización de los preceptos divinos viviendo en la sociedad fue imponiéndose como la auténtica forma de vivir. En esta línea, las prescripciones del calvinismo consistían precisamente en considerarse un elegido, y en eliminar cualquier duda respecto -considerada falta de fe- mediante la dedicación incesante al trabajo y la vida ascética, toda vez que estas conductas corresponden manifestaciones ciertas de ser un salvado. (Weber, 2011.p.165)

En el marco anterior, ya vemos como el calvinismo, a diferencia del catolicismo e incluso del luteranismo, comenzó a imponer una planificación y metodización total en la forma de conducción de la vida. El hombre oscilante entre el pecado, el arrepentimiento, la penitencia y la vuelta al pecado, no tiene sentido alguno en esta nueva visión de mundo, pues un elegido sólo podía actuar sobre la base del cumplimiento estricto de los preceptos de Dios dentro del mundo, *racionalizando* necesariamente para ello su conducta. (Weber, 2011.p.176). Así, lentamente el calvinismo imprimió en el individuo un impulso psicológico consistente en la necesidad de comprobar su fe mediante sus actos, en particular, mediante una vida ascética y una exigente ética profesional.

En este punto, sólo faltaban los últimos elementos para la estricta racionalización en la forma de conducción de vida sobre la que Weber teoriza. Mientras el catolicismo y el luteranismo permanecían en una actitud de indiferencia hacia el mundo, debiendo aceptarlo tal cual es, es decir, como una obligación divina inmodificable, el calvinismo y particularmente las sectas puritanas emprenderían un pequeño giro.

En primer lugar, la nueva interpretación de la providencia calvinista según la cual la salvación se verifica en relación con los frutos del obrar en el mundo alienta el metodizar la vida. A su vez, adscribir a una profesión fija y desarrollarla permite evitar dilapidar tiempo o caer en ocios, junto con obtener mayores resultados en el obrar. En segundo término, las sectas puritanas entenderán que la riqueza es reprobable sólo en cuanto incita a la pereza o al goce sensual de la vida, lo mismo respecto del deseo de dinero, que es malo en cuanto tenga por fin asegurar una vida despreocupada y cómoda. Al contrario, tanto el ejercicio de una profesión y su obstinado desarrollo, como los resultados que el ejercicio de esa profesión genere no solo son aceptables, sino que lentamente derivarán en obligatorios (Weber, 2011.p.223). Con los cambios descritos vemos como la nueva conducción ascética y metódica de la vida, estrangulando el consumo, por una parte, y liberado el ánimo de lucro de sus trabas tradicionales por la otra, inevitablemente influiría en un alto capital de ahorro, típico del capitalismo. Finalmente, otro gran catalizador en la intensidad del ascetismo fue el ánimo sectario de ciertas comunidades, particularmente bautistas y puritanas, que con la intención distinguir claramente a los elegidos de los condenados aumentaron progresivamente el rigor en la metodización de la conducta (Weber, 2011.p.209).

b) SECULARIZACION Y DESENCANTAMIENTO

Hecho el matiz respecto del real centro de interés de Weber, es decir, la revisión histórica del racionalismo y sus determinantes sociales cabría preguntarse: ¿Cuál es la relación de esta línea de investigación con la secularización? Son varias las ideas que se han intentado derivar de la secularización weberiana, como también son varios los intentos de distinguir las formas en que Weber entendió ese concepto. La presente distinción, si bien es propia, toma algunos elementos de los trabajos que Eduardo Weisz (2017.p.103) y Philip

Gorski (2011.p.293) realizaron al respecto. Dicho lo anterior, podemos distinguir tres nociones de secularización en Weber: i) el desencantamiento o *des-magificación* del mundo; ii) el desencantamiento vinculado a los procesos de racionalización occidental en su faceta de desplazamiento de lo no racional; y iii) el desencantamiento como modernización, como pugna o diferenciación entre esferas de valores. Si bien las tres ideas no son completamente aislables entre sí, su examen separado puede ayudar a vislumbrar la secularización en Weber.

A) En cuanto al desencantamiento del mundo o “*die Entzauberung der Welt*”, es un concepto que contiene la palabra de *Zauber*, magia, y cuya traducción literal sería una *des-magificación*. Como recuerda Philip Gorski, la primera parte de la *Sociología de la Religión* de Weber, el tópico de lo mágico está tratado principalmente como un medio de contraste con la religión, en virtud del cual la religión se muestra como una suerte de etapa de desarrollo posterior a la magia o un refinamiento de ella (2011.p.294). En esta línea, las finalidades de la magia, los medios para la consecución de sus fines y, en general, la visión de mundo más orientada hacia los problemas propiamente mundanos implica que está habría antecedido a las religiones universales.⁷ Así, podemos afirmar que el desencantamiento del mundo, entendido como una *des-magificación*, era necesario para el surgimiento de la religión propiamente tal, es decir, todo lo contrario de la secularización entendida en términos de declive religioso.

B) Por otra parte, Francisco Gil Villegas esgrime que, si bien inicialmente el desencantamiento era referido para la eliminación de la magia como medio para alcanzar la salvación, Weber comienza progresivamente a extender su significado al proceso de racionalización occidental en general, “*donde diversos ámbitos culturales son despojados de sus orientaciones normativas últimas para relativizarse en el politeísmo de valores, o en la*

⁷ Sería importante señalar que esta evolución no es planteada en términos tan lineales por Weber, así, el catolicismo de la edad media -típicamente identificado por este autor por sus características mágicas-, podría ser interpretado, por ejemplo, como una suerte de reencantamiento del mundo tras la racionalización propia del judaísmo. Ahora, en esta lógica, resulta llamativo que el calvinismo se mostraría como la religión verdaderamente desencantada, al punto de señalar que “*el radical abandono*” calvinista que no fuera propiciado plenamente por el luteranismo, finalmente determinó que se completara el proceso de desencantamiento, o en sus palabras: “*Con él llega a su culminación el proceso de desencantamiento del mundo (Entzauberung der Welt) que comenzó con las antiguas profecías judías, y que, apoyando en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación*”(Weber, 2011.p.149)

secularización de la técnica y ciencia” (Gil Villegas, 2011.p.287.) En concreto, en esta segunda deriva del término, se podría argumentar que el desencantamiento está vinculado a la secularización al ser una de las herramientas que el sociólogo alemán utilizaba para explicar la profundización de los procesos de racionalización occidental. A su vez, esta noción de secularización relaciona los efectos de este proceso con las distintas esferas de la vida del individuo, pero enfatizando en que se desplaza todo lo que no puede ser objeto de cálculo y previsión, o en general, en el desplazamiento de lo irracional (Weisz, 2017.p.107). En esta última línea, las conferencias de Weber sobre *“La ciencia como vocación”*, sigue esta postura, en cuanto señala:

“La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad” (Weber, 1979.p.200)”

En este punto podríamos distinguir entre las dos acepciones de secularización y su relación con el proceso de racionalización. La primera dimensión del desencantamiento como *des-magificación*, implicaba que la magia como etapa inicial dio lugar a la religión, particularmente, porque la racionalización en la conducta de vida requiere de las grandes profecías racionales -con su orientación a problemas que sobrepasan la vida humana-, y que fueron necesariamente las religiones que Weber les asigna tales características. La segunda dimensión, es decir, entendida como el proceso de racionalización occidental y su desplazamiento de lo no racional, en alguna manera nos permite vincularlo a la noción más clásica u ortodoxa de secularización, en su acepción que vincula la propia razón occidental y sus procesos de racionalización como invalidantes de las religiones.

La incompatibilidad de la modernidad con la religión en Weber también se expresa en otros pasajes de su obra. En alguna medida se expresa en la propia *Ciencia como vocación*

cuando argumenta la imposibilidad epistemológica que enfrenta el científico frente a la fe, en cuanto:

“A quienes no puedan soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decirles que vuelvan en silencio, llana y sencillamente, y sin la triste publicidad habitual de los renegados, al ancho y piadoso seno de las viejas Iglesias, que no habrán de ponerles dificultades. Es inevitable que de uno u otro modo tengan que hacer allí el «sacrificio del intelecto».” (Weber, 1979.p.230)”.

A su vez, puede interpretarse como una pugna entre la razón y la religión, la preocupación de Weber por los procesos de racionalización fomentados por la Reforma. Una muestra lo anterior se refleja en la cita a John Wesley adicionada en 1920 a la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en que el teólogo anglicano expresa: *“Yo temo: donde la riqueza aumenta, la religión disminuye en idéntica medida [...] pues necesariamente la religión produce laboriosidad y sobriedad, las cuales son a su vez causa de riqueza.”.* para después comentar el sociólogo alemán, *“Como se ve, Wesley percibe en todos sus detalles la misma conexión descrita por nosotros”*, y continua pocas líneas después con la famosa expresión sobre el necesario devenir moderno como ausente de religión, al decir: *“cuando las raíces religiosas comenzaron a secarse y a ser sustituidas por consideraciones utilitarias”.* (Weber, 2011.p.242) Esta última expresión de ‘secado religioso’, sumado al ‘sacrificio de la razón’ del científico frente a la fe, nos deja ver que para Weber difícilmente puede compatibilizarse ciencia y razón con religión.

Sin perjuicio de ello, tampoco se debe exagerar esta interpretación, en efecto, resulta claro que Weber no compartía la mirada radical contra la religión de otros autores de su época como Freud o Feuerbach, ni tampoco cree que el repliegue de las religiones se explique por el surgimiento de la ciencia. Como hemos dicho, identifica el origen de la racionalización occidental precisamente en éticas religiosas. A su vez, difícilmente se podría decir que el sociólogo alemán viera en el término de las religiones una experiencia de liberación, como si la revolución científica hubiese expandido los goces de la secularidad, que antes de la modernidad estaban reservados sólo para algunos elegidos. De hecho, sabemos que Weber tenía una mirada bastante sombría de la modernidad y de su futuro. Además, tampoco podría hablarse de Weber como un evolucionista, mientras que su carácter progresista -en sentido

teleológico- es dudoso. Por lo mismo Gil Gimeno se aventura a señalar que la racionalidad del desarrollo histórico:

“no se ‘descubre’, sino que en todo caso es ‘construida’ por el historiador, y por su fuerza adopta la forma de un ‘tipo ideal’ en la que no caben interpretaciones inmanentistas de la racionalidad histórica en el sentido de Hegel, Comte o Marx.” (Gil, 2011.p.253.)

C) En cuanto a la tercera dimensión del desencantamiento, es decir, la pugna entre dioses, autores como Philip Gorski la denominan “la teoría final del desencantamiento” de Weber (2011.p.297) y está estaría principalmente esbozada en sus *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, en particular, en la *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*. Así, si en un inicio el contraste se presentaba entre la magia y la religión, ahora lo es entre las religiones que *afirman el mundo* -con su visión sombría de la vida de ultratumba o del más allá- y las que *lo rechazan*, es decir, que ven la vida mundana como necesariamente imperfecta y pueril. A su vez, dentro de estas últimas encontramos las religiones *cosmocéntricas* -budismo, hinduismo, entre otros-, en que el mundo es eterno y sin un soberano que lo cree; sus leyes se aplican por igual a animales y humanos; sus vías para la salvación son la comunión mística con el orden cósmico; mientras que sus problemas radican en racionalizar la metafísica más que explicar la teodicea. Como contracara estarían las religiones *teocéntricas* – judaísmo, cristianismo, islamismo, entre otros- en que el mundo es creado históricamente por un Dios todopoderoso; los humanos son radicalmente diferentes de los animales; sus vías de salvación radican en la obediencia; mientras que su problema central es como vivir éticamente y explicar la teodicea.

Las distinciones anteriores pueden parecer anecdóticas, pero serían de la mayor relevancia, pues, la racionalización de la conducta que implicaron las religiones teocéntricas determinó precisamente que “*la tensión entre la esfera religiosa y los otros ordenes de la vida se acrecentara*” (Gorski.2011. p.298). Así, si en las religiones *cosmocéntricas* la predominancia contemplativa respecto del cosmos, entre otros rasgos, habría permitido separar con éxito la esfera religiosa de las demás esferas del individuo, en su contracara occidental, dada su orientación ética, la esfera religiosa habría permeado y monopolizado a las demás esferas. Considerando esto, vemos que es la propia lógica interna de cada una de

las diferentes esferas de la vida las que, durante el proceso de desencantamiento, logran desplazar paulatinamente la cosmovisión religiosa que las mantenía unidas. De esta manera, al separarse cada esfera antes ‘subyugada’ por la religión, las propias esferas logran además separarse entre sí y adquirir relevancia propia, generando esta suerte de dioses independientes. Se trata, nuevamente, de consecuencias no deseadas generadas por acciones religiosas, ya que sería la propia religión la que secularizó las esferas. Vemos con cierta claridad en esta descripción, que el desencantamiento que vivió occidente referido a la diferenciación entre la esfera religiosa y política, ejemplifico lo que Casanova describe como la primera tesis de secularización.

Sin perjuicio de la secularización descrita en el último párrafo, es pertinente matizar que el desencantamiento en este sentido “*no conduce a una desaparición de los dioses sino al surgimiento de nuevos dioses que pugnan entre sí*” (Aguiluz, M. y Beriain, J, 2021.p.3). Lo anterior, vendría dado por que la esfera religiosa no desaparecería simplemente, sino que gradualmente pierde su estatus monopolizador sobre otras esferas, convirtiéndose en sólo una posible fuente de significado y valor entre todas las demás. Para respaldar esta hipótesis, nuevamente *La Ciencia como vocación*, en cuanto señala: “*Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha.*” (Weber, 1979.p.218).

De esta manera, el efecto de la diferenciación descrita por Weber no puede equipararse a la secularización en sentido de declive de la práctica o creencia, es decir, no conduce a un estado de ausencia religión, sino más bien a la pérdida de la hegemonía. Así, los dioses que brotan en este proceso operan como poderes impersonales, como valores abstractos poderosos e influyentes. En términos nuevamente de Aguiluz, M. y Beriain:

“El Dios del monoteísmo que contenía en sí todos los atributos de omnisciencia, belleza, bondad y verdad deja paso a “dioses” portadores cada uno de ellos de un atributo exclusivo, lo que suscita una dinámica conflictual entre ellos al no haber un dios superior a otro (heterarquía divina en el panteón).” (2021.p.3).

Así, los intereses contrapuestos de estos nuevos “dioses” generan el conflicto, lo que a su vez explicaría la dificultad moderna para arribar a acuerdos en torno a los fines a realizar, precisamente porque entre los valores no existe una jerarquía.

Para concluir este capítulo, vistas las ideas matrices que se vinculan en mayor medida con la secularización, una última aprensión es importante. La modernidad que Weber conoce, aún con las múltiples similitudes que puedan existir, no es la modernidad tardía en que vivimos. De esta manera, al intentar explicar la secularización exclusivamente extrapolando las ideas weberianas, resulta prudente recordar a Josexto Beriain, esta vez junto a Ignacio Sánchez de la Yncera, al señalar que Weber:

“dentro de cada civilización descubre una determinada tendencia racionalizadora. Sin embargo, el analizaba mirando a la primera modernidad – sobre todo la occidental, la europea, que comienza con la Reforma a finales del siglo XVI y continua con las grandes revoluciones-, y no podemos dar por sentado que las formas tardías de aparición de modernidad – la norteamericana de posguerra o la japonesa o china actuales- hayan surgido bajo las mismas condiciones. Weber estudiaba el surgimiento del capitalismo pero no su globalización.” (Beriain, J. y Sánchez de la Yncera, I., 2010.p.9)

Habiéndose sentado las bases de la secularización clásica, veamos ahora la secularización de nuestro autor, Charles Taylor.

CAPÍTULO DOS:

SECULARIZACIÓN EN CHARLES TAYLOR

Charles Taylor da inicio al influyente libro *La Era Secular* de 2007, con la siguiente pregunta “¿Qué significa afirmar que vivimos en una era secular?” ((2007) 2014.p.19). Esta manera de formular la pregunta ya nos da señales sobre las pretensiones del autor en este estudio, a saber, incorporar una perspectiva del fenómeno que en alguna medida desarticule algunas ideas persistentes o lugares comunes sobre la secularización. Así, Taylor se propone cuestionar el vínculo recurrente entre la religión y las formas de pensamiento que nos hacen ‘estrechos de mirada’, o la noción de que las creencias religiosas nos dejan en un lugar opuesto al liberalismo, o propensos a fundamentalismos que quieran imponer una visión como hegemónica. Para ello nos propone repensar la modernidad a través de la exposición de distintas líneas de desarrollo de lo moderno, todo con la finalidad de argumentar que los fundamentos de la *increencia*, de la privatización de la religión, y otros fenómenos similares, son más morales y espirituales que epistemológicos.

En el contexto anterior, para responder la pregunta inicial de *La Era Secular* requiere un breve preámbulo sobre los fundamentos filosóficos del autor, pues, con ello podemos intentar sintetizar una respuesta fiel a las pretensiones de Taylor.

A) Presupuestos filosóficos mínimos: Evaluador Fuerte, “Hiperbienes” y Marcos Referenciales.

La gran pretensión de la obra de Charles Taylor es aclarar el significado moderno de qué es ser una persona, un agente humano o un Yo, intento que para él está indisociablemente unido a la idea de bien ((1989) 2006.p.19). La tesis básica será entonces, que es imposible rastrear la idea del Yo o de una identidad personal sin interrelacionarlo con su sentido moral. En otras palabras, que el mundo moral del individuo moderno -desde el cual teorizamos, por ejemplo, sobre la secularización⁸- es radicalmente diferente al mundo moral de los individuos de épocas anteriores.

¿Cómo describir al Yo según Taylor? Haciendo referencia a su sentido moral o a su idea del bien. Por lo mismo, Taylor nos adentrará en una detallada historia de la filosofía

⁸ La pregunta por la secularización ya inquietaba al autor canadiense en *Sources of Self* de 1989, el libro que sistematiza su obra. En efecto, tras un primer tratamiento a dichas problemáticas reconoce: “No me siento capaz de ofrecer una explicación del alcance de la pretensión de esas teorías de secularización” (Taylor, 2006.p.426). Sin embargo, 18 años después publica *A Secular Age* cuando, evidentemente, ya se siente capaz de ofrecer una explicación.

moral. En esta historia, lo primero que asoma es la denuncia⁹ de que en la actualidad se ha enfatizado tanto en lo que es *correcto* hacer¹⁰, que se ha olvidado la dimensión de lo que es *bueno* ser, es decir, se ha remarcado la dimensión moral y su afán por definir el contenido de las obligaciones, pero a costa de ocultar la naturaleza ética de lo que es una “buena vida” (Taylor, 2006.p.20). Así, el autor señalará que el hombre moderno sostiene una visión reduccionista de su identidad moral, puesto que considera la dimensión moral como vinculada de manera casi exclusiva a cuestiones como el respeto a los demás y a las obligaciones para con los otros, sin considerar en el relato cuestiones esenciales para comprendernos, tales como que significa tener vidas significativas o vidas que valgan la pena vivirse.

En el contexto anterior, podemos introducir un primer concepto relevante en Taylor como lo es la “fuerte valoración”¹¹ (en sus términos *strong evaluation*) que poseemos los individuos, una idea que está implícita en su comprensión del humano como un animal que se autointerpreta. Como primera aproximación al concepto, cabe consignar que Sonia Rodríguez García ha dicho que esta concepción del humano como “valorador fuerte” constituye un pilar filosófico en Taylor al entenderlo como “una de las condiciones invariables de la rica variabilidad humana” (2020.p.78). Vale decir, uno de los presupuestos de su teoría ético-antropológica, siendo ambas dimensiones inseparables en el canadiense. De este modo, para abordar esta noción del autor debemos tener presente que, tanto las cuestiones relativas al Yo, como también los problemas relativos a la moral implican siempre realizar *discriminaciones cualitativas*, es decir, discriminaciones acerca de lo correcto o errado, de lo mejor o lo peor, de lo más alto o lo más bajo, etc. A lo que apunta con estas discriminaciones cualitativas es que las interpretaciones y juicios que el humano hace sobre sí mismo, por ejemplo, la forma de comprender las motivaciones de sus acciones, se realizan en un lenguaje que es “valorativo”. (Rodríguez García, S, 2020.p.77) Entonces, estas discriminaciones cualitativas que realizamos –como veremos, a su vez están ligadas a fines

⁹ Varios otros autores también lo han hecho, por ejemplo, un amplio desarrollo y problematización de esta denuncia puede encontrarse en Ricoeur, P (1996). *Sí mismo como otro*. A. Neira Calvo (Trad.) México: Siglo XXI, particularmente en los capítulos 7, 8 y 9.

¹⁰ El caso más emblemático es el de Kant, a partir del cual se desarrolla una línea de pensamiento que continuará en autores como Rawls y Dworkin.

¹¹ Sonia Rodríguez García prefiere la traducción “evaluador fuerte”.

y bienes morales- no reciben su validez de nuestros meros deseos o inclinaciones, sino que, por el contrario, son independientes de estos y se alzan como criterios para juzgar dichos deseos o inclinaciones y nuestras vidas en general.

Dicho lo anterior, si bien la capacidad para evaluar deseos es atribuible en principio a cualquier “sujeto de deseos”, la evaluación de deseos en los términos de discriminaciones cualitativas ya expuesto implica un tipo de evaluación reflexiva característicamente humana, una reflexión que nos haría evaluadores fuertes.¹² En cuanto al calificativo de “fuerte”, Taylor lo propone para distinguir nuestra capacidad de evaluadores “débiles”, es decir, nuestra capacidad como agentes de sopesar deseos o inclinaciones con el fin de determinar cuál de ellos es más “útil” o genera una “mayor satisfacción” a largo plazo. El contraste con la evaluación “fuerte” viene dado porque involucra categorizar deseos como más “elevados”, “virtuosos” o “nobles”, lo que podemos hacer precisamente por tener este lenguaje valorativo.

Considerando este primer concepto, se comprende este afán de vincular la moral con la naturaleza de una “buena vida”, pues nos muestra la importancia que le asigna el autor a la idea del bien en su explicación de la conducta humana¹³ lo que, a su vez, se relaciona con lo que podríamos denominar las reacciones morales. Taylor distingue en nuestras reacciones morales dos rasgos¹⁴. Por una parte, nuestras reacciones morales actúan sin previa reflexión, de modo profundo y operando casi como ‘instintos morales’¹⁵, por ejemplo, nuestro respeto a la vida humana nos inclinaría de modo ‘natural’ a socorrer a los heridos.

¹² Una de las formas que Taylor sugiere para comprobar si estamos ante una valoración fuerte es si nos puede servir de base para explicar actitudes de desprecio o admiración. Notas finales de Fuentes del Yo (Taylor, 2006.p.705)

¹³ Las distintas explicaciones de la conducta humana son recurrentes en Taylor. Ya desde su tesis de doctorado en Oxford *The Explanation of Behaviour* de 1961 es una crítica a la explicación de la psicología conductista, en favor de una explicación teleológica de la conducta.

¹⁴ Tanto el concepto de “valoración fuerte” y la distinción de facetas en los deseos son, en parte, una reconocida influencia en Taylor de la teoría de Harry Frankfurt. Según este último existen deseos de primer orden, lo que compartimos con muchos animales y que están vinculado a la satisfacción de anhelos, pero, además, hay deseos de segundo orden. Estos últimos son sólo de humanos en cuanto sujeto que reflexivamente evalúa de lo que desea, lo que será esencial para la asignación de responsabilidad y, a su vez, para la construcción del propio Yo.

FRANKFURT, H. G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5–20. <https://doi.org/10.2307/2024717>

¹⁵ Al hablar de una reacción visceral o instintiva de reaccionar, Taylor apunta a reacciones como el asco que no producen ciertas sustancias nauseabundas o el miedo a las alturas.

Sin embargo, también aceptaríamos de buena gana, que en alguna medida las reacciones morales son, además, la consecuencia de una forma concreta de crianza y educación, vale decir, que afectan dichos ‘instintos morales’. Un ejemplo de esto sería como nuestra crianza delimita quien es un ‘otro’ relevante y merecedor de respeto. Entonces, en el ejemplo ya citado del respeto de la vida humana, el mismo instinto puede asumir varias formas según nuestras variables contextuales, pues en alguna medida está inseparablemente ligado a ellas.¹⁶ En síntesis, nuestras reacciones morales tienen una dimensión de instinto y a su vez,

“implican una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos. De esta segunda faceta, la reacción moral es el consentimiento a algo, la afirmación de algo, una ontología de lo humano” (Taylor, 2006.p.22).

Siguiendo a Taylor, en cuanto nuestras reacciones morales expresan una “ontología de lo humano”,¹⁷ debemos dar una explicación ontológica que ofrezca una articulación de nuestras reacciones morales, lo que nos lleva a lo que Taylor denomina “Hiperbienes” y “Marcos Referenciales”. Vimos con las distinciones cualitativas que existen modos de vida más admirables o profundos según los bienes morales a los que adherimos. Sin embargo, dentro de los bienes existen unos más relevantes que otros, pues *“proporcionan un punto de vista desde el que se ha de sopesar, juzgar y decidir”* (Taylor, 2006.101). Es decir, dentro de una pluralidad de bienes, *los hiperbienes* son bienes incomparablemente superiores, en cuanto mi compromiso con ellos orienta mi vida y configura, en mayor medida, mi identidad. Esto se representa en que, mi alejamiento o acercamiento hacia ellos determina el que experimente mi vida como desgarradora o con plenitud. Asimismo, en la medida que identifico ese bien de grado superior puedo sacar a la superficie el trasfondo de mis juicios éticos y reacciones morales. En nuestro ‘Orden Moral’ moderno, Taylor señala que la noción de justicia o benevolencia universal juegan un rol de hiperbienes, en el sentido de todos deben

¹⁶ La importancia de esto, más allá de los ejemplos, viene dada por comprendernos como seres que siempre están asociados a un predicado, y la importancia de dicho predicado en nuestro mundo moral.

¹⁷ Como remarca Carlos Thiebaut, hay una importante influencia de la lectura que hace Taylor de Hegel en el sentido de que para el canadiense *“a las formas de nuestro conocimiento [...] les subyacería una ontología, una definición de lo real”*. (1991, p.132)

ser tratados con la misma dignidad y respeto, definiendo esas nociones nuestra teoría moral y la prescripción de normas éticas.

Los *marcos referenciales* están bastante vinculados a lo anterior. Para este autor, cuando articulamos las discriminaciones cualitativas reconocemos que necesariamente hay una ontología moral en virtud de la cual las cosas adquieren significado, desde el que podemos explicar y justificar nuestros juicios morales. En esta línea, los marcos referenciales representan ese trasfondo, no completamente articulable, gracias al cual nuestras acciones tienen sentido y gracias al cual percibimos algunas opciones vitales como más valiosas que otras. Por lo mismo, Taylor nos dirá “*El marco, el sentido del ser, guarda relación no sólo con una visión del mundo, sino también con una concepción de la actitud del agente en el mundo.*” (2014.p.162). Una articulación relevante dentro de ese marco es la que Taylor hace de los órdenes morales, como los órdenes que definen los ideales o normas, pero, además, que ofrecen un dibujo de la voluntad de Dios o del Universo o de nosotros mismos, y de esa forma convierten las normas que nos rigen en algo apropiado y posible de cumplir. (2014.p.404 o 2015.p.503)

Una cuestión importante en este autor es que para él es completamente imposible deshacernos de nuestros marcos referenciales. Las visiones naturalistas modernas y el utilitarismo -doctrinas contra las que Taylor discute férreamente¹⁸- se oponen a cualquier explicación ontológica de la moral. Mientras la concepción naturalista o sociobiológicas pretende desacreditar cualquier tipo de *valoración fuerte* al entender la voluntad humana -al igual que el universo- como neutral y sin cualidad. Con esto prescinden de los marcos referenciales. Los utilitaristas, por su parte, reconocen como bien moral a la felicidad, pero rechazan toda *discriminación cualitativa*, pues, para ellos sólo existiría el deseo y el único parámetro relevante es la maximización de su satisfacción. El gran dilema de estos últimos radica en que la racionalidad y la benevolencia son los motivos superiores que suscitan su admiración, pero la expresión de la teoría suprime la distinción que permite admitir dicha admiración (Taylor, 2006.p.122). Asimismo, la visión moral naturalista y sociobiológica, en que el Yo no participación de la toma de decisiones morales, nos reduce a puro instinto e

¹⁸ En una entrevista para *The Utopian*, Taylor identifica estas visiones como a quien van dirigidas sus críticas y su teoría de la secularización. Véase <https://web.archive.org/web/20101004180156/http://www.the-utopian.org/2010/09/Spiritual-Gains.html>

invisibiliza nuestra capacidad para discriminar cualitativamente. Se trata de un intento forzado por lograr una explicación moral epistemológicamente racionalista y empirista. De igual manera, ese malestar epistemológico los lleva a postular que todo juicio moral es únicamente una proyección subjetiva en torno a un mundo neutro, lo que se puede superar aceptando que nuestra experiencia del mundo incorpora y tiene lugar a partir de las distinciones cualitativas. Para el filósofo, la tentación de explicar el comportamiento humano de esta manera viene dado por la importancia las ciencias naturales, sin embargo, si:

“la física ya no es antropocéntrica, tampoco la ciencia humana puede expresarse con los términos de la física. Nuestros términos de valor pretenden penetrar en lo que es vivir en el universo como un ser humano y esto es muy distinto de lo que la física pretende revelar y explicar” (Taylor, 2006.p.95)

B) CONCEPCIONES DEL YO Y FUENTES MORALES

Como se viene señalando, la filosofía de Taylor se nutre de la historia¹⁹ para contrastar la noción de ser un Yo en distintos periodos. Así, para contar la historia del Yo y su vínculo con la secularización, el canadiense nos remite a varios niveles y formas explicación. En un intento de sintetizar dichas formas de explicación, diremos que la teoría tayloriana tiene dos movimientos.

El *primer movimiento ‘positivo’* está dado por recuperar la función y relevancia de las fuentes morales y marcos referenciales como supuestos desde los que nos comprendemos, en otras palabras, fundamentar el carácter del humano como Ser que se autointerpreta dentro de un espacio moral determinado. En el presente trabajo ya esquematizamos que el agente humano es un *evaluador fuerte*, lo que implicaba volver a poner el foco en nuestras ideas del bien y de la vida bien vivida. A su vez, dijimos que no podemos prescindir de los marcos referenciales, pues representan un trasfondo implícito y no completamente articulable, gracias al cual nuestras acciones tienen sentido. A lo anterior, se le suma como Taylor va describiendo distintos ordenes morales, particularmente, desde la Edad Media hasta nuestros días. De este modo, a través de la descripción de los órdenes morales y de la configuración

¹⁹ Más que una filosofía de la historia en que se vislumbre una suerte de progreso o tendencia semejante, Taylor realiza una filosofía “históricamente informada”, en la que se limita –en lo posible- a describir las transformaciones.

del individuo, se evidencia este primer movimiento positivo en que el autor va mostrando la necesidad de su “realismo ético”, así denominado por el énfasis de Taylor en los fundamentos ontológicos (Wood, 1992, p.623). El filósofo apela entonces, a una existencia real de valores, pero no entendido como una realidad independiente del hombre, ni la subjetivación absoluta de los mismos, sino como el reconocimiento de la fuerza trascendente de determinados valores que superan la voluntad, interés, o circunstancias del sujeto. (García, 2015.p.89)

En virtud de lo anterior, vemos que para Taylor es esencial como ocurrió el auge y transformación de distintos bienes morales, junto con el porqué dichos bienes morales son imprescindibles para comprendernos. Entre los bienes morales que más desarrolla podemos encontrar: el autodomínio mediante la razón o la hegemonía moderna de la razón, la afirmación de la vida corriente, la realización expresiva romántica y la fama o ética guerrera.

Veamos algunos ejemplos importantes para la secularización. Sucintamente, la *afirmación de la vida corriente* como bien moral nos orienta a los modernos en un sentido desconocido para el mundo helénico o premoderno. Para explicar esto, Taylor se remite a la distinción aristotélica de *vida o vida corriente* y la *vida buena* (2006.p.289). La *vida o vida corriente* en general refiere a las labores de producción – tales como el trabajo y manufactura de cosas necesarias para la vida-, y labores de reproducción -vida sexual, matrimonial o familiar-. Entendemos por ella como la ‘infraestructura’, lo básico para vivir, que según la distinción de Aristóteles nos permite dedicarnos a los fines propiamente humanos que son los de la vida buena. La *vida buena*, por su parte, viene dada por las actividades superiores y propiamente humanas, como la contemplación teórica y la participación política como buen ciudadano.

En este contexto, la afirmación de la vida corriente surge por varios motivos, siendo uno de los principales la reforma protestante y la deriva posterior del ascetismo intramundano weberiano. De este modo, Taylor cree que este impulso religioso fue la base para la ‘santificación de la vida ordinaria’ y su inmenso efecto formativo en nuestra civilización. Lo anterior, viene dado porque:

“por un lado promueve la vida ordinaria como el lugar donde pueden desarrollarse las formas más elevadas de la vida cristiana, y por otro, tiene un espíritu antielisita, por cuanto baja aquellas modalidades de existencia

supuestamente más elevadas, ya sea en la Iglesia (vocaciones monásticas) o en el mundo (la ética derivada de los antiguos que colocaban la contemplación por sobre la existencia productiva).” (Taylor, 2014.288)

Otro bien moral relevante, será el *expresivismo* o la exploración de nuestra identidad que inicia el romanticismo. Asumiendo una esencia inmutable y estable en nosotros, esta orientación moral nos embarca en descubrir nuestra naturaleza interior, en el sentido de nuestra propia originalidad. El *expresivismo* nos sitúa en una posición que se distancia de los excesos del rigor de la razón moral sobre nuestras pasiones, vale decir, rechaza los parámetros universales del moralismo tradicional por considerarlos vanidoso y contrarios a la naturaleza. Buscamos autoconocernos pero no de manera impersonal y objetivada como lo hace la razón moderna, sino mediante una reflexión intensamente individual, en primera persona, en favor de encontrar nuestra particularidad (Taylor, 2006.p.252). Este bien moral deriva del *expresivismo* herderiano, en virtud del cual cada persona tiene su ser propio y original, y nace como oposición a ‘excesos’ de la razón de la naciente ilustración.

El *segundo movimiento ‘negativo’*, intenta adentrarse en el porqué del olvido de las fuentes morales y también en porqué hoy nos parece inadmisibles una propuesta que asuma una inclinación o tendencia natural del humano. Podríamos caracterizarlo como la indagación en la ausencia de los bienes morales del debate y el motivo de su negación en las argumentaciones. Esto se relaciona, como veremos más adelante, con las teorías de la secularización que plantean un humano universalizable y con una voluntad ‘neutra’ o siempre ‘positiva’.

Para el filósofo, una de las explicaciones a este olvido de las fuentes morales está relacionada con la noción interioridad, vale decir, a lo que hoy entendemos como “dentro” o “fuera” de nosotros. Para este autor, esta forma de localizar nuestras ideas, o hablar de nuestra profundidad interior o de nuestro ‘inconsciente’, son un reflejo de nuestra noción del Yo, y por tanto, de nuestro sentido de fuentes morales.

En lo que viene, veremos un poco más en detalle los cambios en nuestra percepción de la *interioridad*, vinculándolo particularmente con la interiorización de la razón y como la razón ha logrado hegemonizar nuestra concepción de lo bueno. Haremos esto por varias razones, entre ellas, para ver las semejanzas con la racionalización de la conducta en Weber

y sus implicancias en las formas de control y autocontrol. Pero también, para ver los efectos de la nueva interioridad y razón desvinculada en las sociedades jerarquizadas premodernas. En definitiva, los cambios de esta noción durante la historia occidental son uno de los mejores ejemplos de la forma de operar de la filosofía de Taylor, ya que, por una parte, nos muestra el rol de los bienes morales y su profunda relación con el Yo, y por otra, nos permite entender una de las características más significativas de la secularidad moderna según Taylor, el surgimiento del Yo “impermeabilizado”.

1) PLATON, HEGEMONIA DE LA RAZON

Conocida es la moral platónica, principalmente expuesta en *La República*, en cuanto a designarnos como buenos o superiores si atendemos a la razón, y malos o inferiores, en cuanto somos dominados por los deseos. La parte superior -el alma- debe regir lo inferior – el cuerpo-, de tal manera que la idea de fuentes morales de Platón nos indica una dirección si buscamos el bien, a saber, lo superior o lo eterno que está representado por la razón. Llama de inmediato la atención, que las dualidades platónicas más utilizadas no están referidas a una localización exacta como “interior” o “exterior”, sino que apuntan a otro tipo de conceptos como lo eterno con lo cambiante, lo inmaterial de lo corpóreo, lo superior con lo inferior. El contrapunto a esto vendría dado por el alma con el cuerpo, pero como veremos, estos conceptos diferían bastante a la interpretación moderna.

Las ventajas de las almas ‘buenas’ que se guían por la razón es principalmente la obtención de orden (*kosmos*), concordia (*xumphonia*) y armonía (*harmonia*), mientras que quienes se guían por los deseos vivirían en el caos y en perpetuo conflicto. Lo anterior, lleva a Taylor señalar que, en el platonismo el dominio del ser por parte de la razón da “tres frutos: *unidad consigo mismo, la serenidad y un sosegado dominio de sí mismo*” (Taylor, 2006.p.168) En este punto, lo importante es destacar que la razón no sólo es estar en posesión de mí mismo sin dejar que me dominen los deseos, sino que, además, es ver claramente lo debo hacer. Es decir, la razón es a la vez “*una facultad para percibir las cosas correctamente y una condición de autodomio*” (Taylor, 2006.p.169).

En este contexto, el canadiense contrasta como la doctrina de Platón desacredita la ética guerrera e inicia una suplantación de los bienes morales rectores del mundo helénico, relegando la ética homérica que valoraba la valentía o capacidad para grandes hazañas. El motivo del descredito estaría en la falta de unidad y templanza asociada a la ética guerrera, toda vez que está última exalta los estados de posesión e inspiración, los cuales por definición son cambiantes y múltiples. En este punto, Taylor basándose en los estudios de Bruno Snell, remarca, por ejemplo, la dificultad de encontrar palabras en Homero que puedan traducirse por ‘mente’ o, incluso, por ‘alma’ en “*el generalizado significado posplatónico, o sea, un término que designe el lugar exclusivo en el que ocurren nuestros diferentes pensamientos y sentimientos*” (Taylor, 2006.p.172). Así, Homero prefiere el termino *pysche*, entendido como fuerza vital, y destaca como los héroes realizan hazañas por la fuerza que dioses infunden en los agentes, sin que la susceptibilidad de ser infundido pueda desmerecer la responsabilidad de la acción. Vemos ahora con claridad dos características de la doctrina platónica, primero, favorece un entendimiento reflexivo, autocontrolado, que subyuga a los deseos. Y segundo, que esto requiere de una concepción unitaria de la mente o alma.

Otra forma de abordar el punto anterior es una aproximación más fenomenológica de los ‘bajos impulsos’, típicamente caracterizados en la violencia y la sexualidad. Estas pasiones suelen estar rodeadas de un cierto halo de superioridad al experimentarse. Según Taylor, los arrebatos de violencia, por ejemplo, suelen estar cargados de la sensación de estar viviendo un gran momento (Taylor, 2014.p.218). Al estar en juego lo que considero mi honor, la honra de mi pueblo o familia, la defensa violenta puede ser sentida como una causa noble y gloriosa. En esta línea, las pasiones tienen un tremendo poder sobre nosotros, pues, en alguna medida nos liberan de lo cotidiano y de la monotonía. El foco de las éticas tradicionales -partiendo por la platónica- es precisamente denostar esa gloria por su carácter de mera apariencia frente a la razón, y por ello, buscan la disipación de su halo. (Taylor, 2014.p.219)

Otra noción relevante en Platón es su concepción ‘criterial’ o *sustantiva* de la razón, distinta, como veremos, de la razón procedimental o instrumental. Esta concepción deriva de que su noción de razón se encuentra íntimamente ligada a su noción de orden, lo cual implicaba que estar regido por la razón es estar regido por la visión o comprensión correcta

del orden. En este sentido, la racionalidad es el criterio de la verdad, pues se enlaza de tal manera a la percepción del orden, que reconocer la capacidad de razonar es equivalente a ver el orden preexistente tal como es. Por ejemplo, para Platón no se podría ser racional y, a su vez, tener opiniones erróneas sobre el orden de las cosas, como tampoco se podría ser irracional y ser moralmente bueno. La moral y la ciencia en Platón se vinculan a la correcta visión del orden.

Volvamos al relato de la interioridad. En un importante sentido, las fuentes morales – la Idea de Bien, por ejemplo- a las accedemos por la razón, no están dentro del agente, sino que afuera. Para ponerlo en términos espaciales -bajo el peligro de forzarlo-, el acceso a lo superior ocurriría en una suerte de lugar entre donde estamos nosotros y el orden del bien, siendo la razón nuestro modo de conectarnos o el puente. En términos de Taylor, “*para Platón el logos está tanto en la realidad como en nosotros [...] Ser regidos por la razón significa tener la vida configurada por un orden preexistente, que uno conoce y ama*” (Taylor, 2006.p.179)

Lo anterior, me permite adelantar un poco la exposición para introducir un concepto clave en Taylor y su idea de secularización. Según el canadiense, Platón y el mundo premoderno vivían en un Cosmos – por definición, ordenado-, teniendo ese orden una profunda significación humana. A esto, Taylor lo llamará ‘logos óntico’ en el sentido de que el orden del Cosmos estaba relacionado con la forma y el sentido a nuestras vidas, se trataría en alguna medida de un orden que buscaríamos replicar, tanto de forma individual, como socialmente. (Taylor, 2014.p.114). Como veremos, la caída de esta noción de *logos óntico* y la caída de la concepción jerárquica de la sociedad en el mundo premoderno, serán fundamentales para diseñar una sociedad no sustentada por Dios.

2) AGUSTIN, LA INTERIORIZACION

Para Taylor, otro autor que contribuyó de manera fundamental a la noción moderna de interioridad es San Agustín de Hipona, quien, a su vez, se encontraba fuertemente influido

por Platón²⁰. El gran pensador católico, se basa en muchos sentidos en la doctrina platónica, por ejemplo: en la dualidad de lo corporal e incorporeal; en la forma de entender que la esfera superior del hombre es la eterna; e, incluso, aceptando en alguna medida la teoría de las Ideas²¹ como pensamientos de Dios. Ahora, la continuidad fundamental viene dada por la concepción platónica-agustiniana del Cosmos, según la cual podríamos contemplar en ese orden una suerte de realización que es externa al Yo. Vale decir, las cosas son reinterpretadas como signos de Dios o expresiones externas de su pensamiento, como ocurre con la imagen del Sol que tienen ambos filósofos. Si en el mito de la caverna o en su Idea del Bien, el helénico muestra el sol como el fundamento para el Ser de las cosas y la luz que permite verlas, con Agustín es Dios la fuente de luz, el soporte del ser, y lo más importante, del conocimiento.

Uno de los rasgos llamativos en la historia del pensamiento que Taylor traza, radica en los distintos énfasis o interpretaciones que los autores hacen de las teorías a su disposición. Para Taylor, el principal cambio que introduce Agustín radica el giro reflexivo ‘radical’ que imprime a su filosofía, el cual viene dado por el hecho de que, si bien uno puede conocer a Dios por medio del orden creado o en los objetos, la principal ruta hacia él está ‘en’ nosotros mismo o en nuestro interior, pues: *“Dios no es sólo el objeto trascendental, o únicamente el principio de orden de los objetos [...] Dios es también, y para nosotros primordialmente, el apoyo básico y el principio subyacente en nuestra capacidad cognitiva”* (Taylor, 2006.p.186). Vemos aquí que Agustín gira entonces el enfoque desde ‘los objetos que conocemos’ al ‘proceso mismo de conocer’, pues para él en ese proceso es que nos encontramos con Dios. La reflexividad radical comienza a desarrollarse en virtud del énfasis agustiniano en el proceso de conocer, el cual es indudablemente individual y requiere

²⁰ Es importante considerar que el paso de Platón a San Agustín no es directo, sino que el católico estaba fuertemente influido por las interpretaciones platónicas de Plotino. Esto ha llevado a señalar que *“conviene no olvidar que san Agustín (y el cristianismo) fue mucho más un platónico plotiniano que un platónico platónico”* (DAL MASCHIO, 2015.p.54)

²¹ La teoría de las Ideas o Formas es la forma en que Platón se propone conciliar la inmutabilidad del Ser con la diversidad del mundo de la experiencia. Dos manzanas distintas, a pesar de sus diferencias, ‘participan’ de la Idea única y trascendente de Manzana. De este modo, la realidad se compone de un conjunto de entidades trascendentes e inmutables, que serían las Ideas o las Formas, mientras que los objetos de nuestra experiencia serían copias imperfectas de ellas. El paso de las manzanas y los objetos de nuestra experiencia desde las Ideas viene dado por el célebre Demiurgo del *Timeo*, el cual funciona como principio ordenador al configurar la realidad sensible tomando como modelo el mundo de las Ideas usando un material imperfecto. Así, este Demiurgo o inteligencia divina opera en la realidad, pero no es Dios, pues no crea las Ideas o Formas, ni la materia.

volverse a uno mismo, al Yo, adoptar un punto de vista de primera persona.²² Este cambio de la dirección de la atención -en lenguaje agustiniano dirección del amor - hacia lo interior, se mostraría paradigmáticamente en la sentencia: “*No salgas afuera; vuelve a ti mismo. La verdad mora en el hombre interior*” (Agustín. *De vera religione*, XXXIX.72., como se citó en Taylor, 2006.p.185)

De esta forma, la reflexividad radical involucra una suerte de presencia ante sí mismo, toda vez que viene a hacer de la experiencia del agente conocedor el objeto de la atención, que nos mueve a tomar conciencia de nuestra conciencia y desde ahí centrarnos en la manera en que conocemos el mundo. Esta presencia ante sí mismo por la reflexión radical se verifica en la prueba de la existencia de Dios que Agustín propone. Para él, tras hacerme consciente de que percibo y razono, me hago consciente que hay algo superior que permite estas actividades, de manera que me debo enfocar ya no en los objetos a conocer, sino en los propios parámetros a los que la razón se somete. Así, las verdades de los números ($3+7=10$) o de la sabiduría (lo eterno es mejor que lo temporal), son verdades que uno ve sin poder corregir, es decir, son verdades que uno sólo descubre, verdades que nos anteceden, nos sirven de criterios y que no podemos juzgar. Estas verdades que superan nuestra mente y nos sirven de criterios para razonar tendrían a Dios de sustento, y ese proceso de interiorización para descubrirlas nos eleva y vincula con Dios, pues “*Dios se halla en la intimidad de la autoperencia*” (Taylor, 2006. p.192). Sin perjuicio de esto, nótese también que la verdad en última instancia no reside en “mí”, sino que, a través de mí me elevo a lo superior para ver la verdad en Dios.

Para Taylor, esta búsqueda interior que inicia Agustín tendrá importantes consecuencias en el romanticismo, en teoría éticas centradas en los “sentimientos morales” del Siglo XVIII, y más adelante, en la búsqueda de la salvación moral a través de la voz de la naturaleza interior (Taylor, 2014.p.407). De hecho, la motivación del llamado ‘giro interior’ también puede atribuirse a movimientos religiosos, particularmente, de la Baja Edad Media. Estos movimientos, habrían comenzado un desplazamiento hacia una mayor

²² Moralistas antiguos como los estoicos también llamaron a cuidarse y centrarse en uno mismo, por ejemplo, en la advertencia de quitarle importancia a cosas externas como los bienes materiales o el poder. Sin embargo, si bien dichos mensajes eran reflexivos, no lo eran ‘radicalmente’, pues no implicaban la adopción de la perspectiva de primera persona.

devoción interior, es decir, un enfoque principal en Dios y su bondad, y no solo en las acciones del culto, rituales o misas. Un ejemplo de esto sería el énfasis que Erasmo de Rotterdam señala a la intención por sobre la práctica visible, además, sin duda la Reforma sigue esa línea de las cualidades de la fe individual.

3) DESCARTES, DESENCANTAMIENTO Y DESVINCULACION DEL YO

Continuando la historia que Taylor traza, llegamos a Rene Descartes, autor fuertemente influido por Agustín y por corrientes *neostoicas* de moda entre la aristocracia de su época. Como primera aproximación, podemos sintetizar el aporte cartesiano a esta historia de interiorización señalando que Descartes radicaliza ese movimiento y sitúa las fuentes morales ‘dentro del Yo’. Para comprender esta última afirmación debemos, conforme a la metodología tayloriana, analizar cómo Descartes se apropia de la teoría de Platón, de Agustín y de los estoicos, pues esas interpretaciones, apropiaciones y énfasis son ejemplos paradigmáticos de una naciente forma de autocomprensión.

La primera consecuencia de la radicalización cartesiana de la interiorización implica un inevitable rechazo a la noción platónica de que *“el orden cósmico sea una encarnación de las Ideas. Descartes rechaza tajantemente ese modelo teleológico y abandona cualquier teoría del logos óntico”*²³. *El universo ha de entenderse de un modo mecanicista...*” (Taylor, 2006.p.204). Piénsese nada más en la teoría del conocimiento platónica en que las Ideas se nos muestran de forma autoreveladora en la contemplación del orden cósmico, y compáresele con la noción de conocimiento cartesiana que busca la certeza en la evidencia íntima que, a su vez, derivará en que conocer la realidad es poseer una apropiada representación interna de las cosas de una realidad externa. Vale decir, las propias Ideas mudan su domicilio desde el

²³ Como ya señalé, logos óntico es la forma en que Taylor conceptualiza el que la realidad emane de las Ideas, junto con la teleología subyacente de ese modelo en virtud del cual existe un orden cósmico inclinado hacia el Bien en Platón, o considerado bueno por Dios en Agustín. Así, en cuanto a la teleología subyacente, por ejemplo, las ideas o arquetipos se ejemplificarían en las cosas que nos rodean. Si el león es el rey del reino animal, el rey lo sería en el reino humano, pues las ideas se manifiestan en todos los ámbitos. Los seres dentro de este orden tendrían designios paradigmáticos, es un orden en que las cosas tienen un poder “significativo”. Con Descartes dicha forma de concebir la realidad y dicha comprensión de la antropología humana comienza a desaparecer.

orden cósmico hacia el interior de la mente, pues, las Ideas ya no se ‘encuentran’, sino que se ‘construyen’ a través de un procedimiento que fluye desde lo más sencillo y evidente a lo más complejo.²⁴

En el marco anterior, podemos remitirnos a la famosa distinción cartesiana entre el alma, *cogito*, y lo material, *res extensa*. La diferenciación entre el mundo material, entendiendo al cuerpo dentro de esta categoría, y la mente, como inmaterial, implica necesariamente ‘desvincular’ la experiencia humana habitual de su perspectiva corporeizada o encarnada para ‘objetivar’²⁵ el mundo. Vemos que, para Descartes, si toda la *res extensa* es en último término extensión y movimiento, nosotros la experimentamos a través de nuestro cuerpo, y por lo mismo, deberían ocurrir en nuestro cuerpo procesos similares a los que operan en el mundo físico. Así, según Gomila, Descartes buscaría presentar cómo su modelo del cuerpo-máquina y su teoría mecánica del cuerpo, probarían que los componentes dedicados a recibir “los movimientos” exteriores, permitirían al hombre por medio del alma formar sus ideas. (Gomila, 1996. p. 50).

Sin embargo, resulta claro que esta no es la forma habitual de experimentar los fenómenos, precisamente porque implica desvincularnos de nuestro cuerpo. En un ejemplo, los fenómenos como el dolor de una muela dejan de localizarse en el cuerpo, pues, aun cuando puedan ser gatillados en esa zona específica, el dolor propiamente tal sería el resultado de relaciones causales que se manifiestan en última instancia en la mente.²⁶ En otras palabras, Descartes busca la comprensión como “*lo haría un observador externo, rastreando la conexión causal entre los estados del mundo o de mi cuerpo, descritos como propiedades primarias, y las <ideas> que hacen brotar en mi mente*” (Taylor, 2006.p.207)

El rechazo a esta noción platónica y la naciente teoría científica que inspira el giro cartesiano impulsó un cambio en la antropología de lo humano cuyos efectos podemos ver

²⁴ En el *Discurso sobre el Método*, particularmente la segunda regla, segunda parte, Descartes llama a “*dividir los problemas en tantas parcelas como sea posible y como parezca necesario para resolverlos de la mejor manera posible*”

²⁵ Por objetivar Taylor entiende: “*Objetivar una esfera dada implica despojarla de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros. Si tomamos una esfera del ser [...], y adoptamos ante ella una postura nueva considerándola neutra, diremos que la objetivamos*” (Taylor, 2006.p224)

²⁶ Lo llamativo aquí es que en realidad es imposible *experimentar* el dolor de muelas como una simple idea. Descartes insta a no vivir ‘en’ la experiencia del dolor de muelas, tratar dicha experiencia como un objeto, superando la postura de primera persona.

hasta nuestros días. Para Taylor, esto se mostraría en la conexión que existe entre explicación científica y la moral. La teoría de las Ideas de Platón estaba, a su vez, fuertemente ligada a una forma de entender la moral, al punto de que uno no podía entender correctamente la ciencia sin entender la moral o viceversa. Así, al caer la teleología y el orden cósmico como encarnación de las Ideas platónicas, necesariamente se transformó el mundo moral del Yo.

Bajo esta primera aproximación a la desvinculación del Yo, podemos volver a la afirmación de ‘situar las fuentes morales dentro del Yo’. Tanto Descartes como Platón creen necesario una hegemonía de la razón por sobre las pasiones, sin embargo, su concepción de la razón es muy distinta, como también lo es la forma de entender el autodomínio. Como se va vislumbrando, el ser racional ya no se logra sintonizando con un orden cósmico, sino que cumpliendo los procedimientos que la certeza y esta nueva epistemología exigen.

En este punto, hay que mencionar la interpretación del estoicismo a manos Descartes. Para los estoicos la hegemonía de la razón sobre las pasiones era la comprensión de una suerte de providencia imperturbable, similar a la providencia de Dios, según intentaría establecer Lipsio (Taylor, 2014.p.190). De esta manera, los acontecimientos específicos de dicho destino solo tienen importancia si uno se aleja de la sabiduría, es decir, si uno es víctima de las falsas opiniones -pasiones- que nos hacen creer que tenemos la necesidad de satisfacer ciertos deseos individuales, y no hacemos caso a la razón que nos muestra lo inmutable. Ahora, los estoicos, como todo el mundo helénico²⁷, todavía entendían que el autodomínio venía ligado con una correcta comprensión del orden de las cosas. Sin embargo, Descartes sintetiza su estoicismo con un rechazo teleológico a ese orden.²⁸

Descartes mantiene una comprensión de la providencia similar a la estoica, pero entiende que el rol de la razón es controlar e instrumentalizar los deseos. El autodomínio racional de Descartes requiere de la intuición -similar a Agustín-, pero se trata de una intuición que no está dentro de un orden bueno, pues la mente está completamente separada de la materia. Al establecer entonces Descartes su dualismo, se facilita una comprensión de

²⁷ Incluso Aristóteles entendería la ética de esta manera, toda que lo realmente importante, no en un sentido teórico, sino que capturado a través de la *phronesis* es el sentido del correcto orden entre fines que perseguimos.

²⁸ Para Taylor la interpretación cristiana que Lipsio hace del estoicismo se vuelve determinante por la incorporación del Libre Albedrío. Somos responsables de nuestro mundo y la razón estimula la voluntad, y esta a su vez, impulsa la disciplina que es tan relevante para la secularización. (Taylor, 2014.p.191)

la materia que permite su control, y lo mismo comienza a ocurrir con las pasiones, que se subordinan instrumentalmente a la razón. Esto nos lleva a la teoría cartesiana de las pasiones, en virtud de la cual las pasiones ya no son falsas opiniones, sino “*artilugios funcionales diseñados por el creador para que nos ayuden a conservar la unión sustancial entre cuerpo y alma.*” (Taylor, 2006, p. 212). Así, si en los animales el peligro gatilla la huida, en los humanos determina el reconocimiento a través de la razón del deber de escapar. Acá, una ‘pasión’ sólo reafirma el impulso racional.

El rol de la razón es dominar y controlar a las pasiones para la función que tienen, en el sentido de instrumentalizarlas, pero no deshacernos de ellas. Así, podemos asumir una postura completamente instrumental hacia el mundo, pues la razón tiene el poder de objetivar el cuerpo, la materia y las pasiones. La consecuencia de esto será que “*las fuentes de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros.*” (Taylor, 2006, p. 214). A su vez, esta instrumentalización de la razón dará inicio a la negación de cualquier distinción cualitativa, de cualquier forma de vida superior, en definitiva, de las evaluaciones fuertes. En síntesis, para Descartes la racionalidad es una característica de un tipo de pensamiento del agente ajustado a parámetros y procedimientos, y no una visión de la realidad ajustada a un cierto orden del cosmos.

Esta nueva concepción, además, vendrá asociada de otros rasgos esenciales en la modernidad y la secularización, como lo son la sociedad disciplinada, el desencantamiento y la *increencia*. Primero, como veremos con mayor detalle más adelante, la determinación y el control racional *neostoico* nos lleva desde una noción en que las Ideas ‘tienden’ a realizarse con nuestra colaboración en la sociedad, hacia una noción en que la forma de nuestras vidas y de la sociedad pueden organizarse desde fuera con el poder de la voluntad. Nace la sociedad disciplinada y la ética de la *poiesis*, a saber, salimos de “*una ética que considera que el orden funciona ya en la realidad, hacia una ética que considera que el orden es impuesto por la voluntad.*” (Taylor, 2014, p.212). Esta nueva ética permitirá reorganizar como nunca la sociedad, pavimentando el camino para superar las formas impuestas por Dios en la realidad. En segundo lugar, para Taylor, el fenómeno de la desvinculación del Yo de su cuerpo que se lleva a cabo a través de la objetivación permite sentar las bases del desencantamiento. El filósofo atribuye dicho fenómeno, entre otras razones, a la objetivación de la realidad

impulsada por Descartes y su visión de mundo desprovisto de toda esencia espiritual. Con la desvinculación, nace un cosmos ‘neutralizado’, mecanizado y carente de fines.

En tercer lugar, la *increencia* moderna también tendría su origen en este mismo movimiento cartesiano. Dios ya no es la fuente de todo conocimiento que se descubre al acercarme a él en mi auto presencia -como en Agustín-. Por el contrario, Dios sólo se relaciona con el conocimiento para darle veracidad a un mundo externo -pienso, luego existo-, es una parte de la cadena racional. Al decir Taylor, el rol de Dios

“es más bien la certeza de que la percepción clara y distinta es incondicional y autogeneradora. [...] esta nueva concepción de la interioridad, una interioridad autosuficiente, de autónomas facultades para el ordenamiento por la razón, y también preparó el terreno para la increencia moderna”. (Taylor, 2006, p. 221).

4) LOCKE, YO PUNTUAL Y DISCIPLINA

Para Taylor, será el filósofo John Locke el que, asumiendo la imagen del Yo que proyecta la desvinculación cartesiana y la mirada mecanicista que neutraliza “los espíritus” del mundo, radicalice el movimiento de Descartes. En este caso podemos sintetizar la postura de Locke como una interiorización que comprende al Yo como un punto dentro de un espacio geométrico, haciendo con ello una ‘tabla rasa’ del Yo. En otros términos, el Yo es entendido como neutro, sin ideas innatas, una conciencia pasiva sobre la que el mundo exterior imprime sus sellos y, sobre todo, un agente humano sin teleología o tendencia en su naturaleza.

En este punto, antes de explicar la radicalización de Locke, resulta necesario evitar anacronismos. Podría pensarse que el nuevo modelo cartesiano y de la naciente ciencia de la ilustración inglesa desecharon la teleología por consideraciones epistémicas. Sin embargo, la fuente de la que emana la moral antiteleológica de esta ciencia sería, a su vez, teleológica. Según el filósofo canadiense fueron las corrientes nominalistas de Guillermo de Occam, entre otros autores, la mayor influencia antiteleológica sobre los pensadores ingleses, pues, cuando se proponen rechazar el realismo aristotélico, lo hacían sobre la base de que una ética de “inclinación hacia el bien” implicaba limitar la soberanía de Dios (2006.p.226). En este sentido, el nominalismo de un franciscano como Occam buscaba asegurar la libertad de los

decretos divinos, y dicho modelo antiteleológico resultó ser evidentemente más compatible con el universo mecanicista.

Volviendo a Locke, la característica principal de su postura radica en la intensificación de los supuestos epistemológicos del mecanicismo y su control sobre el mundo. Ya no sólo desaparece el mundo de las cosas “significativas” que conocemos vinculándonos de lleno con él, sino que también se rechaza radicalmente las definiciones del sujeto con una inclinación natural hacia el bien o la verdad. Locke desestima cualquier noción de idea innata cartesiana, lo que agudiza la visión antiteleológica de la moral y del conocimiento. Se trata de una comprensión del agente que elimina cualquier concepción del humano como ser que propende a sintonizar la verdad por estar dotado de razón y que puede reconocer el orden racional de las cosas -mundo helénico-, o cualquier inclinación a la verdad por la posesión de ideas innatas que nos guían, como en Descartes.

En esta línea, Locke se propone cuestionar nuestras ideas tradicionales, nuestras concepciones del conocimiento, incluso nuestras formas de hablar y abusos del idioma, que serían obstáculos para el verdadero saber.²⁹ Su plan será atacar y ‘demoler’ los errores vinculados a la costumbre, para reconstruir el saber desde la experiencia sensorial.³⁰ La novedad de esta demolición será entonces, que el punto de confianza no radicaría en ninguna idea innata, sino únicamente en las ideas particulares de la experiencia, las sensaciones, y en la reflexión, dos elementos no creables ni modificables por el entendimiento. Así, a propósito de estos elementos, Locke dirá: “*el entendimiento es meramente pasivo, y no está en su poder tener o no tener esos rudimentos, como quien dice, esos materiales del conocimiento*” (Locke, 2018.p.97). En esta línea, vemos el papel fundamental que el autor le otorga a las ‘ideas simples’, es decir, las que asociadas a las sensaciones no podrían ser creadas ni destruidas.

Para Taylor, lo que hace Locke con su teoría del conocimiento es continuar con la ‘reificación’ de la mente iniciada por Descartes, pero ahora llevándola a un grado superior

²⁹ “Siendo, pues, este mi propósito de investigar los orígenes, la certidumbre y el alcance del entendimiento humano, junto con los fundamentos y grados de las creencias, opiniones y asentimientos...” (Locke, 2018.p.17)

³⁰ Esta pretensión no sería del todo novedosa, pues la tradición aristotélico-tomista habría intentado algo similar.

(2006.p.232). Esto significa, por una parte, que la mente se convierte en un objeto manejable al mismo tiempo que se atomiza, es decir, nuestro entendimiento pasa ser construido en piezas que se separan y ensamblan, teniendo los humanos facultades *causimecánicas* precisas y limitadas, a saber:

“Los actos de la mente por los cuales ejerce su poder sobre sus ideas simples son principalmente tres: 1) Combinando en una idea compuesta varias ideas simples, es así como se hacen todas las ideas complejas. 2) El segundo consiste en juntar dos ideas, ya sean simples o complejas, para ponerlas una cerca de la otra, de tal manera que pueda verlas a la vez sin combinarlas en una; es así como la mente obtiene todas sus ideas de relaciones. 3) El tercero consiste en separar de todas las demás ideas que las acompañan en su existencia real, esta operación se llama abstracción, y es así como la mente hace todas sus ideas generales.” (Locke, 2018.p.143)

Por otra parte, la reificación se vislumbra en como las ideas se producirían en la mente pasiva -como hoja en blanco- por la operación de átomos o partículas insensibles, que actúan sobre los sentidos también a través de los procesos *cuasimecánicos*.

Visto lo anterior, podemos abordar brevemente como esta teoría de la mente ‘reificada’ y desvinculada del cuerpo afecta en la concepción de voluntad del agente. Locke tiene una llamativa teoría de la motivación en virtud de la cual el placer y el dolor -ideas simples- son producidos por el bien y el mal³¹ respectivamente, vale decir, son buenas las cosas que aumentan el placer o disminuyen el dolor, y son malas las que aumentan el dolor o alejan el placer. Realizada tal distinción, Locke nos señala que experimentamos malestar con la ausencia de cosas que nos causan goce o la idea de deleite, de tal manera que lo que determina la voluntad en definitiva es el ‘malestar de la ausencia’ (2018.p.232). El que sea el malestar la causa inmediata de la voluntad vendría dado, a su vez, porque sólo el malestar está presente en el agente, siendo contrario a la naturaleza que lo ausente -como una idea de bien moral, por ejemplo- pueda impactar. Véase entonces como nuestras acciones que se dirigen al placer y al bien carecen en última instancia de objeto, ya que estaría ausente de la mente del agente. Son este tipo de explicaciones reduccionista de la voluntad las que Taylor

³¹ Para Locke lo que debemos hacer, lo moralmente superior es, además, lo que nos conduce a la felicidad.

critica, sin perjuicio de dominar en las corrientes modernas de psicología y sociología (2006.p.237).

¿Qué imagen del Yo proyecta la teoría de la mente de Locke? Para Taylor, al objetivarse y mecanizarse la mente a este nivel, y al elaborarse una teoría de la motivación como la descrita, se refleja sobre el Yo un ideal de independencia, de autoresponsabilidad y una razón potencialmente libre de autoridad o costumbre. (2006.p.234). Solo la razón nos libera de la esclavitud, nos hace libres. Asimismo, si el malestar más acuciante determina mi conducta, puedo controlarlo a través de la voluntad. Por lo mismo, para Locke el poder de la mente radica en el poder de no incurrir en la satisfacción precipitada de nuestros deseos, buscar y examinar en ellos su verdadero valor, discernir según los parámetros de la evidencia el bien y mal de las cosas (2018.p.248). En esta línea, si tenemos la capacidad de reconstruir nuestras creencias y pensamientos de un modo más ventajoso, si las relaciones o conexiones entre nuestros pensamientos son siempre contingentes y sin naturaleza, podemos destruir nuestros hábitos y rearmarlos de un modo instrumental y racional.

Ahora, ¿cómo se relaciona esto con la secularización o con la racionalización de la conducta weberiana? Dos respuestas esquemáticas.

En primer lugar, desde la perspectiva social, como veremos más adelante con mayor detalle, se relaciona con la confianza desarrollada desde el siglo XV hasta la modernidad en nuestra capacidad para reordenar la configuración de la sociedad. Si nos situamos en la Edad Media sabemos que sociedades eran jerárquicas y complementarias. Eran jerárquicas (típicamente graficado en nobles, clero y siervos), pues cada estamento tenía una particular función y lugar en la jerarquía que no podía modificarse. A su vez, la complementariedad se explica por la necesidad de que cada estamento existiese para que la sociedad perdure, todos obraban en favor de todos. Esta estructura se fundamentaba en una suerte de interpretación del orden del cosmos o una creación sobre la base de las ideas que están en la mente de Dios. El Yo puntual, la sociedad cortesana de refinados modales, el surgimiento del ‘Estado Disciplinario’ y la Reforma, entre otros, fueron sentando las bases para una nueva concepción del humano y de la sociedad, ahora entendidos como modificables y perfectibles. En este contexto se insertaría Locke que, con su teoría de hábitos que se imprimen sobre una tabula

rasa nos permite anular la concepción de que -en un principio- hay un límite a la maleabilidad de las personas, vale decir, al triunfo de lo superior sobre lo inferior (Taylor, 2014.p.205).

En segundo lugar, vimos que la postura de Locke es una intensificación del camino de Descartes en que dejamos de contemplar el orden con nuestra razón sustantiva y pasamos a construir una imagen según parámetros de la razón procedimental. La racionalidad humana es una característica del proceso de pensar, no un contenido de dicho pensamiento. El Yo puntual surge acá como la capacidad para objetivar y reconstruir, pues lo que realmente es el Yo es una conciencia capaz de ajustar y configurar sus rasgos, su personalidad y hábitos. Esto explica, además, otra de las tesis polémicas de Locke, es decir, el que somos en última instancia una conciencia o autoconciencia que puede distinguirse claramente de su cuerpo, como en los experimentos mentales que propone. Para Taylor, la conciencia que se desliga perfectamente de su cuerpo -algo así como contar las mentes entre otras cosas del mundo - es la sombra que proyecta el Yo puntual sobre nuestra comprensión del agente (2006.p.240). Un Yo que asume totalmente su autocontrol, su reconstrucción, su responsabilidad por la efectividad del proceso y, principalmente, una de las fuentes que explica el lugar central de la postura disciplinaria tan importante en el desencantamiento occidental.³²

C) SECULARIZACION EN TAYLOR

1) NOCIONES CLAVES: ORDEN INMANENTE, HISTORIAS DE SUSTRACCION, YO IMPERMEABILIZADO, CONDICIONES DE LA FE

Con la síntesis de las herramientas filosóficas esenciales de Taylor, volvamos de lleno a la secularización. La historia trazada sobre las distintas autocomprensiones del Yo nos permite abordar ahora al agente humano desde la perspectiva de las creencias religiosas y hacernos cargo de la pregunta principal de Taylor para tratar la secularización:³³ ¿Por qué en occidente era virtualmente imposible no creer en Dios en el año 1500, mientras que, en el 2000 esa opción no sólo no es fácil para muchos de nosotros, sino incluso inevitable? (2014.p

³² Taylor matizaría esta expresión, pues las practicas disciplinarias se expandieron antes de la teoría de Locke.

³³ Recordemos que esta es, a su vez, la forma en que Taylor conceptualiza la secularización y se separa de las distinciones realizadas por José Casanova.

55). De la mano de este planteamiento, veremos que la respuesta que el filósofo propone está orientada a explicar cómo las posturas espirituales alternativas a Dios lograron surgir o, en otros términos, que condiciones particulares creó Occidente para cambiar de esa manera nuestras creencias religiosas.

Una primera noción clave del filósofo canadiense será que Occidente habría explicado la secularización exclusivamente desde las *historias de sustracción*. Taylor nos dirá que este tipo de historias estarían marcadas por intentar explicar cómo los modernos perdieron o se deshicieron de antiguas ilusiones y limitaciones de su conocimiento, de tal manera que, superado dichos obstáculos surge la modernidad y una naturaleza humana que siempre estuvo latente (2014.p.50). En lo que viene intentaremos mostrar como Taylor elabora la tesis ‘opuesta’, es decir, intentar explicar cómo la Era Secular es algo en sí mismo, fruto de nuevas invenciones, de nuevas autocomprensiones y prácticas.

Una de las invenciones más significativas de occidente sería la búsqueda de un *marco u orden inmanente en la naturaleza* que pueda ser explicado con prescindencia de lo divino. Una típica historia de sustracción vendría dada por la explicación de que, una vez que nos interesamos en la naturaleza en sí misma y no sólo en su referencia a Dios, se inició la secularización, la ciencia moderna y el humanismo exclusivo. Sin perjuicio de esto, Taylor nos señala que a lo largo de la historia hubo varios movimientos interesados en la naturaleza como tal, por ejemplo: El primer movimiento “renacentista” del siglo XII, Nominalistas del siglo XV, Humanistas del Renacimiento del siglo XV a XVI, y la revolución de la concepción científica de giro galileano newtoniano del siglo XVII (Taylor, 2014.p.151). Estos movimientos, generalmente, tenían una motivación religiosa, a saber, buscaban ordenes autónomos en la naturaleza por la devoción a Dios como el creador del cosmos ordenado³⁴(Taylor, 2014.p.158).

Otra forma de ver esta inmanencia es su particular afinidad con el cristianismo, como puede verse en Agustín y la distinción teológica de la Ciudad de Dios y Ciudad del Hombre.

³⁴ Un ejemplo: La Revolución nominalista tiene por principal oponente la idea tomista-aristotélica de su época, la cual se oponía a la autonomía de la naturaleza. Estos últimos, en una particular síntesis con Aristóteles entendían que en la naturaleza cada cosa que existía tenía su perfección natural creada por Dios y, por tanto, su correspondiente bien y finalidad. Los nominalistas entienden que con esta concepción Dios estaría indebidamente ‘constreñido’ a desear siempre ese único bien natural para el objeto de la naturaleza examinado. (Taylor,2014. p.162.)

En esta línea, para Taylor fueron las elites de la Alta Edad Media las que primero desarrollaron una perspectiva y una forma de vida que distinguía claramente lo inmanente (natural en lenguaje cristiano) de lo trascendente o sobrenatural. Pero lo fundamental acá es la distinción en la experiencia, vale decir, categorizar las realidades en puramente inmanentes y otras trascendentes. Esta distinción era imposible en religiones antiguas y en el mundo encantado de espíritus y fuerzas, como también lo era en el mundo de las Ideas y Correspondencias (Taylor, 2014.p.229). Gran parte del ánimo de la Reforma y contrarreforma católica será intentar abocarse decididamente al mundo trascendente, pero ello tiene como condición necesaria la existencia de la distinción de realidades que estoy refiriendo. De este modo, Occidente es responsable de esta distinción en que lo “inmanente” implica de alguna manera negar y juzgar cualquier relación entre las cosas de la Naturaleza y un Dios trascendente o la fuerza de los espíritus o las fuerzas mágicas. (Taylor, 2014.p.27).

Entonces, se comienza a entender por qué no podemos explicar la secularización desde las historias de sustracción, pues, nuestra Era es algo y no la mera superación de obstáculos. Asimismo, dijimos que Occidente creó un orden inmanente autosuficiente en la naturaleza, sin embargo, nada hemos dicho de las causas de la experiencia espiritual moderna y su imposibilidad de una creencia ingenua o irreflexiva en Dios. Como primera aproximación a las causas que tuvieron un rol esencial para la constitución de la modernidad secular, podemos mencionar las siguientes *condiciones para la falta de fe* (Taylor, 2014.p.62): 1) El fin del mundo encantado; 2) El reemplazo de Dios o de lo divino en la constitución misma de la sociedad, en otros términos, el fin de la idea de Dios como garante de la comunidad; 3) Una nueva concepción del orden social, vale decir, el fin de las sociedades jerárquicas y complementarias con sus tensiones y equilibrios; 4) Una nueva concepción del tiempo y; 5) El paso del cosmos al universo moderno neutral.

En lo siguiente intentaremos abordar estos elementos desde distintas perspectivas para ver cómo se entrecruzan y dialogan. Ahora, antes de ello resulta necesario introducir un concepto que atraviesa cada una de las condiciones antes señaladas y que servirá de eje en la explicación de Taylor. La autocomprensión o la identidad moderna que permite comprender el estado de nuestra espiritualidad moderna es denominado por el canadiense como el *Yo impermeabilizado*. Acá, nos intenta mostrar que el rasgo esencial de cambio en los 500 años ya referidos se puede explicar desde el estatus del Yo, a través del paso de un

“Yo poroso” (*porous*), perteneciente al antiguo cosmos encantado y caracterizado por ser vulnerable a fuerzas externas - ángeles, demonios y espíritus-, a un “Yo impermeabilizado” (*buffered*), característico del mundo moderno secularizado. La secularización, se podría explicar entonces, desde un Yo que tiene el poder de desvincularse, desvinculación que se refiere a su entorno natural y social. (Taylor, 2014.p.90).

Llegado este punto, y para mostrar íntegramente la visión tayloriana de la secularización, veamos algunas líneas de desarrollo de la tesis del canadiense.

2) El fin del mundo encantado desde la experiencia en primera persona

Un primer ejemplo es abordar la secularización desde la experiencia de la creencia religiosa. Podemos convenir sin mayor conflicto que la espiritualidad es sentida y vivida de manera distinta por un aborigen australiano, un católico medieval, un puritano inglés del siglo XVII y un individuo agnóstico moderno de una gran urbe globalizada. Esto, nos lleva a argumentar que necesariamente la creencia en Dios y la espiritualidad tienen un telón de fondo o contexto que la sostiene.

Para entender este telón de fondo y cómo comienza a diluirse el mundo encantado podríamos remitirnos a varias razones, sin embargo, uno de los argumentos más propiamente taylorianos nos devuelve a la exposición sobre la interioridad y nuestra concepción de la mente. Vimos como el agente humano a través de un proceso histórico ubica sus ideas y pasiones dentro de su mente, como también señalamos que la razón desvinculada asociada a la objetivación implicaba neutralizar el mundo de “fuerzas espirituales” para buscar explicaciones mecánicas. Es precisamente la proyección de estos cambios la fórmula que Taylor utilizará para cuestionar cómo dejamos de experimentar la existencia de fuerzas o de Dios como una realidad manifiesta, en otros términos, como la existencia de esas fuerzas o de Dios se volvió una afirmación, a lo menos, controvertida.

Desde la perspectiva de la historia del Yo, esto se refleja, en primer lugar, en la ubicación de los significados de las cosas. Hoy asumimos que los objetos gatillan en nosotros

respuestas ‘dentro’ nuestro, según nuestra configuración o programación ‘interior’, todo lo cual explicaría la significación que le atribuimos a las cosas (Taylor, 2014.p.65). El contraste acá viene por el lugar que ocupaban las significaciones en el mundo encantado. Si los significados no están en mi mente y no son una respuesta de mi programación, es decir, si el significado de las cosas no es propiamente interior, ello implicaría que las significaciones son parte de la realidad. En otros términos, en el mundo encantado la significación radica en los objetos y agentes mismos, vale decir, imponiéndonos sus significaciones de manera ‘exógena’, sin relación a nuestra particular configuración.

Otra consecuencia de lo anterior -muy propia del mundo encantado- es que nosotros no somos las únicas ‘mentes’ o ‘subjetividades’ del cosmos. Seres extrahumanos (hadas, espíritus del bosque, santos, brujos) tendrían algo así como mentes, con intenciones favorables o malévolas, mientras que algunas cosas animadas e inanimadas (animales, agua, arboles, palabras, reliquias, etc.) tendrían un tipo de fuerza que puede afectarnos directamente. Así, la principal diferencia del Yo *impermeabilizado* con el Yo *poroso* del mundo encantado es que este último carece de límites que son fundamentales para los modernos. El Yo poroso -en su experiencia- es vulnerable a las fuerzas ‘maléficas’ que debilitan sus deseos de resistir el mal o entorpecen materialmente su bienestar, al igual que con su opuesto, las fuerzas ‘benevolentes’, que le facilitan los medios y fortalecen su voluntad de triunfar o santificarse. Esa sensación de vulnerabilidad es uno de los rasgos más relevantes que se han perdido con el desencantamiento (Taylor,2014. p.72)

Por su parte, al tratar la hegemonía de la razón de Platón mencionamos el halo de superioridad con que suelen experimentarse las fuertes pasiones que ‘nos sacan de nosotros’, que nos hacen perder el control racional sobre nuestro Yo. Con el arribo de la razón desvinculada y del Yo puntal, nuestros deseos, si bien siguen percibiéndose como inclinaciones, ahora se los priva de cualquier significado o halo superior.³⁵ Hoy diríamos que nuestros deseos y pasiones son simplemente solicitaciones de hecho. Por lo mismo, deberíamos poder frenarlos a todos y determinar racionalmente cual sería la mejor manera

³⁵ Otra forma de entender lo anterior viene de recordar cómo muchas veces nuestros antepasados se reunían en torno a espectáculos sangrientos, castigos públicos y, en general, otros actos que consideramos hoy como grotescos. Fueron varios los acontecimientos históricos que se pueden apuntar al origen de este cambio, sin embargo, nos grafica la relevancia del contexto o trasfondo del Yo.

de disponer de ellos (Taylor, 2014.p.218). Este trasfondo del Yo moderno nos permite aproximarnos a las experiencias religiosas desde un ámbito distinto.

Para mayor claridad en este punto, debemos mencionar que el trasfondo de la identidad está estrechamente relacionado con nuestro contexto social y temporal, pues, con él se expresa nuestro imaginario social³⁶. Así, Taylor dirá: “*El lenguaje religioso, las capacidades o modos de experiencia de que disponemos provengan de la sociedad en que hemos nacido, de alguna manera rige para todos los seres humanos*”. (2014.p.238). Visto esto, es necesario comparar experiencias religiosas en distintos contextos sociales o históricos. Así, llegamos a la revolución axial y como ella nos ha *desinsertado* (neologismo de Taylor) de nuestra comunidad hasta percibirnos como una sociedad de individuos, junto con los notables efectos en la espiritualidad moderna.

Siguiendo a Karl Jasper y su obra *Origen y meta de la historia* -aunque con varios matices- Taylor nos propone intentar dimensionar la experiencia de los practicantes de las *religiones antiguas*, tales como las del humano perteneciente a las pequeñas comunidades del paleolítico. En este contexto, vemos que los miembros de dichas comunidades comparten un lenguaje religioso y comparten las mismas categorías de lo sagrado, por lo que las formas de experiencia religiosa que disponían están socialmente establecidas. Sabemos de su relación con los espíritus, poderes y fuerzas, y conocemos que su repertorio de experiencias llega hasta posesiones, sueños portentosos o curaciones mágicas, según la tribu que se examine. Lo relevante aquí será el ámbito social de las *religiones antiguas*, vale decir, que el agente religioso era, en realidad, el grupo social en su conjunto y no los individuos por sí solos. Así, en los casos de existir agentes especializados -por ejemplo, un chaman-, él tenía el poder para actuar en nombre del grupo. Nos relacionábamos con lo divino fundamentalmente como sociedad y el hecho de que la acción religiosa sea colectiva es esencial para la efectividad del ritual. Una consecuencia lógica de esto será que la *increencia* se mirara no sólo como peligrosa, sino como un atentado contra la comunidad.

Otros rasgos esenciales en las *religiones antiguas* -aunque también en épocas y culturas posteriores- radica en su concepción del tiempo. Las fechas relevantes, como los

³⁶ Más adelante desarrollaré el impacto de nuestros imaginarios sociales en la Era Secular con mayor profundidad.

ritos -en las *religiones antiguas* siempre eran religiosos- solían no solo marcar los calendarios, sino experimentarse como cualitativamente diferentes, vale decir, como estar viviendo un tiempo completamente diferente del tiempo ‘profano’. Ejemplos de esto son los trabajos de Mircea Eliade, quien nos muestra como muchos ritos se viven como un retorno al tiempo de los orígenes, una suerte de eternidad, que se experimenta como un tiempo remoto fuera de la mente.³⁷ La concepción platónica de las Ideas eternas, entendidas como inmóviles, impasibles y perfectas también nos muestra una perspectiva muy distinta del tiempo.

Visto lo anterior, compárese la conceptualización newtoniana del tiempo en la que este se concibe como recipientes en los que pueden circular objetos. Una especie de recipientes indiferentes en los que se sitúan los acontecimientos humanos e históricos y en los que nuestra especie vive en el planeta. (Taylor, 2014.p.107). Nosotros no experimentamos tiempos eternos y seculares, sino que vivimos en el tiempo secular exclusivo organizado por la ciencia. Una transformación del tiempo que es producto, además, de la forma en que vivimos y ordenamos nuestras vidas, en que medimos y ordenamos el tiempo, convirtiéndose este en un recurso precioso que no puede desperdiciarse. El tiempo cósmico es “*homogéneo y vacío*” o, en otros términos: “*(la) secularidad moderna puede considerarse desde cierto ángulo como el rechazo de un tiempo superior y el postular el tiempo como puramente profano.*” (Taylor, 2014.p.312).

Volvamos a las *religiones antiguas* y la revolución axial. La revolución axial, entendida como el arribo de ciertas *religiones superiores*³⁸ que aparecen en el último milenio antes de Cristo, introduce modificaciones tanto en el cómo se comienzan a *desinsertar* los agentes en el ámbito social de sus comunidades, y como cambia su relación con el Cosmos, el tiempo y el espacio. Estas religiones, como el budismo, confucianismo, las derivadas de los profetas hebreos, y el propio Sócrates, introducen un fuerte componente individualizador en el agente, pero, sobre todo, un cambio radical en la concepción de la bienaventuranza humana. Si en las *religiones antiguas* los actos religiosos se orientan a pedir por salud,

³⁷ Véase sobre todo en ELIADE, M. (2011) El mito del Eterno Retorno. Arquetipos y Repetición. Alianza Editorial. Madrid., España

³⁸ Pese a la carga valorativa del concepto ‘religiones superiores’, me limito a repetir los conceptos con que Taylor describe la revolución axial.

prosperidad, fertilidad, en las *religiones superiores* lo que hay es un llamado a trascender dicha bienaventuranza meramente humana. Los antiguos ven cierta ambivalencia en la divinidad, a veces benigna y otras malignas. El budismo y cristianismo, ejemplos más paradigmáticos, ven más bien una benevolencia incondicional en la realidad espiritual, pero redefinen nuestros fines para llevarnos más allá de la mera bienaventuranza humana.

Los cambios que se vienen relatando, particularmente los de las religiones postaxiales, nos muestran como el agente se individualiza, se desconecta de sus deseos terrenales más elementales y se desliga de su comunidad. Esto, sumado a los cambios en la concepción del tiempo y del cosmos, nos permite entender como los agentes dejan de compartir un lenguaje religioso, por tanto, sus formas de experiencia religiosa ya no están socialmente establecidas.

Volvamos al agente moderno. Sabemos del lenguaje humano que, en general, lo adquirimos de los grupos lingüísticos dentro de los que crecemos, y son, por tanto, fundamentales en los imaginarios colectivos. Si llevamos esto al Yo impermeabilizado de hoy, Taylor dirá:

“es claro que hemos pasado a vivir en un mundo en el que los vocabularios espirituales circulan cada vez más, en el que cada persona dispone de más de uno, en el que cada vocabulario ya ha recibido la influencia de muchos otros, en suma, en el que las diferencias bastante marcadas entre las vidas religiosas de las personas que viven lejos entre si se están erosionando.” (2014.p.238)

En consecuencia, vemos que el Yo moderno y el Yo poroso tendrían un ‘estado existencial’ muy distinto. Mientras el Yo impermeabilizado, (también llamado por él Yo moderno o Yo delimitado) fue extraído del mundo de los espíritus o, más bien, tiene una densa frontera emocional que lo separa de los objetos y del cosmos. El Yo poroso, en cambio, no tiene una frontera interior clara en virtud de la cual desconectarse o desvincularse del resto del mundo. En esta línea, incluso algunos acontecimientos que hoy vemos cómo distintos, según nuestra perspectiva científica moderna, para el Yo poroso no lo eran tanto. Por ejemplo, citando Jonathan Sumption, Taylor nos sitúa en la religión medieval y la inextricable relación entre pecado y enfermedad (2014.p.76) Aquí, la misma fuerza que curaba, a su vez, podría hacerte mejor persona, pues el remedio no se utiliza sólo para el

cuerpo. Algunos resabios de ello se pueden ver hoy cuando se les atribuye a enfermedades como el cáncer causas como malos hábitos morales del enfermo, algo característico de la falta de límites entre el mundo físico y moral del Yo poroso.

Ahora, ¿Cuál es la influencia del Yo impermeabilizado en las creencias? La respuesta requiere analizar su opuesto. Si el Yo poroso se enfrenta a un mundo de espíritus malignos y benevolentes, siendo Dios la fuerza que en última instancia asegura el triunfo del bien, rechazar su existencia no implicaba acceder a un Yo impermeabilizado, sino por el contrario, estar sólo en un mundo de espíritus sin garantía alguna (Taylor, 2014.79).

Antes de cerrar este apartado de primera persona, resulta necesario volver a cómo se vive la espiritualidad moderna hoy. Según el canadiense, todos vivenciamos una suerte de 'plenitud' en nuestras vidas que funciona como orientación moral y espiritual, y que puede percibirse como la presencia de Dios, el llamado de la naturaleza o una fuerza que fluye por nosotros, entre otros (2014.p.27). Esta percepción cuando es positiva se manifiesta como orden, sincronía o mayor profundidad y principalmente, como vinculación. Sin embargo, también tiene una vertiente negativa, cuando experimentamos todo con distancia, como desvinculación, como melancolía de un estado al que no podemos regresar. Fuera de estas dos vertientes, surgiría un tercer estado, donde si bien escapamos del vacío, tampoco podemos alcanzar ese estado 'superior'. Sería una suerte de lugar intermedio.³⁹ La relevancia de esta fenomenología simplificada de la experiencia espiritual que Taylor conceptualiza viene dada porque, para él, muchos no-creyentes adscribirían su experiencia espiritual como ese lugar intermedio de plenitud. Es decir, sin aspirar a algo superior o más allá de la satisfacción o bienaventuranza humana. Un estado que permanece dentro de un marco inmanente (entendido como opuesto a un marco trascendente) y que, entre otras cosas, fue posible gracias a la afirmación de la vida corriente y al surgimiento del Yo impermeabilizado.

3) El fin del mundo encantado desde la sociedad

³⁹ En mi opinión, particularmente en ese pasaje de la Era Secular, Taylor no logra una descripción de la *increencia* que parezca atractiva o satisfactoria para un no creyente. Esto, sin duda, es consecuencia de su preferencia por la creencia, particularmente, al catolicismo.

Como se viene diciendo, el Yo poroso es intrínsecamente social, por tanto, la herejía o el rechazo de los ritos implicaba no sólo una cuestión personal, sino una amenaza para el conjunto y un peligro al poder del rito común. Esto nos abre otra perspectiva de la intolerancia religiosa premoderna, que resulta incomprensible para muchos occidentales actuales, junto con explicar la presión por mantener la ortodoxia en la práctica del culto. Y si esto funcionaba a nivel parroquial, también lo hacía en un nivel social más amplio, pues en el Yo poroso “*el vínculo social en todos los niveles está entrelazado con lo sagrado y, de hecho, era inimaginable que fuese de otro modo*” (Taylor, 2014.p.82). De este modo, lo que quiero mostrar en este apartado es el rol de Dios en la fundación y mantención de la sociedad, y particularmente, cómo el reordenamiento de la sociedad y la individualización influyen en la secularización occidental.

Si volvemos a la pregunta de Taylor sobre cómo en 500 años pasamos de una creencia incontrovertida en Dios a la situación actual, debemos describir brevemente las sociedades de esa época. Para el canadiense, las sociedades medievales occidentales se caracterizaban por poseer una estructura jerárquica estamental y tener complementariedades ‘ambivalentes’. Esta noción de ambivalencia se experimentaba con naturalidad en estas sociedades y se expresaba, por ejemplo, en una coexistencia relativamente pacífica entre la vida mundana y la estricta vida monástica. Para este mundo aún encantado esa ambivalencia puede coexistir, ya que no se ha impuesto ningún orden racional uniformador.

Ahora, existe un elemento que sería esencial para explicar ese equilibrio entre monjes y laicos en la cristiandad medieval, aunque también se daba en otras *religiones superiores*. Como dijimos, la fe cristiana apunta a la trascendencia de la bienaventuranza humana, sin embargo, las instituciones y prácticas medievales apuntan, al menos en parte, a promover mínimamente la bienaventuranza terrenal. Entre estas dos dimensiones, inmanente y trascendente, naturalmente existen varias tensiones. Por ejemplo, si desde el plano religioso se exige rechazar los placeres sensuales o la bienaventuranza humana, en el plano social se apunta precisamente a satisfacer los requerimientos humanos mínimos. En el mismo sentido, se rechaza la bienaventuranza humana, sin embargo, la ‘magia blanca’ de la iglesia católica (sacramentos o velas benditas) apuntaba muchas veces a ahuyentar enfermedades o maleficios.

Entonces, ¿cómo se explica el equilibrio entre estas dimensiones en las sociedades jerárquicas? (Taylor, 2014. p.85) Este tipo de tensiones entre una *religión superior*, como la cristiana, y el poder político, se equilibra con la complementariedad jerárquica de las funciones. En un plano social, los monjes rezan por todos, los lords defienden a todos, los campesinos trabajan por todos, mientras que, en el plano propiamente religioso, los monjes célibes -en teoría- se complementan con los laicos que contraen matrimonio y permiten que perdure la sociedad. Sin perjuicio de esto, un elemento de equilibrio que llama particularmente la atención de Taylor son los carnavales, festivales y fiestas de desgobierno en que se invierte el orden cotidiano del mundo. Se trataba de fiestas en que se burlaban de lo reverenciable, como los reyes y autoridades, y en que había mayores licencias con la sexualidad o violencia. Estas festividades caracterizarán lo que Taylor denomina *antiestructura*.

Existen varias explicaciones que intentan justificar la *antiestructura*, a saber: i) para sostener la vigencia de los valores morales en la cotidianidad mediante el contraste caótico con las fiestas de desenfreno; ii) como una válvula de seguridad o escape frente al peso de la virtud y el orden sobre los agentes, vale decir, la supresión del instinto requería de estallidos periódicos de descontrol; iii) o para recordarnos que lo fundamental es la comunidad, y esa comunidad es en alguna medida igualitaria, sin importar nuestro estatus social. Más allá del mérito de estas explicaciones, lo importante para Taylor será que incorporan complementariedad, incorporan principios contradictorios que se necesitan, tales como el orden y el caos (2014.p.88) Esta complementariedad, que probablemente reflejan una forma del cosmos para el agente del mundo encantado, postulan estados que no pueden vivenciarse al mismo tiempo, son estados antitéticos.

Sin perjuicio de esta noción de complementariedad social medieval, si vamos más atrás, antes de las *religiones superiores* de la revolución axial, ya vemos que el orden social y particularmente los roles religiosos se definen de manera sacrosanta. (Taylor, 2014. p.237). Los humanos de las religiones antiguas seguían *insertados* en el mundo de tres maneras: i) estaban insertados en su pequeño grupo social a través de los rituales religiosos que eran, a su vez, rituales de toda la comunidad; ii) además, estaban insertados *en* el cosmos, vale decir, en el mundo encantado de espíritus y fuerzas; iii) en tercer lugar, su cosmos estaba insertado

en lo divino. Esta última inserción se reflejaba en que sus dioses estaban estrechamente involucrados en la bienaventuranza humana o la bonanza material de la comunidad. Estas inserciones nos explican por qué el rol del líder religioso -brujo, chaman, u otro- es una característica inmodificable de la comunidad. En última instancia, el rol del líder religioso refleja una disposición natural que se ancla en el cosmos y en la divinidad.

La continuidad entre las *religiones antiguas* y el mundo medieval se da porque las *religiones superiores* inicialmente inciden sólo en las elites, sólo con las reformas y contrarreformas se expandirán sus efectos al resto de la población. Así, el Yo aún no se impermeabiliza, las actividades más importantes siguen siendo las sociales y los agentes no pueden concebirse a sí mismos como potencialmente desconectados o *desinsertados*. La tesis tayloriana intenta establecer un vínculo entre la primacía indudable del individuo en la cultura occidental moderna y los intentos radicales de transformar la sociedad occidental. Pero no cualquier transformación de la sociedad, sino la que se sujeta a los principios de la espiritualidad axial de los profetas hebreos y postaxial de las reformas. Estos principios nos permiten rastrear cómo se desarrollaron nuestras autoconcepciones actuales.

Esta forma de espiritualidad producida por la *desinserción*, sumado al fin de la complementariedad y el termino de las festividades de desgobierno son presupuestos necesarios para el arribo de la Modernidad⁴⁰ y la imposición de una uniformidad racional⁴¹. Hoy la *antiestructura* es impensable, de hecho, vemos que para nosotros sólo algunas actividades son permitidas, mientras otras son obligatorias y otras son ilícitas o dignas de condena. Nuestros códigos no admiten contravención, y, de hecho, buscamos la redacción de códigos perfectos, lo cual sólo es comprensible desde el Yo disciplinado moderno. Así, progresivamente pasamos a un tipo de equilibrio inestable propio de la era postaxial – de las Reformas- en que se favorece un tipo de devoción individual por sobre los rituales sociales,

⁴⁰ Para Taylor aún experimentamos algo de *antiestructura* al asistir a retiros, eventos deportivos o tomarse vacaciones para alejarse nuestro rol habitual, sin embargo, la necesidad de la *antiestructura* ya no es reconocida por la sociedad en su conjunto y mucho menos en relación con la estructura político-jurídica. Para el filósofo, algo de esta *antiestructura* se ha privatizado en forma de libertad negativa, es decir, de la no interferencia en mis acciones con familia o amigos, grupos artísticos donde podemos salirnos de nuestros roles.

⁴¹ Este es el rasgo que la Ilustración más despreció por ser formas de dominación, explotación y desigualdad a través de las estructuras ‘sagradas’ de las cosas.

vale decir, se impone el desencantamiento, la moral racional y la religión individual. Se abre la puerta a la secularización.

Otra fuente que determinará la secularidad moderna proviene de la posibilidad de reformar o *reordenar la sociedad*. Ya describimos la erosión de la complementariedad y el fomento de una devoción individual postaxial, lo cual abrió las puertas a reorganizar la sociedad. Si antes el orden social nos parecía ya establecido, paulatinamente surgen corrientes que buscaran una reorganización, tanto desde el poder político, como desde movimientos religiosos.

Veamos brevemente la dimensión político-social, ya que es un elemento diferenciador entre la tesis de Taylor y la de Weber. La reforma del orden social vino con el surgimiento del concepto de “Civilidad” en el Renacimiento, antecesor de nuestro concepto de civilización.⁴² Según Taylor, los renacentistas franceses del siglo XVII concebían que sólo en la ciudad el hombre encuentra su verdadera naturaleza, se realiza propiamente, mientras que fuera de ella el hombre permanece en estado salvaje (2014.p.165). La civilidad se entendía como la expresión de los rasgos particulares de la ciudad, a saber, desarrollo de las artes y ciencia, refinamiento y educación,⁴³ pero designa esencialmente una forma de gobierno, con instrumentos de control con el poder suficiente para remodelar la sociedad. Así, esta modalidad de gobierno requiere garantizar un cierto grado de paz, pues la violencia o el vandalismo son rasgos de ‘salvajes’ que deben ser erradicados con firme disciplina tanto de las elites como del pueblo. Nace el Estado Disciplinario.

Ahora, conceptos como este se entienden desde las elites renacentistas, pero ¿Por qué se expande al resto de la población? (Taylor, 2014.p.171). Son varios motivos. El aumento de la población en las grandes urbes y los problemas económicos recurrentes traen enfermedades, delitos y mendicidad. De este modo, la disciplina era una medida necesaria

⁴² Esta civilidad, eso sí, como disciplina de un estado salvaje original implicaba una búsqueda constante, no una etapa de la historia como entendemos hoy la ‘civilización’.

⁴³ Como ya se dijo al referimos al expresivismo como bien moral, el rigor racionalista hace surgir su un proyecto muy diferente como el de Montaigne, para quien la civilidad nos agota o debilita. Así, la naturaleza acá es un don que debe buscarse, hay que explorar nuestra naturaleza original, nuestra particularidad más propia.

para el resguardo de las elites. A su vez, la reforma social adquiere el estatus de ‘arte de gobernar’, pues permite aumentar el poder del Estado militar y económico. Por una parte, una sociedad saludable y numerosa genera más y mejores soldados, y por otra, trabajadores productivos y sobrios acrecientan los ingresos fiscales, lo que también permite un mejor poderío militar.

Entonces, dijimos que la reorganización de la sociedad se da por reformas político-sociales y religiosas. Para Taylor estas dos reformas tienen varios elementos en común, tales como: El ser *activistas* en la aplicación de medidas para reordenar; el buscar *uniformidad* al aplicar un modelo único para todos; tener un carácter *homogenizar*, en cuanto a reducir diferencias de rango y educar a las masas ajustándolas con los mismos parámetros; y el ser *racionalizadores* – en sus dimensiones weberianas-, tanto en el sentido de mayor uso de razón instrumental en el proceso de reforma o en el diseño de los fines de la reforma, como en el intento de ordenar la sociedad mediante un conjunto coherente de reglas. (2014.p.147). Todo esto contribuye a la secularización, ya que comienza a configurarse el humanismo exclusivo que es precisamente activista, uniformador, homogeneizador, racional, además de hostil al mundo encantado y las jerarquías complementarias.

Fuera de esto, la civilidad resultó muy afín a las reformas religiosas (católica y protestante) al punto que se combinan hasta confundirse. Esta simbiosis se aprecia, por ejemplo, en las nuevas ‘Leyes para los Pobres’. En la Edad Media la pobreza, la locura o mendicidad tenía cierto halo de santidad característico de las sociedades jerárquicas y su complementariedad, en que lo más ‘bajo’ era concebido como necesario. Los estratos ‘bajos’ eran, además, considerados una oportunidad para santificarse mediante la caridad de los estamentos superiores. Sin embargo, desde el siglo XV la simbiosis referida impulsa un cambio radical en la actitud de las elites, y con ello, comienzan a dictarse leyes para distinguir y controlar a los capaces de trabajar de quienes genuinamente requieren caridad. La evaluación se realiza desde la perspectiva instrumental-racional para los fines del Estado.

Otra expresión de la simbiosis será la cancelación de elementos de la cultura popular como carnavales y fiestas de desgobierno, ahora prohibidas, o el desarrollo de estructuras estatales de tendencia absolutista en Francia y Europa central, que buscaban configurar por decreto el bienestar económico, educativo y espiritual. (Taylor, 2014.p.182). A su vez, la

misma simbiosis también afectará los valores guerreros de una aristocracia que también se disciplina y racionaliza.

La expresión más significativa de esta simbiosis será el *neoestoicismo* de autores como Lipsio, que tendrá influencia en luteranos, católicos y calvinistas. (Taylor, 2014.p.191). Esto, se explica precisamente porque la elite, influida por la civilidad, era menos tolerantes al desorden y violencia, y uno de los efectos de la Reforma fue precisamente generar antagonismo y conflicto. Así, autores como Lipsio menos interesados en la ortodoxia y más en los fundamentos compartidos del cristianismo pudo influir en gobernantes, generales y funcionarios público de todas las confesiones. Asimismo, la proyección del *neoestoicismo* sentará las bases para el deísmo de Locke que niega la providencia divina y es más permisivo con la manipulación del orden social y natural. De este modo, los cambios en la sociedad que esta simbiosis impulsa determinarán una naciente confianza en nuestra capacidad remodelar a los seres humanos⁴⁴. Evidentemente comienza a dejarse atrás la concepción tradicional de las cosas que imponía límites a las posibilidades de reforma humana, natural y social por su inclinación natural inmodificable.

Otro empujón en el mismo sentido será el surgimiento de la sociedad cortesana. Taylor ubica este proceso en una etapa posterior al desarrollo de la civilidad -particularmente notario en la Francia, Inglaterra y Escocia del Siglo XVIII- y su gran característica es su poder de domesticación sobre la nobleza feudal (2014.p.344). Con este advenimiento, atrás quedan los líderes guerreros que muchas veces utilizaban su poder coercitivo para fines no autorizados por el rey o las normas. Nacen nuevos modos de socialización, nuevos ideales y modales, en definitiva, emerge el cortesano. Este sujeto cuenta con educación humanista y aconseja al poder, no precisa de armas sino de persuasión, por lo mismo, cultiva la retórica, la complacencia y la presentación personal. Esa capacidad ira poniendo las jerarquías estamentales entre paréntesis y generando una cuasi igualdad entre quien compartían el complejo juego de formas que la sociedad cortesana establece. De este modo, la sociedad cortes, incluso más que civilidad, enfatiza en la virtud de la benevolencia y una forma de vida

⁴⁴ “Esta confianza es consustancial a la creencia de que no hay que transigir, que no necesitamos complementariedad, de que para erigir orden no es necesario reconocer límites en ningún principio opuesto, es decir, en un principio del caos.” (Taylor, 2014.p.203)

menos abiertamente competitiva que la de antiguos guerreros, dando lugar a una ética de la sensibilidad con consecuencias palpables hasta hoy. (Taylor, 2014.p.346)

El *neoestoicismo*, la sociedad cortesana, la creación de un marco sólo inmanente, el fin de las sociedades jerárquicas complementarias, y particularmente los principios de la espiritualidad axial, sentaran las bases para el humanismo excluyente y para el Yo impermeabilizado. Los humanistas sólo deberán eliminar la referencia a Dios, pues el orden social ahora es redefinido como una cuestión perteneciente exclusivamente a la bienaventuranza humana, es decir, ya no se requiere a Dios para lograrlo. Asimismo, el poder ir en favor de esa bienaventuranza ya no depende de Dios, sino de la capacidad humana que tiene más confianza que nunca en sí misma para lograrlo (Taylor, 2014.p.134).

4) Secularización desde el orden moral

Un factor decisivo según Taylor para entender el paso a la Era secular es la transformación del orden moral. Para el canadiense un orden moral aporta una cierta comprensión y aceptación de normas e ideales que, a su vez, identifican rasgos del mundo, de lo divino o de la vida humana. Gracias a lo anterior, un orden moral determina que ciertas leyes, conductas, o fines de la sociedad sean buenos y, hasta cierto punto, realizables. (Taylor, 2014.p.263) Ahora, no debe creerse que nuestro orden moral es solo una definición de normas e ideales, a lo que apunta Taylor es que un orden de este tipo nos ofrece un dibujo de lo que hay en la realidad, o en la voluntad de Dios, o en el universo, o en nosotros mismos. Con ese trasfondo, se convierte a esas normas en algo apropiado y posible de cumplir por la humanidad (2014.p.404).

En este punto, volvemos a la ontología moral expuesta en los fundamentos filosóficos de este autor. Ya dijimos que se requiere de cierto marco o trasfondo para que las cosas adquieran significado, un orden desde el que podemos explicar y justificar nuestros juicios morales. En esta línea, si bien dijimos que ese trasfondo no es completamente articulable, parte importante de este trasfondo es nuestro orden moral. Así, gracias a él nuestras acciones tienen sentido y percibimos algunas opciones vitales como más valiosas que otras. La

característica esencial de nuestra Era secular será entonces, que ese orden moral ya no se sustenta en la voluntad de Dios, ni en el Cosmos, ni tampoco en la naturaleza. Al presente, ese orden se sustenta en una particular comprensión de nuestra interioridad, vale decir, el orden moral ahora es *intrahumano*.

La gran transformación en nuestra concepción del orden moral se expresa mejor según como las sociedades premodernas se fundamentaban y autoconcebían. Por una parte, podemos imaginar una sociedad premoderna como una jerarquía social que a su vez era *una expresión de una jerarquía del cosmos*, esto es, donde la sociedad encarna un orden metafísico. Para Taylor, estas sociedades muchas veces se justificaban con un lenguaje extraídos de las nociones platónico-aristotélico de las Formas como, por ejemplo, la teoría de las correspondencias medievales. En alguna medida, son sociedades donde las metáforas del rey como el león en la selva, o como el águila entre las aves, nos hacen particular sentido. De hecho, obras como el asesinato de Duncan en el *Macbeth* de Shakespeare, reflejan que el desorden humano – el homicidio de un rey- resuena en la naturaleza con eventos insólitos, lo que ocurre precisamente porque se amenaza el orden mismo de las cosas (Taylor, 2014.p.264).

Otra posibilidad son las sociedades o pueblos premodernos que se fundamentan en una *ley inmemorial*. En este caso, es precisamente esa ley la que define al pueblo como tal, colocando la acción social dentro de un marco que une a la comunidad y la trasciende. En esta línea, abolir la ley implicaría la abolición del sujeto de la acción común, mientras que la vigencia de ley inmemorial -aun cuando puede ser interrumpida por la conquista de un pueblo externo- sigue siempre en vigor (Taylor, 2014.p.307). Es trascendente.

Vemos aquí, que estas sociedades permiten una distribución desigual de la dignidad de las funciones. La diferenciación jerárquica misma es considerada el orden apropiado, como parte de la naturaleza, o inmemorial, pero no es algo meramente contingente. El orden moral moderno es bastante disímil. Nuestra sociedad política hoy es un instrumento para algo pre-político, como lo es servir al individuo, incluso las teorizaciones de inicio del siglo XVII llegan fundamentar la legitimidad de los gobiernos en el consentimiento de los ciudadanos. Así, como instrumento, la sociedad política permite a los individuos el servicio de unos a otros en mutuo beneficio. El centro de interés moderno será resguardar los derechos de los

individuos y su libertad, los que han de asegurarse a todos los participantes por igual. Evidentemente, ya no hay Ideas o Formas que permeen en la jerarquía social, pues cualquiera sea las distribuciones de funciones es siempre contingente, no hay un valor en la distribución.

Sumado a lo anterior, nuestro principio normativo moderno básico es el mutuo beneficio entre criaturas racionales que se deben respeto y servicio mutuo en la búsqueda de satisfacer deseos exclusivamente terrenales, tales como la producción y reproducción material. Esto, también permite que la organización se juzgue desde una perspectiva instrumental. Hoy buscamos que la sociedad nos asegure seguridad y prosperidad material de manera organizada y pacífica mediante intercambio económico, pasando paulatinamente la propia actividad comercial a ser uno de nuestros fines. La actividad económica se convierte así en el modelo de comportamiento y la clave de coexistencia armoniosa, pues refleja que nuestros propósitos individuales se ensamblan con los demás. La síntesis de esto será: cuando cada uno se favorece a sí mismo, está ayudando a los demás.

Vistas las características más generales de nuestro orden moral moderno, cabe preguntarse ¿Cómo se produce esta transformación? Para Taylor son varias las dimensiones que ayudan a esa transformación, siendo una de las más llamativas la teorización de la *Ley Natural* de autores como Grocio y el propio Locke. Estos autores imprimen en la reflexión sobre los derechos del hombre un giro que marcará la modernidad. De acuerdo con Taylor, en un inicio las leyes naturales cumplieron un rol más bien hermenéutico para legitimar los límites de los gobiernos en medio de terribles conflictos religiosos, o para legitimar las cargas impositivas de los gobernados. Sin perjuicio de ello, lo relevante de esas leyes era que el lenguaje contractualista de sus teóricos tenía un importante tinte igualitario respecto de la raza humana, pues sus autores veían esta igualdad como inscrita en la propia naturaleza. De este modo, la noción de orden moral que se empieza a ‘reescribir’ con la incorporación del Derecho Natural va exigiendo cada vez más cambios en la sociedad, y genera discursos que son menos hermenéuticos y más prescriptivos (Taylor, 2014.p.260). A esto debe agregarse que la modernidad amplía la extensión del orden moral, ya que cada vez más personas viven de acuerdo con él, pero también amplía su intensidad, dado que, tanto al poder político, como la sociedad en su conjunto se somete a mayores y más pesadas exigencias.

De igual manera, la transformación del orden moral se refleja en nuestras formas de imaginar la existencia social. Taylor ve tres transformaciones importantes de nuestra autocomprensión social, a saber: la economía, la esfera pública y las prácticas y perspectivas del autogobierno democrático. (Taylor, 2014.p.283). Siguiendo la descripción de Weber la economía y la esfera pública se comienzan a concebir como entidades independientemente del poder político.

En el caso de la *economía*, será fundamental las modificaciones que introduce la Ley Natural al orden moral, pues en el siglo XVIII se supera la concepción clásica del orden natural y se proyecta un nuevo esquema benevolente. En el siglo referido, comienza a desarrollarse la apreciación de que la vida humana es diseñada para producir un beneficio mutuo. El reflejo paradigmático de esto se reconoce en la mano invisible de Adam Smith, a saber: que nuestras acciones y actitudes están en de alguna manera programadas para producir resultados beneficiosos en general, aun cuando no sean lo que se pretende con la acción o actitud que afirman. A su vez, esta forma de organización se proyecta al universo, el cual ya no tiene jerarquías operantes, sino una cadena de seres con propósitos que se entrelazan mutuamente. Dios dispuso las cosas de manera coherente para que sirven mutuamente para nuestra supervivencia y bienaventuranza. Todo forman una economía ideal (Taylor, 2014.p.289). El efecto sobre cómo nos comprendemos socialmente es indudable, ya no debemos buscar un orden por la virtud o la sabiduría, el orden se crea espontáneamente con nuestras acciones asociadas a nuestro interés personal.

La *esfera pública* es la segunda esfera en 'independizarse'. Siguiendo a J. Habermas y M. Warner el canadiense afirma que esta transformación es también un rasgo central de la sociedad moderna, toda vez que permite una asociación que no está constituida por nada fuera de la acción común de los individuos. Antes de la modernidad, era imposible una agencia común y duradera, que no ocurriera en un lugar concreto y que tuviera una base puramente secular. Esta última noción de 'secular', eso sí, entendida como la especial característica de que la acción colectiva que delibera, critica y razona políticamente no está fundada por alguna divinidad en un tiempo superior, o una Cadena del Ser que la sociedad encarna, ni en una ley tradicional que el pueblo sigue. Por el contrario, es una acción colectiva que se auto establece, lo que le permite, entre otras cosas, ser independiente políticamente de dos maneras. Por una parte, es independiente, pues la acción colectiva ahora puede

imaginarse mentalmente en un lugar fuera de la organización política para desde ahí juzgar su desempeño, lo que impulsará un examen racional riguroso. Y, por otra parte, es independiente porque su exigencia de consentimiento como condición de legitimidad. En esta segunda acepción, el poder político debe ganarse el consentimiento de los gobernados, lo que le entrega gran normatividad a la esfera pública. En palabras de Taylor, *“permite que la sociedad llegue a un consenso sin la mediación de la esfera política, en un discurso de razón fuera del poder, que de todos modos es normativo para este”* (2014.p.305).

Por último, este nuevo orden moral refleja un imaginario social en virtud de cual dejamos de comprendernos como una sociedad de “acceso mediado”. Aquí nos referimos a una sociedad donde los sujetos requieren de mediación para cumplir sus fines, por ejemplo, se mantienen unidos por mediación de un Rey. Hoy la modernidad prescinde de la mediación. El advenimiento de la teoría del contrato social del siglo XVII considera que el pueblo se puede constituir a partir de un estado de la naturaleza. Así mismo, el tiempo puramente secular ya referido anteriormente, vale decir, sin que se la sociedad política se funde en un tiempo superior o divino, nos permite también imaginar la sociedad horizontalmente. Esta ausencia de acontecimientos de otro tiempo o de eventos fuera de la historia, determina que no reconozcamos en ninguna persona o agencia una vinculación privilegiada con el cosmos o lo divino, como ocurría con los reyes y sacerdotes. Así, nuestra sociedad es ahora de *acceso directo*, donde cada miembro está en una relación de inmediatez con el todo. Esta nueva comprensión de nosotros mismos nos permitió comprender la sociedad desde una perspectiva descentrada, o ‘que no es de nadie’. Con ello hemos pasado de un orden jerárquico de vínculos personalizados a un orden igualitario impersonal, en que cualquiera sea la manera en que me relacione con el resto de la sociedad a través de organizaciones intermedias, considero que mi calidad de ciudadano está separa de todos esos vínculos. (Taylor, 2014.p.330)

Sin embargo, el orden moral moderno también debe mucho a una nueva interpretación de la providencia divina. Este paso requiere necesariamente remitirse al deísmo, la postura filosófica y teológica racionalista que rechaza al teísmo y, en general, la revelación como fuente de conocimiento divino. Por el contrario, enfatiza en la existencia de Dios a través del pensamiento racional y encontrando su revelación en la propia naturaleza. El cambio es

significativo si vemos que en la postura teísta la providencia implicaba que la divinidad influía y gobernaba en la Tierra para el socorro de la humanidad. Para el canadiense, la transformación de la noción de ‘providencia’ de la mano del discurso que emerge del orden moral moderno y su nueva perspectiva economicista fueron clave, ya que ahora los objetivos de Dios para nosotros son únicamente que abarquemos el orden de beneficio mutuo que él diseñó para nosotros (Taylor, 2014.p.352) Estos cambios en la providencia se debe a cuatro cambios antropocéntricos, o ‘eclipses’ que ocurren particularmente en los siglos XVII y Siglo XVIII.

El primer eclipse del “plan”, viene dado por cómo el naciente deísmo estrecha los propósitos divinos, en el sentido de que ya no le debemos a Dios algo más que la realización de su plan. A su vez, realizar su plan es igual a nuestro propio bien, por lo que los objetivos de la religión y la política pasan a ser los mismos. Lo trascendente de la religión pierde relevancia. El segundo eclipse de la “gracia” se refleja en la retira de la influencia de Dios en nuestra vida. Lo único que se requiere ahora es la fuerza de la razón y la disciplina para realizar el plan divino. El cristianismo con su influencia platónica, habían valorado la razón antes, pero la condición pecadora del humano impedía realizar el plan de Dios sin su gracia.

El tercer eclipse del “misterio” y el cuarto eclipse de la “transformación” son derivados de los anteriores. Si nuestro bien puede leerse del diseño de la naturaleza, en el sentido de que las leyes naturales lo contienen, el misterio se acaba. Así, si Dios nos dio la razón para aprender las leyes de la naturaleza, las que son además universales, plantear una irrupción divina – un milagro- sería ciertamente irresponsable con su propio plan. En la misma medida, si antes la transformación humana ‘en este mundo’ era limitada, la razón y las reformas religiosas permitían transformar nuestras condiciones ‘en este mundo’ como nunca. Los efectos visibles, sobre todo en nuestras condiciones materiales, permitieron dar forma a la sociedad de beneficio mutuo.

En síntesis, lo relevante de acá será que el orden natural ya no es normativo, pues el mundo no brinda ejemplos de un sistema de patrones normativos por los cuales debemos regirnos nosotros también. Mas bien, el mundo es un vasto campo de partes que se influyen mutuamente. En otros términos, ya no se trata de admirar un orden normativo en que Dios se ha revelado a través de signos y símbolos. Mas bien, tenemos que habitarlo como agentes de

la razón instrumental, haciendo funcionar el sistema de manera efectiva para llevar a cabo los fines de Dios, porque es a través de estos fines, y no a través de los signos, como Dios se revela en su mundo. De esta manera, como veremos a continuación, nuestra cultura da por superada la concepción jerárquica de la sociedad, en la medida que la afirmación de la vida corriente, la autonomía individual, la benevolencia del orden y, más tarde, la justicia universal se va vinculando con el orden moral desde el cual nos comprendemos.

5) Humanismo exclusivo

Hemos explicado con cierto detalle cómo desde la premodernidad hasta hoy cambia la experiencia del sujeto en primera persona, en un nivel social y también como se transforma lo que denominamos Orden Moral. Sin embargo, aún parece poco justificado el paso final, a saber: ¿Cómo ocurrió que un humanismo, sin ninguna referencia a cuestiones trascendentes, pudiese expandirse no sólo entre las elites o en personas excepcionales, sino a toda la población?

El surgimiento y expansión de estas corrientes es caracterizado por Taylor a través de distintos “tipos ideales”, buscando con ello seguir la trayectoria de un humanismo que crea un marco exclusivamente inmanente desde el cual orientar y otorgar plenitud a sus adherentes. La descripción del canadiense es bastante extensa, pues tras la irrupción del primer humanismo excluyente, este habría mutado y se habría multiplicado por un ‘efecto nova’, en la amplia gama que conocemos hoy (Taylor, 2015.p.15). Sin embargo, para los propósitos de este trabajo, sólo cabe reseñar el surgimiento de este primer humanismo, pues este proceso sentará las bases que posibilitaron su expansión fuera de la elite, pero, además, porque según Taylor el primer humanismo exclusivo marca a todos lo que vendrían después.

¿Como fue posible el primer humanismo excluyente entonces? Gran parte ya está dicho, el deísmo sirvió como marco general para una sociedad que se comienza a entender como creada para el beneficio mutuo de sus miembros. Por su parte, la “civilidad” *neoestoica* complementada por las reformas y contrarreformas religiosas, junto a las nuevos modales y sensibilidades de la sociedad cortesana, determinaron que la humanidad tuviera un programa de reorganización y disciplina. Este programa se materializó cambiando las condiciones

materiales como nunca, lo que aumentó la confianza en capacidades humanas, y en general, en la maleabilidad del universo según los fines humanos. Por lo mismo, surgen teorías sobre la sociedad humana que la definen en términos instrumentales, es decir, la sociedad existe para preservar la vida y la propiedad de sus miembros. Pero a esta descripción falta algo importante, incluso, esencial al humanismo que trato de describir ahora, a saber: la nueva interpretación de la motivación o agencia humana que impulsa la benevolencia y justicia universal, sumado a la inmanentización de las fuentes morales. Veamos.

Producto de los cambios descritos, distintas figuras de la ilustración comienzan a interpretar la motivación y agencia humana de una manera nueva. En estas teorías se ve una inclinación benevolente de la agencia -algunas veces innata y otras mediante un aprendizaje racional- de alcance universal para todo humano, lo que implica una real innovación de la psicología moral. Anteriormente, en el mundo helénico, los lazos de amistad o ciudadanía común permitían perseguir un bien común, pero no universal, sino reducido al proyecto común de *polis*, como en Aristóteles. Los estoicos, por su parte, ampliaban el marco de la solidaridad fuera de la *polis*, sin embargo, no alcanzan la universalidad. Para Taylor, el ágape cristiano traspasa los límites de la solidaridad y llega a la universalidad, lo que se mostraría, por ejemplo, en el relato del buen samaritano que no tiene vínculo alguno con hombre al que ayudó. (Taylor, 2014.p.391).

Ahora, la ilustración y el nuevo marco deísta cambian nuestra noción de motivación. La nueva universalidad de la benevolencia se refleja en algunas teorías como la de Kant, particularmente en su *Crítica de la Razón práctica*. Para el alemán, el poder moral al que podemos acceder a través de la percepción de una voluntad pura y universal constituye una fuerza interior que nos sobrecoge y guía, por ello “*el cielo estrellado sobre mí, la ley moral en mí*” (Kant, 1977.p.171). Para Taylor, Kant confía en que la propia fuerza para actuar mediante la ley universal es un objeto que despierta tal asombro y respeto, que nos eleva y nos sirve de inspiración para aceptar el reto que supone todas las exigencias de la justicia y benevolencia (Taylor, 2014.p.397). En un ejemplo más cercano a nuestra época, Bertrand Russell en su libro *La esencia de la Religión* diferencia en el humano una naturaleza finita o particular, de otra infinita, universal e imparcial. Si logramos mediante el pensamiento y la

razón desvinculada superar los deseos propios o envidias personales, y nos enfocamos en nuestra parte infinita e imparcial se desencadena en nosotros una benevolencia universal.

Otra interpretación que nace de la ilustración y marco deísta, serían las teorías de la simpatía de autores como Hume y Rousseau. Por ejemplo, en la concepción de agencia humana del francés, solo se requerían las condiciones adecuadas para que floreciera la virtud. Vale decir, la virtud está profundamente arraigada en nuestra constitución emocional, sin embargo, ha sido eliminada o distorsionada por condiciones falsas o desnaturalizadoras. (Taylor, 2014.p.324)

En este contexto, vemos que lo distintivo del humanismo excluyente será entonces que, a través de él opera una rehabilitación de la naturaleza humana. Atrás queda, por ejemplo, la concepción de San Agustín que nos atribuye una doble voluntad, buena y pecadora. Para el filósofo de Hipona tenemos dos amores, un amor hacia lo eterno y superior, pero también otro amor hacia lo inferior y sensorial. La diferencia esencial que introduce Agustín es que la voluntad no depende sólo del conocimiento⁴⁵, como en Platón, sino que también en una inclinación pecadora (Taylor, 2006.p.196). Los dos amores de Agustín nos permiten distinguir entre voluntades fuertes o débiles, las que se reflejan, entre otros, en nuestra capacidad de mantenernos en la persecución del conocimiento. Pero para Agustín también hay voluntades buenas y malas. Así, la teoría agustiniana permite superar el problema intelectual que le genera a algunos griegos y racionalistas modernos problemas que la voluntad débil no resuelve, como, por ejemplo, por qué puedo obrar hacia el mal pese a no quererlo⁴⁶.

En los humanistas de la modernidad podemos observar una relación muy distinta con los deseos y de la autoestima. Existe una real ‘inversión de la naturaleza’, que interpreta, entre otros, la satisfacción sexual como uno de los mayores goces y promueve su liberación. La autoestima, por su parte, deja de considerarse un pecado y pasa a ser el fundamento de una

⁴⁵ En este punto, Taylor señala que una gran influencia que el pensamiento cristiano recoge vendría dada por los estoicos, quienes desarrollaron fuertemente la capacidad humana de “consentir”. Esta capacidad se basa en que, si bien tenemos impulsos sensoriales como todos los animales, nosotros no estamos forzados a satisfacerlos, es decir, podemos controlar nuestra intención considerando todos los factores, en otros términos, consentir o no la satisfacción del deseo. (2006.p.197)

⁴⁶ El ejemplo paradigmático de este problema se encuentra en la Epístola a los Romanos en que el Apóstol Pablo se pregunta: “*Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí.*” Romanos 7:19-25

vida humana saludable. Lo realmente increíble, y celebrado por el canadiense, es que esta transformación que inicia la ilustración permite a quienes adhieran a esa visión, experimentar la vida moral de otra forma, es decir, logren ver y verse de esa forma.

Sin perjuicio de lo anterior, existen a lo menos dos formas, o combinación de ellas, en que la mayoría de los autores justificaron la benevolencia y justicia universal como inmanente (Taylor, 2014.p.400). La primera estrategia es ‘incentivadora’ respecto de la motivación humana, concibiéndola ahora como algo neutral, vale decir, que puede libremente orientarse al bien o al mal, a lo racional o irracional. En la línea ya descrita de Russell o de corrientes científicas, si nos guiamos por la razón, la voluntad nos conduce a justicia y ayuda mutua. En otros términos, no hay naturaleza, algo innato o una cualidad en la motivación, todo depende de lo que la guía. A diferencia de corrientes románticas o postrománticas, acá la disciplina y el autocontrol racional son puramente benevolentes.

La segunda estrategia será la de ‘positivar’ la voluntad humana. Esta estrategia justifica que la voluntad humana, en cuanto inalterada y original, incluye una cierta inclinación hacia la solidaridad. Acá, por el contrario, los deseos profundos nos permiten acceder a la universalidad del ágape cristiano, por lo que la disciplina y la razón nos pueden alejar de nuestra naturaleza benevolente.

Por otra parte, autores como Kant, y el idealismo alemán posterior, intentaran una síntesis de estas estrategias. En el caso kantiano, “*nuestra naturaleza nouménica es ciertamente innata a nosotros, pero para que emerja es preciso una diestra disciplina de la razón.*” (Taylor, 2014.p.406). En fin, lo que presentan en común estas estrategias o la nueva psicología moral moderna, es que existe un impulso específico e independiente de los lazos sociales hacia la benevolencia el que, además, en principio es universal. Es un movimiento inmanentista, pues ya no se busca a Dios o una divinidad para construir un orden para nuestra vida personal y colectiva.

Habiendo presentado la nueva interpretación de la voluntad, empezamos a entender cómo a través del humanismo exclusivo acabo siendo posible experimentar una plenitud moral. En otros términos, cómo identificamos el lugar de nuestra más elevada capacidad e inspiración moral sin hacer referencia a un plano trascendente, sino como una capacidad estrictamente humana e inmanente. Se descubren y crean estas nuevas fuentes morales, nuestras

capacidades morales más altas se identifica como algo inscrito en la naturaleza humana y, lo más importante, se experimenta orientación y plenitud moral en este nuevo marco.

De la presente exposición resulta evidente que, para esta gran invención, el humanismo exclusivo debió recurrir a las fuentes morales tradicionales como la cristiana y helénica. De hecho, emerge de éticas antiguas, e incluso de la fe si consideramos la tendencia a la reordenación activa, a la racionalidad instrumental, los universalismos y la benevolencia. En este humanismo operó, probablemente, una sustitución o trasmutación del ágape cristiano y de la benevolencia desinteresada de los *neostoicos*. Incluso, las éticas guerreras aristocráticas probablemente impactaron en el proceso con su alto sentido de dignidad personal, pues ello permitía creer que efectivamente los humanos teníamos la capacidad moral sobre la que teorizaban. Así, una exposición de este tipo expone dos cosas, en primer término, las incongruencias de las “historias de sustracción” que explican la secularización como resultado necesario de la ciencia o la razón. En segundo lugar, permite entender cómo utilizando una modalidad de las ideas éticas que la misma religión consolidó se pudo, a su vez, contrarrestar la inmensa fuerza que ejercía la religión.

En suma, tras el largo relato, ¿qué queda de este humanismo exclusivo hoy? El marcado énfasis en la capacidad moral humana como fuente de benevolencia, de libertad o como aspiración a una justicia universal. Ese será el sello distintivo del humanismo exclusivo del Siglo XVIII, también del utilitarismo y kantismo. (Taylor, 2014,p.388). También podemos ver continuidad con distintos tipos de *increencia* actuales en las referencias históricas. Nuestra interpretación moderna como seres seculares está definida por una sensación histórica, en virtud de la cual hemos vencido y superado formas de fe anteriores. Esto permite entender por qué Dios sigue tan presente como punto de referencia en el discurso agnóstico o ateo. Dios permite definir la tentación a superar, si queremos mantenernos en las cimas de la racionalidad. Y es que el humanismo nace como conjunto alternativo de fuentes morales a un mundo que codifica excesivamente la conducta, ya sin espiritualidad que fundamente ese código y sin posibilidad de *antiestructuras*. Asimismo, nace como ataque al cristianismo ortodoxo que se le ataca por oscurantista, y en buena medida, por justificar la opresión e imponer sufrimiento. Por ejemplo, la creencia de que sólo algunos se salvan, es contraria al universalismo.

Sin embargo, se podría argumentar que las posteriores corrientes anti humanistas o anti universalistas, como las posmodernas, no están comprendidas en este énfasis. Acá Taylor argumenta que, si bien desde Nietzsche existen autores que se rebelan contra el orden moral moderno intentando rechazar normas e ideales de universalidad, algo perdura (2014.p.406). ¿Qué es esto? Que, cuando escuchamos exigencias de reconocimiento universal de diferencias, lo que se está construyendo es una variante de la interpretación moderna de orden moral, pues la apelación es precisamente a la benevolencia interior.

Por último, después de la larga explicación, Taylor descrea de su propio relato. Tanto en el surgimiento del humanismo exclusivo, como la secularización influyeron innumerables factores, por lo que:

“nunca podemos explicar totalmente aparición de humanismo exclusivo [...] si por explicación se entiende mostrar que, dadas determinadas condiciones, era inevitable. Como todos los logros humanos, contiene algo que se resiste a verse reducido a estas condiciones de posibilidad” (2014.p.408).

CAPITULO TRES:

CONTRASTES Y

CONCLUSIONES: Taylor y

Weber

Para iniciar este apartado de conclusiones y contraste, lo primero sería destacar la enorme influencia de Weber sobre Taylor. Parece evidente que algunos conceptos claves en Taylor como el bien moral de ‘la afirmación de la vida corriente’ puede verse como una interpretación de la vocación protestante intramundana weberiana, la cual deriva en la valoración que ostenta hoy la familia y el trabajo. Lo mismo se ha argumentado respecto del marco inmanente como consecuencia de la caída del mundo encantado (Gorski,2011. p.303). A su vez, es claro que ambos autores se desmarcan de la secularización ortodoxa, al otorgarle muchas veces una explicación ‘religiosa’ al fenómeno secular, tales como los efectos de la reforma protestante en Weber, y las influencias nominalistas, deístas e incluso agustinianas en Taylor. Fuera de lo anterior, el propio Taylor hace algunos reconocimientos explícitos a la obra de Weber en sus trabajos.⁴⁷

A su vez, es evidente que ambos ven el cristianismo rasgos esenciales para occidente. Si Weber asume en las religiones que rechazan el mundo elementos importantes de racionalización, Taylor, entre otros, lo justifica desde la perspectiva de la especificación católica medieval del juicio individual -ya no colectivo- después de la muerte. En este último ejemplo, Taylor atribuye gran relevancia al miedo que produce el juicio final propio, pues la muerte pasa a ser entendida como consumación, es decir, como elaboración definitiva del expediente con el que nos presentaremos al juicio de Dios. Esto implicaría que en el

⁴⁷ Por ejemplo, al tratar las conexiones entre el Yo impermeabilizado y la Reforma en la *desinserción* social, Taylor reconoce que realiza una suerte interpretación histórica amplia y dice: “*Ella, en verdad, es cercana a lo que estoy afirmando aquí; es una especie de especificación de la conexión más amplia que estoy postulando. Weber es obviamente una de mis fuentes*” (Taylor, 2014.p.252)

cristianismo posterior: *“toda la dimensión de respuesta al llamamiento, juicio y transformación apela a la responsabilidad individual”* (Taylor, 2014.p.119).

Fuera de lo anterior, y en un ámbito más crítico, en el presente trabajo propongo hacer al menos tres comparaciones entre ambos autores, que muestren con cierta profundidad conexiones aún no vistas entorno al concepto de secularización. A su vez, me valdré de la distinción que realizamos al tratar las variadas formas de secularización en la obra de Weber, pero esta vez con la obra de Taylor como contraste. Para concretar lo anterior nos servirán tres enfoques, a saber: i) desde lo metodológico, ii) desde el periodo que relatan y iii) desde los planteamientos de las distinciones de secularización.

A) Desde lo metodológico

La primera cuestión metodológica evidente radica en el lugar desde el cual ambos autores teorizan. Taylor es filósofo y su método de investigación es trascendental en la búsqueda de aquellas condiciones de posibilidad de la naturaleza humana. Para Sonia Rodríguez García, este método se caracteriza porque:

“la argumentación trascendental es una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad (a chain of apodictic indispensability claims) que conciernen a la experiencia y que, en último término, se ocupan de nuestra propia actividad, de modo que la tesis fuerte siempre estará vinculada a la naturaleza del sujeto humano”. (2015, p.86)

Así, la teoría tayloriana puede entenderse como una suerte de historia del pensamiento que se anclada en una irreductible naturaleza humana. Desde ahí, el filósofo propone las distintas autocomprensiones del Yo, es decir, un intento de relatar las condiciones de posibilidad de la secularidad desde la antropología del agente humano. Esta condición de filósofo, además, nos explica que el detallado relato de distintos pensadores – en este trabajo muy simplificado- que Taylor elabora, está lleno de matices, de idas y vueltas de movimientos culturales e intelectuales, todo lo cual quita causalidad y relevancia a los eventos históricos en sí mismos. Con Taylor la historia nos parece pura contingencia y el determinismo un sinsentido. Por ejemplo, al relatar la invención de marco inmanente que busca un orden en la Naturaleza con independencia de Dios, nos señala:

“El nuevo interés en la naturaleza no implicaba abandonar la perspectiva religiosa, ni siquiera parcialmente; era una mutación dentro de esa perspectiva. La concepción que el camino directo ofrece la secularidad moderna no se sostiene. En cambio, lo que estoy ofreciendo aquí es una concepción en zigzag, llena de consecuencias fortuitas.” (Taylor, 2014.p.159).

En la otra vereda, Max Weber, como dijimos, busca hacer una sociología histórica del racionalismo con la intención de analizar el proceso histórico de racionalización. Asimismo, aun cuando Weber hace un detallado examen de predicaciones o sermones de intelectuales del protestantismo, no parece dar tanta relevancia a autores o personas en particular. Su trabajo está más bien orientado a detallar conflictos sociales y grandes cambios históricos de distintas instituciones, en general, a examinar cómo surgen y evolucionan las distintas esferas morales. (Gorski, 2011.p.304). Las consecuencias de los eventos históricos en Weber presentan asimismo ‘causalidades’ bastante matizadas, el autor habla de afinidades electivas y no causalidad en sentido científico.

Sin embargo, también es verdad que los procesos de racionalización en Weber, no siempre se leen como históricamente situados. Las descripciones de la historia de las religiones desde las más mágicas a las más racionales, o desde las afirmadoras del mundo a las que lo rechazan, sin duda expresan una motivación o finalidad en la historia. En alguna medida sus descripciones presentan consecuencias necesarias, quizás universalizables a todos los agentes humanos de todos los tiempos, como si lugar en que ocurriese un proceso de racionalización se secularizara. Esto último es probablemente lo que Taylor buscaría atacar con mayor ahínco.

Fuera de estas consideraciones, existe una similitud en la forma en que Taylor y Weber teorizan, por ejemplo, el canadiense utiliza herramientas conceptuales como ‘tipos ideales’ para describir su teoría. La forma de correlacionar eventos de Weber también es bien vista por el canadiense, lo cual deja de manifiesto al señalar:

“Se le suele objetar a la tesis de Weber que no puede ser verificada en términos de correlaciones claramente localizables, por ejemplo, entre las lealtades confesionales y el desarrollo capitalista. Pero es propio de la naturaleza de este tipo de relaciones entre la perspectiva espiritual y el

desempeño económico y político que la influencia también puede ser mucho más difusa e indirecta” (Taylor, 2014.p.252)

Ahora, reitero, tampoco habría que exagerar las coincidencias. Taylor elabora una constante crítica a cierta forma de teorizar en ciencias sociales en la que Weber estaría imbricado. Como se ha caracterizado, para el filósofo canadiense existe dos visiones de la modernidad: la visión *acultural* de la modernidad, que el autor rechaza por parecerle distorsionadora, y otra visión que sería genuinamente cultural, a la que adhiere (Taylor, 2008.p.3).

La visión acultural se caracteriza por concebir la modernidad desde una perspectiva “culturalmente neutra”, por concebir muchas veces el surgimiento de los procesos de racionalización como necesarios y no contingentes. La visión acultural, en general, ve el triunfo de la razón como forma de explicación de nuestra época y de la secularización. Como dijimos, estas serían teorías del tipo “historias de sustracción”, que asumen una naturaleza humana particular o entienden la modernidad como el efecto necesario tras remover obstáculos al conocimiento.

Otra característica radica en que corrientes de esta visión proponen la distinción radical entre hechos y valores. Si bien la distinción tiene alguna validez en las ciencias naturales, tratándose de ciencias sociales descansa en el supuesto de que no es necesario remitirse a los bienes morales para la explicación de la conducta. Frente a esto, Taylor nos diría que el lenguaje que mejor explique nuestras vidas debe incluir una orientación realista al bien, pero, además, que nos permita comprender y explicar tanto nuestras acciones y sentimientos, como la de los demás, pues “*nuestro lenguaje de deliberación está en continuidad con nuestro lenguaje de valoración y éste con el lenguaje con que explicamos lo que la gente hace y siente*” (Taylor, 2006.p.92). Para el filósofo, esto es una deriva de la concepción naturalista de la modernidad guiada por el ideal científico, y su principal falencia es concebir una modernidad de forma atemporal de acuerdo con los atributos de un proceso universal de racionalización (Gracia Calandín, 2010. p.108). Así, el efecto de este enfoque es descontextualizar la modernidad e inducirnos a pensar que “lo natural” siempre fueron las sociedades individualistas del Yo impermeabilizado.

Como dijimos al ver las teorías éticas de Russell, Kant o Rousseau, estas doctrinas asumen el orden de beneficio mutuo, rehabilitando el deseo humano a través de tendencias ‘inocentizadoras’ o ‘positivas’ de nuestra naturaleza humana. El punto detrás de esta crítica de Taylor es que una descripción de una teoría moral implica una forma determinada de experimentar la orientación moral. En otros términos, no podemos equiparar la descripción de un dolor de garganta -que puede universalizarse en mejor medida- con la descripción de una experiencia de inspiración moral. En este último, se está dando expresión a la experiencia de verse elevado a un plano superior y su forma de interpretarlo es intrínseca a la experiencia, sin perjuicio de que pueda cambiar con el tiempo. (Taylor, 2014.p.399). Así, lo que experimente como divertidas y superficiales alucinaciones inducidas por sustancias psicotrópicas, podrían interpretarse en el futuro como significativas revelaciones que me mostraron una dimensión superior. Incluso, más adelante, la misma experiencia me puede volver a parecer una alucinación intrascendente provocada por un mal funcionamiento biológico. En síntesis, más allá de todas las analogías posibles, resulta claro que tiene que ser diferente la descripción de la experiencia de una contemplación kantiana de la ley moral en nuestro interior, de la descripción de un dolor de garganta.

Dicho lo anterior, Taylor distingue dos variantes de teorías aculturales que, si bien interpretan los hechos de manera muy distinta, ambas comparten la descripción fáctica que la secularización realiza. En esta línea, existe una vertiente que percibe la modernidad como un *progreso*, y que conciben que cualquier cultura del mundo, podría sufrir el impacto de la adquisición de la conciencia científica y con ello progresar. Asimismo, cualquier religión podría enfrentarse a la secularización si deja animar por los procesos de racionalización modernos o, en otros términos, cualquier conjunto de conclusiones pre-modernas podría ser desafiado por el desarrollo del pensamiento occidental, o finalmente, cualquier metafísica podría ser desplazada por la división entre hecho y valor. (Taylor, 2008.p.3). En esta línea, podríamos identificar autores como Emile Durkheim.

Por otra parte, aparecerían las teorías aculturales *negativas o del declive*. Para Taylor también han sido aculturales a su manera. Estas teorías, en lugar de ver la transformación de la modernidad como un despliegue de las capacidades, interpretan la modernidad como una víctima que perdió el horizonte, secó sus raíces, convirtió su motivación religiosa en una

jaula de hierro secular. Este tipo de teorías no atiende a la Era secular como Era, sino como el término de un proceso. Vemos con esto, que las teorías del declive comparten que las creencias religiosas y Dios van desapareciendo necesariamente de la sociedad moderna. En esta última categoría aparecían autores como Weber.⁴⁸

Regresando al sociólogo alemán, el problema de Weber en este punto estaría en la huella que dejó en su persona el protestantismo, particularmente por la búsqueda individual del ‘llamado’ y la entrega total a un bien en concreto (Gorski, 2011.302). Esto me permite introducir brevemente otra distinción en Taylor relativa a las visiones sobre los hiperbienes, la cuales están representadas paradigmáticamente por Platón y Aristóteles. En cuanto al primero, el canadiense nos dirá que representa una postura de la ‘intransigencia revisionista’, es decir, una postura niega por completo cualquier bien que se interponga en el camino del hiperbien (Taylor, 2006.p.104). En el caso de Weber, como humanista excluyente, vemos una disposición de este tipo al nunca “*sacrificar el intelecto*”, pues debía “*soportar virilmente este destino de nuestro tiempo*” (Weber, 1979.p.230), el cual, como sabemos, era un tiempo desencantado. Todo está enfocado hacia una suerte de autodomínio a través de la razón, mientras que los bienes menores se niegan por completo. El contrapunto a esta visión del hiperbien es representada por Aristóteles y es seguida también por Taylor. En esta corriente, la teoría ‘inclusiva’ es el intento por afirmar todos los bienes, sin perjuicio de reconocer que existen bienes de rango superior. Por ejemplo, en Aristóteles tienen prioridad los bienes que tienen que ver con la vida racional (contemplación o *theoria* y reflexión sobre materias prácticas o *phronesis*), pero sobre la base de afirmar en general todos los bienes juntos y en proporciones adecuadas. Aquí el bien supremo es la vida buena en su totalidad, todos los bienes en la proporción adecuada. (Taylor, 2006.p.105)

Fuera de los hiperbienes, la contraposición a esta visión, y en la que Taylor se reconoce, viene dada por la *visión contextualizada y cultural* de cómo nos comprendemos. En esta tesis de vertiente hermenéutica, el “bien” es un presupuesto inevitable de toda cultura, y la modernidad no es un hecho objetivo, sino un mundo en que existen instituciones, valores, y donde la naturaleza humana ya fue concebida de manera particular. En la visión

⁴⁸ Otros, dentro de esta misma categoría del declive dirían que la modernidad no reconoce los límites humanos y la dependencia de la historia, o confían en demasía en la frágil razón humana. Estas corrientes posmodernas, como se dijo, también asumen el orden de beneficio mutuo y la benevolencia interior de la naturaleza humana.

“culturalizada” de Taylor, destaca fuertemente el pluralismo, que asume esta cultura moderna como una entre muchas, de tal manera que las afirmaciones en torno a la modernidad se refieren a una identidad particular determinada. (Gracia Calandín, 2010. p.110).

Por último, antes de cerrar este apartado corresponde un matiz. Parece claro que la teoría del desencantamiento implicaba para Weber concebir el universo como neutral, vale decir, ya teorizaba asumiendo el Yo impermeabilizado como atemporal. A su vez, también podría argumentarse que Weber muchas veces teoriza desde una historia de sustracción. Sin embargo, respecto a su concepción de la valoración de los hechos o concepción sobre la conducta humana la respuesta puede que sea más compleja. No puede negarse que fue el propio Weber en la *Ciencia como Vocación* el que argumentó las limitaciones de la ciencia en la elección de las formas de vidas, como tampoco puede negarse que su relato sobre *La Ética Protestante Y El Espíritu Del Capitalismo* establece un relato histórico bastante contingente e histórico. En este relato las afinidades electivas fluyen de una manera similar a los relatos históricos de Taylor.

B) Desde las distintas nociones de Secularización

Ya señalamos más arriba, particularmente al citar a Gil Villegas, que la noción de secularización en Weber es cambiante en el tiempo, toda vez que en un inicio se circunscribe a la magia, mientras que paulatinamente va complejizándose hasta ser una teoría general de la modernidad. De esta manera distinguimos al menos tres variantes de secularización según este autor, a saber:

- **Como Des-magificación o Entzauberung.** Según dijimos, en las primeras obras de Weber la magia se muestra como etapas iniciales de la religión, de manera que a mayor racionalización de la religión, menor magia. A su vez, el establecimiento de una racionalización del mundo habría abierto puertas ‘desencantadoras’, lo que como ya vimos, llevo a decir a Weber, que:

“no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo.” (Weber, 1979.p.200)”

Para Taylor la caída del mundo encantado requiere primero mencionar el arribo de una razón que desvincula la mente con el cuerpo, junto con los efectos de la objetivación cartesiana y sus efectos neutralizadores sobre el mundo. Esto es una explicación algo disímil a la de Weber, toda vez que para el canadiense el impulso de la reforma sobre el mundo encantado no es eliminar la magia en cuanto irreal, irracional o supersticiosa, sino rechazarla en cuanto impía (Taylor, 2014.p.137). Los sacramentos católicos son una limitación al poder de Dios, los espíritus del bosque son necesariamente blasfemos, toda magia es siempre magia negra y, por tanto, contraria a Dios. El foco acá está en la inversión del miedo, ya que, si el miedo a brujos o fuerzas es fuerte, el temor a Dios cristiano es superior. En virtud de esto, la respuesta de Taylor apunta a la paulatina consolidación de una nueva autoconcepción del Yo, cada vez menos vulnerable a los espíritus del mundo ‘encantado’.

Este largo paso al Yo moderno con su autocomprensión particular, con su antropología desde la cual se piensa, se debe a varios factores. Acá entran los cambios en las teorías del conocimiento y de la mente, las que inspiradas en ciencias naturales reflejarían una antropología del humano que se expresa en el Yo impermeabilizado. Además, acá entran variados factores religiosos (protestantes, nominalistas, católicos, entre otros), político y culturales, ya expuestos. Sin perjuicio de ellos, las principales causas de la posibilidad de la *increencia* en Dios como estado existencial del Yo se expresan en que Dios deja de ser garante como fuerza espiritual que asegura el triunfo del bien. Dios deja de ser garante de la existencia misma de la comunidad. Por último, los cambios en la concepción del tiempo son esenciales. El tiempo secular exclusivo es, como se dijo, “*vacío y homogéneo*”. Lo propio pasa con la caída del ‘cosmos’ por parte de la ciencia, y con el surgimiento de un universo sin significación humana, todos factores claves para la des-magificación del mundo.

- ***Como desplazamiento de lo irracional.*** ¿Retrocede la religión por el avance de la razón? Quizás el mayor propósito de la obra de Taylor sea precisamente el rebatir esta concepción. En esta línea, el desarrollo del Yo le permite a Taylor demostrar como las explicaciones recurrentes sobre la secularización serían “historias de sustracción”, pues desconocen el largo camino de cambios hasta el orden moral

moderno. Lo que nos muestra la historia que Taylor traza de la identidad moderna es precisamente la contingencia en los cambios, pues, ya vimos que las teorías de conocimiento, y en particular, de las ciencias naturales, generan una particular antropología desde la cual nos interpretamos.

Pero no nos engañemos tampoco, Taylor reconoce innumerables logros y beneficios sólo alcanzables mediante la razón desvinculada y el arribo del Yo impermeabilizado. El punto de este autor es mostrar como el Yo responde a múltiples bienes todos los cuales tienen su propia relevancia. El *expresivismo* fomenta una mayor vinculación con uno mismo, buscar un autoconocimiento precisamente conectándose con una naturaleza propia y original. Incluso, y sin que ello signifique volver al Yo poroso, para Taylor una forma de teísmo moderno nos permite conectar con una dimensión de trascendencia que el Yo únicamente desvinculado o expresivo tienen vedado.

Como tratar las verdades religiosas en un ámbito político o social es un asunto más complejo. La concepción de las religiones como amenaza al intelecto, como un despropósito para el saber o incluso amenaza a la democracia esta generalmente asociada a lo que Taylor denomina el ‘mito de la Ilustración’. Este mito se caracteriza por la promesa de sacarnos del pensamiento oscuro y lleno de errores. En la conversación que tiene Taylor con Habermas a propósito de la religión en el espacio público, el primero de ellos argumenta que este mito se expresa en la concepción de que “la Revelación” o la religión como fuente de sabiduría, ya no es aplicable a un mundo en que los asuntos humanos sólo pueden resolverse en términos mundanos (2011.p.56). Lo que critica Taylor es entonces que exista una ganancia epistémica necesaria si dejamos de lado nuestras concepciones de verdad y religión, y nos concentramos en las cuestiones políticas o morales solo desde una perspectiva de la razón no religiosa. El supuesto aquí es que la razón no religiosa es siempre convincente para un humano honesto, mientras que la razón religiosa es dudosa y sólo convincente para quienes admiten el dogma.

De este modo, Taylor plantea una defensa de la razón religiosa, según la cual el pensamiento racional no siempre basta para convencernos en ámbitos políticos o

morales, pues, siendo honestos, podemos estar en desacuerdo con la justificación normativa de afirmaciones de este tipo (2011.p.58). Las conclusiones normativas de los argumentos de estas corrientes son muchas veces dudosas o requieren de aceptar supuestos *a priori*, como lo vimos en los supuestos de la psicología moral kantiana o utilitarista.

En síntesis, algunos podemos no llegar a adherir a una defensa de la razón religiosa en el ámbito público. Sin embargo, lo relevante acá es el ataque frontal y recurrente contra la razón religiosa en este ámbito. Esta animadversión si resulta, desde Taylor, un producto de la razón desvinculada y del ideario del humanismo exclusivo. El racionalismo procedimental cartesiano asignó al método un lugar hegemónico, entre otras cosas, porque permitía la prescindencia de la autoridad, la costumbre o la tradición para verificar sus verdades. De esta manera, pese a las críticas a la infalibilidad del método cartesiano o su física que debe aceptarse *a priori*, la cultura occidental habría legado esta forma de concebir la razón. Así, siendo la revelación religiosa la forma de autoridad o imposición externa por excelencia, el descredito hacia esta forma de pensamiento como poco autónoma o insuficiente sería una herencia de la razón desvinculada.

➤ ***Como diferenciación funcional por la pugna de valores.*** Esta variante de la secularización es, probablemente, la más influyente entre los investigadores del área, para quienes resulta una importante herramienta en la comprensión de la secularidad y la modernidad. Fuera de los ya citados J. Beriain, J. Casanova o E. Weisz, autores como el filósofo español José Luis Villacañas⁴⁹, en su *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana* de 2016, le atribuyen a esta conceptualización de Weber importantes consecuencias. Ahora. ¿Pierde su hegemonía la esfera religiosa por una pugna con otras esferas, como la esfera económica? ¿Qué es lo que permite separar en definitiva la religión del Estado? o ¿Cuál es el origen del pluralismo de valores moderno?

⁴⁹ El diario La Tercera le realizó una interesante entrevista a José Luis Villacañas en que se expresa sucintamente la pugna de valores. Véase en <https://www.latercera.com/la-tercera-domingo/noticia/jose-luis-villacanas-nuestras-sociedades-son-incapaces-de-generar-elites-que-representen-a-los-estratos-populares/H2FQHMEL5RBWHEM5Y6WL4VCCO4/>

Para responder esto, lo primero que habría que señalar es que Taylor a veces hace suya la metáfora de pugna entre esferas, incluso, habla expresamente de cómo se ‘independiza’ la esfera económica o la esfera pública al tratar las transformaciones del imaginario social por la herencia de la Ley Natural teorizada por Locke y Grocio. (2014.p.297)

Podríamos decir entonces, que en alguna medida concuerda con Weber, y nada más se limita a ‘ampliar’ la explicación. Esta ampliación se verifica en los varios niveles que explicarían esta forma de secularización, a saber: el nivel *económico* con la creciente acumulación de riqueza de los Estados que favorecían el intercambio comercial, particularmente, por las implicancias militares que esta acumulación conllevaba. En este mismo nivel, resulta claro que el comercio era un camino hacia la paz y orden, que se oponía a la destructividad de la búsqueda aristocrática de gloria militar. En segundo lugar, un nivel *espiritual*, por el fomento de la ‘afirmación de la vida corriente’ impulsada por la Reforma, vale decir, de las labores de producción y familiares, que ahora son tan santas como cualquier otra. Pero, también -he aquí una novedad- a nivel *político*, con los nuevos Estados volcados a la actividad productiva, en virtud del ánimo de reorganizar la sociedad, tanto por la influencia *neostoica*, como, posteriormente, por los modales de la sociedad cortesana. En efecto, respecto de este último nivel, Taylor señala:

“De hecho, puede afirmarse que esta ética de la intervención activa del Estado, en el periodo de gobiernos absolutos, hizo tanto por introducir un modo de vida racionalizado, disciplinado y profesionalizado como la ética calvinista de la vocación.” (Taylor, 2014.p.194)

Sin perjuicio de lo ya señalado, el canadiense no llega a compartir esta noción de pugna del todo. Para nuestro autor, el rasgo determinante de la pérdida de la jerarquía de la esfera religiosa viene dado por una nueva proyección del universo, que ya no tiene jerarquías operantes, sino cadenas de seres con propósitos que se entrelazan mutuamente. Para Taylor, lo esencial acá será la caída de logos óntico y la invención del nuevo orden en que las cosas adquieren coherencia porque sirven mutuamente para la supervivencia o bonanza de los humanos, vale decir, el nuevo orden de beneficio mutuo. Es gracias a este orden moderno que pierde relevancia la

administración que la autoridad realiza de los recursos colectivos, pues este nuevo orden define la manera en que estamos unidos. Por lo mismo Taylor dirá:

“A partir de este punto la sociedad organizada ya no es equivalente a una organización política, se considera que otras dimensiones de la existencia social tiene sus propias formas y su propia integridad” (2014.p.290).

Es gracias a esta transformación en la forma de comprendernos que ahora podemos imaginar una esfera económica enteramente desliga de la política. Es más, en la concepción moderna, la esfera económica se bastaría a sí misma si no existiera los desórdenes y conflictos que el Estado debe contener. La naturaleza se idealiza como una suerte de economía.

A su vez, podemos agregar que la pérdida de la hegemonía religiosa no se debió a una racionalidad económica más convincente o mejor preparada que la esfera religiosa. Fue el Yo impermeabilizado occidental el que pudo sostener esferas enteramente independientes de la religión y la trascendencia. Es la deriva de nuestra razón desvinculada e instrumental, lo que hoy nos permiten considerar que la realidad consta de secciones enteramente independientes entre sí, y que, por lo mismo, pueden competir autónomamente por orientar dimensiones específicas de nuestra vida. Además, no es la misma experiencia la del agente premoderno, que la del individuo moderno, es decir, no es la sola aparición fuerza de la racionalización económica la que se agrega al sujeto premoderno para hacer surgir el mundo actual.

En este punto, vale la pena volver Weber, quien según refiere Gorski, entendía que el máximo estándar para un trabajo cultural es lograr ser persuasivo para una cultura totalmente diferente. (Gorski, 2011.p.302). La sola pugna entre esferas o valores, entendida como la pérdida de la hegemonía de la esfera religiosa por la fuerza de la razón económica, o más bien, como racionalización de la forma de conducirse occidental, probablemente no convencería a un no occidental. ¿Por qué siguen siendo preponderantes valores religiosos en países del medio oriente, incluso con Estados Islámicos, si al mismo tiempo han desarrollado una inmensa fuerza productiva capitalista, por ejemplo, la petrolera? ¿Qué pasa con economías como la India o Japón? Algo no calza. En cambio, contrastar una explicación de la secularización

como una lenta transformación de la forma en como los occidentales se imaginan; o como inventamos un orden moral de beneficio mutuo; o como el arribo de la razón desvinculada; o como la creación de un trasfondo que permitió la consolidación del humanismo exclusivo como norte válido de orientación moral, si parece más convincente desde una perspectiva cultural.

¿Esto quiere decir que el trabajo de Taylor supera la disyuntiva cultural o su propia idiosincrasia? Sin duda no podemos ir tan lejos. De hecho, la crítica que se realiza a Weber en este punto es válida también para Taylor. Se suele criticar que en los trabajos de Weber el catolicismo se muestra muchas veces como meramente mágico y poco intelectual, mientras que el protestantismo aparece como un gran impulso a la modernidad. El caso de Taylor, por su orientación católica, la situación parece ser la opuesta.⁵⁰ De hecho, esta es precisamente una de las críticas que se han hecho al trabajo de Taylor como, por ejemplo, en la reseña del filósofo Charles Larmore a *La Era Secular* en 2008. Para este autor, Taylor pone tanto énfasis en el cristianismo latino, que el judaísmo o el islam parecen no tener papel alguno en la configuración del mundo moderno (Larmore, I. 2008). En la misma línea, es bastante notoria la ausencia de Bultmann, u otros importantes teólogos protestantes en sus escritos. Es evidente que Taylor tributa mucho de su catolicismo. Larmore va más allá en este punto, señalando que las diferencias entre las teorías de Weber y Taylor son nada más que la diferencia entre el enfoque de un protestante descreído y pesimista, y el enfoque de un católico ardiente. (Larmore, 2008.II)

A mi juicio, las críticas en este punto son válidas, pero exageradas. El afán de Taylor, como se señaló, es precisamente realizar una teoría de la secularización culturalizada en el sentido de incorporar los horizontes de sentido del agente y la particular forma de experimentar la naturaleza que tiene el sujeto moderno. Así, es manifiesto en el enfoque de Taylor que asume nuestra cultura moderna como una entre muchas, vale decir, que reflejan una identidad particular y determinada. Por lo

⁵⁰ Varias veces Taylor se expresa sobre la Reforma en términos de una exagerada simplificación de la doctrina católica, por ejemplo: “*Tal vez la simplificación más radical de Calvino podría enunciarse de este modo: somos depravados, y por tanto en el trabajo de nuestra salvación Dios lo hace todo.*” (2014.p.133)

mismo, puede que la identidad que el canadiense esboza de la modernidad occidental esté excesivamente “catolizada”, pero no parece prudente desechar la teoría por ello.

C) OTRAS CONCLUSIONES

Llegado este punto, podemos cerrar con una de las preguntas iniciales que hicimos sobre ¿Cuál es la relación entre secularización y la modernidad? Para autores como Javier Gil Gimeno, ‘modernidad’ y ‘secularización’ son fenómenos coetáneos e interdependientes, siendo lo coetáneo lo que “*nos remite a un horizonte temporal compartido*”, y la interdependencia “*lo hace a un marco espacio-temporal compartido.*” (2017.p.294). En concreto, este autor entiende a la modernidad como una época, que en alguna medida se retroalimenta con el proceso de secularización. Sin embargo, vemos que esta afirmación se puede matizar, pues, como el mismo Gil Gimeno recuerda, hay autores que han analizado la modernidad como un *proceso* de modernización, tales como Beck, Giddens, y nosotros podríamos sumar a esta lista al propio Max Weber. Mientras que otros autores, como Charles Taylor, han estudiado la secularización enfatizando su carácter de época o Era.

Lo importante acá, nuevamente, es no exagerar las posturas. Ambos conceptos efectivamente guardan cierta independencia, incluso, probablemente Weber señalaría que no todo lo secular es propiamente moderno, ni todo lo moderno es siempre secular. Por ejemplo, Weber destaca al surgimiento del judaísmo –evidentemente premoderno- como inicio del proceso de desencantamiento del mundo (Weber, 2011.p.149).

El caso de Taylor es más complejo, pues no estaría de acuerdo con la secularización como “proceso”, si entendemos por proceso el necesario arribo del desencantamiento moderno. En Taylor, todas las transformaciones que nos trajeron a la modernidad tienen explicaciones parciales y la contingencia de estos cambios es su principal énfasis. De hecho, la propia descripción de la secularidad como ‘Era’ es una forma de rehuir a esa categorización de proceso necesario. A su vez, es precisamente esta concepción de Era lo que permite distinguir a Taylor dentro de los teóricos de la secularización, vale decir, ese fue uno de sus grandes aportes.

En una línea similar, podríamos destacar que la concepción de la secularización como Era ha dado lugar a un "reencantamiento del mundo". A pesar de la aparente desaparición de

la religión institucionalizada, tanto la búsqueda de significado, como la trascendencia persiste en la sociedad moderna, y se manifiesta en diversas formas, como el interés por la espiritualidad, la filosofía oriental o las prácticas New Age. Este reencantamiento del mundo refleja una necesidad humana fundamental de trascender los límites de lo material y encontrar un propósito más allá de lo inmediato e inmanente. En alguna medida, es parte de los efectos de la desvinculación social y natural que favorecen un sujeto moderno inclinado a la búsqueda a través de la devoción individual por sobre los rituales sociales. Aún más llamativo resulta constatar la existencia de un impulso espiritual que no se disipa. Seguimos buscando significados, pero ahora con mayor énfasis en la experiencia personal.

En la actualidad, claro está, algunas personas mantienen creencias religiosas y espirituales tradicionales, pero su fe es una opción que deben tomar activa y continuamente. Su fe perdió la ingenuidad característica de la religiosidad premoderna en que era escasamente rebatida. Por otra parte, muchas personas en la sociedad moderna han abrazado una visión del mundo materialista o atea, y se pueden sentir -solo medianamente según Taylor- plenos y orientados moralmente. Me parece que esta medianía de plenitud es una afirmación aún muy débil en Taylor, pues si bien la intenta desarrollar al inicio de la *Era Secular*, sus descripciones no son tan convincentes como cuando se propone respaldar la orientación moral y espiritual de un creyente. Evidentemente no se siente ateo o agnóstico, por lo mismo, su caracterización de dichos estados morales parece muy limitada o superficial.

Por otra parte, el punto en común en toda la experiencia religiosa moderna radica en el tipo de búsqueda espiritual individualizada y no necesariamente ligada a instituciones religiosas establecidas. En la modernidad distintos lenguajes religiosos circulan entre nosotros y cada persona dispone de varias referencias religiosas. Esto genera que se disipen las anteriormente irreconciliables diferencias entre religiones, además, permite que las personas puedan adoptar prácticas espirituales de diversas tradiciones o formar sus propias combinaciones de creencias y prácticas. Esta visión optimista de la espiritualidad es el centro del pensamiento de Taylor y su descripción si es convincente.

Por último, resulta importante repasar el enfoque de Taylor respecto de la filosofía de la historia. El autor se centra en comprender cómo se desarrolla el sentido y significado de la historia humana a lo largo del tiempo. Su visión de la historia es un intento de superar las

concepciones reduccionistas o deterministas de la historia, que tienden a reducir el desarrollo histórico a meros factores económicos, sociales o tecnológicos. Por lo mismo, Taylor critica especialmente las tesis que van dejando de lado la dimensión de la experiencia humana, el papel de la agencia y el significado en el curso de los acontecimientos históricos.

En esta línea, la historia no es simplemente una serie de eventos aislados, sino que está imbuida de significado y sentido. Él sostiene que los seres humanos somos seres eminentemente significativos, que buscamos entender el mundo que nos rodea y nuestra propia existencia en términos de significado y propósito. En consecuencia, la historia humana no es solo una acumulación de hechos, sino una narrativa que se desarrolla en relación con nuestra comprensión de nosotros mismos y nuestro lugar en el mundo. Solo desde acá se entiende su énfasis en conceptos como ‘orden moral’, ‘imaginarios sociales’ u ‘horizontes de significado’, todas herramientas que utiliza para relevar el rol de los valores, las creencias, los ideales y significados que guían y dan forma a la acción. Todas estas cuestiones son, a su vez, inseparables de la interpretación histórica de las personas en un determinado período y contexto.

Ahora ¿Cómo podemos entonces generar una narración de la historia considerando todos estos elementos? La respuesta pasa por un juego de imaginación moral en la comprensión de la historia. La imaginación moral, como capacidad genuinamente humana, nos permite ponernos en el lugar de aquellos que vivieron en el pasado y comprender cómo sus horizontes de significado eran diferentes de los nuestros. Al entender las distintas formas en que la gente del pasado concebía el mundo y su lugar en él, podemos apreciar mejor las motivaciones y acciones históricas. Esta herramienta conceptual, aun cuando puede considerarse débil desde la perspectiva científica social, permite a Taylor elaborar argumentos muy persuasivos.

BIBLIOGRAFIA

- AGUILUZ, M. Y BERIAIN, J. (2021). Dioses guerreros, daimones y demonios en el reencantamiento moderno de Max Weber. *Revista Española de Sociología*, 30 (1), a04. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2021.04>
- BERGER, P., COUSIÑO, C., BARROS B., E., FONTAINE T., A., & SIERRA I., L. (1998). Peter Berger en el CEP. *Estudios Públicos*, (71). Recuperado a partir de <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1005>
- BERGER, P (2006). *El Dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión.* Editorial Kairós. Barcelona, España. Traducción del inglés de M. Montserrat y V. Bastos.
- BERIAIN, J. Y SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. (2010). *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de Modernidad.* Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, España.
- BRELICH, A (1977). *Historia de las Religiones. Las religiones antiguas. Volumen I.* Bajo la dirección de Henri-Charles Puech. Siglo XXI de España Editores. Madrid, España.
- BUTLER, J HABERMAS, J; TAYLOR, C; Y WEST, C. (2011). *El poder de la religión en el espacio público.* Edición de Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen. Editorial Trotta.

- CAPDEVIELLE, J. (2012). El Concepto De Habitus: “Con Bourdieu Y Contra Bourdieu”. *ANULLI, Revista Andaluza De Ciencias Sociales*, (10), 31–45
- CASANOVA, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- CASANOVA, J. (2012). *Genealogías de la Secularización*. Primera Edición. Anthropos Editorial. Colección dirigida por Josexto Beriain.
- DAVIE, G (2011). *Sociología de la Religión*. Ediciones Akal, S.A. Madrid, España. Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar.
- DEL MASCHIO, E.A. (2015). *San Agustín. El doctor de la gracia contra el Mal*. Bonallerta Alcompas. S.L ISBN: 978-84-17506-21-6.
- DESCARTES, R. (2010) *Discurso del Método*. Colección Austral-Espasa Calpe. Traducción Gabriel García Morente. Madrid.
- DURKHEIM, E. (2014). *Formas Elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, Tercera Edición 2014
- ELIADE, M. (2011) *El mito del Eterno Retorno. Arquetipos y Repetición*. Alianza Editorial. Madrid., España
- FRANKFURT, H. G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5–20. <https://doi.org/10.2307/2024717>
- FREUD, S. (2016). *El porvenir de una ilusión*. Primera Edición. Amorrortu Editores.
- GIL GIMENO, J. (2017). Secularizaciones múltiples. *Sociología Histórica*, (7), 291–319. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/sh/article/view/237211>
- GIL VILLEGAS, F (2011). Introducción y Crítica de ‘La ética protestante y el espíritu del capitalismo’. Fondo de Cultura Económica. Quinta Edición.
- GRACIA CALANDÍN, J. (2010). Modernidad hermenéutica en Charles Taylor.
- GOMILA, A. (1996). La teoría de las ideas de Descartes. *Teorema*, 16(1), 47 – 69.
- GORSKI, P.S., & ALTINORDU, A. (2009). After Secularization?. *Annual Review of Sociology*. Vol. 34:55-85
- GORSKI, P. S. (2011). Conclusion: The Protestant Ethic and the Secular Modern. En *The Protestant Ethic Revisited* (pp. 291-318). Philadelphia: Temple University Press.

- KANT, I. (1977). *Crítica de la razón práctica. Conclusión*. Editorial Losada. Buenos Aires, Argentina.
- LARMORE, C (2008). How much can we stand?. *The New Republic*. <https://newrepublic.com/article/63415/how-much-can-we-stand>
- LAZO BRIONES, P. (2016). *Charles Taylor: Hermenéutica, ética y política*. Editorial Gedisa S.A. Ciudad de México, México.
- LOCKE, J. (2018). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Prólogo de José A. Robles y Carmen Silva. Traducción de Edmundo O’Gorman. Fondo de Cultura Económica.
- MARX, K. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. [Texto de internet basado en el original de Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2010. (Se conserva la numeración de esta edición. No se mantienen ni la introducción del editor Ángel Prior (págs. 11 a 30) ni la cronología (págs. 41 a 64). <https://creandopueblo.files.wordpress.com/2013/10/marx-crc3aditica-de-la-filosofc3ada-del-estado-de-hegel.pdf>
- MORATALLA, A. D. (2010). La edad hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 66(250), 909-937.
- RICOEUR, P (1996). *Sí mismo como otro*. A. Neira Calvo (Trad.) México: Siglo XXI.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, S. (2015) “Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor”. *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía* ISBN 978-84-370-9680-3, Vol. II (2015): 83-96.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, S (2020). *Buscando Significados, Reencantando el Mundo. Ética, política, y religión en Charles Taylor*. Primera Edición. Serie Medea. Universidad Autónoma del Estado de México.
- RUIZ SCHNEIDER, Carlos. (2013). MODERNIDAD E IDENTIDAD EN CHARLES TAYLOR. *Revista de filosofía*, 69, 227-243. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602013000100017>
- SEIBOLD, J. R. (2019). Relecturas actuales de la doctrina hegeliana del reconocimiento: Axel Honneth, Charles Taylor y Paul Ricoeur. *Stromata*, 65(1/2), 45–73. Recuperado a partir de <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2959>

- SMITH, C (2017). Religion: What It Is, How It Works, and Why It Matters. Princeton, NJ. Princeton University Press.
- TAYLOR, C. (1989). Las Fuentes del Yo, Primera Edición en colección Surcos 2006. Editorial Planeta S.A, sello Paidós. Barcelona, España.
- TAYLOR, C (2007). La Era Secular, Tomo I. Primera Edición 2014. Editorial Gedisa. Barcelona, España
- TAYLOR, C. (2007). La Era Secular, Tomo II. Editorial Gedisa. Primera Edición 2015. Barcelona, España.
- TAYLOR, C. (2008). Dos teorías sobre la modernidad. Relaciones internacionales: Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica, ISSN 1699-3950, Nº. 7, 2008 (Ejemplar dedicado a: Religión y relaciones internacionales) 26 pags. Traducido por Iker ZIRION LANDALUCE y Amaia ARETXALDE UGARTETXE
- TAYLOR, C. (2010). Entrevista en The Utopian <https://web.archive.org/web/20101004180156/http://www.the-utopian.org/2010/09/Spiritual-Gains.html>
- THIEBAUT, C. (1991). Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral. *Isegoría* 4:122-152.
- WEBER, M. (2011) La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Fondo de Cultura Económica. Quinta Edición. Edición, Introducción y Crítica Francisco Gil Villegas.
- WEBER, Max (1979). “La ciencia como vocación” en *El Político y el científico*. Alianza Editorial. Madrid, España.
- WEISZ, Eduardo (2017). “Los procesos de secularización y pos-secularización a la luz de la sociología weberiana de la racionalización”, en *Revista Política & Sociedade*, Florianópolis Vol. 16- Nº36. pp. 97-127
- WOOD, A. (1992). “Sources of the Self by Charles Taylor”. (Reseña del Libro), *The philosophical Review*, 103/3 (1992), 621-626