

¿Estamos en una era secular? La era secular y la secularización según Charles Taylor

Francisco Javier Martínez Pérez¹

Resumen

Uno de los grandes temas filosóficos que plantea el famoso hermenauta canadiense, Charles Taylor, es la secularización y el proceso histórico-filosófico que nos ha traído hasta aquí. Según Taylor, las teorías de la secularización han quedado ampliamente superadas y su relato obsoleto. Es preciso redefinir radicalmente el alcance de la secularización y ofrecer una narración que recupere elementos que han quedado arrinconados por los prejuicios de la historia oficial. Tanto el humanismo exclusivo como el anti-humanismo desembocan en la misma afirmación según la cual nos hemos liberado de la ilusión de un bien trascendente, más allá de esta vida, y así nos hemos capacitado para la afirmación de nosotros mismos en una suerte de estética del yo. La trascendencia ha llegado a ser una realidad invisible y misteriosa.

Palabras clave

Secularismo, marco inmanente, deísmo, fuentes morales, yo puntual, profundidades de la naturaleza, circularidad dialógica, postsecularidad, humanismo exclusivo, Grocio.

1. Introducción

Para Peter Berger, la obra de Taylor, *La Era Secular*, es un estudio de ideas, un estudio filosófico en el que se analiza detalladamente el proceso experimentado por la civilización occidental, en el que para la gran mayoría es posible vivir la vida desde “el marco inmanente”. Pero hace una seria advertencia: el curso de los acontecimientos no es ante todo

¹ Presbítero de la archidiócesis de Valladolid. Doctor en Filosofía.

una historia de ideas, sino que la plausibilidad de las ideas se halla enormemente afectada por hechos que no tienen nada que ver con las ideas, sino con intereses políticos y económicos mucho más burdos².

Taylor afirma que, en realidad, la gran cuestión es la que concierne a la relación de la nueva cultura moral con su base económica y social. Las nuevas fuentes morales tienen que ver con un conjunto de causas económicas y filosóficas que contribuyeron a crear la sensación de vivir en un nuevo orden moral. Taylor sugiere más bien una relación de circularidad, según la cual, los filósofos articularon “lo que ya estaba en marcha”³. Para Taylor, algunas articulaciones filosóficas captan el espíritu de una cierta práctica irreflexiva, pero al mismo tiempo, es posible que las articulaciones alteren la práctica. El bien vital se convierte en algo diferente cuando no es inducido a percibir diferentemente el bien constitutivo⁴.

De la interacción de acontecimientos históricos y filosóficos van surgiendo enraizamientos morales nuevos que son los que en definitiva marcan el ritmo cultural de la historia y de las cosmovisiones morales que entroncan con la identidad del yo en una circularidad que mueve el mundo. A Taylor le interesa esa amalgama de configuraciones culturales que van estructurándose a lo largo de la civilización occidental y que van transformándose o escondiéndose o ampliándose, según los distintos momentos⁵.

2 P. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2016, 103. Berger no está de acuerdo tampoco con la descripción de nuestra era como era “secular”. Afirma que el título es equivoco y que debería haber utilizado en su lugar el adjetivo “pluralista” ya que el mundo en su globalidad camina por otros derroteros, donde el pluralismo es la mejor definición. Quizás Berger no ha reparado suficientemente en que el análisis de Taylor se circunscribe a la Modernidad Occidental. No alude a otros espacios geográficos.

3 C. Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona 2006, 420-421.

4 Taylor, *Fuentes del yo*, 423.

5 C. Taylor, *Hegel*, Anthropos, Barcelona 2010, 60. Para Taylor, en clave hegeliana, la filosofía ocupa el lugar más alto, solo porque es la única expresión completa y adecuada de la mayor unidad, el medio en que el espíritu llega totalmente a sí mismo como autoconciencia y, por tanto, el desarrollo del pensamiento filosófico es esencial para la perfección de una síntesis superior que siempre queda por descubrir.

Taylor afirma que los procesos culturales de mentalidad y cosmovisión son difíciles de definir, ya que se entremezclan muchos elementos y a veces no es fácil ver ni el camino ni los manantiales en donde todo empieza. Habría que empezar por definir historia, cultura, pensador, filosofía...; temas todos ellos que superan el alcance de este estudio⁶.

Para Taylor lo realmente valioso es ver la relación entre el pensador y su cultura. Por una parte, la cultura está en constante movimiento, la identificación vital con ciertos bienes constitutivos va transformándose constantemente y la filosofía trata de analizarlos de manera rigurosa y científica, al propio tiempo que dichos conceptos filosóficos contribuyen a motivar nuevos cambios posteriores en relación a los bienes vitales que van configurando la sociedad⁷.

Taylor afirma que ontología e historia están en una relación circular en la que ninguna de las dos parece de absoluta prioridad y ninguna es totalmente dependiente de la otra⁸. De ahí la importancia, para Taylor, de recurrir a la historia, dado que las formulaciones del bien del presente se definen siempre en relación a las del pasado, tomando estas como éxitos o fracasos. En este sentido, por ejemplo, la autodefinición moderna nos induce a reexaminar ese pasado y la manera en que se ha asimilado o rechazado⁹.

Entre ontología e historia, no existe ni prioridad ni dependencia. Es difícil ver la prioridad y al mismo tiempo cuesta mucho determinar la dependencia causal de una sobre la otra. Entramos en una circularidad en la que cada parte tiene su autonomía, pero al mismo tiempo el flujo es constante de una parte a la otra. La filosofía contribuye a “esclarecer” algo que ya está empezando a ser un bien constitutivo de la vida moral de las personas y en ese “extrañamiento primero” es necesario el argumento filosófico. No se sabe bien qué es lo primero. Se trata de una corriente circular que fluye y en la que ambas partes interaccionan. Puede que a veces sea necesaria la explicitación filosófica, pero puede que no lo sea, dado que hay ciertos bienes vitales que nos atraen y determinan

6 Taylor, *Fuentes del yo*, 433-439.

7 Taylor, *Fuentes del yo*, 137-147.

8 Taylor, *Fuentes del yo*, 156.

9 Taylor, *Fuentes del yo*, 153.

la configuración moral de las personas y del mundo, y no necesitamos explicitar el alcance significativo de los mismos, puesto que lo más importante es el sentimiento, la intuición moral, las fuentes morales de significado, la “situación metafísica” que nos posiciona en el mundo. De ahí la importancia, para Taylor, de rastrear explicaciones metafísicas y religiosas anteriores para comprender lo que va surgiendo como novedad. Taylor afirma que el camino hacia la articulación ha de ser histórico, en el sentido de que las articulaciones modernas tienen que vérselas no solo con las doctrinas de los filósofos, sino también con actitudes y mentalidades que subyacen en el interior de las civilizaciones¹⁰.

Las cosmovisiones morales son las que determinan la situación metafísica del yo en el mundo y solo posteriormente somos conscientes de que la filosofía en su conjunto contribuyó de manera relevante a fundamentar el sentido de los bienes vitales que iban configurando cada momento histórico. Llega un momento determinado en el que es necesario recurrir a formulaciones de sentido para alcanzar a comprender lo que se está viviendo, sea como un “horizonte fracturado”, sea como “una continuidad vital en la que nos sentimos inmersos”¹¹.

Los bienes vitales no pueden pasar desapercibidos, como si fueran autónomos, surgidos desde sí mismos. Siempre remiten a alguna articulación filosófica en la que encajan con mayor facilidad, aunque es posible que las articulaciones sean varias y diversas. Por lo tanto, los enraizamientos morales (otra acepción posible de la expresión “bienes vitales”) remiten a una cierta articulación filosófica que puede reorientar o alterar el alcance de los mismos, concediéndole así una percepción distinta, una ubicación desde la cual interpretar dichos bienes. Está claro que los cambios que hemos ido analizando en el recorrido de los distintos siglos no podrían ser entendidos sin

¹⁰ Taylor, *Fuentes del yo*, 155.

¹¹ “Por eso no podemos considerar que los bienes vitales de una cultura son autosuficientes, como si careciesen de relación interna con varias articulaciones posibles de los bienes constitutivos. Por eso podemos decir que algunas articulaciones encajan, que captan el espíritu de una cierta práctica irreflexiva. Pero al mismo tiempo, también es posible que las articulaciones alteren la práctica. El bien vital se convierte en algo diferente cuando uno es inducido a percibir diferentemente el bien constitutivo”. Taylor, *Fuentes del yo*, 423.

esas articulaciones filosóficas que ayudaron a comprenderlos y que al mismo tiempo contribuyeron a afianzarlos o a reorientarlos.

Taylor afirma que hay una “ilusión que anida en la descripción determinante”¹², que hay una suerte de movimiento ascendente que evoluciona, como una corriente oculta que avanza y que no somos capaces de determinar del todo el alcance de dicho movimiento, como si hubiera un “impulso vital” que promoviera el cambio desde dentro, el proceso hacia algo distinto y que no termina de dejarse determinar por ninguna articulación. Según su opinión, es difícil ver qué es lo que hace que haya movimiento o qué motiva a determinados bienes vitales hacia el cambio hacia algo distinto. Taylor lo define como “continuidad-a-través-de-transformación en la tradición”¹³. En otros términos, Taylor pretende superar la visión de la vida como fases predefinidas dentro de una tradición inmutable, y prefiere contarla como una historia de crecimiento hasta metas que suelen carecer de precedentes¹⁴. En este sentido, según Taylor, parece que cada civilización experimenta los cambios de una manera característicamente propia¹⁵.

En este análisis de causaciones, Taylor concede una importancia relevante al deísmo. Es el deísmo el que configura el primer paso hacia la “Ilustración increíble” de figuras como Helvecio, Holbach y Condorcet. Y a partir de ahí se va configurando la cultura laica moderna. Por eso pretendemos, siguiendo a Taylor, analizar con detenimiento cómo se llega al deísmo, porque sin él difícilmente se hubieran producido otros cambios que nos han llevado a la Modernidad laica y a la secularización como humanismo exclusivo, como autodeterminación responsable.

2. La secularización según Charles Taylor

La secularización es un término que, para Taylor, es más fuente de preguntas que de explicaciones¹⁶. Es una palabra que para Taylor sugiere

12 Taylor, *Fuentes del yo*, 423.

13 C. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona 1997, 39.

14 Taylor, *Fuentes del yo*, 156.

15 Taylor, *Fuentes del yo*, 425.

16 Taylor, *Fuentes del yo*, 424.

más que define. Una palabra que remite, sobre todo, a un cambio en la creencia y en el enraizamiento moral del mundo. Por otra parte, dicha palabra pretende “no solo describir el problema” sino “analizar respuestas”, por lo que nos adentramos en una situación realmente compleja.

Para Taylor, la secularización es percibida ante todo como “cambio en la creencia”. En el siglo XVII y buena parte del XVIII, difícilmente era asumible la comprensión del hombre sin las referencias trascendentes. El hombre no podía comprenderse a sí mismo sin dicho enraizamiento moral¹⁷. Cada época se ha definido a sí misma desde su propia configuración del mundo, o según afirma Emerson, “cada época debe escribir sus propios libros”¹⁸.

En la edad de la creencia existían diversas fuentes morales y Dios se manifestaba en ellas de modos muy diferentes. Todas implicaban a Dios, pero cada una a su manera. Taylor habla sobre todo de dos fuentes: las fuentes de espiritualidad cristiana y las fuentes del deísmo como noción del orden y la providencia en los argumentos del designio. Todo remitía a Dios o a una articulación espiritual del mundo. ¿Qué es lo que motivó dicho cambio? ¿Por qué se fueron asentando enraizamientos morales que fueron “haciendo asumible” la increencia o el cambio en la creencia?

Los grandes cambios institucionales, como la industrialización, la tecnología o la movilidad hacia las grandes urbes, así como la propagación de la ciencia y la educación, no terminan de dar una explicación completa y convincente del “cambio” experimentado¹⁹.

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

18 W. E. Emerson, “The American Scholar”, en *Selected Essays*, Viking Penguin, Nueva York 1982, 87.

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

Taylor reflexiona sobre lo que él denomina su *explanandum* y que podríamos expresar en los siguientes términos: el cambio crucial es de tales dimensiones, que grandes mayorías sociales ya no piensan que la dimensión espiritual de sus vidas sea incomprendible si se parte de la idea de que Dios no existe²⁰. Es decir, que para Taylor dicho “cambio en la creencia”, y que explica el alcance de la palabra “secularización”, viene determinado por el hecho de que ha pasado a ser asumible algo que antes no lo era. En los bienes morales que configuraban al hombre premoderno se puede decir que difícilmente era asumible la comprensión de sí mismo sin dicha referencia trascendente. Dios entraba a formar parte necesariamente de la comprensión moral del hombre premoderno. Se daba lo que Taylor denomina “la innegabilidad de Dios”²¹. Con la secularización se produce un cambio fundante en la configuración moral del hombre. Se pasa de “la edad de la creencia”, en la que todas las fuentes morales asumibles por el hombre implican la creencia en Dios, a la edad secular, en la que el hombre empieza a asumir que para determinar-nos moralmente no necesitamos de Dios. Se rompe el enlace con la ley tradicional que configura el alcance del fundamento de la acción común. La premodernidad estaba caracterizada por un ámbito que trasciende a las acciones comunes, donde la asociación estaba constituida a partir de referentes morales trascendentes. La Modernidad reubica dichas fuentes y el factor constituyente de la asociación no es otro que la misma acción común. Se rompe la conexión con la ley tradicional y los actos configuradores de los orígenes²², y se produce un confinamiento de todas las acciones en un tiempo profano²³.

Taylor sostiene que esta apertura de nuevas fuentes morales es una ganancia epistémica, es decir, que ha supuesto un enriquecimiento para el hombre el que se hayan abierto otras posibilidades de enraizamiento moral en los siglos XIX y XX. Estas nuevas fuentes morales alternativas representan reales e importantes potencialidades humanas. Sin embargo, a pesar de esta indudable ganancia, lo que Taylor quiere dejar muy claro es que todavía esta

20 Taylor, *Fuentes del yo*, 426.

21 Taylor, *Fuentes del yo*, 427.

22 Taylor, *Argumentos filosóficos*, 349.

23 C. Taylor, *Imaginario sociales modernos*, Paidós, Barcelona 2006, 214.

afirmación no nos autoriza a hablar de la verdadera situación epistémica. Por lo que este es el gran giro que debemos comprender y al que tenemos que aproximarnos sin aventurarnos a dar respuestas simplistas y obvias²⁴.

La gran pregunta en la que Taylor nos introduce es: “¿Cómo han llegado a estar disponibles dichas fuentes morales alternativas asociadas a la secularización?”²⁵ ¿Qué es lo que ha causado dicho cambio de edad y ha permitido el inicio de procesos secularizadores posibilitando que sociedades enteras “no presupongan necesariamente a Dios”? Y retomando la pregunta inicial: ¿Cómo se ha llegado al deísmo, si es que el deísmo ha producido o posibilitado el paso de una edad a otra? ¿Cómo se ha llegado a identificar a Dios como un ser supremo vacío, sin contenido o iniciativa o voluntad?²⁶

Por otra parte, según Taylor, todas las cuestiones que rodean a la secularidad y a la historia narrativa de la no creencia se ven afectadas por una doble historicidad: por una parte, la no creencia se definió en relación a formas de creencia anteriores y, por otra parte, las formas de no creencia de aparición posterior se definen a sí mismas en relación con este primer y pionero humanismo de la libertad, la disciplina y el orden²⁷.

Estas fuentes alternativas comienzan a surgir en el siglo XVIII y se establecen filosóficamente de manera cuasidefinitiva en el siglo XIX. Para Taylor, las dos fuentes alternativas que surgen y que posibilitan el paso hacia una edad secular son las siguientes: la primera reside en las propias facultades del agente, inicialmente las del orden y el control; y la segunda reside en las honduras de la naturaleza, en el orden de las cosas y en lo que mana de mi propia naturaleza, deseos, sentimientos, afinidades²⁸.

24 Taylor, *Imaginaris sociales modernos*, 429.

25 Taylor, *Imaginaris sociales modernos*, 431.

26 Taylor, *Hegel*, 440.

27 C. Taylor, *La Era Secular I*, Gedisa, Barcelona 2014, 425.

28 Taylor, *Fuentes del yo*, 431-432.

La primera va asociada al sujeto desvinculado del control racional y del yo puntual (Descartes, Locke y Kant en el siglo XVIII), que viene acompañado por un profundo sentido de dignidad personal, dignidad que deviene en su ontologización como fuente moral. Dicha dignidad tiene un fundamento teísta, es Dios el que ha establecido las facultades de la razón y la voluntad humana como expresión de su imagen en nosotros. Taylor invita a explorar la causación del cambio hacia el deísmo: las fuentes morales se ubican “dentro de nosotros mismos”. Es decir, que de esta relevancia otorgada a las propias posibilidades de la razón humana y del yo puntual que deviene en un profundo sentido de la dignidad humana que tiene su fundamento en Dios, se da un paso hacia una configuración moral no teísta, hacia una moral autónoma, autorreferencial, como dirán algunos autores modernos. Es posible profundizar en la mirada hacia la propia dignidad, pero entendida de manera distinta, autorreferencialmente, independientemente de una referencia teísta. Dicha autorreferencia tendrá un primer momento deísta, pero luego posibilitará una configuración puramente laica entendida como “secular”. Estos serán los pasos intermedios que se irán produciendo a lo largo del siglo XIX, tal y como hemos analizado.

En relación a la segunda fuente moral, la que se establece a partir del descubrimiento de las profundidades de la naturaleza, que descubre el orden inherente a una enorme red de seres engranados (tal y como hemos visto en Darwin), tanto a nivel racional como a nivel de sentimientos. La idea de que el sentimiento y el pensamiento emergen de la naturaleza proporciona hondura y brío, e introduce una nueva noción de profundidad²⁹. Y cuando la idea del bien moral al que conduce la naturaleza es ahora un bien puramente neutral y autónomo a cuyo principio tenemos acceso “dentro de nosotros como resonancia interior”, se ha preparado el camino para otra ética independiente, la de la Naturaleza sin su creador³⁰.

Según Taylor, estas dos fuentes morales alternativas surgen, la primera, en el siglo XVIII, a partir de Descartes, Locke y Kant, y la se-

29 Taylor, *Fuentes del yo*, 478, 551.

30 Taylor, *Fuentes del yo*, 432.

gunda, en el siglo XIX, a partir de Darwin y la teoría de la evolución humana. Taylor considera que el Cristianismo ha tenido mucho que ver en el surgimiento de estas dos fuentes morales alternativas. En la primera, está la interioridad agustiniana como “precedente” del giro cartesiano y, en la segunda, está la teología como “origen” del universo mecanicista, tal y como hemos visto en Ockham y posteriormente en el siglo XVI.

Lo que surge, en todo caso, es una concepción que está a punto para la mutación y que desbordará la fe cristiana. ¿Qué significa “estar a punto”? A criterio de Taylor, se llega a un momento en el que “es casi irreversible retroceder el camino” o que todo se encamina hacia un cambio ontológico. Se “está a punto” porque se ha llegado a tal situación en la que “es posible iniciar un camino sin retorno”, un cambio del que se desconocen sus consecuencias antropológicas. El estar a punto no significa que se produzca el cambio, es necesario algo más, se precisa de algún elemento novedoso y fundamental que posibilite la mutación, el proceso de cambio irrefrenable, el empuje definitivo³¹. Lo que interesa resaltar es que se llega a un momento en el que para afirmar algo que se establece como fundamento moral “no se necesitan fuentes morales trascendentes”. Y, lo que es más importante, se llega a afirmar que la verificación de lo trascendente puede ser un impedimento para la fundamentación moral del yo en su dignidad moral.

Son los “horizontes fracturados” de los que habla Taylor, en los que se produce una ruptura, una fractura de tales dimensiones, que se establecen dos fuentes morales que definen ontológicamente al hombre sin necesidad de referencias trascendentes o que concluyen en su negación para posibilitar la afirmación moral del yo. La dignidad del hombre racional solo parece genuina sin Dios, y la bondad

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

de la naturaleza parece requerir su no dependencia de Dios. Por otra parte, según Taylor, a partir de las fronteras de la moralidad no teísta, se establecen relaciones complejas que conllevarán al surgimiento de la rivalidad y tensión entre ellas y al afianzamiento de nuevas formas de increencia más radicales. La Ilustración radical llevará al rechazo de Dios y la providencia, y a mantener una postura inflexible acerca de la razón desvinculada bajo dos formas: de la razón, desvinculada a una lectura instrumental de la naturaleza, y de la naturaleza expresiva a la naturaleza como fuente de moral interna³².

Lo que requiere explicación es la mutación por la que se hacen disponibles las fuentes alternativas al teísmo. Y aquí, como defiende Taylor, hay que completar cualquier identificación de las causas socio-políticas de la secularización con alguna noción de qué fue lo que permitió que aquellas fuentes alternativas tuvieran tanta potencia o llegaran a ser bienes vitales predominantes o virtualmente innegables. Para Taylor, las dos direcciones modernas son inherentemente problemáticas, dado que surgen de la controversia y como reto al teísmo. De ahí la cuestión que plantea Taylor sobre “si esto justifica adecuadamente” la importancia que adquirieron los ideales a los que dieron lugar³³.

La rivalidad entre teístas, agnósticos y ateos no conduce a nada. Se pueden establecer relaciones entre las tres fronteras y darse cuenta de que hay influencia e intercambio mutuo entre ellas. Un contacto que ha posibilitado en muchas ocasiones que sea posible el diálogo y el encuentro por la propia interpretación que a veces ha tomado lo que Taylor denomina “las nociones contemporáneas de la fe”, nociones que se van transformando progresivamente en ideales que tienen que ver con la integridad de la expresión, la igualdad sexual y el feminismo, así como con la justicia económica con dimensiones de globalidad. Si, además, tal y como afirma Taylor, se va configurando una idea de que “la salvación es universal”, se concluye que hay todo un caldo de cultivo para el diálogo y la interrelación entre las tres fuentes de moralidad. El Papa Francisco habla del encuentro

32 Taylor, *Fuentes del yo*, 438.

33 Taylor, *Fuentes del yo*, 433.

hecho cultura, una cultura que reivindica la vida como arte del encuentro a pesar de tantos desencuentros y confrontaciones. Para el Papa Francisco en la sociedad las diferencias conviven complementándose, enriqueciéndose e iluminándose recíprocamente³⁴.

3. Hacia una redefinición radical del secularismo

En opinión de Taylor, queda claro que no podemos afirmar con contundencia, tal y como afirman el primer Berger y otros autores de las teorías de la secularización, que con el advenimiento de la Modernidad se haya producido un declive de la Religión en el imaginario social. El que haya disminuido la práctica religiosa no quiere decir que haya disminuido la creencia o que las sociedades occidentales, en su mayoría, hayan perdido las referencias trascendentes como expresión de su moralidad. Más bien hay, tal y como hemos afirmado anteriormente, el surgimiento de una pluralidad de fuentes morales, lo cual no significa que se hayan desconfigurado y desfundamentado totalmente las creencias que tradicionalmente definían a las sociedades occidentales. Se trata, pues, de un fenómeno de extrema complejidad y que nos invita a ser cautos a la hora de analizarlo con el detenimiento que se merece, para no establecer conclusiones precipitadas.

Además, no hay que olvidar, tal y como afirma Casanova, un autor referencial en el planteamiento desecularizador que, en muchos ámbitos, se ve un resurgir de la religión, bien dentro de la esfera pública o bien como “ámbito reformulado” para el diálogo dentro de una condición que efectivamente puede ser calificada de “secular”. Una palabra que, por otra parte, debe ser definida adecuadamente y dentro de la que caben muchas acepciones y matices.

Para Taylor, y desde otra perspectiva, se ha llegado a una situación en la que en el ámbito de las modernidades laicas asociadas a la increencia se da una cierta incomodidad respecto a lo que hasta ahora se daba por sentado en relación a la irrelevancia de la creencia o a la “seguridad ontológica” respecto a sus convicciones. Y, por otra parte, en el ámbito de la modernidad creyente, surgen todo tipo de planteamientos y descon-

34 Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, BAC, Madrid 2020, 141.

figuración de certezas que hasta hace poco se pensaban plenamente establecidas. Desde esta circularidad dialógica, entre las distintas fuentes de moralidad, hay que reconocer que, por un lado, la increencia influye dentro del ámbito de las moralidades trascendentes y, por otro lado, las fuentes teístas se ven impelidas a responder a toda clase de retos planteados por el naturalismo ontológico. Hay una porosidad que permite la influencia desde ambos lados. Taylor afirmará esta necesidad de diálogo ya que se tiene la sensación de que la sociedad moderna fragmentada e instrumentalista ha menguado y empobrecido nuestras vidas y, por lo tanto, la recuperación de ciertos bienes constitutivos o el diálogo entre las fuentes morales impulsa nuestras mejores facultades³⁵.

El reconocimiento del pluralismo religioso invita al replanteamiento y al estudio de las teorías clásicas de la secularización, como afirman muchos autores. Teorías que van dando paso a lo que se ha denominado como “edad postsecular” o lo que otros han denominado como “posmodernidad”³⁶. Se impone pues, un nuevo relato de la Modernidad y una redefinición de las narraciones clásicas de la secularidad.

La tesis fundamental de Taylor es que se ha llegado al establecimiento de un “humanismo exclusivo” con consecuencias antropológicas y por ende ontológicas, que se manifiesta en las dos fuentes de la modernidad laica a las que hemos hecho referencia anteriormente. Un humanismo que tiene pretensiones de “exclusividad” y que

35 Taylor, *Fuentes del yo*, 664; C. Taylor, *La Era Secular II*, Gedisa, Barcelona 2015, 425, 446, 462, 524, 736.

36 D. Bermejo, *La identidad en sociedades plurales*, Anthropos, Barcelona 2011; D. Bermejo, *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Anthropos, Barcelona 2016; D. Gamper, *La fe en la ciudad secular*, Trotta, Madrid 2014; N. Luhmann, *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid 2018; J. de la Cueva Merino, “Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia”, *Historia Contemporánea* 51 (2015) 365-395; J. Gil Gimeno, “Secularizaciones múltiples”, *Sociología Histórica* 7 (2017) 291-319; J. Beriain, “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”, *Revista Mad* 6 (2002) 1-41; J. Gil Gimeno, “Secularizaciones y manifestaciones religiosas. Las teorías de la secularización a través del Religion Monitor de la Fundación Bertelsmann”, *RIPS* 15/1 (2016) 9-28; J. M. Rubio Ferreres, “¿Resurgimiento religioso versus secularización?”, *Gazeta de Antropología* 14 (1998) 1-25; J. Cruz Esquivel, “¿Declinación, retorno o reconfiguración de lo religioso? Balances de la sociología de la religión en los últimos 25 años”, *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* 25/3 (2016) 65-77.

impermeabiliza cualquier porosidad que le haga susceptible a otro tipo de influencias. Pretende imponerse como autorreferencia excluyente y como significado único de fundamento moral. Es lo que Taylor denomina “secularismo” en el sentido de “no ser gobernados por ninguna agencia que pueda pasarnos por alto”³⁷.

Taylor afirma que a este humanismo se llega a partir de un recorrido que no es fácil de explicar, que puede ser “rastreado” a partir de las fuentes filosóficas de las que se alimenta, pero que “no es simplemente el recorrido natural en el que concluye la Modernidad laica”. Hay más fuentes de moralidad y, al mismo tiempo, es curioso observar que dichas fuentes de moralidad laica hunden sus raíces en la espiritualidad cristiana. Taylor insiste, en clave hegeliana, que la Modernidad Ilustrada y secular no puede erigirse como “exclusividad” del significado moral del hombre ni puede darse por finalizado el movimiento del espíritu humano como un proceso continuo de incremento en el autorreconocimiento y la autoconciencia³⁸. Taylor afirma, en este sentido, que no es cierto que la austeridad naturalista acerca de los bienes del espíritu nos capacite con mayor ahínco para fomentar el sentido de la benevolencia universal³⁹.

Por otra parte, es difícilmente asumible identificar a la modernidad occidental como el único fenómeno globalizador del mundo. La modernidad occidental tiene su propio recorrido, pero el mundo no es Occidente. Sin duda alguna que hay partes del planeta que han asumido sociológica y culturalmente la globalización occidental en clave “modernizadora”, pero hay otras partes del mundo en las que la modernización ilustrada occidental se plantea en términos completamente distintos⁴⁰.

Si para Marx, Weber y Durkheim la modernidad era un programa cultural que llevaba inexorablemente al arrinconamiento de la religión y

37 Taylor, *Imaginario sociales modernos*, 217; Taylor, *Fuentes del yo*, 671; C. Taylor, *Dilemmas and Connections*, Harvard University Press, Cambridge 2011, 271, 307, 309-311, 319, 325; Taylor, *La Era Secular II*, 46, 57, 79, 112, 144, 164, 211, 351, 371, 383.

38 Taylor, *Hegel*, 474.

39 Taylor, *Fuentes del yo*, 670; Taylor, *Argumentos filosóficos*, 64-65, 67, 88-89, 112, 179-180; Taylor, *La Era Secular II*, 616.

40 C. Taylor, *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, 47-48.

de las fuentes morales teístas, Eisenstadt prefiere hablar de modernidades múltiples. El recorrido del mundo, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, confirma en este sentido lo errados que estaban esos planteamientos. Eisenstadt invita a realizar un estudio más detallado y no precipitado sobre la Modernidad y su repercusión en las fuentes de la moralidad creyente, al propio tiempo que invita a superar las visiones homogeneizadoras⁴¹. Taylor afirma, en este sentido, que las tres familias morales no permanecen iguales, constantemente toman prestado de uno u otro y se influyen entre sí⁴².

Hay mucha variedad en los recorridos, el mundo es muy amplio y dentro de las sociedades occidentales, los resultados son muy diversos y las realidades múltiples. Para Eisenstadt la Modernidad occidental es la historia de una “constitución y reconstitución continua de una multiplicidad de programas culturales”. Modernidad y Occidentalización no son idénticas. Hay modernidades que también son “auténticas” y que no son occidentales, aunque reconoce que la modernidad occidental es la que marca la primacía histórica en el cambio ontológico que experimentan las fuentes de la moralidad⁴³.

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

42 Taylor, *Fuentes del yo*, 671.

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

Luego diferentes sociedades recorren diferentes modernidades. Y no todas viven la modernidad en la misma clave secularizadora que las sociedades occidentales. Cada religión, expresada como hecho cultural, ha enfrentado su propio proceso modernizador y por eso no se puede partir de un “planteamiento previo de consenso” según el cual todas las sociedades van a repetir el mismo proceso secularizador que las sociedades occidentales⁴⁴. Se puede hablar de la “índole poliédrica” de todas las religiones en la actualidad, así como del proceso experimentado en diálogo con la modernidad. Taylor considera que la secularización ha definido un terreno de juego muy accidentado⁴⁵.

Por otra parte, la globalización ejerce una gran influencia que establece relaciones de un lado y de otro. Lo mismo que podemos hablar de una “influencia secularizadora” en relación a las sociedades occidentales, también se puede hablar de una “influencia orientalizadora” en relación a las sociedades orientales que también hacen notar su influjo. Zygmunt Bauman afirma que la modernidad del siglo XXI (posmoderna) no es menos “moderna” que la que ingresó al siglo XX. Según Bauman, está igualmente caracterizada por la sobrecogedora, inextirpable e inextinguible sed de creación destructiva, por la “limpieza del terreno” en nombre de un diseño nuevo y mejorado; desmantelamiento, eliminación, discontinuidad, fusión, o achicamiento, todo en aras de una mayor capacidad de hacer más de lo mismo en el futuro⁴⁶. Para Bauman, la modernidad está en continuo cambio, en un irrefrenable sentido de movimiento ascendente en clave hegeliana. Un movimiento que determina las configuraciones morales de la modernidad en una variedad múltiple y que invita a repensar el alcance de la secularidad⁴⁷.

44 Los conceptos son clave a la hora de determinar el proceso recorrido y no siempre las palabras tradición, modernidad, secular y secularización son definidas a partir de las mismas categorías. Además, se parte de situaciones distintas en sociedades distintas, con lo que los procesos de la secularidad moderna no siempre son experimentados de la misma manera. “Hablar de Tradición y Modernidad como categorías universales al estudiar el proceso concreto y real de transformación de una sociedad, no muestra con suficiente claridad cómo explicar el proceso específico en sí mismo, dada la gran vaguedad y abstracción de los términos Tradición y Modernidad”. C. Solé Puig, “Acerca de la Modernización, la Modernidad y el riesgo”, *Reis* 80/97 (2007) 115.

45 Taylor, *La Era Secular II*, 287.

46 Z. Bauman, *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, México 2002, 33.

47 Taylor, *Dilemmas and Connections*, 304-305.

4. La gran invención de Occidente: el establecimiento del marco inmanente con carácter de exclusividad

Taylor afirma que la gran invención de Occidente fue la creación de un orden inmanente a la naturaleza, noción de lo inmanente que implicaba negar o al menos aislar y problematizar cualquier forma de interpenetración entre las cosas de la naturaleza, por un lado, y lo sobrenatural, por otro, ya sea que esto se refiriese a un Dios trascendente, a dioses o espíritus, a fuerzas mágicas o a lo que fuere⁴⁸. Taylor habla de tres características de un mundo en el que la corriente era favorecedora para explicaciones trascendentes del mundo:

- El mundo natural en el que vivían las personas, que tenía su lugar en el cosmos que imaginaban, era el testimonio del designio y la acción divinos y en el que los grandes acontecimientos que tienen lugar en este orden natural eran considerados “actos de Dios”⁴⁹.
- Dios también estaba implicado en la existencia misma de la sociedad. Dios aparecía por doquier. El vínculo social aparecía en todos los niveles estaba entrelazado con lo sagrado⁵⁰.
- Las personas vivían en un mundo encantado, esto es, en un mundo de espíritus, de demonios, de magia y de objetos sagrados, de hechizos y de fuerzas morales. Se trata de un mundo en el que la significación existe ya fuera de nosotros, antes del contacto, y que puede apoderarse de nosotros, podemos caer en su campo de fuerzas, nos llega desde fuera⁵¹.

Este era el mundo encantado que describe Taylor y al que también hará referencia Max Weber cuando habla del proceso de desencantamiento o desmagificación del mundo con el advenimiento de la Modernidad⁵². Un mundo que adquiere fundamento a través de disciplinas especializadas que superan sacralizaciones y reflexio-

48 Taylor, *La Era Secular II*, 41.

49 Taylor, *La Era Secular II*, 56, 72, 93, 107, 187.

50 Taylor, *La Era Secular II*, 80-87, 124, 148, 235, 371.

51 Taylor, *La Era Secular II*, 56, 68,70.

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

nes de sabios y filósofos. Es el mundo que ha superado el encantamiento de la antigüedad a través de una ciencia que es incapaz de responder a las cuestiones realmente relevantes sobre el sentido de la vida⁵³. Se trata de llegar a lo que Weber se refiere como el control técnico de la vida⁵⁴, superando la ceguera de la ética cristiana⁵⁵, y las referencias ontológicas de la razón eterna platónica⁵⁶. Frente al mundo encantado en el que, según Taylor, hay un campo de fuerzas y significados fuera de nosotros antes del contacto, en el mundo moderno, por el contrario, las significaciones están solo en la mente. Es el mundo del pensamiento cartesiano y el conocimiento de la experiencia kantiana⁵⁷.

Para comprender el alcance del mundo encantado, Taylor analiza los tres tiempos superiores que han dejado de tener sentido para el tiempo secular de la Modernidad⁵⁸. El tiempo de la eternidad platónica, inamovible y perfecto, lo que está fuera del tiempo, inmutable, en lo que se ubica el ser pleno, lo auténticamente real⁵⁹. El tiempo agustiniano que introyecta la eternidad en “el tiempo vivido”, en un tiempo de Dios que “contiene todo el tiempo” en un *nunc stans* (siempre ahora, eterno presente, hoy

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

54 C. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994, 125-126.

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

56 Weber, *El político y el científico*, 202.

57 Weber, *El político y el científico*, 212-213.

58 Weber, *El político y el científico*, 100-106.

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

eterno de Dios)⁶⁰. Y finalmente, el tiempo de los orígenes, el *illud tempus*, el tiempo de los comienzos en el que se estableció el orden primigenio⁶¹. En esta variedad de tiempos superiores, cobra sentido la referencia de Taylor a la teoría medieval de los dos cuerpos del Rey, en el sentido de que la persona aureolada, con halo nunca moría, pasaba del *tempus* al *aevum*, como afirma Kantorowick⁶².

Taylor afirma que con la Modernidad se difuminan estos tiempos superiores y tendemos a ver nuestras vidas en el flujo horizontal de un tiempo secular, el tiempo ordinario tal y como lo entendemos comúnmente. Al imponerse este tiempo secular, con la consiguiente superación o irrelevancia de estos otros tiempos superiores, se puede afirmar que nos encontramos en una “edad secular”, entendiendo por “secular” como lo que tiene que ver con el *saeculum*, con el siglo, en el sentido del tiempo profano frente a los tiempos superiores. De esta manera podemos racionalizar el mundo, expulsar de él el misterio acomodando todo al tiempo secular⁶³.

Taylor asegura que este “primer momento secularizador” (de *saeculum*), es el momento inmediatamente posterior a la Reforma protestante y se manifestaba como el paso de la influencia y control de la Iglesia (y sus tiempos superiores) al dominio del Estado y de los lai-

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

61 Taylor, *La Era Secular II*, 103, 161, 311, 331.

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

63 Taylor, *La Era Secular II*, 137.

cos. Era el paso de una esfera a otra, pero manteniéndose las mismas referencias fundamentales de comprensión del mundo. Sin embargo, este primer momento va a dar lugar, con el comienzo del siglo XVII, a un “segundo momento secularizador” en el que ya apenas hay espacio en la vida social para “lo que está más allá de lo secular”⁶⁴.

5. Conclusión general

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

1.- Lo secular, en su sentido etimológico, remite a *saeculum* en relación al siglo, entendido como “tiempo profano”, en contraposición al tiempo sagrado, al tiempo eterno, al tiempo superior. Luego lo secular se refiere en primer término a su oposición con sagrado/eterno. Es el tiempo ordinario, el tiempo histórico⁶⁵. Según Taylor, en esta oposición *saeculum/sacrum-aeternum* de los tiempos premodernos, el tiempo ordinario, secular, de la sucesión temporal de acontecimientos históricos, está entrelazada con el tiempo superior, hay una “conexión” entre la sucesión “secular” del tiempo y los tiempos superiores, en el sentido de que lo que sucede “aquí y ahora” está en relación con la “eternidad de Dios” o con la “eternidad platónica de las Ideas Eternas”. Ese era el encantamiento del mundo entendido en clave temporal.

Con el desencantamiento de la modernidad, se pierde la conexión entre ambos tiempos, y el tiempo secular no remite a ninguna eternidad. El tiempo ordinario se establece como el único tiempo en el que se desenvuelve la vida de los hombres. Nada remite a tiempos superiores, eternos, sagrados... La vida se sucede en la continuidad temporal de tiempos cronológicos establecidos como “historia de los hombres”⁶⁶.

64 Taylor, *Encanto y desencantamiento*, 28-29.

65 Taylor, *Encanto y desencantamiento*, 27.

66 Taylor, *La Era Secular II*, 100-106.

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

En esta diada, cada ámbito realiza las actividades que le son propias; unas entendidas de una manera y otras de otra, pero, al mismo tiempo, son partes de un “mismo cuerpo”: unas se realizan con un brazo y otras, con otro, formando parte del mismo tronco. En las sociedades premodernas, la gente se identifica con el régimen, representado por el cuerpo del rey, con dos identidades significativas o como expresión del orden jerárquico del cosmos⁶⁷.

En los tiempos premodernos de la Reforma, se realizará una primera desconexión con una “secularización primera” en la cual muchas actividades propias que realizaba la Iglesia pasarán a los laicos. Es un primer paso “secularizador” caracterizado porque los laicos, los que están en el “tiempo del siglo”, empiezan a realizar actividades que hasta entonces realizaban los que estaban en el tiempo superior, en el tiempo sagrado. Se transfieren actividades del tiempo superior al tiempo secular⁶⁸. Este primer momento “secular/secularizador” no supone ningún dramatismo, no hay “horizontes fracturados”. Podríamos decir que el brazo secular va adquiriendo una importancia cada vez mayor. Pero seguimos estando dentro del mismo cuerpo, con brazos distintos⁶⁹.

Con el advenimiento de la Modernidad Ilustrada se realiza la “desconexión” entre ambos brazos y lo que uno realiza es absolutamente independiente de lo que realiza el otro. Se hablará de separación Iglesia-Estado. Comienzan a constituirse “cuerpos” distintos (ya no

67 Taylor, *Imaginario sociales modernos*, 220.

68 Taylor, *Hegel*, 10, 460.

69 Taylor, *Encanto y desencantamiento*, 28.

vale la imagen del brazo), se produce una fractura en los horizontes con cosmovisiones y fuentes morales distintas y divergentes. Y con una consecuencia final realmente relevante: la vida social se comienza a configurar exclusivamente desde el tiempo secular, los tiempos superiores apenas tienen fuerza para configurar la vida social de las personas⁷⁰.

3.- En relación a lo anterior, y expresado con otra oposición “profano/espiritual”, podríamos decir que el tiempo profano/secular, en oposición al tiempo superior, “ocupa toda la vida social”. Es el tiempo secular el que organiza la vida social. Los tiempos superiores pasan a ser cada vez más marginales. La vida social deja de estar configurada a partir de lo sagrado y pierde sentido la necesidad de una antiestructura. Se cede a la tentación de poner en vigor un código que no tolera límite alguno⁷¹.

Lo secular ocupa todo el espacio y lo espiritual va dejando de tener significado⁷². Se irá procesando poco a poco, pero el cambio es completo, absoluto, fracturado. Se ha iniciado el cambio hacia una sociedad secular de tipo instrumental que, para Taylor, empobrece la vida de significados más profundos, haciendo que sea muy difícil discernirlos⁷³. Al principio se manifiesta como una clara división entre lo natural y lo sobrenatural, hasta dar el paso a un mundo donde llegará a ser posible vivir exclusivamente desde el mundo natural. Ahondando en esta última idea de “fractura”, hay que hacer notar que, desde el punto de vista de Taylor, este nuevo horizonte se irá realizando de forma progresiva. Inicialmente se sigue creyendo en lo trascendente, pero luego ese irá expresando en términos cada vez más secularizados, comenzando por el deísmo y llegando hasta el humanismo exclusivo o al naturalismo ontológico.

Lo realmente importante son los motivos que llevan al deísmo, dado que es el deísmo el que propicia la plataforma de salida hacia el

70 C. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, 23-25.

71 Taylor, *La Era Secular II*, 80-82.

72 Taylor, *Dilemmas and Connections*, 226.

73 Taylor, *Fuentes del yo*, 675.

humanismo exclusivo y radical. Sin el deísmo, para Taylor, difícilmente se podría haber llegado hasta donde se llegó. El bien vital se convierte en algo diferente cuando uno es inducido a percibir de manera diferente dicho bien. En este sentido, para el hermeneuta canadiense, la noción deísta del orden natural articuló novedosamente el trasfondo de la nueva cosmovisión que empieza a surgir en el siglo XVIII. Esta filosofía captó el sentido de dichos cambios e influyó de manera determinante en la forma que estos adoptaron. Posteriormente, el movimiento de los bienes vitales evolucionará desde las formulaciones deístas, llegando a convertirse en el proceso, en algo diferente, lo que, según Taylor, significará que entrará en la órbita de cosmovisiones diferentes. Es el deísmo el que determinará la dirección y configuración de la diversidad de fuentes morales modernas. Será el primer paso hacia la Ilustración increyente de Helvecio, Bentham, Condorcet y Holbach⁷⁴.

Taylor concede relevancia a Grocio por ser uno de los promotores del “nuevo orden” socio-político, al margen de la “vida buena” (entendida filosóficamente) y al margen de una ética específicamente cristiana (entendida como santidad)⁷⁵. Se comienza a configurar este nuevo orden social del beneficio mutuo y de protección compartida, desde un espíritu “promovido desde los laicos y lo laico” (entendido en su sentido secular en oposición a sagrado/espiritual) y, al margen de cualquier sentido “virtuoso”, desde la fe. Lo verdaderamente auténtico es la libertad autorresponsable y autodeterminada⁷⁶. Taylor afirma que el desarrollo del orden disciplinado e instrumentalmente racional del beneficio mutuo fue la matriz en el seno de la cual se pudo producir el desplazamiento de fuentes morales⁷⁷.

74 Taylor, *Fuentes del yo*, 423.

75 Taylor, *La Era Secular II*, 206, 257, 276, 300, 447.

76 Taylor, *La ética de la autenticidad*, 130.

77 Taylor, *La Era Secular II*, 466.