



CHARLES TAYLOR, *Encanto y desencantamiento. Secularidad y laicidad en Occidente*, trad. de José Pérez Escobar, Sal Terrae, Cantabria, 2015, 101 pp. ISBN 978-84-293-2480-8.

Teniendo en cuenta la revisión de la secularización —de la secularidad y laicidad en Occidente, como reza el subtítulo del libro en cuestión— que Charles Taylor lleva a cabo en *Encanto y desencantamiento* a partir de los dos volúmenes de *La era secular* (Gedisa, 2014, 2015) del conocido filósofo de *Las fuentes del yo* (1989; Paidós, 1996), la teoría clásica de la modernidad de Max Weber como el desencantamiento del mundo podría leerse, por utilizar los términos contemporáneos de Hartmut Rosa para hablar de la resonancia, como una sociología de la relación con el mundo.<sup>1</sup> Considerada así, la sociología de la relación con el mundo es, estrictamente, un fenómeno de la secularización. Precisamente, la premisa del libro es que la secularización, entendida como “la exclusiva sobre la realidad” (p. 42), no es solo un fenómeno de Occidente.

La palabra de Weber que traduce el desencantamiento del mundo es *Entzauberung* y significa literalmente des-magificación, la pérdida de la magia del mundo, en el mundo. Según la interpretación literal de este importante concepto weberiano, Taylor relaciona la pérdida de la magia, paralelamente al proceso de cristalización de la modernidad, con el abandono de la *superstitio*. Ante la ausencia de la comunidad, el desencantamiento del mundo conduce, por consiguiente, al compromiso personal y a la represión. La represión de los “elementos mágicos”, o de la magia, atiende a la distinción entre un moderno “yo blindado” y un antiguo “yo poroso”, entre una “historia sustractiva” y una historia que podemos llamar extractiva que se corresponden mutuamente en el tiempo. Así, la consideración de los otros como un elemento marginal y, en consecuencia, como un valor añadido sería coherente con el surgimiento de la ciencia racional moderna que significa para Taylor una creación más amplia, por lo que no existe, históricamente, una “pérdida epistémica” debido a que la modernidad, o el paso del encanto al desencantamiento del mundo, consiste en “un hecho experiencial”, en la pérdida de “un modo importante de experimentar el mundo”, o de “cierta sensibilidad”. De hecho, Taylor se ha referido a la modernidad como la “experiencia originaria de la subjetividad porosa” (p. 53). Se trata, en definitiva, de recuperar el contacto, la naturaleza, la inmediatez, de volver a encantar el mundo de nuevo.

El problema que pone de relieve, en mi opinión, la propuesta de Taylor es que la distinción entre “creencia” y “prácticas irreflexivas” que le sirve para corroborar el desarrollo superior de los sentidos en el pasado resulta insostenible a menos que él mismo admitiera, cosa que no hace, que una creencia es igual que un argumento en prácticamente todo. He aquí, pues, el argumento y el contrargumento que están a la base de la escritura de Taylor, al mismo tiempo. Lo que no deja de ser una antigua superstición que depende de la confirmación de una “condición existencial”, a

---

<sup>1</sup> Véase mi reseña de HARTMUT ROSA, *Lo indisponible*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39(1), pp. 281-282. doi: <https://doi.org/10.5209/ashf.77584>

diferencia del concepto de naturaleza, susceptible de adaptarse al cambio. Dicho de otra manera, se trata del moderno control sobre la mente por oposición al mundo. En realidad, la secularización se basa en la existencia de un “tiempo profano” por contraposición a un “tiempo sagrado”, o lo que Taylor ha llamado la cristiandad latina que solo ulteriormente a la Reforma significa una transferencia de contenidos religiosos al mundo pagano; mientras que, en un sentido más amplio, lo secular —“este mundo”— hace referencia a un orden inmanente, lo religioso, o lo sagrado —“accesorios opcionales”—, hace referencia a un orden trascendente, aunque ambos se complementan para Taylor. Así que lo inmanente —“todo cuanto existe”— y lo trascendente —“lo que es simplemente inventado”— se corresponden a su vez con “lo real” y “lo falso”. Algo que ha conducido a su vez a la separación entre la Iglesia y el Estado, específicamente por primera vez en la república americana (pp. 47-48), aun cuando “una religión o una cierta dosis de devoción son —afirma Taylor— necesarias para el buen orden” (p. 31-32). Lo que Taylor llama el buen orden, o el orden del bien, o el bien común, es una alusión directa a la moralidad, clave de la secularidad y laicidad (p. 33). Por tanto, la vida pública, impulsada por un “objetivo político” o por el “cambio”, debería estar purificada de toda “referencia religiosa” y relegar la fe a la “esfera privada”. La política de la secularización, por así decirlo, como el paso de una mirada interior a una exterior, habría convertido la moral en algo intrascendente y la razón en algo único y exclusivo. La causa de ello es la “supremacía moral” sobre la religión que no tiene otro remedio que reconocer la falsa lógica de la conservación del poder. (Rawls y Habermas son mencionados como ejemplos de la separación radical entre la razón y la fe, o del rechazo de la teología política, junto al politólogo Mark Lilla). Hablar de religión civil es, en efecto, un oxímoron o una contradicción en los términos.

Lo paradójico es el deseo perpetuamente insatisfecho de mostrar al hombre moderno —el “yo blindado” de Taylor— como invulnerable en relación con el mundo: invulnerable significa aquí tanto la “ausencia de miedo” como la necesidad urgente de recuperar una “sensibilidad ya perdida”, o “reencantar” el mundo (58-59); ausencia de miedo que conduce a la autonomía, es decir, al “autocontrol y a la autodeterminación”. Una sociología de la relación con el mundo como esta, envuelta en un deísmo extraordinariamente carismático que para Taylor define la modernidad, no puede explicar la fuente de la invulnerabilidad del hombre moderno porque está característicamente escindido en un yo doble que determina precisamente su existencia, o su condición existencial. Así, la experiencia del hombre moderno con el mundo basada en su distanciamiento respecto al mundo supone, a diferencia del carácter definido del hombre antiguo, la ausencia de límites, paralelamente a la ausencia de trascendencia, que produce tanto la victoria del sujeto sobre la naturaleza como la pérdida de la naturaleza respecto a su independencia del mundo, un mundo sin el que él no existiría. Algo que la modernidad siempre ha olvidado.

El deísmo extrae una moral de la religión que no acepta la autoridad, sino que actúa de acuerdo con “principios justos”. Aunque, en un sentido moderno, la religión apela al “fuero interno” de cada uno, de la interiorización de la fe no se sigue la imposibilidad de “cuestionar el orden externo”. Todo lo contrario. Lo característico para Taylor es que el deísmo está en el origen moderno del dualismo existencial que mantiene dividido el mundo, por lo que la secularización es un proceso interminable de división inducido por una lucha constante contra el cristianismo primitivo: de hecho, la “Reforma y la Contrarreforma combatieron también... aquellos aspectos del ritual cristiano tradicional de los sacramentos que comenzaron a considerarse mágicos” (p. 47). Una religión personal que, de la visión cristocéntrica a la salvación

por la fe a lo largo de dos mil años, consiste en poner fin a las “prácticas rituales y externas”: “Tomar en serio la religión significa tomarla personalmente, es decir, con mayor devoción, aceptación interior y compromiso” (p. 46); aunque la “esencia de la religión”, lejos del abandono del ritual, es algo que Taylor no explica.

La inquietud intelectual de Taylor tiene que ver con su comprensión de la secularización moderna, no como un fenómeno espiritual que recorre la historia a través de todas y cada una de sus manifestaciones, sino como un cuestionamiento explícito de la trascendencia “en todas sus formas” (p. 93). La división, considerada como un “efecto colateral” de la Reforma, entre lo natural y lo sobrenatural, y la consiguiente certidumbre de vivir en la “esfera natural”, permitiría hablar, de acuerdo con su propia lógica inmanente, de la existencia de una civilización cristiana. De hecho, la moderna civilización cristiana se debe a un “orden puramente inmanente” (p. 95). Resulta difícil ignorar que lo que Taylor llama aquí “imaginario social”, un concepto clave de su obra, puede remitirse en buena medida al deseo, aquello que se proyecta más allá del límite de la mirada. Esencialmente, donde está el deseo, está la trascendencia. En un sentido moderno, el deseo de trascender el presente es el deseo de novedad. Algo que Taylor ha olvidado completamente. Al contrario, la secularidad de Taylor adolece de cierta “nostalgia”, “el deseo de un significado más rico” pero intrascendente. Efectivamente, la nostalgia es un círculo interminable. Así, la recuperación del deísmo tiene que ver precisamente con la exigencia moderna de purificación de la religión, la aspiración a una religión pura o, mejor, a la religión en su “forma pura”. Heredero de lo que Taylor ha llamado la cristiandad latina, y afín a su moderno humanismo exclusivo, el deísmo no ha resuelto, sin embargo, la contradicción explícita entre la predilección por la vida interior y el “predominio de un orden impersonal” (p. 98). El espíritu que inspira al filósofo canadiense sigue siendo el de la Reforma, un espíritu que no se entiende sin la comunidad, sin la vivencia compartida, espontáneo, servicial, hiperactivo, que no da sermones. Consecuentemente, Taylor ha descrito la “paradoja del cristianismo” en sintonía con el budismo, a saber: el cristianismo afirma “la benevolencia incondicionada de Dios hacia los seres humanos..., aunque redefiniendo nuestros bienes de tal modo que nos conducen más allá de la prosperidad” (p. 69). Se sobreentiende que, al tratarse del Dios cristiano, no hay una diferencia entre acto y voluntad y está implícito que la benevolencia (divina) tiene su expresión en el “más allá”.

Taylor parte de la teoría de Karl Jaspers de la época axial de la historia, a la que añade la connotación de que el surgimiento de las “religiones primigenias” en este período de condensación histórico produjo el desencantamiento del mundo, no un sentimiento de completo desarraigo o, como él lo llama, “el gran desarraigo” (pp. 78 y 87). No obstante, el gran desarraigo del mundo, en el mundo —que, en mi opinión, podemos considerar, por así decirlo, la gran paradoja de la modernidad—, sería el origen del individualismo moderno. Es, de hecho, el origen del individualismo religioso, que no deja de ser, en contrapartida, el resultado de la ausencia de trascendencia en todas sus formas, o la adaptación urgente del individuo al Nuevo Evangelio. En conclusión, tomarse la religión en serio —el deísmo— es tomarse la secularización en serio —el hombre—.

**Antonio Fernández Díez**