

Charles Taylor

El futuro del pasado religioso

**Introducción y traducción
de Sonia E. Rodríguez García**

editorial trota

El futuro del pasado religioso

El futuro del pasado religioso

Charles Taylor

Introducción y traducción de
Sonia E. Rodríguez García

E D I T O R I A L T R O T T A

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición de la Comunidad de Madrid



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Themes from A Secular Age
Part III of Dilemmas and Connections

© Editorial Trotta, S.A., 2021

Teléfono: 91 543 03 61

E-mail: editorial@trotta.es

<http://www.trotta.es>

© Charles Taylor, 2011

Edición abreviada

© Sonia E. Rodríguez García,
introducción, traducción y notas, 2021

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN (edición digital e-pub): 978-84-1364-053-2

ÍNDICE

Introducción: La filosofía de la religión en la obra de Charles Taylor: *Sonia E. Rodríguez*

1. ¿Una modernidad católica?
2. Notas sobre las fuentes de la violencia: perennes y modernas
3. El futuro del pasado religioso
4. Desencantamiento – reencantamiento
5. ¿Qué significa el secularismo?
6. *Die bloße Vernunft* («La mera razón»)
7. Peligros del moralismo
8. ¿Qué fue la revolución axial?

Introducción

LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN
EN LA OBRA DE CHARLES TAYLOR

Sonia E. Rodríguez

Charles Taylor es uno de los pensadores más prolíficos en el mundo de habla inglesa y una de las figuras clave dentro de la filosofía contemporánea. En una era de especialización y parcelación del saber, Taylor desarrolla una profunda y comprensiva filosofía en torno al ser humano y las condiciones del mundo moderno. Filosofía, historia, ciencia, religión, política, sociología, literatura y arte son tratados como las teselas que conforman el mosaico de la cultura moderna, disciplinas a través de las cuales Taylor se mueve hábilmente difuminando los límites comúnmente trazados. No sin razón se le ha caracterizado como el filósofo que tiende puentes entre corrientes y autores tradicionalmente enfrentados. Sus planteamientos resultan especialmente pertinentes para comprender la génesis de la modernidad y realizar un certero análisis filosófico sobre cuestiones tan acuciantes como el malestar de la cultura, las consecuencias del individualismo, los problemas del multiculturalismo, los retos del liberalismo, el significado de la secularización y un largo etcétera.

De un pensador con tanto que decir cabría esperar una exposición rigurosa y, sobre todo, sistemática. Sin embargo, Taylor es un pensador profundamente comprometido con los debates del momento: sus inquietudes y su modo de abordar los diferentes temas se verán fuertemente influenciados por las circunstancias que rodean tanto a sus colaboraciones como a sus intervenciones públicas. Su obra, su pensamiento, su filosofar no ofrece una exposición sistemática. Por el

contrario, Taylor vuelve una y otra vez sobre artículos y textos previamente publicados, retomando *viejas* ideas para plantear *nuevos* interrogantes en la búsqueda de una articulación y comprensión más matizada. Esta peculiaridad en su obra exige enfrentarse a todos sus textos con el mismo rigor y seriedad, pues las tesis más originales del autor se encuentran formuladas con una fuerza y claridad filosófica inusual en sus artículos, una fuerza que parece perderse en sus grandes obras, caracterizadas por espectaculares reconstrucciones históricas.

La colección de ensayos que presentamos en esta edición es un claro ejemplo de tal peculiaridad. Pero, para entender la importancia de estos trabajos que abordan la problemática de la religión en la actualidad, conviene trazar brevemente la evolución de su pensamiento.

1. *El filósofo y su obra*¹

Charles Taylor nació en Montreal en 1931 y se licenció en Historia en la McGill University en 1952. No será hasta 1953, año en el que se traslada a Oxford con una Rhodes Scholarship para cursar estudios mixtos de filosofía, economía y política, cuando empieza a interesarse de forma seria por la historia de la filosofía. Continúa sus estudios de posgrado hasta finales de 1956, momento en el que comienza la realización de su tesis doctoral bajo la dirección de Isaiah Berlin y Elizabeth Anscombe. El carácter fuertemente comprometido de Taylor ya se deja ver en estos años: lidera la primera campaña contra la bomba de hidrógeno en Gran Bretaña, pasa seis meses junto a los estudiantes húngaros refugiados en Viena, preside la campaña a favor del desarme nuclear en la Universidad de Oxford y se convierte en editor fundador de *Universities & Left Review* junto a Doris Lessing, Edward Thompson y Stuart Hall —revista que en 1960, tras la fusión con *The New Reasoner*, se convertirá en *New Left Review*—.

En 1961 finaliza su tesis, *The Explanation of Behaviour* [La explicación de la conducta]². En ella analiza el tema de la

intencionalidad humana, aunando aspectos de la fenomenología de Merleau-Ponty y del método analítico de la filosofía de Wittgenstein, para realizar una crítica radical a la psicología conductista. En este mismo año regresa a Montreal, donde ya había empezado la *Révolution Tranquille*, y participa activamente en la implantación del Nouveau Parti Democratique du Quebec (NPD).

Su implicación en la vida política de Quebec le convertirá en una figura muy conocida dentro del ámbito canadiense. Durante estos años colabora en la dirección de la revista *Cité Libre*, donde publica breves comentarios en francés sobre la situación política de Quebec y el programa del NPD. De estas fechas datan otros artículos más extensos, publicados en la revista intelectual de la izquierda canadiense inglesa *Canadian Dimension*, en los que analiza los sucesivos cambios políticos en Quebec. Claro ejemplo de su fuerte implicación política será el libro publicado en 1970, *The Pattern of Politics* [El modelo de la política]³.

En 1973 el grupo Penguin le encarga la realización de un estudio introductorio sobre la filosofía de Hegel para la serie Penguin Classics de grandes filósofos. El objetivo era hacer un manual para que los estudiantes que se iniciaban en la historia de la filosofía pudiesen comprender fácilmente el pensamiento del filósofo alemán. El trabajo pronto superó las dimensiones permitidas para esta serie y hubo de ser publicado aparte en 1975⁴. El análisis de la obra de Hegel le llevará a admirar profundamente el método omnicomprensivo de su filosofía por el que se empieza a sentir fuertemente tentado. Desde este momento, Taylor comienza a imaginar un tipo de reflexión filosófica informada sobre la historia y, particularmente, sobre el auge de la modernidad, reflexión de la que el mismo Hegel había sido pionero. Pero aún habrían de pasar catorce años para ver realizada tal empresa.

En 1976, Taylor abandona la participación activa en la política de Quebec y deja de ser parte del Comité Ejecutivo del NPD. Este hecho no tiene razón de ser en un cambio ideológico, sino en una nueva e importante oportunidad profesional: Taylor es el encargado de suceder a John Plamenatz en la Chichele Chair of Social and Political Theory

—puesto que con anterioridad también había ocupado su mentor Isaiah Berlin— en All Souls College. A su llegada a Oxford, Taylor se vuelca casi en exclusiva en la filosofía y comienza una importante producción de artículos en los que toca gran variedad de temas —el materialismo, el atomismo, la psicología genética, el mecanicismo, etc. — y analiza el pensamiento filosófico de autores contemporáneos — Hegel, Rotsein, Feuerbach, Rorty, Ayer, etc.—. En Inglaterra pronto comenzará a tener peso como figura filosófica.

Finalmente, en 1981, se instalará definitivamente en Montreal, ocupando de nuevo su puesto de profesor en el Departamento de Ciencias Políticas de la McGill University. Paulatinamente se va desdibujando la imagen del político y comienza a ser reconocido como figura filosófica también en Montreal. Durante estos primeros años, Taylor se esfuerza en participar en debates y congresos internacionales. Acude como profesor invitado y conferenciante a diferentes universidades (Fráncfort, Viena, Jerusalén, Hong Kong, Roma, etc.), en las que entrará en contacto con autores que estarán muy presentes en sus próximos escritos: Habermas, Dreyfus, Honneth, Tully y Nehamas, entre otros.

En 1983, publica *Social Theory as Practice* [La teoría social como práctica]⁵. Se trata de la publicación de las tres conferencias impartidas en las *Ganguli Lectures* (Nueva Delhi, 1981). El libro, sin embargo, pasa desapercibido entre otros artículos y colaboraciones que el autor realiza en las mismas fechas sobre la identidad, las teorías del significado, la percepción humana, la conciencia, la racionalidad y un largo etcétera. Aparentemente Taylor sigue diferentes líneas de investigación según la ocasión, tratando temas muy dispares de modo análogo, pero sin establecer claramente conexiones entre ellos. El propio autor parece tomar conciencia de esta ambigüedad que dificulta rastrear los ejes filosóficos de su investigación y, por ello, en 1985, acomete la empresa de coordinar, recopilar y ampliar algunos de estos artículos agrupándolos en grandes bloques temáticos. Es el origen de sus *Philosophical Papers 1 y 2* [Ensayos filosóficos]. Estos dos

volúmenes reúnen los que a juicio del propio Taylor son, hasta el momento, sus artículos más importantes. El primer volumen, *Human Agency and Language* [La agencia humana y el lenguaje]⁶, se centra en la comprensión del ser humano como un animal que se autointerpreta —eje principal de la antropología filosófica de Taylor—; mientras que el segundo volumen, *Philosophy and the Human Sciences* [La filosofía y las ciencias humanas]⁷, analiza las consecuencias epistemológicas de este modo de comprender al ser humano, abriendo la crítica de la psicología conductista a cualquier enfoque reduccionista en las ciencias del hombre.

La importancia concedida a la comprensión del ser humano y a la identidad permiten una primera aproximación a un Taylor fenomenólogo y hermeneuta, pero, sobre todo, colocan la antropología filosófica en el centro de su filosofía. Taylor concibe al ser humano como un animal que se autointerpreta y, en su autointerpretarse, conforma su identidad. La influencia heideggeriana es innegable: el hombre es un ser en el tiempo, con un pasado que puede recordar, reconstruir y reinterpretar; pero que, a su vez, se concibe e interpreta a sí mismo como proyecto abierto al futuro. Pero también es innegable la influencia de Merleau-Ponty: el hombre es ante todo un agente encarnado comprometido con el mundo que le rodea, un mundo que se presenta como realidad significativa, una realidad en la que los individuos actúan e interactúan persiguiendo sus objetivos; así como la de Wittgenstein: como animales que se autointerpretan lingüísticamente, el lenguaje tiene una importancia fundamental en la vida humana. La existencia de la dimensión lingüística y semántica destaca algo único en el ser humano: el lenguaje es parte constitutiva de nuestra identidad, y puede afectar y alterar el modo en que nos interpretamos a nosotros mismos y a los demás. El ser humano es un animal de lenguaje⁸.

Años después, Philippe de Lara realiza la recopilación y traducción al francés de un conjunto de artículos escritos originalmente entre 1971 y 1985, gran parte de ellos extraídos de los *Philosophical Papers*.

*La libertad de los modernos*⁹ refleja las bases filosóficas sobre las que Taylor comienza a elaborar su propia filosofía, tal y como expone De Lara en su introducción «La antropología filosófica de Charles Taylor».

Tras la publicación de los *Philosophical Papers*, Taylor pasa varios años viajando y estudiando gracias al apoyo económico de numerosas instituciones: una beca del National Endowment for the Humanities en el Institute for Advanced Study en Princeton, un año de excedencia subvencionado por la Isaak Killam Fellowship, la concesión de un año sabático por la McGill University con financiación adicional del Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, etc. Entre todos sus viajes destaca especialmente la estancia de dos años en Alemania (1985-1987), donde entrará en contacto directo con el expresivismo romántico y profundizará en el estudio de la obra de Herder, quien aparecerá recurrentemente en sus próximos escritos. Retoma asimismo el interés por la obra de Hegel y publica varios artículos en alemán en los que entremezcla temas relativos a la identidad, el bien, la ética, el lenguaje, la filosofía y la historia; temas que encontrarán su máxima expresión y sistematización en la próxima publicación que tan arduamente está preparando.

Y así, a sus cincuenta y ocho años, Taylor alcanza la plena madurez intelectual y ve satisfecho su primer intento de trazar a gran escala un tipo de reflexión filosófica informada sobre el auge de la modernidad, la comprensión del agente humano y la identidad moderna. Con la publicación de *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*¹⁰ en 1989 se consagra como figura filosófica a nivel internacional. Taylor confiesa que ha tardado muchos años en escribir esta obra, pues durante mucho tiempo no tenía claro qué es lo que quería decir. *Fuentes del yo* narra la historia de la identidad moderna, con el objetivo de repensar la modernidad y recuperar sus fuentes morales. En este movimiento de recuperación, Taylor critica tanto a defensores como a detractores de la modernidad. A aquellos reprocha que cierran los ojos ante los peligros que acechan a la sociedad actual, a estos acusa de no comprender la grandeza de los logros alcanzados.

Entre unos y otros, inicia un nuevo camino al describir el problema como el olvido o la mala comprensión de las fuentes morales de la modernidad. Para rescatar estas fuentes morales olvidadas, Taylor realiza una reconstrucción histórica de las mismas, centrándose en cuatro facetas que él considera fundamentales para la comprensión de la identidad moderna: la interioridad humana, la afirmación de la vida corriente, la naturaleza como fuente moral interior y la constitución de lo que denomina «lenguajes más sutiles» (esto es, la consideración del arte y del expresivismo posromántico como nuevas fuentes morales). La tesis de fondo es que nuestra comprensión del ser humano — desvinculado del cuerpo, de la sociedad y de la historia, pero considerado portador de derechos y poseedor de un fuerte sentido de interioridad y de dignidad— es consecuencia de la tensión entre las líneas trazadas por la Ilustración y el Romanticismo.

Fuentes del yo situó a Taylor en el centro de interés de numerosos debates filosóficos. El interés se mantuvo y llegó a su punto álgido dos años después, cuando publica *La ética de la autenticidad*, breve ensayo que habitualmente es presentado como el epílogo de las *Fuentes*. Originalmente el libro se titulaba *The Malaise of Modernity* [El malestar de la modernidad]¹¹, pues en él analiza los tres principales males de la modernidad: la génesis del individualismo moderno, aparentemente abocado a la pérdida del sentido de la vida; el triunfo de la razón instrumental, que amenaza con el eclipse de los fines; y la fragmentación y la disolución del lazo social, es decir, la falta de compromiso con la comunidad y la ausencia de bienes y objetivos comunes. El núcleo central de *La ética de la autenticidad* reside en la configuración de una ética de la *auténtica* autenticidad, a partir del ideal que surge desde la tradición romántica y expresiva previamente articulada en *Fuentes del yo*, y la denuncia de diferentes formas pervertidas y trivializadas de este ideal en la sociedad contemporánea. El reto, según Taylor, es devolverle a este ideal su fuerza moral y luchar por el significado de la *auténtica* autenticidad. Para ello hemos de prestar atención a tres «horizontes ineludibles» de los que el ideal no

puede escapar: el carácter dialógico del ser humano, el compromiso de nuestros lazos con los demás y la exigencia de algo que está más allá de nosotros.

Tras el éxito de *Fuentes del yo* y de *La ética de la autenticidad*, el eco del autor resuena en muchos ámbitos y disciplinas en los que se le reconoce como un verdadero erudito. Muchos le consideran, a partir de este momento, uno de los mayores críticos de la modernidad. Su pensamiento es catalogado como filosofía de la cultura, área bajo la cual parecen encajar tanto su crítica a la tradición epistemológica moderna como la reconstrucción de las fuentes morales de la modernidad. La importancia de Taylor como filósofo es ya indiscutible. En 1991 es nombrado miembro del Consejo de la Lengua Francesa en la provincia de Quebec y en 1992 recibe los premios Molson del Consejo de las Artes de Canadá y el Prix Léon Gérin, siendo este último el premio más prestigioso del Gobierno de Quebec, otorgado por su excepcional contribución a la vida intelectual y cívica de la provincia. En este mismo año, Guy Laforest edita *Acercar las soledades: federalismo y nacionalismo en Canadá*¹², una colección de artículos previamente publicados entre 1965 y 1971, acompañado de un último capítulo expresamente escrito por Taylor para esta publicación. El título del libro es una clara alusión al libro *Two Solitudes* de Hugh MacLennan, publicado en 1945. El éxito del libro de MacLennan popularizó la expresión *deux solitudes* [dos soledades] para referirse al aislamiento —entendido como ausencia de voluntad para la comunicación— existente entre la población anglófona y francófona de Canadá. El eje común de *Acercar las soledades* es el análisis político, social y cultural de la realidad quebequense, a partir del cual se pueden extraer dos ideas clave: por un lado, la prioridad de pensar a fondo el pluralismo como elemento de legitimidad democrática; y, por el otro, la importancia del disenso. Pero, el apoyo incondicional a la comunidad francófona y la profundidad filosófica de sus últimos escritos no son del agrado de sus colegas universitarios, quienes le expulsan del Departamento de Ciencias Políticas, alegando

que su teoría política es demasiado humanista y que encaja mejor en el Departamento de Filosofía, al que, finalmente, será trasladado.

En 1993, Amy Gutman edita el ensayo «La política del reconocimiento», junto a los ensayos de Jürgen Habermas, «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho» y de Anthony Appiah, «Identidad, autenticidad, supervivencia. Sociedades multiculturales y reproducción social». El debate entre tan reconocidos pensadores causará gran sensación en el panorama filosófico del momento y *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*¹³ se convertirá muy pronto en un clásico, punto de referencia para los estudios sobre las posibilidades y retos del multiculturalismo. En este breve ensayo Taylor analiza cómo el nuevo concepto de identidad, así como el ideal de la autenticidad —expuestos en las dos obras anteriores— han provocado que cuestiones que tradicionalmente habrían de ser dirimidas en términos jurídico-políticos se enmarquen ahora en un debate más significativo en torno a identidades personales y colectivas para mostrar hasta qué punto la «política del reconocimiento igualitario» llega a ser un aspecto esencial en las sociedades democráticas.

En estos años Taylor se dedicará a explorar las consecuencias morales y políticas de aquella concepción antropológica expuesta explícitamente en sus primeros artículos. Estamos en el desarrollo central de su filosofía: una filosofía moral y política estrechamente ligada al tema de la identidad y sustentada por la antropología filosófica previamente desarrollada. Aquí es donde se encuentra claramente articulada la filosofía política de Taylor, que ya poco tiene que ver con aquellos apasionados escritos de juventud totalmente circunscritos a la realidad quebequense. Alejado *parcialmente* de la circunstancialidad del Canadá francófono —*parcialmente*, pues en 1995 participará en el segundo referéndum por la independencia de Quebec y en 1996 será nombrado caballero de la Order of Canada—, Taylor articula un pensamiento político mucho más sutil y afinado, que vuelve la vista a temas de interés general como las condiciones de

posibilidad de la democracia, el reconocimiento de la diferencia y los problemas a los que se enfrentan las sociedades multiculturales y/o plurinacionales.

La resonancia del canadiense es ya indiscutible hasta el punto de que, a mediados de la década de los noventa, empiezan a aparecer los primeros monográficos dedicados a su pensamiento. Por esta época es usual encontrar estudios que le caracterizan principalmente como filósofo político. Pero su matizada participación en el debate entre liberalismo y comunitarismo hará que muchos liberales le cataloguen como comunitarista, dadas las duras críticas que dirige al liberalismo procedimental; mientras que los comunitaristas le acusan de liberal, dado el reconocimiento otorgado a los grandes logros del liberalismo (autonomía, libertad, gobierno de derecho, justicia, etc.). Sin embargo, estas etiquetas resultan insuficientes cuando se aplican a Taylor, un filósofo que evita cuidadosamente los extremos y que alaba en todos los ámbitos la cooperación y la superación de posturas encasquetadas y rótulos encorsetadores.

En 1995, publica *Argumentos filosóficos*¹⁴, una nueva recopilación de artículos que continúa con la investigación de los *Philosophical Papers*. Taylor justifica la recurrencia de los temas afirmando que tiene la sensación de no haber expuesto nunca de forma clara y satisfactoria todo lo que quería decir. En los cuatro últimos artículos, Taylor se ocupa de definir la cultura política de la modernidad y los cambios sucedidos en nuestra manera de imaginar y comprender la sociedad, temas que anticipan algunas de sus próximas indagaciones.

2. *El inicio de la reflexión en torno a la religión*

En 1999, comienza lo que podríamos denominar una «vuelta a la religión», un giro en apariencia bastante brusco y curioso que, por otra parte, no deja de ser lógico. Se trata de la indagación en aquel tercer horizonte ineludible del ideal de la autenticidad («la exigencia de algo que está más allá de nosotros»), así como la exploración de aquellas

profundas estructuras totalmente ajenas e independientes al hombre, que Taylor sentía o presentía en el enfrentarse al mundo. La religión, la espiritualidad, la trascendencia, Dios y el desencantamiento del mundo son temas que están latentes en la obra de Taylor desde sus inicios, pero que no pasarán a estar en el centro de su filosofía hasta 1999.

Quizá sea el reconocimiento público obtenido el que le dé la confianza —o la libertad suficiente— para mostrar su faceta más espiritual como creyente y pronunciar una primera conferencia bajo el llamativo título «A Catholic Modernity?» [¿Una modernidad católica?], texto que saldrá publicado en 1999¹⁵. En esta conferencia —impartida el 25 de enero de 1996 en la Universidad de Dayton con motivo de la concesión del Marianist Award, premio anual que la universidad norteamericana concede a un importante académico católico, que es invitado al campus para que hable sobre cómo su fe religiosa ha afectado a sus relaciones académicas y viceversa—, Taylor agradece la oportunidad de plantear algunos de los temas que han estado en el centro de su preocupación durante décadas —se refiere, por supuesto, a los temas planteados en *Fuentes del yo* y *La ética de la autenticidad*—, pero ahora atendiendo a los compromisos metafísicos y teológicos que durante tantos años ha tenido que dejar al margen. Taylor reconoce que como filósofo ha sentido la necesidad de hablar indirectamente de las dimensiones espirituales de su compromiso intelectual, dada la naturaleza del discurso filosófico «que ha de intentar persuadir a los pensadores honestos de cualquier compromiso metafísico o teológico». Pero más allá de esta publicación, 1999 es el punto de inflexión porque en este mismo año pronuncia The Gifford Lectures en la Universidad de Edimburgo bajo el título «Living in a Secular Age» [Vivir en una era secular]. Estas conferencias darán lugar a tres nuevas publicaciones: *Las variedades de la religión hoy* (2002), *Imaginarios sociales modernos* (2004) y *La era secular* (2007). El tema central de estos libros es el auge de la era secular contemporánea en Occidente. Taylor se pregunta cómo ha sido posible pasar de una época en la que era virtualmente imposible no creer en algún tipo de

trascendencia a una época en la que la creencia es una opción espiritual entre muchas otras, siendo a menudo la más difícil de mantener.

*Las variedades de la religión hoy*¹⁶ tiene como núcleo central un artículo previamente publicado bajo el título «Religion Today» [La religión hoy]. Sin embargo, Taylor se percata de las múltiples coincidencias y de la influencia que la obra de James tiene en su propia comprensión y, por ello, analiza las conferencias que, con un siglo de anterioridad, James también había pronunciado con motivo de The Gifford Lectures. Taylor critica la concepción tan restrictiva que tiene James sobre la verdadera y auténtica experiencia religiosa —una experiencia esencialmente individual para James—, por olvidar la importante dimensión social y colectiva de la misma en la configuración de la identidad individual y común, al tiempo que alaba su explicación fenomenológica de la creencia y la apuesta por la misma. De este modo se aproxima a las explicaciones sociológicas de la religión, identificando las funciones tradicionales que la religión ha tenido en la sociedad y analizando su posible evolución para conjeturar nuevas formas de pervivencia.

El segundo libro, *Imaginarios sociales modernos*¹⁷, trata de explicar la pluralidad de modernidades bajo el concepto de «imaginario social». Según Taylor, un «imaginario social» es el trasfondo de sentido que posibilita ciertas prácticas en una sociedad. La articulación y exploración de estos imaginarios es fundamental para comprender nuestra cultura y la transformación del orden moral moderno a través de ciertos relatos; a saber: la economía de mercado como realidad objetivada, la génesis de la esfera pública con sus prácticas de deliberación y búsqueda de consenso, y el gobierno del pueblo como único modo de legitimación del poder. En el centro de su argumento reside la idea de que el orden moral moderno solo ha sido posible gracias al desencantamiento del mundo moderno que reformula como un triple desanclaje social, cósmico y divino.

Finalmente, el tercer libro, *La era secular*¹⁸, se convierte en su última *opus magnum*. En ella, Taylor intenta ofrecer una perspectiva

histórica sobre el proceso de secularización en la cultura occidental y el significado de vivir en una era secular en la que la religión tradicional parece retroceder, al tiempo que emergen nuevas opciones espirituales, religiosas y no religiosas, a través de las cuales los individuos confieren sentido a sus vidas y adquieren nuevas aspiraciones y compromisos. Taylor profundiza en los temas que viene trabajando desde la conferencia dada en la Universidad de Dayton; pero, en vez de realizar un análisis sistemático, practica una vez más la exégesis hermenéutica y esa reflexión filosófica históricamente informada heredada de Hegel que tan buen resultado le habían dado en 1989.

De hecho, el paralelismo entre *La era secular* y las *Fuentes del yo* es más que evidente: ambos libros están temáticamente conectados. Las fuentes morales de la modernidad coinciden en gran parte con las fuentes de la condición de posibilidad de la increencia; y el desarrollo de las mismas corre en muchos puntos de forma paralela. Pero aún existe otra similitud formal. Si la primera parte de *Fuentes del yo* está dedicada a explicar la relación existente entre el yo (la identidad) y el bien (la moral), al comienzo de *La era secular* analiza la relación existente entre el yo (la identidad) y la trascendencia (la religión). De este modo establece una nueva comprensión antropológica que tendrá su clave de bóveda en la descripción fenomenológica de dos posibles modos de ser: el «yo poroso» y el «yo taponado».

Para Taylor, la gran invención de Occidente fue la configuración de un orden inmanente que podía ser sistemáticamente entendido y explicado sin referencia a ninguna forma de trascendencia, abriendo la cuestión de si este orden tiene por sí mismo un profundo significado o debemos —o tan siquiera podemos— inferir a partir de él una trascendencia. En consecuencia, definir la religión en función de la diáda trascendente/inmanente puede ayudarnos a entender los cambios operados en nuestra cultura moderna, pero también abre el camino a la reflexión sobre la posibilidad de conocimiento de algo que está más allá de la vida humana, que trasciende las metas puramente humanas.

Toda persona, toda sociedad, tiene una concepción de lo que constituye el florecimiento humano, de lo que hace una vida plena. Nuestras batallas para responder a estas preguntas definen nuestro punto de vista, el espacio moral en el que vivimos. Estos puntos de vista son establecidos por diferentes teorías filosóficas, códigos morales, prácticas religiosas, etc. Son las diferentes fuentes que la comunidad nos ofrece para intentar conducir nuestra vida. Dependiendo de cuál sea nuestra respuesta, ceden paso a la intuición de la trascendencia o a las explicaciones puramente immanentes. De este modo, Taylor redefine la cuestión religiosa como la creencia/increencia en la trascendencia.

Pero este último término puede —y debe, según Taylor— ser entendido en más de una dimensión. Deberíamos entender la religión en relación con el más allá desde tres dimensiones diferentes. La más importante es la que acabamos de exponer: el sentimiento o sensación de que hay un bien superior que trasciende los objetivos meramente humanos. Pero, para muchos creyentes, esta comprensión de un bien superior solo puede explicarse en función de una segunda dimensión: la creencia en un poder más elevado, en el Dios trascendente de la fe, que aparece en la mayoría —pero no en todas— las definiciones de la religión. Sin embargo, para otros, estas dos dimensiones no tienen por qué coimplicarse mutuamente. Y aún debemos añadir una tercera dimensión: la idea de que nuestras vidas van más allá de los límites de nuestro ámbito natural, que nuestras vidas se extienden más allá de esta vida. Taylor entiende la religión como la creencia en cualquiera de estas tres dimensiones de trascendencia que pueden combinarse y coimplicarse entre sí de múltiples maneras.

A partir de las exploraciones analíticas iniciales, Taylor elabora una serie de relatos histórico-hermenéuticos: son las narrativas de la secularización, una nueva reflexión filosófica informada, en este caso, sobre el auge de la increencia. Por ello *Fuentes del yo* y *La era secular*, sus dos grandes obras, son en realidad dos reconstrucciones históricas paralelas, pues su camino está jalonado por los mismos hitos.

Tras ser nombrado Grand Officer de la National Order of Quebec en 2000 y recibir la medalla de Oro del Social Sciences and Humanities Research Council of Canada en 2003, coincidiendo con la publicación de *La era secular* en el 2007, Taylor recibe el Premio Templeton por su contribución al pensamiento religioso y a la investigación sobre realidades espirituales. Al año siguiente, en el 2008, el Kyoto Prize, conocido como el «Nobel Japonés», en la categoría de Artes y Filosofía.

Con *La era secular* (2007) y la concesión del Premio Templeton, Taylor alcanza un nuevo hito en su trayectoria como filósofo. Para los que le habían perdido la pista, esta publicación es vista como una nueva etapa en su pensamiento; para los que le seguían desde hacía años, tan solo será la evolución lógica de su filosofar. En el mundo anglosajón han sido numerosos los intelectuales que parecen haber comprendido la riqueza y complejidad de sus planteamientos, adelantándose incluso al propio autor al anticipar su cada vez mayor interés por la religión y el proceso de secularización del mundo moderno.

Ese mismo año, el Gobierno de Quebec solicita su colaboración en la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles [Comisión de consulta para las prácticas de acomodamiento relacionadas con las diferencias culturales]. Taylor y Gérard Bouchard serán los encargados de llevar a cabo una investigación sobre las que podrían ser «prácticas de acomodamiento razonable» para las culturas minoritarias en la provincia de Quebec. Tras la publicación del informe de la comisión, Taylor continuará con estas reflexiones y elaborará una teoría de la laicidad que quedará expuesta en *Laicidad y libertad de conciencia* —escrito junto con Jocelyn Maclure—¹⁹ y en *El poder de la religión en la esfera pública*²⁰, que recoge la conferencia «Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo» pronunciada en 2009 en diálogo y discusión con Habermas, West y Butler, en un ciclo de conferencias de título homónimo, que tuvo lugar en el aula magna de la Cooper

Union de Nueva York. Estos dos libros exponen las consecuencias prácticas de su forma de comprender el proceso de secularización en las sociedades occidentales. La gran novedad y originalidad de la teoría de Taylor consiste en diferenciar entre principios constitutivos y procedimientos institucionales de la laicidad. Taylor hace especial hincapié en la idea de que la laicidad no tiene como finalidad la separación de la Iglesia y el Estado, sino que, por el contrario, implica diferentes principios o bienes: libertad de conciencia, igualdad de trato de todos los ciudadanos y fraternidad entre todos los grupos y familias espirituales que componen la sociedad. Para llevar a cabo y favorecer la consecución exitosa de estos tres bienes, el Estado debe poner en práctica una serie de procedimientos o acuerdos institucionales, pero teniendo en cuenta que estos solo son *medios* que deben ser ajustados a las circunstancias y que deben permitir la aplicación de prácticas de acomodamiento razonable para las minorías religiosas y no religiosas desfavorecidas.

Finalmente, en 2011, aparece una nueva recopilación de artículos realizada por el mismo Taylor bajo el título *Dilemmas and Connections* [Dilemas y conexiones]²¹. En las dos primeras partes, «Aliados e interlocutores» y «Teoría social», Taylor recoge artículos previamente publicados que tienden puentes entre la concepción ético-política desarrollada en la década de los noventa y las narrativas de la secularización de *La era secular*; pero la tercera parte, dedicada exclusivamente al tema de la secularización, incluye algunos artículos publicados previamente a esta última obra junto con otros artículos inéditos que sistematizan, continúan, amplían y profundizan los temas de *La era secular*.

3. Los temas de la era secular

Fuentes del yo y *La era secular* son, sin lugar a duda, las dos grandes obras de Taylor. La crítica ha alabado la capacidad del autor para rastrear tanto las fuentes morales de la modernidad como los vectores

de la secularización del mundo occidental; igualmente, ha admirado la amplitud y profundidad de los conocimientos mostrados, las líneas de investigación trazadas y la visión holista de ambas obras. En ellas, Taylor lleva a cabo su proyecto de reflexión filosófica informada sobre la modernidad para comprender tanto sus condiciones de posibilidad, desarrollos y posibles líneas de futuro. Sin embargo, una reflexión filosófica históricamente informada puede dar lugar a malentendidos de los que el propio Taylor ha sido consciente.

Ya en *Fuentes del yo* avisaba de lo limitado de la empresa que por aquel entonces iniciaba: la obra no pretendía ser una *explicación causal diacrónica*, sino más bien la exposición de un conjunto de ideas y cambios que influyeron entre sí en la configuración de la identidad moderna. A pesar de esta advertencia, muchos confundieron parte de las líneas desarrolladas con el pensamiento del autor, mientras que otros creyeron ver una explicación demasiado parcial como para satisfacer el objetivo propuesto. Por ello, al comienzo de *La era secular*, Taylor advierte de nuevo que una verdadera y profunda explicación del proceso de secularización exigiría la elaboración de una *explicación causal diacrónica* para la que no se siente capacitado. Por eso, el libro no debe entenderse como una gran narración, como la articulación de un metarrelato, sino más bien como un conjunto de narrativas que se entrelazan para arrojar luz unas sobre otras. Pero, a pesar de las repetidas advertencias, los malentendidos parecen continuar. A este respecto resulta significativa la respuesta que Taylor da a la lectura de Gregor McLennan²² de *La era secular*:

He leído este artículo con una creciente sensación de incomunicación. No se han alcanzado los puntos fundamentales de mi argumentación. No es la primera vez que me pasa. Puedo comprobar cómo de pobre ha sido mi trabajo a la hora de expresar las tesis principales en el libro [...]. La primera causa de muchos de los malentendidos que versan en torno a *La era secular* está en el modo que elegí para retratar los continuos intercambios, debates y

reacciones que son fundamentales para (lo que yo quiero definir como) la moderna era secular en Occidente. [...] Un problema con el que me encontré era cómo dar sentido a este remolino de debates/intercambios/reacciones mutuas. Cómo establecer las diferentes posiciones sin repetir una y otra vez: «en opinión del grupo A», «en opinión del grupo B». Mi solución (y no solo en este libro) fue iniciar tan pronto como fuese posible el discurso de las diferentes posiciones utilizando su propia retórica con el objetivo de mostrar por qué estas posiciones son tan atractivas para aquellos que las sostienen. Así que hay gran cantidad de *oratio obliqua* en el libro. Cuán peligroso es este procedimiento es algo que ya he experimentado en más de una ocasión. Es fácil que el lector no se percate de que estoy informando sobre posiciones comúnmente mantenidas y que tome estas posiciones como las mías propias. Y, de hecho, porque creo que el pleno discurso es algo que también se le debe al lector en este tipo de trabajo, hacia el final hago un par de afirmaciones de mi propia voz, algunas de las cuales se superponen parcialmente con los pasajes que informaban sobre las posiciones comunes²³.

Sería excesivamente osado afirmar que esta es la razón de la publicación de *Dilemmas and Connections*. Ahora bien, si es indudable que existe un gran paralelismo entre *Fuentes del yo* y *La era secular*, también lo hay entre *La ética de la autenticidad* y *Dilemmas and Connections*. Si aquel ensayo es presentado como el epílogo de las *Fuentes*, esta colección de artículos merece el mismo trato en relación con *La era secular*. Ambos libros obedecen a la misma lógica: mientras que *Fuentes del yo* y *La era secular* reconstruyen todos esos debates, intercambios y reacciones mutuas —tal y como afirma el propio Taylor—, *La ética de la autenticidad* y *Dilemmas and Connections* se deshacen de toda aquella *oratio obliqua* para exponer la *oratio recta* del protagonista. No sin motivo afirmábamos al comienzo de esta introducción que en sus artículos podemos encontrar las tesis más

originales del autor formuladas con una fuerza filosófica que no logran alcanzar sus grandes obras.

Y, así, la tercera parte de *Dilemmas and Connections*, que aquí presentamos como «El futuro del pasado religioso» —dada la centralidad del artículo homónimo—, recoge de forma sistemática los principales problemas que Taylor aborda en la configuración de una filosofía (práctica) de la religión. No estamos ante una *reflexión filosófica informada* sobre el auge de la secularización, sino ante la *filosofía de la religión* del autor. Sobre esta debemos realizar dos apreciaciones, la primera por cuanto tiene de *filosofía*, la segunda por cuanto tiene de filosofía *de la religión*.

En primer lugar, no debe sorprender al lector la repetición de fragmentos en diferentes capítulos, pues responde a la voluntad del autor de mostrar las múltiples conexiones existentes, así como la imposibilidad de establecer relaciones causales u ordenamientos jerárquicos entre las líneas de investigación y los análisis desarrollados. De hecho, este no es un libro de lectura lineal, sino que podríamos considerarlo un *hipertexto*: el lector puede elegir por qué artículo comenzar su lectura, pues en su desarrollo descubrirá múltiples direcciones y referencias cruzadas, que podrá explorar a través de la lectura de otros artículos que conectarán, a su vez, con terceros. Y es que en este sentido la filosofía de Taylor sigue siendo un conjunto de narrativas que se entrelazan. Sigue habiendo historia —y líneas de pensamiento, autores, debates, controversias, etc.—, pero minimizadas como apuntes que contextualizan el pensamiento del autor y que, en numerosas ocasiones, nos ofrecen el contrapunto, la historia de sustracción frente a la que Taylor intenta construir una mejor narración.

En realidad, toda la filosofía de Taylor puede leerse como una contranarrativa a las historias de sustracción. Bajo esta expresión engloba aquellas explicaciones que tratan de dar cuenta de fenómenos y teorías actuales explicándolos como el resultado de la eliminación de viejos horizontes del pasado, comprensiones o supuestos que ahora se

nos muestran como ilusorios. La sustracción consistiría en la eliminación de aquellos falsos horizontes para, de este modo, encontrarnos con la esencia misma del fenómeno o de la teoría que, tras su desenmascaramiento, se recubre de un halo de evidencia. A lo largo de su obra, Taylor identificará numerosas teorías como historias de sustracción de entre las cuales destacará dos: la imagen del ser humano como individuo prepolítico (trasfondo del liberalismo político) y la imagen de la razón humana desvinculada y la comprensión de la religión como modo deficitario de razonamiento (trasfondo de la teoría clásica de la secularización). Frente a estas historias, Taylor buscará la articulación de mejores narraciones. La tesis básica de la que parte es que las cosas no son como nos intentan hacer creer estas historias, sino más bien al revés. Es totalmente necesario comprender los mejores órdenes y horizontes de sentido del pasado para entender su evolución hacia ideas, prácticas y fenómenos que, lejos de ser autoevidentes, son el resultado de un largo proceso de transformación.

En segundo lugar, cabría preguntarnos si, efectivamente, estamos ante una *filosofía de la religión*. El propio Taylor reconoce moverse entre fenomenología, sociología e historia de las religiones. Ciertamente, con los intentos de definir la revolución axial, así como con las descripciones del yo poroso y del yo taponado, nos acercamos a una fenomenología de la religión; con los análisis de las identidades paleo-, neo- y posdurkheimianas nos movemos en el terreno de la sociología de la religión; mientras que, con la explicación del impulso a la reforma, el nacimiento de las asociaciones devocionales o el desarrollo del evangelismo nos deslizamos hacia una (muy parcial) historia de la religión. Sin embargo, esta característica no debe hacernos dudar, pues, del mismo modo que construye una antropología filosófica abierta al diálogo con las demás ciencias humanas, construye una filosofía de la religión abierta al diálogo con las demás ciencias religiosas. La articulación positiva que se da entre estas disciplinas es una nueva muestra de la riqueza y profundidad de

nuestro autor. A este mérito debemos añadir el hecho de resolver con gran maestría uno de los retos fundamentales de la filosofía de la religión: Taylor es capaz de llevar a cabo una reflexión filosófica, seria, profunda y secular sobre el fenómeno religioso, sin caer en posturas religiocéntricas, pero sin tener que ocultar los compromisos personales que animan sus intereses y sustentan sus convicciones.

Por lo demás, Taylor aborda prácticamente las cuestiones más relevantes de la filosofía de la religión contemporánea: la comprensión y los retos de la religión en la actualidad, la racionalidad de las convicciones religiosas, las relaciones y tensiones con la ética y la política en la era democrática, la aparente tendencia a la violencia y el auge de los fundamentalismos, y la relevancia de la dimensión escatológica en la construcción de la identidad, entre otras. Solo nos resta, pues, presentar brevemente los trabajos que componen esta colección.

«¿Una modernidad católica?» cuenta en su haber con ser el primer texto en el que Taylor expone abiertamente su condición como cristiano creyente, y no deja de resultar significativo que elija este artículo, que no sin razón en muchos momentos pasaría por el discurso propio de una homilía —es el texto de la conferencia impartida en 1996 en la Universidad de Dayton por la concesión del premio marianista—, para iniciar los temas de la era secular. Taylor aborda un tema recurrente en su obra, el análisis de la modernidad, pero en esta ocasión desde una perspectiva cristiana. El objetivo es discernir aquellas facetas de la modernidad que pueden ser consideradas auténticos desarrollos del Evangelio de aquellas que suponen su negación. La tesis de Taylor es que la ruptura con las estructuras y creencias del cristianismo fue necesaria para permitir que ciertos logros —la libertad moderna, la defensa de los derechos humanos y las exigencias de justicia y benevolencia universal; todos ellos de profunda inspiración cristiana— recibiesen un impulso sin precedentes. El objetivo final, como viene siendo común en nuestro autor, es trazar

una línea intermedia entre detractores y defensores de la modernidad que nos permita rescatar admirables ideales para que no se deslicen hacia modos humillantes de realización. Pero, quizá, lo más sorprendente sea que en un texto tan temprano podamos encontrar en germen las ideas clave que jalonarán sus narrativas de la secularización —la afirmación de la vida corriente, el impulso a la religión personal, el desencantamiento, el auge del humanismo exclusivo y la revuelta inmanente, entre otras—, ideas que veremos desarrolladas y que serán analizadas con profundidad en los siguientes capítulos.

«Notas sobre las fuentes de la violencia: perennes y modernas» analiza la violencia categórica, esto es, la violencia ejercida contra una clase (categoría) de personas y que tiene como características definitorias el exceso, el lenguaje de purificación y el ritual. Para Taylor, la violencia categórica no puede explicarse en términos biológicos, es necesario recurrir a lo metabiológico, pues responde a necesidades y problemas relacionados con el significado. Partiendo de esta premisa, Taylor intenta identificar los significados metafísicos de la violencia categórica con el fin de dilucidar los posibles vínculos entre violencia y religión. La necesidad de compensar un sentido de indignidad (mecanismo del sacrificio) así como la autoafirmación de nuestra pureza al identificar a un enemigo interno (mecanismo del chivo expiatorio) o externo (Cruzadas) son elementos que, a juicio de Taylor, se repiten en formas ideológico-políticas, como la república democrática o el nacionalismo. En ambos casos, la violencia surge como respuesta a un hecho o situación que se vivencia como una amenaza a la identidad. En las sociedades actuales, además, esta violencia puede manifestarse a través de fenómenos subviolentos o enmascararse bajo motivaciones pretendidamente caritativas. Analizados estos usos metafísicos, Taylor se preguntará si existe algún modo de combatirla, encontrando una fuente de resistencia en la dimensión de reconciliación que fomenta la creencia en diferentes tipos de trascendencia.

«El futuro del pasado religioso» es, quizá, el texto más ambicioso y complejo que presentamos en esta colección, en él se encuentran entrelazados y referenciados todos los temas de la era secular. Este ensayo es una nueva muestra de la gran erudición de Taylor, así como de su capacidad de enriquecer y asentar el discurso filosófico en la historia. Pese a lo que el título pueda sugerir, el objetivo de Taylor es dar cuenta de algunos vectores del desarrollo religioso que llegan hasta nuestro presente, con el fin de realizar algunas conjeturas provisionales sobre su posible continuación/alteración en el futuro. De este modo, Taylor presenta de forma sintética las grandes líneas que ocupan el desarrollo central de *La era secular* —desde el impulso a la reforma con las exigencias de compromiso y devoción personal hasta el auge de la increencia, pasando por el desencantamiento, el humanismo exclusivo y la revuelta inmanente—.

No obstante, nos dice Taylor, estos vectores deben situarse en un marco referencial más amplio: el de la revolución axial. En este punto, Taylor analiza los cambios experienciales que supuso la aparición de las religiones axiales. Las religiones preaxiales anclaban al ser humano de tres formas fundamentales: en la sociedad, en el cosmos y en una determinada comprensión del bien humano (entendido como florecimiento/prosperidad). La era axial inició la ruptura con estas tres formas de anclaje, motivo por el cual Taylor conceptualiza el proceso bajo la fórmula «gran desanclaje». De entre los cambios, en esta ocasión, destaca especialmente la transformación del vínculo entre el hombre y la sociedad. El ser humano deja de vivir en una sociedad determinada por modelos de complementariedad jerárquica —modelo paleodurkheimiano—, para establecer nuevos vínculos con la sociedad determinados por el «orden moral moderno» y su consecuente imaginario social y ciudadano. Este orden moral moderno —a través de los relatos de la economía de mercado, la esfera pública y el pueblo soberano— exige la redefinición de la identidad, que puede encontrar soporte en nuevos vínculos con la sociedad mediados por el deísmo —modelo neodurkheimiano— y por la conexión civilizada. Sin embargo,

el colapso de estas dos formas religiosas da paso a la era de la autenticidad, caracterizada por el individualismo expresivo y la pérdida de la prevalencia del vínculo social —modelo posdurkheimiano—. El malestar vivenciado por algunos individuos en esta nueva situación abrirá el camino para la eclosión de múltiples espiritualidades en la Nueva Era que parecen responder, en mayor o menor medida, a la necesidad de reencantamiento.

«Desencantamiento-reencantamiento» profundiza en los desarrollos finales del artículo anterior. En esta ocasión, Taylor investiga qué buscan las personas que desean el reencantamiento. Para ello, en primer lugar, explica el proceso de desencantamiento como la disipación del mundo encantado y de la Gran Cadena del Ser. Sin embargo, la gran diferencia entre el mundo encantado y el mundo desencantado viene determinada por el paso del «yo poroso» al «yo taponado» moderno. Mientras que el yo poroso muestra una perpleja ausencia de límites, el yo taponado traza la frontera dentro/fuera. En el mundo encantado, las cosas «cargadas» tenían poderes causales que podían imponernos significados, que estaban ahí, independientemente de nosotros. Sin embargo, para el yo taponado, las cosas del mundo están «fuera», en el exterior; mientras que los sentimientos, pensamientos y significados humanos están «dentro», en la mente. El mundo está vacío de significados humanos y estos pasan a ser entendidos como proyecciones subjetivas. Sin embargo, denuncia Taylor, esta no es una consecuencia del desencantamiento, sino de un incorrecto deslizamiento propiciado por la ciencia posgalileana y la racionalización weberiana. Que los significados estén «dentro» de la mente no significa que sean arbitrariamente conferidos. Hemos de buscar nuevos significados basados en nuestra experiencia como seres en el mundo²⁴. Nuestra atribución de significado encontrará un respaldo firme en la teoría de las «evaluaciones fuertes» de Taylor; estas valoraciones rastrean la realidad, mantienen una dimensión óptica compatible con el nuevo imaginario cósmico y son, por lo tanto,

capaces de descargar sobre las cosas el plus de significatividad que busca el reencantamiento.

«¿Qué significa el secularismo?» plantea la necesidad de redefinir la laicidad. Taylor comienza mostrando la polisemia del término, a partir de la transformación de su significado primario y de su evolución en los contextos fundacionales en los que surgió. El problema, nos dice Taylor, es que en la actualidad tendemos a definir el secularismo a través de fórmulas institucionalizadas como, por ejemplo, «la separación de la Iglesia y del Estado», olvidando que estos acuerdos son medios instrumentales orientados a garantizar la realización de los bienes perseguidos. Para Taylor, el secularismo tiene que ver con tres bienes fundamentales, que se corresponden con las categorías de la Revolución francesa: libertad de conciencia, igualdad de trato y fraternidad entre todas las familias espirituales. El «fetichismo de los acuerdos institucionales» imposibilita ver los dilemas que surgen, cuando estos bienes entran en conflicto, y olvida que no existe un conjunto de principios intemporales que pueda aplicarse de forma incondicionada. La pluralidad de bienes y la variedad de las circunstancias exigen que cualquier acuerdo institucional debe reajustarse atendiendo a las circunstancias. Este fetichismo de los acuerdos es consecuencia de la obsesión de hacer de la religión un caso especial. La idea de fondo es que existe una diferencia epistemológica entre la razón secular —que se fundamenta en «la mera razón» y no acepta ninguna premisa extra proveniente de la religión— y la razón religiosa —informada supuestamente por la revelación—. Taylor denuncia que autores como Habermas o Rawls acepten esta pretendida distinción epistémica, que parecería tener su origen en el «mito de la Ilustración».

«*Die bloße Vernunft* ('La mera razón')» analiza, precisamente, este «mito de la Ilustración». Taylor rechaza las interpretaciones que ven la Ilustración como un absoluto e innegable avance y busca una comprensión más matizada, capaz de dar cuenta tanto de los logros como de las pérdidas. Este mito es responsable tanto del fetichismo de