UARM Diciembre 2023

Religión, política y secularidad Fernando García Alcalá

**Examen final**

**Una breve cronología del secularismo:**

**De la desinserción al re-encantamiento del mundo**

**Introducción: ¿cómo entender la secularización?**

Este ensayo busca reconstruir una posible cronología del fenómeno del secularismo, siguiendo lo trazado por Charles Taylor en la *Era secular* (2014). De este seguimiento de sus argumentos, cabe rescatar especialmente lo referido a las concepciones políticas y religiosas que son inseparables del desarrollo de la civilización, especialmente en lo que respecta a la idea de identidad del individuo y de los grupos.

Una observación cabe hacer sobre la linealidad plasmada en la estructura esquemática de esta reconstrucción, por cuanto la progresión puede parecer mostrarse como una secuencia ordenada, continua y fácilmente discernible, lo cual, como el mismo Taylor señala, es esta una interpretación que reduce lo complejo y rico del fenómeno de secularización a lo largo del desarrollo de la cultura humana específicamente occidental, por lo que se hará presente, de modo recurrente, este carácter no lineal de diversos conceptos, que para simplificar y exponer con claridad, se muestran en un arbitrario orden cronológico.

Se propone un recorrido esquemático y resumido de los contenidos del libro (2014) que pueda explicar el paso de una “des-inserción” de lo humano de un mundo encantado, hasta una aproximación al mundo contemporáneo, en donde se hacen patentes intentos de “re-encantamiento” del mundo, de lo cual resulta lo religioso como una opción espiritual posible de expresividad individual, entre muchas otras igual de válidas. Para este largo tránsito, será fundamental el papel central de la reforma iniciada por Lutero, (sembrada en la misma lógica axial), que apunta a la individuación por medio de la libertad y la contemplación dinámica interior. Con ello, Taylor propondrá el brillo de una auténtica identidad en un largo proceso que conduce a nuestra era secular.

Para esta reconstrucción cronológica, buscaremos ahondar en instancias que puedan ser clave en el desarrollo histórico de la civilización occidental, que considere brevemente (1 y 2) el eje o punto de inflexión axial, descrito por Jaspers (1949), (3) la edad media, (4) la reforma protestante, (5) la era de la ilustración, (6) el romanticismo, para luego de analizar las agudas críticas de la religión (en especial del cristianismo) y de la metafísica, poder ubicarnos en (7) el contexto contemporáneo, del cual se pueda extraer una consideración respecto de la identidad, la construcción de la misma, y a la luz del recorrido, sus relaciones con el fenómeno secular.

No existe una única experiencia de secularidad, por lo que, con la ayuda de Taylor, buscamos, con él, aproximarnos a esa pluralidad entretejida entre los pueblos y sus historias a través del tiempo, en lo que respecta a creencias y prácticas religiosas, así como de las costumbres sociales y políticas. En palabras de Taylor: “La secularidad puede ser entendida en términos de los espacios públicos; económica, política, cultural, educativa, profesional, recreativamente.” (2014, p.17) A esta substracción de lo religioso, de estas esferas, caben agregar el arte, las ciencias y la justicia.

Por ello, hay distintos modos en que se puede entender la secularización, de los cuales, el fundamental podría quedar claro con el siguiente fragmento de Taylor: “el pasaje que quiero definir y trazar es el pasaje de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe, aun para el creyente más acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras.” (2014, p.18 (y Cfr. p.44)).

En otro sentido, la idea de secularización adquiere otras flexiones, por cuanto se presupone una separación de la religión de las esferas públicas, y esto conlleva al alejamiento de ritos o prácticas, con lo que decae la práctica misma de la fe, lo cual resulta en una relativización de los contenidos religiosos, en cuanto una opción entre muchas otras. (Cfr. 2014, pp. 17-19) Y en relación a esto último, cabe considerar, con Taylor, que la secularidad: “este vaciamiento de la religión de las esferas sociales autónomas es, desde luego, compatible con el hecho de que una gran mayoría de personas aún creen en Dios y practican su religión con fervor.” (2014, p.17) Es por esto que cuestionará los relatos de substracción, por cuanto lo espiritual, y lo religioso, siguen vigentes en nuestra era secular.

Sin embargo, de modo intermitente, no discreto, ni lineal, el proceso de modernización de las sociedades occidentales supone un declive de la religión en sus relaciones y ritos, y al mismo tiempo una evolución en el proceso de desencantamiento del mundo. Siendo este nuestro contexto, podemos definir una suerte de marco inmanente propio, que caracteriza nuestra era secular, en cuanto entendemos la secularidad como un “contexto intelectivo en el que tiene lugar nuestra experiencia y nuestra búsqueda moral, espiritual o religiosa (…), el telón de fondo implícito, en gran medida no muy claro, de esa experiencia y esta búsqueda, su pre-ontología.” (2014, p.19) Este otro sentido de secularidad puede entenderse como el escenario en que construimos o descubrimos nuestra identidad.

De todas estas, y otras formas, se puede decir que, para Taylor, la secularización se puede entender en al menos estos cuatro aspectos: (1) En cuanto privatización, por cuanto las creencias religiosas se entienden como del ámbito privado, separadas del público. (2) En cuanto diferenciación, tanto porque las esferas o instancias de lo humano se entienden como diferentes, así como también, en cuanto la diferencia representa la substracción que se ejecuta a la sociedad pública de lo religioso. (3) En cuanto fragmentación, en cuanto prima la libertad de elegir alguna creencia religiosa en un variado catálogo cámbrico y finalmente, (4) en cuanto lo secular es un marco de nuestra era, que se percibe de trasfondo, en donde, a diferencia de otras épocas, sí parece que hubiera elección de creer o no, de acuerdo a la voz interior, o bien, en el contraste de la autenticidad e inautenticidad.

Cabe repetir lo que Taylor refiere críticamente sobre las narrativas de substracción, en donde se propone que la razón ha superado a la religión. Esto no es del todo cierto y, por otro lado, el sueño mismo de la modernidad ha tenido fuertes críticas y problemas del mismo modo, de manera que no se concibe, generalmente, en nuestros tiempos, ni que haya absolutos, ni que la razón sea lo único que define a lo humano. Nuestra era secular tiene como vigente el interés espiritual. Para atender a este largo proceso, hace falta retrotraerse a tiempos primordiales de religiones totalitarias, en el sentido que invadían todo ámbito de la vida.

**Era pre axial**

Para poder hablar de secularismo como una desagregación del ámbito religioso y político, nos podemos retrotraer a un punto primigenio en donde dicha separación no era siquiera imaginable. Para ello, podemos utilizar, al igual que Taylor lo hace, las categorías propuestas por Jaspers (1949, citado en 2014) de un eje, o punto de inflexión axial, que separa una humanidad del mundo encantado, de una que nos es más cercana, tanto en mentalidad o imaginario, como bien, en lo tangible de su materialidad.

Jaspers se refiere aproximadamente al último milenio antes de la era de Cristo, de forma que el límite axial abarca una gran etapa de lo humano en donde se perfilan intereses que serán una constante en adelante. De modo muy resumido, podríamos decir que en las edades primordiales de lo humano existió un horizonte en donde lo divino se experimentaba de modo natural e inmediato, bajo el patrón de un tiempo no limitado, es decir, un tiempo superior o infinito, o bien, que en rigor, parece no existir como tal, en un contexto en donde el bien para lo humano suponía algo compartido y local, de forma que se podría hablar concretamente en este punto de un encantamiento del mundo.

Desde que el mundo se entiende encantado, en el horizonte pre-axial, luego el orden del cosmos se interpreta como infestado de espíritus, demonios (en su sentido pre-cristiano) que puedan ser buenos, malos o indiferentes. En este contexto particular, el terror es parte de un instinto de la supervivencia que advierte sobre lo desconocido, de las amenazas y de lo sublime. Probablemente, en la edad de piedra, ver el dibujo de una criatura salvaje pintada en una cueva, debe haberse tratado de una experiencia significativa. Parte del sentido, de que la nuestra, es una era secular, supone que hoy en día nos es hasta grato exponernos al consumo del horror, como pasatiempo y método de diversión, algo impensable en el horizonte pre-axial de un mundo encantado.

El desarrollo de la contraposición entre encantamiento y desencantamiento del mundo es fundamental para Taylor. Un ejemplo de prácticas plasmadas bajo estos conceptos puede ilustrarse análogamente de modo respectivo, como el uso de la sangre de San Thomas Becket, para curar enfermedades, como luego, utilizar la penicilina para la misma finalidad.

Mientras antes el encantamiento era natural, luego, en la era post-axial la religión le convierte en superstición, por ello, para Calvino, la magia se entiende como herejía, mientras que Weber, hablará luego de una des-magificación, y por eso se puede imaginar un mundo encantado como uno en donde la magia existe y en donde lo mítico-religioso atraviesa toda lógica, en palabras de Taylor, en su caso: “estas primeras sociedades, la religión estaba en todas partes, entrelazada con todo lo demás y en modo alguno constituía una esfera separada del resto.” (2014, p.17) El mundo antiguo de religiones arcaicas era uno de encantamiento sin nada que mediara entre lo mágico y lo humano.

En esta etapa humana ideal, de la cual se carece casi por completo de experiencia directa, por tratarse de abismos de tiempo de difícil experimentación y cálculo, se puede plantear que lo espiritual-colectivo tiene un sentido implícito en las prácticas, ritos y creencias humanas de modo inicial. En adelante, especialmente luego del cristianismo, (influenciado por el idealismo platónico, el estoicismo y el neoplatonismo de Plotino), el mundo encantado sufrirá una variación de la actitud humana, que buscará ahora una especie de fuga del mundo, es decir, se buscará trascender la realidad, en el horizonte de la representación del bien, que ya no se entenderá como parte de este mundo, sino que será colocado fuera del mismo, pero en tiempos pre-axiales, el bien se puede entender como parte de este mismo mundo natural.

Podríamos decir que en la era pre-axial existe la general creencia deísta de las religiones naturales más antiguas, las cuales se entienden inmersas en un tiempo superior, y en donde la separación que supone la secularización no era algo todavía patente, siquiera imaginable. A partir del último milenio antes de Cristo, una revolución será tan impactante, que representará el eje sobre el cual la humanidad hará una inflexión en su conducción.

**Era axial y post axial**

La centralidad de los asuntos de la era axial supone una revolución en el interés humano, por cuanto el eje, en relación a un pasado teísta, habrá de cambiar junto con las representaciones del bien común y espiritual. En este sentido, Jaspers propone que esta época se ve caracterizada por varios tránsitos fundamentales, que habrán de marcar el sello de lo humano, hacia los milenios del futuro.

Para entender este tránsito de una era “sin eje”, hacia una que se vuelve “el eje”, podríamos proponer algunas figuras que provienen exclusivamente de la raíz nuclear de occidente, es decir, del mundo helénico. Ya solo las culturas Minoica, Cicládica o Micénica representan un arquetipo muy desarrollado de los grupos humanos que podríamos contextualizar como pertenecientes a la edad de Bronce, en contraposición a culturas neolíticas. Sin embargo, mucho más se podría decir de este tránsito notable.

De modo resumido podríamos considerar el proceso de una cultura mítica hacia una fundamentalmente racional, (de la palabra, deliberación, discurso y ciencias tempranas). Podríamos agregarle la elaboración de un marco que permita la coordinación para una realidad política democrática, (o de coordinación de poleis (ciudades estado) y polités (ciudadanos)), representando una elaboración mucho más compleja que una mera tiranía monárquica, o de un estado gobernado por el arquetipo de un rey guerrero.

Esto encuentra paralelo en el tránsito de las virtudes homéricas de la guerra, de la competencia y de la fuerza, hacia una realidad de la Grecia democrática del siglo de Pericles y los grandes legisladores, de virtudes de la palabra, la cooperación y la mejor razón, en donde encontramos un punto fundamental incluido, el de los paradigmas de la justicia, como queda expresado en la tragedia de Esquilo, *La Orestíada*, en donde el tránsito se ilustra entre el paso de una justicia retaliativa, de la venganza o de las furias, hacia una justicia deliberativa (de la justicia cósmica hacia la observancia del orden público), representada en el juicio mítico fundacional de un nuevo paradigma, liderado por la diosa de la sabiduría, y con la participación entrecruzada de una asamblea como jurado, es decir, de la venganza hacia la racionalidad pública.

En el tránsito hacia la era axial, surge un nuevo acento por el papel del ser humano en el cosmos. Este interés se puede asimismo hacer visible en la progresión de preocupaciones de los filósofos presocráticos o naturalistas, hacia los clásicos Sócrates, Platón y Aristóteles, que, junto a los trágicos, y otros, colocan no ya el acento sobre el cosmos y su naturaleza, sino, el punto de interés fundamental es en esencia ahora el ser humano y sus instituciones. Ya existe un elemento de secularización en el corazón mismo de la era axial.

De la era axial y su interés por lo humano se deriva una transformación espiritual que va de la mano con el surgimiento de filosofías y flexiones religiosas que precisamente se articulan a este sentido nuevo y que se contraponen a su pasado relativo. La transformación, sobre este punto, de lo humano, en lo que refiere a la consciencia y espiritualidad, es algo que, para Jaspers y Taylor, podríamos señalar como notable y no de poca importancia. Prueba de este cambio de impacto profundo puede ubicarse en la emergencia casi simultánea de lugares más recónditos y desconocidos que la Grecia clásica. El interés axial no se resume a un grupo particular, ni a una única región geográfica, sino que se manifiesta en múltiples centros de ocupación humana, a lo largo de diversas culturas, de donde provienen perfiles intelectuales y espirituales tan singulares como Confucio y Lao Tsé en China, Buddha en India, Zoroastro en Persia, muchísimos pensadores griegos, incluidos legisladores, trágicos, la escuela ateniense e incluso Diógenes, y eventualmente, en plena ebullición de esta transformación simultánea, eventualmente Jesús y Mahoma, desde los desiertos.

Estas nuevas perspectivas de la era axial traen consigo nuevos horizontes para la construcción de la vida y la dotación de su sentido, que en algunos casos se entrelazan simbióticamente con lo religioso, mientras que, en otros puntos, se alejan. Cosmovisiones como las mencionadas aportan nuevas maneras de sistematizar lo moral, tanto como las tradiciones religiosas, hasta eventualmente plasmarse en instituciones varias, acompañadas ineludiblemente (entre lo material y lo ideal, como refiere el cap. 5 del libro (2014)), de nuevas escuelas de pensamiento, de creencias y usos concretos de prácticas.

De este impacto importante de la era axial, cabe resaltar el acento propuesto al papel del individuo, lo que conlleva a la necesidad de su transformación en un proceso de inteligibilización de una nueva identidad. La guía, por lo tanto, se coloca a la orientación del individuo en miras de una mayor autoconsciencia reflexiva, acompañada de una moral, que puede oscilar entre las ideas de conocerse a uno mismo, evitar la desmesura, apelar a la prudencia y la instauración de la racionalidad pública, lo que conduce a un panorama del ser humano, atento sobre sí mismo, con el afán de establecer o alcanzar verdades más elevadas. El sueño de los valores universales será un matiz que atravesará la búsqueda de la virtud, del buen convivir, y hasta de la verdad, en sí misma, en adelante.

La era axial, en suma, vuelve la atención humana sobre lo humano mismo, de suerte que lo interior y la experiencia de uno mismo, se volverán en algo indisociable de muchas instancias de la vida. Aunque esta interioridad tenga una asociación religiosa, asimismo habrá otras instancias que puedan abstraerse y substraerse de la misma. En todo este complejo tránsito, lo humano, en sentido figurado, habrá de conquistar un mundo encantado, ante el cual habrá de protegerse, mediante esta nueva postura, que favorece lo interior, la mente, la razón, por lo cual, ante el mundo, quedará como, aislado primero, pero blindado o impermeabilizado después, para hasta quizás, en algún sentido, quedar insensible o desvinculado, más adelante. Este largo proceso que acá se resume de modo muy brusco, supone una inclinación lenta pero ineludible hacia un desencantamiento del mundo, es decir, que, durante el apogeo de las religiones axiales, se gesta un gran desarraigo de la prosperidad humana, para colocar el bien fuera del mundo terrenal.

**Edad media**

Un ejemplo claro de no separación entre estado e iglesia puede evidenciarse en la monarquía teocéntrica del feudalismo. Durante el predominio de la teocracia el acento, como es en el caso de la edad media, lo tiene la relación entre religión y poder. De ello se deriva la lenta gesta de un yo blindado, disciplinado y en proceso de desencantamiento.

Hace falta tener en cuenta que el mundo medieval no representa un descreimiento de espíritus y fuerzas naturales o divinas, sino, lo contrario. Taylor no coloca el efecto del desencantamiento en la supresión de demonios, de hecho, este temor está muy presente; como refiere él mismo: “Hay un mayor temor al diablo, temor por nuestra salvación, (…) una época de ansiedad, (…) temor a la magia, (…) pánico social, (…) caza de brujas, (…) (en donde los) herejes eran objeto de persecución.” (2014, p.116) Con todo este contexto, el matiz de desencantamiento tiene más que ver con el blindaje del proto-individuo, mediante algunos valores disciplinares.

En este sentido particular refiere Taylor que “el desencantamiento trajo una nueva uniformidad de objetivos y principios.” (2014, p.188), es decir que la cohesión del mundo se articuló a otros horizontes, de manera que el imaginario social, o la mentalidad se puede ilustrar de este modo: “La nueva sociedad así reformada, debía encarnar de manera inequívoca las exigencias de los evangelios en un orden estable y racional, tal como se entendió crecientemente.” (*Ib.*)

Para un habitante medieval podría decirse que el mundo está lleno de espíritus, que los bosques tienen elfos o hadas, que el océano alberga serpientes de mar, o que los dragones surcan los misteriosos cielos, sin embargo, su escudo ante tales amenazas se encuentra interiormente, no en la razón, sino en la fe. El mundo, de algún modo, se entiende como encantado, pero el blindaje del individuo, al menos de modo general, en este punto, se encuentra en el fervor religioso. Por ello, Taylor dice: “Durante la cristiandad asistimos al desarrollo, entre las élites más importantes, de una identidad impermeabilizada, inmune al cosmos encantado.” (2014, p.188)

Las cruzadas, sin embargo, sirven como ejemplo de plasmar que existe más de un fervor religioso, e incluso, dentro de una misma matriz de creencias religiosas, ocurrirá un cisma de la versión ortodoxa del cristianismo, de manera que internamente, la religión misma albergará un cambio que equivale a una revolución. Con la reforma, en la vigencia del cristianismo en occidente, atendemos al surgimiento de una religión personal y de una conducta racional, lo que conducirá a un nuevo tipo de espiritualidad, que por lo tanto se traslucirá en una nueva articulación de la identidad humana. El punto narrativo de la reforma será clave para Taylor en su planteo de una era secular.

Cabe agregar, finalmente, que luego de la reforma y durante la modernidad, de modo más acentuado que antes, aparece la necesidad de una sociedad disciplinar, en donde se conciba la necesidad de un nuevo orden de cohesión social, basado en conceptos como los del “conocimiento como virtud”, la “racionalidad como no contrapuesta a la fe”, y con San Ignacio, la idea de “disciplinar el espíritu” con la finalidad de que la gente se articule al orden establecido, de lo que resulta una conjunción, en este punto, de un yo blindado, con un yo disciplinado.

**Reforma protestante**

Lutero reclama la necesidad de una reforma en usos religiosos tradicionales del cristianismo. Hay al menos dos puntos que deben ser traídos a colación de sus 95 tesis. En primer lugar, se opone al pago de las indulgencias, lo cual denuncia una notable corrupción por parte de la administración de lo espiritual, y lo cual, desde su contexto, no se disocia de la administración del estado. Este reclamo es a la vez político y religioso.

Pero más valioso es el segundo reclamo, que apunta al derecho y necesidad de que todo creyente confronte por sí mismo, por su propia razón y por su propia experiencia interior, la interpretación de las sagradas escrituras, en un lenguaje que le sea comprensible. Esto viene de la mano con el aparecimiento de la máquina de la imprenta, así como de la versión luterana de la Biblia, que es al alemán, lo que el Quijote es al castellano o Shakespeare al inglés. Lo fundamental, es el acento axial del individuo, en donde la fe se valida no sólo por la entrega incondicional, sino que se acompaña de la propia razón. Esta reforma, (de nuevo, pero a la inversa), aunque parezca centralmente religiosa, es claramente política y determina un nuevo horizonte de la identidad y especialmente, de la participación religiosa y apunta a la soberanía a través del consentimiento.

Este punto es, (de nuevo, teniendo en cuenta la imposibilidad de reducirlo linealmente), interesante para pensar en el proceso de encantamiento y desencantamiento del mundo que trae implícitamente la revolución axial. El blindaje o impermeabilización del sujeto (si es que ya viene siendo posible hablar de un sujeto individual, tal y como lo entendemos ahora), sea por razón o por la fe, queda “protegido” del mundo encantado, en cuanto queda expresado de este modo por Taylor, quien refiere que: “para los campesinos europeos del año 1500, más allá de todas las ambivalencias inevitables, el Dios cristiano era la garantía última de que el bien triunfaría o al menos mantendría alejadas las múltiples fuerzas de la oscuridad.” (2014, p.45) Esto supone: “una nueva concepción del yo y de su lugar en el cosmos: un yo no abierto, poroso ni vulnerable a un mundo de espíritus y poderes, sino lo que denomino un yo impermeabilizado.” (*Ib.*)

Lutero, y con él, el espíritu de la reforma protestante apunta a la consolidación de un cristianismo orientado la conciencia propia del individuo lo que supone un proceso de desinserción en el mundo encantado, en donde priman casi a la vez razón, libertad y fe. Taylor, a este respecto, señala: “La avenencia entre la religión individual de la devoción, o la obediencia, o la virtud entendida racionalmente, por un lado, y los rituales de sociedades enteras relacionados con el cosmos, a menudo realizados en forma colectiva, se rompió, y a favor de la primera.”. (2014; p.188) Esto no sería posible sin Lutero. Por ello, continúa Taylor: “El desencantamiento, la Reforma y la religión personal fueron de la mano. (…) la Iglesia alcanzó su perfección cuando cada uno de sus miembros se adhirió a ella por su propia responsabilidad individual.” (*Ib.*) Este proceso supone un desenraizamiento del mundo encantado preaxial y por ello: “La gran desinserción, como propongo llamarla, que estaba implícita en la revolución axial, llega a su conclusión lógica.” (*Ib.*) Precisamente, por cuanto el acento se pone en lo humano y en la instanciación de su subjetividad que permite un horizonte para la libertad individual, en donde la creencia es una cuestión personal, y no conminada por el miedo, la violencia o el tormento del castigo eterno, es que se representa una suerte de triunfo de lo implícito de la era axial.

Sobre los modos de inserción que tenía el agente, antes de ser entendido como sujeto, en la era pre-axial, podemos considerar tres ámbitos. El social, por cuanto: “En las sociedades paleolíticas, e incluso en ciertas neolíticas, la vida religiosa está inseparablemente vinculada a la vida social.” (2014, p.189) y “nos relacionábamos con Dios fundamentalmente como sociedad.” (2014, p.190), y esto lleva a una desigualdad que requiere de la especialización de sacerdotes o chamanes, en cuyo horizonte, la identidad no puede sino entenderse entrelazada a esa matriz social. (Cfr. 2014, pp.191-192) y precisamente por ello: “El que para nosotros ya no sea así (…) es la medida de nuestra desinserción” (2014, p.192) en su sentido social. De modo cósmico, también, por cuanto: “Inserción, pues, en la sociedad. Pero también implica una inserción en el cosmos.” (*Ib.*) Y como resultado de esto, la idea misma del bien, queda mutada, por esta inserción, por cuanto la bienaventuranza humana se coloca en un lugar trascendente, fuera de este mundo. Estas tres instancias se ven rasgadas con el surgimiento de la revolución axial, que inicia el proceso de desinserción, o desenraizamiento.

Del mismo modo, esto trae un cambio en el concepto sobre la pertenencia del tiempo, ya que la creación de la nada, del Dios cristiano, supone poner a Dios por fuera del cosmos y por encima de todo, de modo que su realidad trascendente se contrasta con el mundo de las encarnaciones, en donde corresponde un tiempo ordinario, no ya uno superior. (Cfr. 2014; p. 195) Así como el tiempo, el mal, se entiende como una imperfección terrenal, pero que se opaca ante la magnificencia de un bien superior. Estas posturas, pueden ser representadas con la des-ontologización del mal de San Agustín y el horizonte del mejor de los mundos posibles, creado por el más sabio creador, es decir, la teodicea optimista de la religión natural de Leibniz.

De este modo, entre la desinserción del encantamiento y el blindaje de la fe, va surgiendo el concepto de un individuo moderno que pone su orden cooperativo en este mismo mundo, de forma que el agente humano, que ha roto conexión con el cosmos encantado, hace inteligible su identidad en medida de la interioridad. Desde que todo se da en plena expansión del cristianismo, y representa un cambio interno fundamental, para Taylor, la Reforma es un tema crucial que articula no sólo la modernidad, sino que nos hereda, hasta tiempos contemporáneos, un marco o sentido de entender, no sólo la religión, sino la individualidad misma.

En este punto, cabe agregar un punto fundamental de la reforma, que tiene que ver con la idea de salvación. Antes, y después de Lutero, se interpreta que los actos y las obras son los que proporcionan la salvación divina, mientras que, para el luteranismo, “sólo la fe” provoca la gracia divina, al punto de que las obras terminan por ser irrelevantes. Esto es criticado por Leibniz, en su *Teodicea,* acusando las doctrinas de Lutero como deterministas, por lo cual niegan la libertad humana. Desde que Leibniz propone una crítica al fatalismo, al quietismo y al mismo tiempo, defiende la voluntad libre y contingente, refiere, que está prácticamente en todo de acuerdo con Lutero, salvo en este punto de la predestinación del alma, porque una justicia mayor, o una teodicea mejor lograda, incluye la libertad humana, de manera que en *Diálogo real sobre libertad humana y el origen del mal,* nos dice Leibniz lo siguiente, cuando habla de la voluntad libre inclinada, pero no con necesidad, es decir, contingente: “No toma mucho notar que mi postura es básicamente correcta, encaja con San Pablo, San Agustín, y en parte con el trabajo excelente de Lutero sobre la atadura de la voluntad. Aquel es un extremadamente buen trabajo, en mi opinión, si uno le baja el tono a ciertas expresiones extravagantes. Desde mi adolescencia siempre me ha parecido el mejor y más sólido libro que nos dejó.” (2006, p.6) Salvo este pequeño detalle, que la modernidad terminará de encarnar con sus actos, se puede decir que, en un proceso complejo descrito por Taylor, la reforma configura un quiebre en las prácticas y creencias cristianas, admitiendo un rumbo hacia otro tipo de sociedad que favorece el role del papel de su reflejo interior.

Esta inflexión supone una declaración pública de solicitud de cese de abuso político, social y religioso, mediante las indulgencias, así como del fundamental núcleo de la atención a lo interior, y para la cual, se inicia un proceso que durante la modernidad madurará, es decir, que, con Lutero, se siembra una suerte de semilla del concepto de individuo, capaz de pensar por sí mismo, que será luego el héroe arquetípico de la ilustración; Aunque Lutero habrá supuesto un determinismo, que Leibniz y otros confrontarán con la idea de libertad humana metafísica, luego esta idea misma calará al ámbito político y público, en donde los actos, para la salvación, volverán a ser importantes. De la “sola fe”, habrá un contraste gradual y discontinuo de la “fe y la razón”, hasta, “la sola razón”, para, por último, no comprometerse ni con una, ni con la otra.

**Ilustración**

Desde el renacimiento, hasta el desenvolvimiento de la plena modernidad, se da otro complejo proceso, en donde el mundo, en relación al medieval o antiguo, cambia notablemente. Nuevos continentes se descubren, la ciencia moderna experimental se eleva hasta los astros, la balística se perfecciona con cañones, mientras que la educación y el librepensamiento se expanden con la imprenta.

Lutero no es ajeno a este proceso, del mismo modo que un afán particular por la razón, las verdades absolutas, necesarias y universales. La edad moderna supone un universo rico en fenómenos. La parte final de la ilustración, incluso, adquirirá un marcado matiz anticlerical, anti-religioso, y luego, durante y después del romanticismo, se abrirá la posibilidad de críticas abiertas a la religión, a veces de modo constructivo, a veces de forma destructiva.

Un proceso que ilustra el paso del mundo medieval hacia el moderno, es el de los ideales de la hidalguía y el honor, contrapuestos al horizonte cortesano. Se pasa así, de la fuerza de la espada, a la fuerza de la palabra. (Cfr. 2014; p.272) Por lo tanto, persuasión y conversación se vuelven la nueva estrategia y campo de batalla, respectivamente. Esto apunta a la cortesía en cuanto civilidad y humanidad. La función, en sentido ideal y material, de manera simultánea, de este nuevo orden supone la construcción de la armonía, tranquilidad, amistad y, en suma, de la paz general, lo cual se convierte en la nueva disciplina social.

Algunos colocan a Kant, en el contexto de las revoluciones americana y francesa, como el campeón de la ilustración, en cuanto defiende una invitación a pensar por uno mismo sin tutores, la racionalidad como criterio moral anti-dogmático, epistemológico y para las bases metafísicas de toda posible ciencia, y además, por ser defensor en política del republicanismo (antes entendido como liberalismo), derecho natural, cosmopolitismo, y, en suma, por tener una propuesta de una paz perpetua que rechace las tiranías y fomente el uso público de la razón.

Sobre estos puntos mencionados anteriormente, en el derecho y cosmopolitismo, cabe detenerse y considerar las grandes influencias de la escuela del derecho natural, representada por Grocio, Althusius y Puffendorf, pero en especial, por el jurista español Francisco de Vittoria, que retoma algunas ideas de Suárez. Lo central en los derechos de indios, por ejemplo, ya se encontraba desarrollado en Santo Tomás; en resumen: no se puede convertir al hijo de un infiel o pagano, sin el consentimiento de los padres, ya que la conversión debe provenir de la propia voluntad libre.

Este punto se bifurca en dos aspectos fundamentales y de mucha importancia, primero, el asunto de la interioridad personal como prisma de validez para la fe, tal como Lutero había establecido, mientras que, por otro lado, habla de un derecho universal que tienen incluso los de otras culturas, (desde la perspectiva eurocéntrica propuesta por de Vittoria), para fundar un derecho puramente basado en la razón, los asuntos prácticos, y no renegando del todo de la religión, no usándole como fundamento para el establecimiento de sus conceptos.

Esto es clave, para la ilustración y para la edad moderna, por cuanto las instituciones políticas y sociales adquieren un marcado carácter secular, es decir, que la naturaleza de la política se expone a un proceso de diferenciación de los aspectos religiosos que, bajo la perspectiva ilustrada, pueda obstaculizar un verdadero alcance universal. Por ello, dice Taylor: “en el orden moderno, las sociedades emergen a partir de la agencia humana.” (2014; p.275)

En el horizonte del imaginario social, o la mentalidad del orden moral moderno, es fundamental el papel de las ciencias naturales y su rigor, y del mismo modo, en el mismo vector de crítica a verdades establecidas por dogmas o tradición, para lo político, la autoridad soberana se entiende como fundada en el consentimiento de los individuos, como se puede rescatar de Locke y sus observaciones acerca de la desobediencia civil, de modo que el imaginario de la edad ilustrada se enraiza en el uso público de la política, ya que el fin común, se entiende como un estado mayor de virtud, como hace patente Rousseau y su concepto del pueblo soberano, o de la voluntad general. (Esto hace eco de un orden antiguo que ya Aristóteles había figurado con la polis como un organismo de ciudadanos gobernados y que a la vez gobiernan.)

En el contexto moderno, libertad e igualdad serán ideales que se reforzaran de la mano de una política distinta a la feudal o despótica, por cuanto enfatiza el role de la esfera pública como un espacio común de encuentro comunicativo para construir una racionalidad de la opinión pública, y precisamente, la supervisión cívica se vuelve clave, ahí en donde, a diferencia del caso de Hobbes y su *Leviathán*, ni el soberano, se encuentra por encima de la ley, entendida esta última como acuerdo común de una voluntad general articulada para la paz y la civilidad.

Un punto más extremo y crítico de lo religioso respecto de lo político se encuentra en el enciclopedista Diderot, cuando refiere que “El hombre sólo será libre cuando el último rey sea ahorcado con las tripas del último sacerdote.” (s/r) La tendencia de la secularización, en términos prácticos, al igual que la abolición de la monarquía, ahí en donde iglesia y estado estuvieran tan entrelazados, no puede haber ocurrido sino con una violencia no siempre diplomática.

Este proceso va de la mano con el rechazo de la matriz del honor, de forma que desaparece el ideal del heroísmo, para dar paso al arquetipo de un sujeto trabajador, especializado, en un orden social más abierto, pero, sobre todo, que en cuanto ciudadano se ve involucrado directamente con el sentido del gobierno, lo cual rompe con la estructura monárquica, para permitir una más bien republicana o proto-liberal.

De todo este panorama, el mecanicismo, durante la era moderna, será un modelo muy difundido, al punto que, como en el caso de Spinoza, la naturaleza se entenderá como un orden impersonal, desentendido y desapasionado por la humanidad. Este quiebre irá de la mano con la idea de Laplace, para explicar el cosmos de una manera que “no necesite de la hipótesis de Dios”. Al mismo tiempo, está presente el marco deísta, en cuanto el proyecto de un moderno Dios metafísico, entendido, como en Newton, Galileo, y otros, en el sentido de un gran arquitecto universal de la naturaleza.

Pero, así como Kant puede ser un ejemplo de la Ilustración y acaso de una suerte de versión de secularización indirecta, no han faltado críticos de la misma, desde su propio establecimiento. Hans Reiss, en la introducción a una selección de textos políticos de Kant (1991) refiere que Herder y Hamann, primero, y Schiller y Fichte después, se opondrían a la ilustración, para exaltar algo distinto a la razón. Con la crítica de la ilustración surgirá un descrédito de la razón, para dar paso tanto a lo natural, como a lo emotivo desde la subjetividad, es decir, se consolidará el movimiento romanticista.

**Romanticismo**

En cuanto movimiento artístico, se puede entender al romanticismo como una exaltación de la sensibilidad, de lo emotivo, de lo irracional, de lo natural, de lo onírico, y, por lo tanto, se puede interpretar como una respuesta contraria a la ilustración racionalista, en algún sentido. Así, se puede entender como romántico a Beethoven, a Goethe y a Hegel. Pero también a Friedrich, Delacroix, Constable, Chopin, Liszt, Strauss, Novalis, Hölderlin, etc.

A esto se suma una consideración de la naturaleza como un agente sagrado y sublime que oblitera cualquier medida humana. Mientras el arte pre-moderno busca la mímesis, el arte romántico busca la autoconsciencia, y así, en el sentido ultraísta, se busca recrear la naturaleza a partir de la sensibilidad, de forma que el arte parte de lo individual, particularmente de la subjetividad emotiva, de manera que los sueños universales comunitarios solo se encuentran indirectamente en el sentido en que se presupone un uso compartido de la interpretación, (como se entiende en la doctrina de la correspondencia), pero el acento de su enfoque se ubica en la pasión del individuo.

Así, lo natural invita a la rienda suelta de la fantasía, los sueños y especialmente, lo sobrenatural, que manifiestan, con todo, una violencia interior de las pasiones. Si lo humano es apenas un fragmento de la gran naturaleza, luego, nuestra religión, asimismo es una parcial perspectiva de una limitada interpretación, de forma que la autodeterminación, aunque necesaria, no se ordena a ninguna fórmula universal oculta, ni absoluta dogmáticamente.

Este escenario, conduce a una primera gran crítica de la religión con Feuerbach (2010), para quien Dios, y la religión, es un asunto antropológico, por tanto, ha sido creado por el ser humano. A través de la religión, el ser humano conoce su propia esencia, por lo cual invita a la filosofía del futuro a exponer la antropología implícita en la religión cristiana. Se entiende, de este modo, a la religión, como una que no posee origen sobrenatural.

El concepto que tenemos de inmortalidad, según Feuerbach (2018) no es otra cosa sino la proyección humana de nuestras propias limitaciones, de forma que nuestras representaciones de lo divino no son otra cosa sino la sublimación de tales consideraciones respecto de nuestra propia limitada finitud. De esta manera, sostiene que no es Dios quien creó al hombre, sino al revés, y que tal proyección inalcanzable de lo infinito resulta en una ajenación, (como paralelo a la trascendencia de un bien de otro mundo), por lo que, Feuerbach refiere: “Dios es el eco de nuestro grito de dolor.” (2018, s.p.) No por ello la religión es negativa, sino que se entiende de otro modo, práctico, material y antropológico.

Un segundo crítico de la religión, pero uno más exaltado y controvertido, es Nietzsche, a quien Taylor explica como un representante en el giro de la imaginación moral hacia la no creencia. (2014; Capítulo 10) A este autor, antes que nada, hace falta interpretarle como un romántico, como alguien que exalta los sentidos, la intuición y que se opone ácidamente a la razón, y a la moral tradicional, por cuanto ésta última representa una suerte de construcción metafísica, que Nietzsche acusa de anti natural y anti vitalista.

En este contexto, entender que “Dios ha muerto”, no pasa por un asunto teológico, sino uno cultural y epistemológico. Es cierto que Nietzsche es un gran crítico de la religión, pero no propone un nihilismo a cambio, sino una voluntad libre en un sentido más amplio. Cuando Nietzsche, como romántico, proclama la muerte de Dios, alude al fracaso del proyecto ilustrado, de las monarquías decapitadas y las colonias independizadas. El dios de la modernidad, es el que ha muerto, y con ello toda su epistemología, metafísica, política y moral.

En su extrema crítica al racionalismo, no solo ilustrado, en el *Origen de la Tragedia*, defenderá que la cultura griega nos ha legado un gran aporte, y no es la filosofía, sino la tragedia, que nos enseña tan bien, mediante el sufrimiento y la purificación, sobre los límites del humano en su exposición a la naturaleza. En el mismo sentido, en *El ocaso de los ídolos*, cuando refiere el problema de Sócrates, hace una crítica destructiva del racionalismo que defienden los griegos y que heredaron hasta los padres de la Iglesia. Para él, de nuevo, en cuanto romántico, la mente le tiene aversión al caos, mientras que él defiende una superación de la idea del bien que se relaciona a la virtud y lo trascendente. Por ello es tan crítico con la invención del bien puro en sí de Platón, por cuanto supone una metafísica que niega el plano terrenal, que Nietzsche busca reivindicar.

Es en este sentido, que Nietzsche, genera un sismo secularizador de otras instancias, y que admite un escenario distinto, en donde la metafísica y las verdades absolutas han quedado deprecadas, y en su lugar, la apertura a un sentido propio, individual y consciente, hacen eco, desde el naturalismo romántico, de los intereses axiales que Jaspers proponía y Taylor recordaba.

**Construcción de la Identidad contemporánea**

Un gran salto, sin embargo, parece darse, aunque no del tiempo, desde el romanticismo hasta un mundo de las guerras mundiales, y luego, hacia uno globalizado por el carácter tecnocrático de un mercado mundial. En este horizonte, la proliferación de creencias diversas ha surgido como un fenómeno en que explosivamente existen muchas partículas de creencias, como si se tratara de algo que antes se podía entender como cohesionado, tal y como si se tratase de un efecto nova, que sólo se podría apreciar una vez cerrado el fenómeno, que, en el caso de la secularidad, Taylor, para nuestra era, propone como abierto.

Este escenario, descrito por Taylor como una suerte de marco inmanente, tiene a la creencia como una opción, y el mundo trascendente se entiende como separado de nuestra existencia ordinaria, de forma que lo divino está desagregado de la experiencia terrenal. En este contexto, una serie de fenómenos surgen, que amenazan la autenticidad en la experiencia interior en la conformación del individuo, especialmente, en el marco de una relación de reconocimiento social interdependiente.

El mundo intercultural relativiza valores antes universales, y dificulta, pero al mismo tiempo permite un sincero diálogo entre grupos distintos. Existe una tensión en los individuos al estar tan expuestos a opiniones tan diversas que se muestran con la misma validez, en donde la creencia puede cuestionarse inacabablemente de modo legítimo, al punto en que cierta incertidumbre surge del rechazo de los absolutos, por lo cual la búsqueda religiosa, tanto como el fundamento del acuerdo social y político, quedan problematizadas para cualquiera que se encomiende a la búsqueda de sus principios o sentidos.

Desde hace siglos, para nuestra civilización, en la medida en que hay un desencantamiento, ha habido, desde el romanticismo, un afán por el re-encantamiento, sin embargo, desde que este proyecto se da desde otro lugar en la historia, en donde se ha perdido la inmediatez, no es posible sentir plenitud ni con el eco de la idea de una espiritualidad originaria. Las corrientes de la new-age prometen una suerte de re-encantamiento no comprometido, que beneficie con poderes, paz, pero se enmarcan más en el contexto de la pérdida de autenticidad, que propiamente del sentido espiritual originario.

Taylor, además del capítulo 8 (2014), trata sobre los problemas, o malestares de la modernidad, en otros textos. Para mencionar los temas más importantes en el proceso de la secularidad contemporánea, cabe referir al humanismo exclusivo, el marco del malestar de la inmanencia, la fragilidad del sentido, el fracaso de la teodicea, la monotonía del rito, la vacuidad o planicie de lo ordinario y el oscuro abismo del tiempo, en cuanto reivindicación de la temporalidad en los asuntos humanos, como ya habían ejemplificado Odiseo y Aquiles, al renunciar a la inmortalidad. (Esto se encuentra, del mismo modo, en Tolkien, en el contraste de la inmortalidad de los elfos, con la finitud de los segundos hijos, los humanos, quienes reciben el regalo de la mortalidad, de manera que cada acto suyo sea infinitamente más valioso, que la de sus hermanos mayores inmortales, por cuanto cada pequeño acto se hace en el marco de un tiempo limitado.)

De estos temas, que Taylor desarrolla en profundidad, cabe rescatar el surgimiento del sentido de la autenticidad, plasmado, primero, en un individualismo expresivo, pero luego, como una fidelidad a sí mismo, o una coherencia de la voz interior. Esto resalta el proceso de un yo blindado, hacia uno desvinculado, que será más característico de nuestras épocas contemporáneas. El desencantamiento, en este punto, pasa por una carencia de sentido, en donde no hay finalidades sólidas, y el individualismo instrumentalizado aísla al sujeto, de forma que pierde el horizonte comunitario, y de manera sucinta, su libertad.

Durante la era de la movilización (capítulo 12; 2014), en un contexto más cercano al contemporáneo, se ha des-cristianizado el corazón de occidente, en el sentido en que Dios se encuentra ausente del espacio público, sin embargo, el desencantamiento es un fenómeno distinto, aunque paralelo del declive de la creencia religiosa. A diferencia del pasado, hoy hay menos influencia religiosa en la vida social.

Con el fenómeno de la era industrial, con el extremo racionalismo instrumental, positivista, hyper-individualista y economicista, que va de la mano con una expansión de lo urbano, se produce una movilización en donde los sujetos se engarzan de modo distinto en el imaginario de la sociedad. Aquí se empieza a desanudar lo que se había inscrito durante la reforma: una revolución de la conjunción de un individualismo expresivo romantizado y el fenómeno de masas industrial-urbano, para dar lugar a las puertas de una era de la autenticidad (Capítulo 13; 2014).

Al mismo tiempo, una era de la inautenticidad, por cuanto el desplazamiento de la individuación, tiende a una nueva interpretación de la vida, la agencia, el bien, pero cuya movilización le ha conducido a una práctica moral, casi espiritual del egoísmo, hedonismo, consumismo y conformismo acrítico. En este nuevo horizonte, la felicidad adquiere un nuevo significado, en tanto hay una exacerbación del ego, en detrimento de las relaciones de ayuda mutua.

Contrapuesta a esta inautenticidad, se plantea una autenticidad, en la línea de que cada quién tiene su propia manera de conducir su humanidad y debe vivir su propia vida, no desde otros, sino única y exclusivamente, desde sí mismo. Herder refiere, citado en Taylor (1993) que cada uno se debe fidelidad a uno mismo. En esta línea, cabe recordar que no se habla de una gloria personal de la voz interior, sino que, no se puede dejar de tener en cuenta que la sociedad es ontológicamente anterior al individuo, por lo que el reconocimiento de otros, permite un horizonte para inteligibilizar su identidad; precisamente por ello, la ausencia de reconocimiento, conduce a la deformación perversa de la identidad.

La autenticidad quedaba expresada en algún sentido con Kant en su texto *¿Qué es la Ilustración?* en donde invitaba a pensar por uno mismo, sin la ayuda de ningún tutor que invite al conformismo, ya que esto fomenta la falta de creatividad y la solvencia personal, pero ciertamente, la autenticidad requiere no caer en el extremo de un ultra racionalismo instrumental. Como refieren Hume, Rorty, Baier, Murdoch y otros, los sentimientos juegan un papel en la materialización de las inclinaciones morales.

Por la falta de compromiso de un sentido comunitario, y quedar aletargados en los reflejos individuales, es que Lipovetsky señala que nos encontramos en la era del vacío, o la era de Narciso, y en este sentido, (de pérdida de norte), es que Taylor habla de una juventud embobada, extra-sexualizada y conformista.

La pérdida o debilitamiento de la identidad conducen a la erosión del sentido comunitario, que no necesariamente niega el individualismo no extremo. Es decir, que su contraparte, el hyper-individualismo instrumentalizado e instrumentalizante deriva una política que rehúsa la deliberación, hiriendo así el pulso fundamental de la política de la racionalidad pública.

En la era del consumo, la moda se percibe en el contexto de una lógica de la exhibición, en donde las plataformas admiten un imaginario social distinto al de la acción común, para convertirse, especialmente con el fenómeno digital o virtual, en una especie de cosmópolis solitaria, de individuos, con un doble desierto, para usar figuras de Lipovetsky; es decir, con un desierto que separa de individuo a individuo, pero también con un desierto interno que separa al propio individuo de su más original autenticidad.

En este horizonte, la religión, hoy, (capítulo 14) supone dispersión, debilitamiento de la creencia y fragmentación, pero se mantiene como una opción de autoconocimiento, autorrealización o como respuesta a cualquier pulsión de trascendencia, por lo cual, Taylor habla más precisamente, en adelante, de espiritualidad, debido a que lo espiritual se conduce por el marco del individuo y su expresión interna, mientras que la religión se asocia a la institución y sus mandatos. En una era secular, la creencia no necesariamente supone una pertenencia, ni un rito riguroso, ni muchas veces los límites geográficos, ya que, en un mundo globalizado se poseen religiones exóticas listas para el consumo al alcance de la mano.

Es por esto que Taylor aboga por una coherencia de vida en la construcción y conducción del yo, que se remita a una auténtica autenticidad en un marco inmanente (Capítulo 15; 2014) secular, en donde la trascendencia puede, o no, jugar un papel importante, pero en donde es fundamental la autodeterminación que florece, en el individuo y en lo político, debida a la ilustración, pero que fue sembrada en la reforma, en el terreno fértil de la era axial.

Finalmente, Taylor propone la ironía trágica del humanismo altivo, que entre más alto se estime como elevado, más ruidosa será la caída y su fracaso, por cuanto se propone un máximo de filantropía, en reconocimiento de la dignidad, con un mínimo de esperanzas por la humanidad. Así, se discute un minimalismo normativo, principios de solidaridad, la idea de una voluntad general y la imposibilidad de un código unificado absoluto, para poder plantear el horizonte de una justicia universal. (Capítulo 18; 2014)

En este punto se propone al cristianismo como un quiebre del mecanismo del chivo expiatorio, que Girard utiliza para explicar el cese pre axial de la escalada de violencia recíproca en el proceso del deseo mimético, mediante el sacrificio de una víctima de recambio. Esta figura se actualiza a lo contemporáneo para proponer un nuevo paradigma de justicia alejado de la venganza, en un horizonte secular.

De este proceso complejo, no poco queda de la religión, ni de lo espiritual, en la manifestación de lo humano en nuestra era secular, sin embargo, un hecho particular admite un acceso directo a cierta mística de los asuntos religiosos y humanos, y es que, la muerte, nos confronta, en cuanto fenómeno diverso, con una incertidumbre que la religión solía consolar o dotar de sentido. La experiencia de la muerte pone de plano la finitud que fuerza a replantear un sentido de la vida, en un contexto en que el tiempo, de modo paradójico, es visto como un recurso que hay que aprovechar, a la vez que el tiempo ordinario se entiende separado de uno superior.

Asimismo, Taylor propone una memoria, en cuanto relacionarse con el pasado, como algo más importante que la historia, en cuanto intentar meramente conocerlo. (Capítulo 20) Esto permite la idea de una trascendencia como posibilidad real, como lo ilustra el ejemplo de los santos. En nuestra era, de una razón desvinculada, insensible, y conformista, poco parece quedar de auténtica libertad, pero el proceso de secularización ha significado el surgimiento de una espiritualidad o religiosidad que rechace la ex-carnación, es decir, que incluya el sentido pleno de lo humano sin negar su cuerpo, ni su naturaleza, pero que tampoco rechace del todo la idea de una posible trascendencia.

De todo este gran fenómeno complejo de la secularización, cabe resaltar, como Taylor lo hace en el epílogo, que es fundamental contraponer su narración maestra de la reforma, a las desviaciones intelectuales de los universales para entender el fenómeno de la secularización.

De la primera, la narración maestra de la reforma, (la que forma el núcleo de la propuesta de la *Era Secular*)*,* se siguen efectos concretos como los del desencantamiento, la civilidad cortés y el monopolio del cristianismo, todo lo cual representa un lento y extenso proceso de cambio en el imaginario social, y que termina de completar la lógica implícita en la revolución axial, con lo cual, puede hacerse visible el sentido pleno, y muy completo, que Taylor ofrece de la secularización y el paralelo marco del proceso de construcción de la identidad del individuo que se hace pluralmente discernible a través de procesos no necesariamente lineales en sentido cronológico.

**Conclusiones**

De la desinserción hasta el re-encantamiento hay un largo tramo. El proceso muy complejo de secularización se puede entender entre estos dos puntos, considerando a la reforma como un punto central. La desinserción marca el des-enraizamiento del mundo encantado, mientras que el intento de re-encantamiento, busca retornar a ese horizonte, sin poder lograrlo.

La reforma, en suma, concreta tanto el sentido el individuo, como el ejercicio de la libertad. Taylor narra con detalle esta concepción en sus relaciones con el estado, la teoría política, de un lado, y lo moral, lo religioso, del otro, dentro de los matices diversos que tiene un fenómeno tan complejo, como el de la secularidad.

El desencantamiento que conduce a un yo desvinculado, hyper-individualista, conformista, consumista, etc, pone en amenaza la idea de una auténtica autenticidad, que pase por el reconocimiento pleno de una dignidad humana elevada de manera universal y natural, lo cual deviene, en conjunto y como otro complejo proceso, el de la construcción de la identidad, como refiere Taylor, siguiendo a Herder, no sólo de los individuos particulares, sino también de los grupos sociales culturales.

Por todo ello, se puede concluir que el largo proceso de secularización del mundo occidental ofrece un contexto para hacer inteligible el sentido del sujeto con voz interior que se auto-determina en reflejo con otros, pero que, sobre todo, desde que lo hace de modo personal e ineludible, como uno en que es fundamental el papel de la libertad, y precisamente por ello, Taylor invita a la construcción de una identidad auténtica.

Este largo recorrido cronológico, nos muestra, por tanto, que nuestra era secular posee complejos procesos intrincados que desafían la progresión lineal del tiempo, y más bien, resulta en un presente abierto, en donde experimentamos un marco en que creer es una posibilidad, pero también, ser uno mismo, al parecer también lo es como alternativa.

**Referencias bibliográficas**

Taylor, Ch. (2014) *La era secular*. Tomos I y II. Gedisa Ed.

Taylor, Ch. (1993) *La política del reconocimiento.* University Center for Human Values

Jaspers, K. (1949) *The origin and goal of history.*

Kant, I, (1991) *Kant political writings*. Cambridge University. Ed. Hans Reiss.

Feuerbach, L (2018) *La esencia del cristianismo*. Omegalfa

Leibniz, G.W. (2006) *Real life dialogue on human freedom and the origin of evil*. Early Modern Texts, Ed. J. Bennet.

Rodriguez, P.U. (2010) *Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo.* Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3699356>