

La era secular, según Charles Taylor

Juan Manuel Cincunegui

1. Introducción.

La era secular, del filósofo canadiense Charles Taylor, es un libro enorme, no sólo por su tamaño físico (la edición castellana publicada por la editorial Gedisa de Barcelona está compuesta por dos voluminosos tomos que suman más de 1200 páginas), sino por el objeto de su estudio: nuestra era, la era secular, y la historia detrás de su advenimiento.

Por supuesto, hacía falta aclarar desde la primera página que la historia narrada es la de las “sociedades del Atlántico norte”, con el fin de prevenir las usuales acusaciones de eurocentrismo que suscitan empresas de estas características. Sin embargo, pese a la particularidad del objeto estudiado y la perspectiva asumida, la ontología que sostiene la empresa histórica tiene, a todas luces, pretensión de universalidad. En este sentido, *La era secular* puede leerse como el documento fundacional de un ambicioso programa de investigación interreligiosa e intercultural, en una época en la que estamos imperiosamente obligados a entendernos mutuamente¹.

Ante semejante enormidad, las vías de acceso al texto son incontables: por un lado, *La era secular* es una valiosa aportación histórico-filosófica al proyecto de autocomprensión de la modernidad – un intento convincente por articular los trasfondos tácitos que subyacen a nuestras creencias, además de un destacado muestrario del variado espectro de posiciones que asumimos en los debates ético-políticos en los que participamos. Sin embargo, *La era secular* es muchas otras cosas: una descripción penetrante de nuestra cultura posmoderna; una suerte de “prolegómeno a toda teología futura”, en una época en la cual todas las creencias se han fragilizado; una caja de herramientas que nos permite explorar arqueológicamente el orden moral de nuestro tiempo; y un estudio genealógico de los sinuosos caminos, con sus bifurcaciones y callejones sin salida, que hemos recorrido para llegar al presente.

Además de ser una descripción fascinante del paisaje de los imaginarios cosmológicos y sociales de nuestra época, también nos encontramos en sus páginas con la labor de un microscopista que se asoma a las profundidades del alma moderna; y en su apenas disimulada teleología, Taylor nos ofrece veladas promesas, alimentadas por su confesa esperanza creyente. Su texto ha evocado en muchos de sus comentaristas la tradición de la *bildungsroman* o novela de formación; otros ven en su estilo repetitivo, compuesto por esmeradas variaciones y el coro de interrogantes que textura la longitud de su relato, una liturgia poética. En muchos sentidos, *La era secular* está llamada a convertirse en una obra de culto.

2. Antropología e historia filosófica.

Es un lugar común señalar a Charles Taylor como uno de los más relevantes pensadores contemporáneos de habla inglesa. Muchos lo incluyen entre el selecto grupo de autores cuyas obras han configurado los límites dentro de los cuales se define el debate

¹ TAYLOR, Charles. “Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes”, en *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

contemporáneo. Desde la publicación de su disertación doctoral en 1964, sus contribuciones le han valido un sitio protagónico en un amplio abanico de debates. Sin embargo, un hilo conductor une sus diversos intereses: la articulación de un ambicioso proyecto que él mismo ha definido como una “antropología filosófica de la modernidad”².

La propuesta de Taylor gira en torno a dos ejes fundamentales. Por un lado, la formulación de una ontología que pretende dar cuenta de los invariables que subyacen a la variabilidad humana, justificando de este modo la vigencia de una disciplina que tiene por objeto dar sentido y existencia a una noción análoga a la llamada “naturaleza humana”. Por otro lado, articular una historia filosófica que eche luz sobre la controvertida noción de “modernidad”, dando cuenta con ello de la historicidad constitutiva que se expresa en los diversos modos de ser agente, sujeto o persona humana³. Con la vista puesta en estos objetivos, Taylor nos propone ejercitar la filosofía de tal modo que nos permita “examinar lo que hacemos, pensamos, creemos y presuponemos”⁴, con el fin de echar luz sobre nuestras razones, haciendo explícitas nuestras fuentes morales, iluminando las posibilidades escondidas de nuestro tiempo. En definitiva, dando cuenta de quiénes somos.

En *The Explanation of Behaviour* (1964) – su primera publicación, Taylor inicia su crítica del “naturalismo”, noción que reserva para el conjunto de posiciones en el ámbito de la filosofía, la psicología, las ciencias sociales y la economía, que consideran que los fenómenos humanos deben explicarse a partir de los cánones epistemológicos de las ciencias naturales. Comenzando con las teorías conductistas, cuyo estudio Taylor abordó a partir de una lectura creativa de la obra de Merleau-Ponty, su objetivo es arremeter contra diversas explicaciones mecanicistas de la agencia humana, promoviendo en su lugar una integración de la filosofía de la psicología, la filosofía moral y la teoría política, en continuidad con la tradición de la *Ética a Nicómaco*.

A partir de sus estudios sobre Heidegger, Wittgenstein y otros autores en su estela⁵, Taylor ampliará y profundizará su crítica inicial al naturalismo, la cual se convertirá en una crítica a “la totalidad de la tradición epistemológica moderna que va desde Descartes a Rorty”, que culminará con la reciente publicación, junto a Hubert Dreyfus, de *Retrieving Realism* (2015)⁶, su formulación más acabada.

Hegel (1975) inicia la trilogía sobre la modernidad que completan *Fuentes del yo* (1989) y *La era secular* (2007). Con su estudio sobre el filósofo alemán, Taylor contribuye decididamente a la renovación de los estudios hegelianos en el ámbito de habla inglesa⁷. De acuerdo con el pensador canadiense, la vigencia de Hegel se debe a que aun permanecemos cautivos en la misma figura dualista que él contribuyó a explorar, aun cuando su propuesta esté lejos de ser satisfactoria⁸. Todavía nos debatimos en la búsqueda de alternativas que nos permitan superar las rupturas que Hegel identificó en los

² TAYLOR, Charles. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1985, p. 1.

³ DE LARA, Philippe. “Introducción”, en TAYLOR, Charles. *La Liberté des Modernes*. París: Presses Universitaires de France, 1997.

⁴ TAYLOR, Charles. “Philosophy and Its History”, en *Philosophy in History*, editado por Richard Rorty, J.B. Shneewind, Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 18.

⁵ TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre conocimiento, lenguaje y la modernidad*. Traducido por Fina Birulés Beltrán. Barcelona: Editorial Paidós, 1995.

⁶ TAYLOR, Charles y DREYFUS, Hubert. *Retrieving Realism*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2015.

⁷ Beiser, Frederick. “The Puzzling Hegel Renaissance” en *The Cambridge Companion to Hegel and the Nineteenth-Century Philosophy*, editado por Frederick Beiser. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁸ TAYLOR, Charles. *Hegel*. Traducido por Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones. Barcelona: Anthropos, 2010.

comienzos de la reflexión crítica sobre la modernidad: (1) la ruptura del sujeto cognoscente y su mundo; (2) la ruptura en el interior del propio agente separado de su naturaleza expresiva original; (3) la ruptura entre el individuo y su tribu o comunidad; y (4) la ruptura entre el espíritu finito y el espíritu infinito⁹.

A partir de la distinción entre “dialéctica ontológica” y “dialéctica hermenéutica” que Hegel canonizó en su *Fenomenología del Espíritu*¹⁰, Taylor nos ofrece en *Fuentes del yo*, una antropología filosófica que se funda en una rearticulación de la definición aristotélica del *anthropos*, ahora entendido como animal autointerpretante: un animal que construye su identidad orientándose en un espacio moral, cuya topografía esta marcada por fuertes valoraciones, bienes constitutivos y ciertas visiones superlativas del bien.

Pero, además, en diálogo con Michel Foucault, Alasdair MacIntyre y Jürgen Habermas, entre otros¹¹, Taylor narra la historia de esa “construcción de la identidad moderna”, identificando sus características saliente: una nueva manera de constituir la identidad a través de nuestra experiencia interior, la cual nos invita a aprehendernos a nosotros mismos como seres con “profundidades”; la “afirmación de la vida corriente” en contraposición a los ideales de la vida contemplativa o de servicio a Dios, o la vida agonística que ensalza la ética cívica o la ética del guerrero; y la noción expresivista que identifica a la naturaleza como fuente moral, la cual se convertirá en el punto de arranque de diversas corrientes románticas y posrománticas que contribuirán a la conformación en nuestra época en la característica seminal de la “cultura de la autenticidad”.

En este sentido, la obra de Taylor puede considerarse una elaboración crítica de la problemática seminal planteada por Hegel, una serie de investigaciones histórico-filosóficas en torno a los malestares de la modernidad.

En primer lugar, como respuesta al dualismo sujeto-objeto y sus consecuencias en todos los ámbitos de nuestra cultura y prácticas sociales, Taylor opone una suerte de (anti)epistemología¹² que, en la estela de Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty, defiende el carácter primordial de la subjetividad encarnada, en contraposición al hegemónico legado del cartesianismo, en todas sus formas, incluido el fisicalismo que en su esfuerzo por escapar a las trampas que impone el dualismo, descarta uno de los polos del binomio, pero continúa definiendo el remanente en contraposición al fenómeno descartado.

En segundo término, en lo que se refiere al dualismo cultura-naturaleza, Taylor responde reapropiándose de las concepciones expresivistas articuladas por pensadores como Herder, Humboldt o Hamann, que contraponen a aquellas que conciben el lenguaje en términos exclusivamente instrumentales. Y en la misma línea, siguiendo a Heidegger, adopta una postura *sui-generis* en el debate ecológico contemporáneo, defendiendo una noción de “naturaleza” que evita los extremos de la objetivación instrumentalista, pero también la hipóstasis que tienta a diversas versiones del ecologismo.

En tercer término, contra la habitual naturalización del dualismo individuo-sociedad, Taylor enfatiza la historicidad del orden moral moderno, y apunta contra aquellas teorías que interpretan la modernidad como una suerte de mayoría de edad de la humanidad, un “llegar a ver”, una liberación frente a las supersticiones de tiempos pretéritos, o frente a las creencias de quienes en nuestra propia época, no han alcanzado aún nuestro nivel de sofisticación. Específicamente, Taylor señala que las formulaciones

⁹ Cincunegui, Juan Manuel. “Los límites de la transparencia. Taylor sobre Hegel en contexto”. *Nuevo Pensamiento*, III, año 3, 2013, pp. 264-292.

¹⁰ TAYLOR. *Hegel*, p. 185 y ss.

¹¹ TAYLOR. *Fuentes del yo*, p. 11.

¹² DREYFUS, Hubert, “Taylor’s (Anti-) Epistemology”, en *Charles Taylor*, editado por Ruth Abbey. Cambridge U.K.: Cambridge University Press, 2004, pp. 52-83.

de autores como Grocio o Locke y sus reescrituras posteriores ejemplifican el carácter naturalista que adoptan las explicaciones en el ámbito de las ciencias sociales: o bien aprehendiendo la sociedad como una mera agregación de individuos con derechos preexistentes y fines inherentes, o bien reificando la totalidad en desmedro de la autonomía. El “comunitarismo” de Taylor parece ser un camino medio. No es un rechazo de los auténticos logros de la modernidad, sino una respuesta a las patologías que produce la figura epistemológica en las ciencias sociales. Su crítica al individualismo instrumental no lo convierte en un enemigo de la democracia liberal. Lo que propone es integrar otras “visiones del bien” que el universalismo procedimental en sus diversas formas tiende a mutilar.

Finalmente, en *La era secular* nos encontramos con una variación específica de estos argumentos, esta vez dirigidos a echar luz sobre un aspecto clave del trasfondo de sentido de nuestra época: el hecho de haber definido el campo de lo real autonomizando la naturaleza, permitiendo de este modo la adopción de una perspectiva exclusivamente immanente, cerrada potencialmente a cualquier versión de la trascendencia¹³.

3. Creer o no creer.

Todos estos temas son retomados y rearticulados en *La era secular*. En sus páginas nos reencontramos con la exposición resumida de sus investigaciones anteriores. Esto justifica en buena medida la extensión de la obra, cuya complejidad temática y el carácter controvertido de algunas de las posiciones asumidas, justifica el minucioso trabajo de reconsideración.

El propósito continúa siendo el mismo: la articulación de una antropología filosófica de la modernidad. La novedad consiste en la perspectiva adoptada. Ahora se trata de cuestionar el sentido último de eso que llamamos “secularización”. No desde las perspectivas políticas o sociológicas habituales, interesadas en determinar el lugar que ocupa la religión en la esfera pública, o definir estadísticamente la práctica y el modo de la creencia en nuestras sociedades contemporáneas¹⁴, por ejemplo, sino para echar luz sobre las condiciones de posibilidad de la creencia y la increencia en nuestra época. Eso quiere decir: dar respuesta a la enunciación hegeliana respecto a la ruptura entre la vida finita y la vida infinita que, en palabras de Taylor, corresponde a la novedad que implica el descubrimiento e invención del dualismo immanencia-trascendencia.

La obra se abre con el siguiente interrogante: “¿Qué significa afirmar que vivimos en una era secular?”¹⁵. Y a lo largo de las páginas nos volvemos a encontrar, una y otra vez, con preguntas análogas: “¿Por qué en nuestra sociedad occidental era virtualmente imposible no creer en Dios en el año 1500, por ejemplo, mientras que en el 2000 eso no es fácil para muchos de nosotros, sino incluso inevitable?”¹⁶

Para responder estas preguntas, Taylor adopta una estrategia análoga a la implementada por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* que, como ya hemos dicho, ya había hecho suya en *Fuentes del yo*. De las cinco partes que componen la obra, las primeras cuatro están dedicadas a ofrecer una interpretación histórica. La primera y la segunda parte, tituladas “La labor de la Reforma” y “El punto de inflexión”

¹³ TAYLOR, Charles. *La era secular*. T. I. Traducido por R. García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Barcelona: Gedisa, 2014, p. 108-109.

¹⁴ Para una aproximación multidisciplinar sobre el secularismo, véase CALHOUN, Craig, JUEGERSMEYER, Mark y VANANTWERPEN, Jonathan. *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011. (CALHOUN, JUEGERSMEYER, & VANANTWERPEN, 2011)

¹⁵ TAYLOR, *La era secular*. T. I., p. 19.

¹⁶ TAYLOR, *La era secular*. T. I., p. 55.

respectivamente (que corresponden al tomo I en la edición castellana), abordan la temprana modernidad hasta el siglo XVIII. Allí nos ofrece Taylor su interpretación del surgimiento de una alternativa exclusivamente humanista a la ortodoxia cristiana.

De acuerdo con el filósofo canadiense, la secularización del Occidente moderno es producto de una larga historia reformista que caracterizó a la Cristiandad Latina, involucrada en una creciente demanda de sus élites por lograr una adherencia más pura a la religión de las masas populares. Esto supuso un conjunto de mutaciones en nuestra autocomprensión, y la implementación de una serie de disciplinas que permitieron el surgimiento de una alternativa secular.

La erosión del sentido cosmológica que subyacía al orden natural y social; la experiencia de desencantamiento; el paso de un “yo poroso”, inmerso en un cosmos cerrado, hacia un “yo impermeabilizado”, enfrentado a un universo abierto; el nuevo sentido de la temporalidad; y la ruptura del frágil equilibrio entre las exigencias de la finitud y los anhelos del más allá: todas estas transformaciones se convirtieron en condición de posibilidad para el surgimiento de un nuevo orden moral, y la irrupción de nuevos imaginarios sociales que transfiguraron nuestra experiencia como individuos y nuestro lugar en la sociedad, distanciándonos primero de Dios, y creando con ello las condiciones para la irrupción de una alternativa exclusivamente humanista.

En la tercera y cuarta parte, tituladas “El efecto nova” y “Narraciones de la secularización”, Taylor se embarca en la redacción de un intrincado relato de los tránsitos durante el siglo XIX en los cuales la sombra de la tensión entre la ortodoxia teísta y el Deísmo providencial por un lado, y el nuevo humanismo ateo, da lugar a una proliferación de alternativas creyentes y no creyentes que culminarán con la ruptura nietzscheana con el humanismo.

Se trata de un período en el que incuban y se manifiestan malestares duraderos: en relación con el individualismo (que parece despojar a la vida de toda significación heroica); el dominio de la razón instrumental (que transforma la totalidad de lo real en mero recurso); y el sentimiento de alienación que acompaña la atomización social. Esta combinación paradójica de sentimientos de invulnerabilidad y libertad que caracterizan al sujeto moderno, y el malestar que supone haber vaciado la realidad de todo sentido, traerá consigo una “edad de movilizaciones” a gran escala que arrastrará a las sociedades occidentales, primero, a una profunda crisis civilizacional, a comienzos del siglo XX, y al cruento desenlace totalitario que supuso la Segunda Guerra Mundial y los campos de exterminio.

La revolución cultural de la década de 1960 supone un nuevo giro. A la reforma moral y espiritual detrás de la sociedad disciplinaria que dio forma al individualismo instrumental, se sumó la asunción masiva de un individualismo expresivista, herencia tardía del romanticismo abrazado por las élites europeas a finales del siglo XVIII, que permitió el surgimiento de la “cultura de la autenticidad”, y con ello la explosión de lo que Taylor ha dado en llamar la “supernova”, el advenimiento de una miríada de posiciones ético-espirituales que caracterizan a la posmodernidad.

De este modo, Taylor nos advierte que la secularización de las sociedades occidentales modernas no puede interpretarse como el producto final de una historia ascendente de autocomprensión de la humanidad (como pretenden quienes suscriben a diversas “historias de sustracción” en las cuales lo religioso es sólo una excrecencia que debía ser abandonada). Pero tampoco puede asumirse en términos de pérdida y declive absoluto. Es más bien el resultado contingente de tensiones que anidaban en el corazón del frágil equilibrio post-axial, que llevó a las élites, primero, a proyectar una sociedad disciplinada, ajustada a un exigente ideal de conducta moral, para luego, con la Reforma y la Contrarreforma, extender esa aspiración hasta el punto de imaginar y luchar por una

“sociedad de santos”. Como señala paradójicamente el teólogo austríaco Ivan Illich, la modernidad – y la secularización específicamente – con todas las buenas noticias que ha traído consigo, puede entenderse como “corrupción del cristianismo”, y el siglo XII, el momento crucial en el cual comienza a tomar forma la mutación que permitirá concebir la naturaleza desencantada como una realidad autónoma, cerrándole el paso a cualquier referencia trascendente¹⁷.

La quinta parte del libro está dedicado a analizar las condiciones del presente y los problemas que supone la emergencia de una perspectiva espiritual no religiosa y los desafíos que enfrenta la religión en las sociedades contemporáneas. Como ha señalado Taylor en una reciente comunicación oral, su propósito es ofrecer una descripción de la situación actual que sea aceptable para adherentes de diversas posiciones. En breve, nuestra época puede caracterizarse por su gran variedad, su gran movimiento y el enorme potencial desestabilizador que supone para todas las posiciones en pugna. Lo que Taylor nos pide es que asumamos esa doble condición de nuestra situación presente: la desvinculación general que conlleva vivir en una época de semejante pluralismo, al tiempo que asumimos honestamente nuestra posición de interlocución¹⁸.

En las sociedades contemporáneas de Occidente, creyentes y no creyentes habitamos lo que Charles Taylor ha dado en llamar el “marco inmanente”. El cual no corresponde a un conjunto de creencias respecto a nuestra situación existencial, sino al trasfondo de sentido en el que se desarrollan nuestras creencias: la forma espiritual de nuestra época, caracterizada por las posibilidades religiosas y seculares latentes en su seno. Por un lado, tenemos la posibilidad de adherirnos de manera irreflexiva a un orden inmanente, autosuficiente, a una concepción exclusivamente naturalista del mundo. Pero también tenemos la alternativa de mantener la puerta abierta a diversas versiones de la trascendencia. Eso significa que en nuestra situación actual, la orientación básica que asumimos no está definida por la aprehensión desnuda de los hechos. El orden inmanente nos permite ambas interpretaciones. Puede permanecer abierto a la posibilidad de la trascendencia, como respuesta a nuestros más profundos anhelos de plenitud, o puede considerarse un obstáculo para nuestro ideal de autonomía o nuestra voluntad de poder.

Sin embargo, no son únicamente los fundamentalistas religiosos los que se aferran a la pretensión de poseer una respuesta definitiva. De acuerdo con Taylor, existe una suerte de fundamentalismo secularista que se niega a reconocer la indefinición inherente a la cual nos enfrenta nuestra época, que se niega a asumir el espacio “abierto” en el cual todas las posiciones resultan discutibles y donde incluso tenemos la posibilidad de experimentar el atractivo o las fuerzas que nutren orientaciones diferentes a las nuestras. En este sentido, la labor de Taylor consiste en desmitologizar la ilusión de aparente obviedad que supone la perspectiva cerrada, la cual nos ciega a la fragilidad que supone la era secular.

De acuerdo con Taylor, el orden de conocimiento que impone la epistemología moderna instituye a la representación como lugar de fundamentación de toda certeza respecto a lo real. En este esquema, la trascendencia es la dimensión más lejana y frágil de nuestra cadena de inferencias. Como ya señalamos, la hermenéutica fenomenológica de Heidegger y Merleau-Ponty a la que se adhiere Taylor, es una profunda crítica deconstructiva que puede ayudarnos a superar la inclinación hacia la perspectiva cerrada que nos mantiene cautivos. Existen, además, toda una serie de versiones del “metarrelato de la muerte de Dios” que inclinan la balanza hacia la perspectiva de clausura. Desde

¹⁷ ILLICH, Ivan. *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Berkeley: Anansi, 2005.

¹⁸ WARNER, Michael, VANANTWERPEN, Jonathan y CALHOUN, Craig. *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010, p. 4.

estas perspectivas, es imposible que quienes se enfrentan honesta y racionalmente con la cuestión de Dios, continúen creyendo. Sin embargo, el relato de la muerte de Dios no se alimenta únicamente con la retórica materialista a la que es propensa el cientificismo, sino que viene acompañada del atractivo moral que supone para el agente la asunción de una libertad heroica, que acepta el desafío de vivir plenamente en medio de un universo vacío, despojado de toda ilusión de significación intrínseca.

Todos nosotros, creyentes y no creyentes, compartimos una misma atmósfera histórica que abre un abanico de posibilidades epocales. A estas orientaciones básicas subyace una estructura trascendental que Taylor ha ido articulando desde diversas perspectivas a lo largo de toda su obra. La orientación constitutiva hacia el bien descrita en *Fuentes del yo* se convierte en *La era secular* en la búsqueda irrenunciable de plenitud. A partir de aquí, Taylor infiere que creyentes y no creyentes por igual, estamos obligados a responder a ese anhelo de trascendencia, aun quienes afirman un horizonte exclusivamente humanista y muchos otros que permanecen confinados en el marco inmanente.

En este contexto, Taylor especula acerca del futuro de la religión. Afirma que, aun cuando existen sociedades, como las nuestras, en las cuales son muchos los que juzgan incomprensible la creencia en Dios – responsabilizando a la religión, entre otras cosas, de las heridas que ha supuesto para nuestra dignidad, además de todos los horrores en la historia que puede achacársele – no parece ya plausible seguir adhiriendo a las tesis que afirman su eventual desaparición, a la vista de la obstinación de su pasado en la diversidad de nuestro presente. Por otro lado, una apuesta de clausura absoluta ante la trascendencia no parece la mejor respuesta a los malestares de nuestra época, asociados a chatura de un horizonte desesperanzado y la exigencias de los ideales que debemos hacer sostenibles. Todo esto, tarde o temprano, anima a los individuos a explorar más allá de los confines de nuestras fronteras actuales. Por otro lado, la evidencia que otras sociedades que han asumido procesos de modernización alternativos no siguen nuestro ejemplo, es razón de más para poner en duda la profecía de un mundo en el cual la religión se vuelva irrelevante.

Pese a los peligros innegables que la religión supone, cabe preguntarse la mejor protección frente a ella vale nuestra mutilación espiritual. La invitación de Taylor es a explorar las ambigüedades, las paradojas, las contradicciones, los peligros de la creencia en una época sin axiomas y las limitaciones de la increencia. Pero para ello debemos abandonar nuestra militancia partisana, las narraciones simplistas que nos presentan el advenimiento de la era secular en términos de triunfos o derrotas.

Tal vez, pueda decirse de la filosofía de Taylor lo que se dice de toda buena filosofía, que en ella encontramos el intento, siempre imperfecto, siempre irresoluble, de articular (otra vez) el ser y el tiempo, la verdad y su método, la naturaleza y su historia, lo infinito en su finitud, el marco inmanente y más allá. Esa es, después de todo, la temática límite, siempre abierta, siempre en proceso polémico de revisión y corrección, porque es al fin y al cabo, es el ámbito natural (por originario) donde la filosofía encuentra su razón de ser.