

RECONCEPTUALIZAR LA SECULARIZACIÓN: COMPLEMENTARIEDAD Y LIMITACIONES EN LAS TEORÍAS DE CHARLES TAYLOR Y MAX WEBER

RECONCEPTUALIZING SECULARIZATION: COMPLEMENTARITY
AND LIMITATIONS IN THE THEORIES OF CHARLES TAYLOR AND
MAX WEBER

DAVID OVIEDO SILVA*, SANTIAGO WILCKENS CORREA**

RESUMEN: El artículo compara las perspectivas de Max Weber y Charles Taylor en torno a la teoría de la secularización, destacando sus principales diferencias metodológicas, filosóficas y sociohistóricas. El análisis se centra en exponer analíticamente las nociones de secularización desarrolladas por Weber para mostrar cómo Taylor dialoga críticamente con cada una. De este modo, se observa que Weber ofrece una visión mecanicista y distópica del desencantamiento, basada en la racionalidad instrumental y el repliegue del dominio valórico. Taylor, en cambio, propone nuevas aperturas hacia marcos de sentido mediante su concepto de *humanismo exclusivo* y la reconfiguración inmanente de lo moral. El contraste resulta fructífero para cuestionar ideas preconcebidas sobre la secularización. Asimismo, permite concluir que la visión de Taylor es más compatible con dinámicas postseculares como el resurgir espiritual, mientras que la de Weber mantiene vigencia en fenómenos como la instrumentalización de lo religioso y la emergencia del poshumanismo.

PALABRAS CLAVE: secularización, desencantamiento del mundo, humanismo exclusivo, orden moral, filosofía

ABSTRACT: This article compares the perspectives of Max Weber and Charles Taylor on the theory of secularization, highlighting their main methodological, philosophical, and sociohistorical differences. The analysis focuses on analytically presenting the notions of secularization developed by Weber in order to show how Taylor engages critically with each of them. In this way, it becomes apparent that Weber offers a mechanistic and dystopian view of disenchantment, grounded in instrumental rationality and the retreat of value-laden frameworks. Taylor, conversely, proposes new openings toward frameworks of meaning through his concept of exclusive humanism and the immanent reconfiguration of the moral domain. This contrast proves fruitful for chal-

* Doctor en Arte y Humanidades, Académico del Departamento de Historia de la Universidad de Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: davidoviedo@udec.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2253-206X>

** Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Magíster en Filosofía de la Universidad de Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: santiagowilckens@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-2155-2037>



lenging preconceived ideas about secularization. Furthermore, it suggests that Taylor's view is more compatible with postsecular dynamics such as spiritual resurgence, whereas Weber's remains relevant in phenomena such as the instrumentalization of religion and the emergence of posthumanism.

KEYWORDS: Secularization, Disenchantment of the World, Exclusive Humanism, Moral Order, Philosophy

Recibido: 31.03.24. Aceptado: 05.06.25.

INTRODUCCIÓN

EN LA REFLEXIÓN TEÓRICA y científico social sobre la religión en la sociedad contemporánea se tiende a caracterizar nuestra época como un período post-secular o de hegemonía pluralista. No obstante, en ciertas categorías clásicas sobre la secularización se esbozan rasgos del orden actual, siguiendo abierta la discusión sobre la continuidad o el cambio en el proceso secularizador y su proyección en la postsecularidad. Las visiones de Max Weber y Charles Taylor son esclarecedoras en ese sentido, tanto por su contraste teórico como por su capacidad de dar cuenta de los alcances y límites del fenómeno de la secularización en la sociedad de hoy. El objetivo de este artículo es una comparación entre Weber y Taylor en sus miradas sobre la secularización, especificando sus distinciones metodológicas, filosóficas y sociohistóricas. Como hipótesis se considera que las diferencias se explican por el acento de Weber en la comprensión de la acción social y el interés de Taylor en la configuración existencial del Yo. A su vez, el contraste entre ambos autores parece muy fructífero para cuestionar ideas preconcebidas de la secularización, prejuicios de los propios teóricos sociales y, en general, para la autocomprensión de nuestra época y de los fenómenos religiosos que recurrentemente tensionan el debate público.

MAX WEBER: ESFERAS DE VALOR Y SECULARIZACIÓN

En un marco general, se asocia la figura del sociólogo Max Weber con la descripción de un proceso de modernización que terminaría en lo que se conoce como secularización o desencantamiento. Este legado de Weber, en términos de Habermas (2000), consiste en mostrar cómo la modernidad transforma o disuelve las imágenes religiosas del mundo y, con ello, estas pierden su poder orientador y fundador de sentido (p. 177). Un especialis-

ta en la obra weberiana, Eduardo Weisz (2017) caracteriza esta sociología como histórica del racionalismo, cuya finalidad sería entender el proceso de racialización que vivió Occidente a lo largo de la historia (p. 99). La dimensión temporal, entonces, sería relevante tanto para entender el origen de esta nueva forma de conducir la propia vida, como para entender el origen de la diferenciación entre esferas de valores, es decir, esta progresiva autonomía de distintos ámbitos de la sociedad antes dominados por la religión.

Con lo señalado, ya se ve que la secularización weberiana es un fenómeno complejo y multidimensional. Siguiendo una distinción analítica que realizó Wilckens (2023), en una línea similar a Gorski (2011) y Weisz (2017), se puede señalar que Weber trató la secularización de tres maneras distintas, aunque no del todo desligadas entre sí: 1.1) secularización como des-magificación; 1.2) como huida de lo no racional; y 1.3) como modernización o diferenciación entre esferas de valor.

1.1) La secularización como des-magificación es posiblemente la primera idea que se formó Weber respecto del concepto (Gil, 2011, p. 287). Si bien el término alemán *Entzauberung* se traduce como desencanto, la raíz *Zauber* es literalmente magia. Esto permite introducir una noción relevante desarrollada por el sociólogo en sus primeros *Ensayos sobre sociología de la religión*, como lo es el surgimiento de las religiones universales¹. Lo medular acá será que, antes del arribo de las religiones universales predominaba un periodo religioso-mágico en que el sufrimiento se miraba con recelo, ya que implicaba una manifestación de odio divino o de una culpa secreta, lo cual cambia precisamente con las religiones universales, pues ellas invierten esta actitud hacia una glorificación religiosa del sufrimiento (Giordano, 2011, p .4). La religión, entonces, es un estadio posterior y más avanzado que la magia; al decir de Gorski (2011), la religión es un refinamiento de ella (p. 294). Por lo tanto, se puede sostener que el desencantamiento del mundo, entendido como la eliminación de su aspecto mágico, fue fundamental para el surgimiento de la religión en su forma auténtica, en contraposición a la idea de secularización que implica una suerte de pérdida de lo religioso.

1.2) Sin embargo, la des-magificación habría ampliado su sentido hacia un proceso de racialización más general. La gran expansión de las re-

¹ Weber (1920/1987) considera seis religiones universales: confucianismo, hinduismo, budismo, cristianismo, judaísmo e islamismo. Sin embargo, especifica que el confucianismo no se trata de una religión centrada en la salvación por su enfoque en la armonización con el mundo terrenal.

ligiones universales habría conducido gradualmente a la supresión de las explicaciones propiamente mágicas. Esto nos lleva a la otra dimensión de este concepto, la huida de lo irracional. Esta noción sí se puede relacionar con la concepción más tradicional de la secularización, que asocia a la razón occidental misma y sus procesos derivados con el declive del poder de las religiones.

En alguna medida el impulso racionalizador determina que las explicaciones científicas triunfen como forma de explicar el funcionamiento de los procesos de la realidad, por lo mismo: “todo avance del racionalismo de la ciencia empírica desplaza progresivamente la religión del reino de lo racional hacia lo irracional, convirtiéndola en el poder suprapersonal irracional o antirracional por antonomasia” (Weber, 1920/1987, p. 459).

No obstante, no se debe interpretar esta postura como heredera de una visión radicalmente antirreligiosa, tal como la marxista o la freudiana, pues si bien la ciencia confina a la religión, el impulso racionalizador proviene de la propia religión. A su vez, el sociólogo tampoco ve el declive de las religiones como una experiencia liberadora o placentera. De hecho, tenía una visión bastante pesimista de la modernidad y de su porvenir.

1.3) En lo que respecta a la tercera dimensión de la secularización, es decir, como modernización o diferenciación de esferas de valor, autores como Gorski (2011, p. 297) se refieren a ella como la teoría definitiva del desencantamiento de Weber. Un buen punto de inicio sería recordar con Habermas (2000) que, siguiendo la estela neokantiana, Weber suponía tres esferas separadas: la ciencia, como el ámbito de las cuestiones de hecho; el derecho y la moral, como el ámbito de las cuestiones de justicia; y el arte y la crítica, como el ámbito de las cuestiones de gusto (p. 178). Antes de la secularización, todas ellas se ordenaban con cierta armonía según los dictados de una dimensión religiosa integradora. El problema que surge con la modernidad es que los conflictos entre ellas ya no pueden resolverse racionalmente desde una perspectiva superior como la que ofrecen las imágenes religiosas, ni tampoco por la fuerza unificadora de la razón teórica o práctica.

Una raíz de esta noción la podemos ver en la distinción introducida por Weber en un momento posterior de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, específicamente al tratar las religiones que rechazan el mundo por favorecer una instancia vital ultraterrena. Dentro de este tipo de religiones hay dos categorías: las cosmocéntricas (budismo, hinduismo, etc.), con una actitud más contemplativa hacia el cosmos, donde el mundo es eterno y a veces renovable, sin un soberano creador-dominador y con leyes apli-

bles a todos los seres vivos, incluso, los no humanos. Y, a su vez, están las religiones teocéntricas (judaísmo, cristianismo, islamismo, etc.) que promueven una salvación mediante la obediencia, se centran en el individuo, no buscan la salvación por una comunión mística-cósmica y, su principal problema, además de la teodicea, es el cómo vivir éticamente en este mundo (Gorski, 2011). Es precisamente esta orientación menos contemplativa de las religiones teocéntricas y más ligada a impulsar una regulación ética de la conducta, la pieza clave en la teorización weberiana sobre la tensión y separación entre la dimensión religiosa y los otros órdenes de la vida (Gorski, 2011, p. 298).

En definitiva, las religiones teocéntricas habrían permitido la aparición de una dimensión autónoma, distingible y exclusivamente religiosa. La deriva del proceso de racionalización, por su parte, habría hecho que las imágenes religiosas del mundo quedaran recluidas al rol de una esfera de valor más, perdiendo su poder hegemónico y aglutinador de las distintas dimensiones humanas o, más bien, perdiendo su poder como única fuente de sentido entre las demás esferas. No por ello Dios desaparece, sino que ahora es uno más entre los distintos dioses, entendidos como fuentes de sentido, por lo que si Dios quiere dominar nuestras vidas debe someterse a una lucha (Weber, 1919/2007, p. 100). De este modo, los intereses opuestos de estos nuevos dioses provocan conflictos, lo que a su vez explicaría la dificultad de los modernos para llegar a acuerdos sobre los objetivos a alcanzar, ya que no existe una jerarquía clara entre las esferas de valor.

CHARLES TAYLOR: RECONCEPTUALIZAR LA SECULARIZACIÓN

Si Weber se preguntaba cómo las imágenes religiosas de Occidente habían perdido su papel orientador y hegemónico, la pregunta central del filósofo Charles Taylor (2007/2014) será: ¿Por qué en Occidente era casi imposible no creer en Dios en el año 1500, mientras que hoy, cerca de 500 años después, esa opción no solo es fácil, sino que incluso es inevitable para algunos? (p. 19). La perspectiva es novedosa pues no busca explicar una pérdida, sino explicar el nuevo marco donde coexiste una pluralidad religiosa y no religiosa. Taylor investiga cómo las corrientes espirituales alternativas a Dios lograron surgir o qué condiciones específicas creó Occidente para hacer florecer estas nuevas formas de espiritualidad.

Una de las ideas clave de este nuevo enfoque es que Occidente habría explicado la secularización exclusivamente a través de *historias de sustracción*. Estas historias se centran en explicar cómo los modernos pudieron desha-

cerse de antiguas ilusiones y limitaciones de su conocimiento, en otros términos, la imagen que proyecta este tipo de historias es que la modernidad y la naturaleza humana siempre estuvieron latentes, pero los defectos propios de la razón religiosa impedían que aparecieran (Taylor, 2007/2014, p. 50). Para Taylor la perspectiva correcta es la opuesta; él argumenta que la era secular es en sí misma un producto de nuevas invenciones, autocomprendiciones y prácticas.

El entramado histórico-filosófico que el filósofo desarrolla para sostener su posición es extenso, sin embargo, para los propósitos de este trabajo comparativo se sintetizará en tres grandes aspectos: 2.1) vivir en un mundo encantado, 2.2) la reorganización de la sociedad moderna y 2.3) nuevos órdenes morales y creación de un marco inmanente.

Vivir en un mundo encantado

Si Weber hace referencia a mundos mágicos para destacar el poder racionализador de ciertas religiones, Taylor buscará adentrarse en la experiencia de ese mundo. El énfasis será no olvidar que la espiritualidad se siente y se vive de manera diferente en distintos momentos históricos, por ejemplo: incas prehispánicos, católicos previos a la reforma, luteranos del siglo XVI. Esto sugiere que la creencia en Dios y la espiritualidad están contextualizadas por el entorno cultural y social de cada individuo, es decir, que existe una suerte de telón de fondo sobre el cual dichas espiritualidades se practican.

Estos cambios en el telón de fondo afectan la percepción del mundo y se explican particularmente por la forma en que la modernidad comienza a concebir el Yo y su interioridad. Tanto la noción de que lo que el Yo piensa está radicado estrictamente dentro de sí, como la de que se pueden encontrar explicaciones causales-mecánicas a las conductas humanas, son una herencia de la razón objetivante y desvinculada legada por Descartes (Taylor, 2006, pp. 203-222). Es esta nueva concepción de interioridad moderna la que comienza a inhibir que los poderes mágicos y la divinidad se experimenten por los modernos como una realidad palpable. A su vez, esto se manifiesta en cómo se entiende hoy el significado de los fenómenos². Para Taylor (2007/2014), actualmente se tiende a creer que los objetos desencadenan respuestas en el interior del Yo y que esas respuestas dependen solo

² El filósofo se opone a la concepción de que los pensamientos y significados radican exclusivamente en la mente individual del agente y defiende que estos solo cobran sentido bajo un trasfondo lingüístico dinámico que los excede. Así, los pensamientos viven “en la dimensión del significado y exigen un trasfondo de significados disponibles para ser los pensamientos que son” (Taylor, 1997, p. 179).

de la propia estructura o mentalidad preestablecida (p. 65). Sin embargo, esta perspectiva centra todo en el Yo y omite el entorno en que el individuo se forma.

Otro rasgo relevante del mundo encantado anterior del Yo era que los seres humanos no eran los únicos agentes con mentes. Los bosques y ríos o los duendes y hadas tenían cierta voluntad o fuerza capaz de influir en la vida diaria. Taylor (2007/2014) lo expresa a través del concepto del *Yo poroso* -opuesto al Yo “impermeabilizado” moderno- el que implicaba que la experiencia personal estaba expuesta a influencias externas, negativas y positivas, que podían debilitar o fortalecer la resistencia al mal y afectar el bienestar material (p. 72).

El Yo poroso se comprende mejor a la luz de los estudiados rituales de recolección de agua mágica en ríos sagrados en la Inglaterra medieval, la que habría tenido la capacidad de curar ciertas enfermedades de la época, como explica Taylor en una conferencia grabada por el Berkley Center of Religion, Peace & World Affairs (Berkley Center, 2013). La particularidad de dicha agua para el creyente no residía en la composición química del agua, como lo sería para un moderno, sino en su especial significado. En el mundo encantado, ese significado no residía dentro del creyente, ni tampoco él tenía herramientas para desarticular su poder. Por el contrario, en el mundo mágico se es susceptible a las fuerzas benignas y malignas, que influyen poderosamente sobre el individuo y su disposición anímica, pero también en el mundo material que lo rodea a través de las enfermedades, de la ganadería o agricultura. Los límites de este mundo son porosos y no ‘impermeabilizados’ como en la modernidad. De ahí que, existiendo magia buena y mala, el sustento de Dios como garantía final es indispensable para estar protegido frente a estos poderes mágicos (Taylor, 2007/2014, p. 79).

Por otra parte, el concepto de Yo poroso subraya la naturaleza intrínsecamente social del agente. Siguiendo la línea de Karl Jaspers, Taylor (2007/2014) teoriza que la revolución axial y sus religiones superiores desinsertaron al individuo de la comunidad religiosa (p. 238). Antes de esta revolución la comunidad entera era el agente religioso y, por lo tanto, cualquier acto de herejía o rechazo de los ritos no era considerado una cuestión personal, sino un peligro para el poder del rito compartido. Sin duda, la Reforma permitió el surgimiento de una devoción aún más individual o ‘postaxial’ que influyó, incluso, en la estructura de la sociedad. De hecho, las religiones axiales en alguna medida aún tenían cierta complementariedad con la magia, pero tras la Reforma, la creencia en la magia comienza a conceptualizarse como falta de fe.

Esta primera aproximación al mundo encantado permite, desde ya, matizar el relato contemporáneo de la creencia en términos de ignorancia o superstición, características de las historias de sustracción.

Reorganización de la sociedad moderna

Para Taylor, la racionalización en la forma de conducción de la vida que caracteriza el advenimiento de la era secular no solo fue impulsada por cuestiones religiosas, sino que también hubo otras influencias determinantes. Son al menos tres nociones las que influyeron significativamente. En primer lugar, la emergencia del concepto de “civilidad” durante el Renacimiento, predecesor de nuestra noción moderna de “civilización”. Los pensadores franceses del siglo XVI, tal como antes lo pensara Aristóteles, sostenían que la verdadera naturaleza del hombre se realizaba solo en la ciudad. La civilidad, entonces, era entendida como la expresión de los atributos distintivos de la ciudad, como el desarrollo de las artes y la ciencia, el refinamiento y la educación (Taylor, 2007/2014, p. 165).

En segundo lugar, para Taylor (2007/2014) en los inicios de la modernidad un neoestoiocismo influyó fuertemente en la élite, con ejemplos paradigmáticos en autores como Descartes y Lipsio, teniendo este último gran influencia en calvinistas, luteranos y papistas (p. 191). Por ejemplo, la amalgama estoica-católica de Descartes promovía una primacía de la razón sobre las pasiones y una naciente concepción de autodominio (Taylor, 2006, p. 214). Para las élites gobernantes esta nueva concepción las motivará a aplicar formas mucho más drásticas de control y reorganización de la vida propia y social. En tercer lugar, está el surgimiento de la sociedad cortesana. Taylor (2007/2014) sitúa este fenómeno en una etapa posterior al desarrollo de la civilidad, y con especial relevancia en la Francia, Inglaterra y Escocia del siglo XVIII (p. 344). Su característica principal fue su capacidad para domesticar a la nobleza feudal, desplazando la importancia simbólica de la ética guerrera y aumentando el poder de la persuasión o el diálogo en la resolución de los conflictos.

Todos estos cambios, fuera de permitir el surgimiento del Estado disciplinario y de una élite gobernante con mayor control sobre sí, permiten, a su vez, que los gobernantes aprecien cómo la promoción de la disciplina les brinda ventajas económicas –mayor productividad– y bélicas –mayor recaudación y mejores ejércitos–. Entonces, hay una sinergia de factores religiosos, económicos y políticos. Como muchas tradiciones religiosas, la victoria sobre otros o el progreso material reafirmaba la creencia de que

Dios ayuda a los realmente piadosos o devotos. Esto tiene un gran impacto; pues la devoción y el poder se unifican como entidades. La piedad o devoción entendida como forma de vida disciplinada, resulta ser el modo eficaz de existencia y eso transforma el sustento de realidad o del orden moral (Taylor, 2007/2014, p. 350).

Nuevos órdenes morales y creación de un marco inmanente

Una de las principales ideas de Taylor será que la invención de la nueva era secular se debe a una transformación en el orden moral. Un orden moral es aquel que proporciona una comprensión y aceptación de normas e ideales que identifican aspectos del mundo, comprendiendo en esto tanto lo divino como lo humano. El orden que refiere Taylor (2007/2014) consiste, entonces, en un marco amplio que hace posible considerar ciertas leyes, conductas o metas sociales como buenas o deseables y, en cierta medida, alcanzables (p. 263). No habría que limitar la comprensión de este orden únicamente a la definición de normas e ideales. Más bien, se sugiere que un orden moral ofrece una representación o un mapa de la realidad, de la voluntad divina, del universo o de los individuos mismos (Taylor, 2007/2014, p. 404).

La principal diferencia de este nuevo orden moral será que para los premodernos el orden estaba vinculado a la voluntad de Dios, al cosmos o la naturaleza, es decir, a cuestiones que podemos designar como fuera del Yo. La modernidad y su nueva concepción del Yo habrían interiorizado el orden moral, esto significa que las normas morales ya no se derivan de fuentes trascendentales (Dios, el cosmos o la naturaleza), sino que son “intrahumanas”.

Un ejemplo de este complejo entramado se encuentra en cómo las sociedades premodernas se autocomprenden o justifican a través de una complementariedad jerárquica (Taylor, 2007/2014, p. 85). Concebir una sociedad premoderna requiere verla como una estructura social jerárquica que refleja un orden metafísico. En estas sociedades, la desigualdad en la asignación de funciones (religiosas, ejecutivas, obreras, etc.) no es algo contingente, sino una parte natural e inherente del orden que permite el correcto funcionamiento de la sociedad³. Por el contrario, en la sociedad mo-

³ Un ejemplo de Taylor (2007/2014) para este punto es cómo Shakespeare muestra que el asesinato del rey Duncan en *Macbeth* genera un caos en la naturaleza y un comportamiento errático en los animales. El rey representa la cúspide natural de la sociedad y su asesinato perturba el orden mismo.

derna ya no hay Formas aristotélicas o Ideas platónicas en el orden social, ni tampoco un valor intrínseco en la distribución de funciones. La sociedad moderna se justifica desde una protección de los derechos individuales y sin consideración a jerarquía alguna, por lo mismo, la legitimidad del gobierno es teorizada desde el consentimiento de los ciudadanos⁴.

Otra forma de evidenciar el orden moral de Taylor será el marco inmanente en que se mueve. Acá se dice “inmanente” como opuesto a un marco con fuentes de fundamentación y legitimidad trascendentales. Para entender esto es necesario remarcar que el Estado disciplinario había sido potenciado por una mezcla entre devoción y poder para, desde ahí, examinar cómo esto cambió la concepción de Dios y de la realidad. Un primer paso hacia el marco inmanente moderno viene del ‘tipo ideal’ que el filósofo va a denominar providencialismo deísta (Taylor, 2007/2014, pp. 352-365). El deísmo aparece como una corriente teológica racionalista que se opone al teísmo y, en síntesis, es contrario a que el conocimiento divino se muestre por la revelación. El ejemplo paradigmático de esta postura será John Locke, para quien Dios creó la vida humana de tal forma que si se siguen ciertas reglas –ejemplificadas en su Ley Natural– se logrará establecer la paz y el progreso. Así, aun cuando las personas tienen propósitos diversos que a veces generan conflictos entre ellos, si se opera según las reglas correctas, los propósitos se ensamblan y la sociedad se vuelve de mutuo beneficio⁵.

Con el nuevo marco inmanente y el énfasis en el mutuo beneficio, ya no requerimos de divinidades o fuerzas para explicar y legitimar la bonanza o las calamidades de la vida social. Por ello, la sociedad buena ya no se define por ser una sociedad santa, ni por su ajuste a una Idea en sentido platónico, o como sociedad virtuosa en sentido aristotélico, sino que la sociedad es buena en virtud de la paz y prosperidad material que consiga. El principio normativo básico es el mutuo beneficio entre personas racionales. La actividad económica se considera fundamental para la seguridad y la prosperidad material y se juzga sus resultados desde una perspectiva instrumental. La economía, además, se concibe como independiente del poder político, lo que también refleja una transformación en la autocomprensión social.

Entonces, creados estos órdenes impersonales se puede perseverar en la creencia, pero, a su vez, es mucho más sencillo sacar a Dios de la ecua-

⁴ Para el filósofo esta nueva concepción representa un progreso, particularmente en cuanto a las posibilidades de realización personal, pero también un peligro, por lo estrecho y atomista que resulta el contractualismo de la sociedad moderna (Taylor, 1991/1994).

⁵ También resuena aquí Adam Smith, pues si guiamos nuestros intereses egoístas por un método de producción pacífica vamos a conseguir el beneficio colectivo (Taylor, 2007/2014, p. 289).

ción. Estos órdenes impersonales permiten la expresión de movimientos humanistas exclusivos, es decir, movimientos cuyas fuentes de legitimación moral no refieren a cuestiones trascendentales, sino que permanecen en este marco inmanente. Así, el humanismo excluyente de inicios de la modernidad habría encontrado un terreno fértil y, por lo mismo, evoluciona y se diversifica en una amplia gama de humanismos (científicos, políticos, etc.) que orientan y dan sentido a las vidas y espiritualidades contemporáneas, generándose un ‘efecto nova’ (Taylor, 2007/2015, p. 15).

Este marco inmanente y sus órdenes impersonales son los que permiten que ya no solo personajes excepcionales (piénsese en Lucrecio o Demócrito) puedan adherirse a formas de *increencia*, sino que ella esté al alcance de grandes masas. El énfasis en la capacidad moral humana como origen de la benevolencia, la libertad o la aspiración hacia una justicia universal constituirán el rasgo distintivo del humanismo exclusivo del siglo XVIII, así como del utilitarismo y el kantismo (Taylor, 2007/2014, p. 388). Este humanismo se consolida como un conjunto alternativo de fuentes morales que se refleja, por ejemplo, en la defensa de una ética de la *poiesis* que desplaza la “ética que considera que el orden funciona ya en la realidad, hacia una ética que considera que el orden es impuesto por la voluntad” (Taylor, 2007/2014, p. 212).

WEBER Y TAYLOR: CONTRASTE METODOLÓGICO Y DISTINCIONES DE DESENCANTAMIENTO

Vistas las principales ideas de Taylor sobre el asunto, resulta provechoso para entender las ventajas y limitaciones de su teoría con relación a la de Weber hacer un contraste más explícito. Para el propósito de este trabajo y con el objetivo de mostrar las confluencias y contradicciones entre ambos autores, el contraste se centrará en dos aspectos: 3.1) desde los métodos que utilizan para analizar la historia y la secularización y 3.2) desde las tres formas en que Weber concibió el desencantamiento.

Contraste metodológico

La principal consideración metodológica reside en el enfoque desde el cual ambos autores desarrollan sus teorías. Taylor, siendo filósofo, emplea por una parte un método de tintes fenomenológicos en su investigación, en tanto busca las estructuras fundamentales del Yo con el afán de exhibir las

“condiciones invariables de la rica variabilidad humana” (Rodríguez, 2020, p. 78). Por otro lado, su esfuerzo histórico-filosófico pretende elaborar una genealogía de ciertas ideas y éticas con la finalidad de mostrar el continuo cambio hasta la situación moderna del Yo. El juego de ambos elementos y su énfasis en los procesos de conformación del individuo derivan en que su obra se enmarque en un ejercicio de antropología filosófica.

En esta narrativa del pensamiento y exploración de las diversas formas en que el Yo se ha auto-comprendido, las causalidades científicas tienden a diluirse. Su relato repasa pensadores diversos e incorpora recurrentes matices, giros y vueltas, así como influencias culturales, intelectuales y materiales, lo que reduce la importancia de los eventos históricos o sociales por sí mismos. Por ejemplo, dirá que las historias de sustracción que narran la secularidad moderna como un camino directo no se sostienen y “...en cambio, lo que estoy proponiendo aquí es una concepción llena de giros y vueltas, llena de consecuencias imprevistas” (Taylor, 2007/2014, p. 159).

Por su parte, Weber realiza la ya expuesta sociología histórica del racionalismo. Para Gorski (2011), Weber se centra en detallar conflictos sociales y grandes cambios históricos en las diversas instituciones humanas, investigando cómo surgen, sus detonantes y su evolución hacia la referida diferenciación de esferas (p. 304). En todo caso, las consecuencias de los eventos históricos en la perspectiva weberiana, al igual que en la de Taylor, presentan una causalidad bastante matizada. Muestra de esto son las ‘afinidades electivas’ weberianas, que rehúyen de la causalidad científica.

Otra similitud entre ambos autores está en el empleo de ‘tipos ideales’ para describir fenómenos sociales y, en general, en las muestras explícitas de aprecio por la forma en que Weber correlaciona eventos, por ejemplo, entre las lealtades religiosas y el desarrollo capitalista (Taylor, 2007/2014, p. 252).

No obstante, también es cierto que los procesos de racionalización en la obra de Weber no siempre se interpretan como situados históricamente. Las narrativas que describe sobre la evolución de las religiones, desde las más mágicas hasta las más racionales, sin duda reflejan que concebía una lógica histórica⁶. En cierto sentido, sus descripciones implican consecuen-

⁶ Dicha lógica consiste en la dualidad de la expansión de la racionalidad formal a expensas de una racionalidad sustantiva y/o en la tensión dialéctica entre carisma y racionalización. No se afirma con esto que Weber proporcione un sentido teleológico o filosófico de la historia, consideración especulativa que trasciende a sus investigaciones sociohistóricas. Habría trayectorias discernibles, pero no una historia con sentido que aborde el vacío existencial en la sociedad moderna (Gil, 2015, p. 578).

cias que parecen extender su validez como si cada proceso de racionalización implicase la secularización. Acá Weber y Taylor se distancian.

A su vez, el filósofo realiza una crítica a cierta forma de teorizar en las ciencias sociales, en la cual Weber está involucrado. Para entender esto hay que señalar que Taylor distingue entre dos relatos de la modernidad: uno describe el arribo de la modernidad de manera acultural y es, por lo tanto, una narrativa distorsionadora; y otra visión, a la que él adhiere, que describe a la modernidad imbricada culturalmente (Taylor, 2008, p. 3).

La visión acultural o culturalmente neutra se caracteriza por interpretar el surgimiento de los procesos de racionalización como inevitables. Para esta visión, el desarrollo de la razón occidental es la explicación central de la secularización precisamente por su oposición a lo religioso. Estas teorías caen en las historias de sustracción, pues presuponen una naturaleza humana universal y siempre latente, es decir, entienden la modernidad como el resultado inevitable tras eliminar ciertos obstáculos al conocimiento científico o florecimiento humano. La visión acultural es consecuencia de la concepción naturalista de la modernidad, la que, guiada por el ideal científico, identifica los atributos de un proceso universal de racionalización (Gracia, 2010, p. 108). Por lo tanto, esta forma de descontextualizar la modernidad es lo que lleva a algunos teóricos sociales a creer que lo natural siempre fueron las sociedades individualistas del Yo desvinculado.

Otra idea paradigmática de la visión acultural es la distinción radical entre hechos y valores. Si bien Taylor le reconoce cierta validez a esta distinción en las ciencias exactas, tratándose de las ciencias sociales la distinción se fundamenta en la suposición de que podemos explicar la conducta humana sin recurrir a bienes morales (Taylor, 2006, pp. 87-137). En contraposición a esto, se sugiere que el lenguaje más adecuado para explicar la conducta humana debe incluir una consideración realista de los bienes morales y, por lo tanto, a entes cuyo significado supera al agente⁷. Esto implica que la conducta no se rige solo por una estrecha idea de deseos donde priman las nociones de dolor y placer, sino también por otros elementos, como lo más digno de admiración o despreciable, lo más elevado o bajo, o

⁷ Cincunegui (2013) explica muy bien el realismo moral *sui generis* de Taylor. Por un lado, rechaza las variantes del naturalismo que postulan los bienes morales como meras proyecciones subjetivas. A su vez, matiza el realismo fuerte que exagera el estatuto de los bienes morales haciéndolos pasar como existentes en un mundo independiente al de los humanos, pues, si bien estos bienes morales existen, al mismo tiempo dependerían de los humanos. Por último, obviamente, Taylor tampoco pretende caer en posiciones antirrealistas, cuya figura paradigmática es Nietzsche, para quien no hay hechos, solo interpretaciones.

lo más honrado o vil. Solo una explicación de este tipo permite comprender tanto las acciones y sentimientos propios, como los de los demás.

Por otra parte, Taylor describe dos variantes de teorías aculturales que comparten la descripción factual de la secularización, pero la interpretan de manera diferente. Por un lado, algunos teóricos perciben la modernidad como un progreso, sugiriendo que cualquier cultura del mundo se secularizaría si llegase a experimentar el impacto de la conciencia científica. Acá, abundan los autores que señalan que cualquier metafísica podría ser desplazada por la división entre hechos y valores antes vista.

Por otro lado, también serían aculturales ciertas teorías que evalúan la modernidad como un declive. Para los autores enmarcados en esta descripción, la transformación de la modernidad lejos de permitir un desarrollo de las capacidades humanas, lo que generó fue una pérdida de los horizontes de sentido. Acá, la era secular se manifiesta como el término de un proceso, es decir, resuena la famosa metáfora de la jaula de hierro weberiana. En Weber este caparazón acerado se puede concebir como inherente a la modernidad (y desde esta óptica, como una consecuencia de la secularización), en tanto resultado expansivo de la racionalidad formal que considera dominante en su tiempo (Gil 2015, p. 548). Weber, un claro humanista excluyente, cree que a quien aspire a ser científico solo le queda aferrarse al intelecto y soportar “el severo rostro del destino de nuestro tiempo” (Weber, 1919/2007, p. 101). De esta manera, aunque la postura del sociólogo tiene matices, su desencantamiento implicaba de alguna forma que el científico, es decir, aquel que busca prioritariamente la verdad, solo podía optar por orientarse a través de un horizonte de sentido que se representa en la razón o el intelecto⁸. En una línea similar, en *Economía y Sociedad* también argumenta que la acción racional con arreglo a fines tiende a ser cada vez más prevalente debido al proceso de racionalización, desplazando progresivamente las acciones tradicionales y afectivas (Weber, 1921/2014). Esta caracterización que apunta hacia una degradación moderna de los horizontes de sentido es, en términos taylorianos, una teorización que asume el Yo impermeabilizado como punto de inicio y oculta su dimensión histórica.

La contracara de la visión acultural, y la que Taylor respalda, se encuentra en la perspectiva contextualizada y cultural de la comprensión de los

⁸ El científico vive en la paradoja de ser consciente del carácter provisional del conocimiento y de la imposibilidad de encontrar el sentido de su práctica desde categorías racionales. La aceptación de este vacío epistémico se relaciona con un patrón genérico de “sacrificio del intelecto” (Weber, 1919/2007, pp. 85-110).

modernos. En esta tesis de vertiente hermenéutica, el concepto de bien moral es un presupuesto inevitable en toda cultura, pues todo individuo siempre se mueve en mundos donde la naturaleza humana ya ha sido concebida de una manera particular. En la visión “culturalizada”, como destaca Gracia (2010), se sostiene un pluralismo fuerte, la cultura moderna es una entre muchas y las afirmaciones sobre la modernidad solo refieren a una identidad particular (p. 110).

En este punto, es relevante volver a Weber, quien, según refiere Gorski (2011), entendía que el máximo estándar para un trabajo cultural era lograr ser persuasivo para una cultura diferente de la del autor (p. 302). ¿Supera el trabajo de Taylor esta prueba? Esta crítica ha sido planteada por Charles Larmore (2008) en su reseña de *La Era Secular* para *The New Republic*, al señalar que la orientación católica de Taylor lo hace dejar afuera del relato a importantes autores protestantes, islámicos y judíos. Larmore, quizás exageradamente, va más allá al señalar que las diferencias entre las teorías de Weber y Taylor no son más que la diferencia entre el enfoque de un protestante pesimista y un católico ferviente.

Para finalizar, otro problema en Taylor puede radicar en que su explicación posee un carácter excesivamente hermenéutico. Al fundar su teoría en un caótico zig-zag de la historia, el cual se unifica a través del relato, no permite descartar que nuevos relatos manifiesten procesos de *deseccularización* generales, lo que resultaría extraño. Aparentemente, nada impide que el Yo se vuelva poroso nuevamente, sin perjuicio de que hoy dicha posibilidad parece muy lejana. El proceso de racionalización moderno de Weber, por su parte, minimiza dicha eventualidad con mayor certeza, lo que parece intuitivamente correcto. Así, independiente del nuevo marco espiritual moderno, la pérdida de sentido diagnosticada por el sociólogo aún resuena en el mundo neoliberal o en la actitud racionalizadora de los transhumanistas.

Contraste entre las tres formas del desencantamiento de Weber

Al inicio del presente trabajo, se mostraron tres variantes del desencantamiento en Weber. El contraste de cómo Taylor se inserta en cada una de ellas, permite terminar de delinear las confluencias y contradicciones entre ambos.

Desencantamiento como des-magificación

Ya se señaló que, en las primeras obras de Weber, la magia se presenta como una etapa inicial de la religión, de manera que a medida que la religión se

racionaliza, la presencia de la magia disminuye⁹. Además, el proceso de racionalización del mundo implicó que ya no existan poderes ocultos e imprevisibles en la realidad, sino que todo puede ser comprendido y dominado mediante el cálculo y la previsión (Weber, 1919/2007, p. 88)¹⁰.

Para Taylor, la desaparición del mundo encantado implica primero mencionar el surgimiento de la razón desvinculada cartesiana, la separación de la mente del cuerpo y el comienzo de un proceso de neutralización del mundo. Esto dará pie al Yo impermeabilizado desde el cual hoy se comprende la secularización.

Por otra parte, los autores que se comparan ven en la Reforma consecuencias discrepantes con relación al mundo encantado. Para Taylor (2007/2014) la Reforma no incentiva a eliminar la magia por considerarla irreal, irracional o supersticiosa, sino más bien a rechazarla por considerarla impía (p. 137). Este enfoque radica en una inversión del miedo, ya que, si el temor a brujos o espíritus en el mundo encantado es intenso, el miedo al Dios cristiano puede ser aún mayor.

Por otra parte, cabe recordar algunas condiciones de posibilidad de la *increencia* en Dios. En el mundo encantado, particularmente antes de las religiones postaxiales y su propensión a una devoción individual, Dios sostiene a las comunidades jerarquizadas y les asegura su bienestar frente a las otras fuerzas espirituales que también habitan el mundo. Lo propio ocurre con la desaparición del ‘cosmos’ (como universo ordenado) y la aparición de un espacio físico neutro y geométrico a partir de la revolución científica (Taylor, 2007/2014, p. 105). Tanto el espacio como el tiempo pierden su significación humana, lo que será clave en la des-magificación del mundo.

Desencantamiento como huida de lo no racional

Quizás el principal propósito de la obra de Taylor sea intentar refutar esta concepción. La historia detrás del desarrollo del Yo le permite mostrar

⁹ Cabe precisar que más allá de esta prevalencia, la literatura sobre Weber ha matizado la afirmación de un carácter irreversible del proceso de des-magificación. Abramowski destacó un diagnóstico menos sombrío en Weber en tanto la propia lógica de ‘libre competencia’ del capitalismo moderno podría revitalizar el ámbito de libertad individual, aunque sea en una comprensión de mayor libertad dentro de la prisión, especialmente en contraste con el estatismo centralizado, donde el margen de maniobra para estas exploraciones es comparativamente menor (Gil, 2015, p. 571). Dentro de esta libertad está la posibilidad de adquirir conciencia sobre los límites existenciales de la burocratización, aunque no se traduzca en la recuperación de una cosmovisión mágica de la realidad.

¹⁰ En términos genéricos supone la expansión de una visión mecanicista del mundo. En clave sociohistórica se relaciona con la legitimidad de la ciencia en un contexto de creciente secularización y rutinización educativa-cultural (Swedberg y Agevall, 2016, p. 86).

cómo las explicaciones comunes sobre la secularización son en realidad historias de sustracción, ya que ignoran los cambios en el orden moral y la creación de marcos inmanentes. Lo central será entonces que el descrédito de Weber a las fuentes de sentido que no provengan de la razón y la ciencia olvidan que rasgos relevantes del Yo moderno se configuraron en torno al progreso de las ciencias naturales, generando una antropología humana específica desde la cual los modernos se interpretan.

El problema central acá radica en que el lenguaje no teleológico de las ciencias naturales no puede aplicarse sin más a la conducta humana, pues esta sí tiene un fundamento teleológico. En este punto Taylor toma elementos de la teoría de Harry Frankfurt (1971) para quien existen deseos de primer orden, los cuales son compartidos con otros seres vivos y, a su vez, existen deseos de segundo orden, en virtud de los cuales el sujeto evalúa reflexivamente lo que desea. Para Taylor (2006) los bienes morales y los hiperbienes cumplen esta segunda función¹¹, en tanto permiten sopesar y juzgar nuestras acciones, además de otorgar un punto de vista reflexivo para evaluar los deseos (p. 101). Los bienes morales introducen una finalidad en la conducta humana que los científicos sociales de raigambre naturalista (psicologías conductistas o ciertas formas de utilitarismo) simplemente omiten. Asimismo, omiten que dichos bienes fueron modelados en Occidente por las transformaciones religiosas.

La huida de lo irracional también tiene efectos en el ámbito político en los que vale la pena detenerse. La concepción de que las religiones constituyen una amenaza para el debate racional o incluso para la democracia, es parte de lo que Taylor denomina el mito de la Ilustración. La Ilustración prometía liberarnos de los prejuicios y de la agobiante autoridad que impedía pensar con claridad. En el debate que sostiene con Habermas sobre la religión en el espacio público, Taylor argumenta que este mito se manifiesta en la idea de que la revelación o la religión como fuente de sabiduría ya no son aplicables en un mundo donde los asuntos humanos solo pueden resolverse dentro del marco inmanente, es decir, en términos mundanos (Butler et al., 2011, p. 56). Sin embargo, cuestiona que abandonar todas las verdades religiosas en favor de un debate político o moral que se enfoque exclusivamente en razones seculares genere necesariamente una ganancia epistémica. Esto parte del supuesto de que la razón secular es siempre convincente, mientras que la razón religiosa es siempre cuestionable y solo convincente si se acepta el dogma.

¹¹ Los hiperbienes, siendo bienes morales, cumplen además un rol jerarquizador y ordenador de los bienes morales.

El problema para Taylor es que el pensamiento racional no siempre es suficiente para convencer en contextos políticos o morales, ya que todavía se puede discrepar en la justificación normativa de las afirmaciones de este tipo (Butler et al., 2011, p. 58). Su posición es que aceptar razones religiosas en el debate político puede ayudar a arribar a acuerdos, por ejemplo, en la defensa de los derechos humanos, pues aun cuando la justificación normativa de racionalistas, católicos o ateos sean distintas, pareciera que todos pueden concordar en la relevancia del asunto desde sus respectivos trasfondos. Además, contrariamente a la postura de Habermas, si los bienes morales son parte integral de la identidad del Yo, no se puede exigir a los participantes del debate “sacarse” la mochila religiosa y secularizar su lenguaje al tiempo de debatir. No obstante, una vez arribado el acuerdo, la secularización del lenguaje sí sería necesaria respecto de quienes redacten las normas políticas.

Para terminar este punto, cabe destacar que se extraña un argumento contundente de Taylor para explicar por qué en su relato relega a un segundo plano la importancia de la secularización política, considerando el historial y las consecuencias de las guerras religiosas en Europa.

Desencantamiento como modernización o diferenciación entre esferas de valor

Esta variante de la secularización es, probablemente, la más influyente entre quienes investigan estas temáticas. El diagnóstico central ya expuesto se refleja en que previo a la modernidad, en el *mundo encantado*, las labores de caza estaban influidas por la religión y la magia; o en Roma, el César tenía el carácter de sumo pontífice; o en la edad media las familias no tenían una distinción clara entre lo familiar y lo económico, porque en las granjas las familias constituyen una unidad productiva del feudo.

Taylor (2007/2014) a veces adopta la metáfora de la diferenciación entre esferas e, incluso, se refiere explícitamente sobre cómo la esfera económica y la esfera pública se “independizan” al tratar las transformaciones del imaginario social (p. 297). En cierto modo, Taylor concuerda con Weber y solo amplía la explicación a varios niveles. En el ámbito económico, la línea es similar en tanto el surgimiento de un Estado disciplinario más productivo y la creciente acumulación de riqueza, junto a las ventajas militares asociadas a ello, reforzaban la especialización de esta esfera. En el ámbito espiritual, también hay similitudes en tanto se defiende que la Reforma fomentó el bien moral de la “afirmación de la vida corriente”, lo que significaba digni-

ficar como santas las labores de producción laboral y reproducción familiar (Taylor, 2006, p. 289). En el ámbito político, el filósofo se distancia un tanto de Weber al proponer que la influencia neoestoaica medieval y de la sociedad cortesana son al menos igual de relevantes que la ética calvinista para la racionalización y profesionalización de las masas (Taylor, 2007/2014, p. 194).

Sin embargo, por otra parte, Taylor también pone en duda la conceptualización de la diferenciación de las esferas. Para él la pugna entre esferas tiene un cierto historial que es anterior a la modernidad, por ejemplo, en los obispos católicos que rogaban a la aristocracia guerrera que no pelearan los domingos, como exemplifica Taylor en la conferencia para el Berkley Center of Religion, Peace & World Affairs (Berkley Center, 2013). Así, en alguna medida el relato de Weber invisibiliza la tensión premoderna entre religión y política al enfatizar la pugna de valores como efecto de la racionalización moderna. A su vez, la racionalidad en la forma de conducción de la vida como causante principal de la diferenciación entre esferas de valor presupone que siempre existieron múltiples opciones espirituales a disposición, incluso las que forman parte de la *increencia*. Esto oculta el desarrollo histórico y contingente de los marcos inmanentes.

Para Taylor, el rasgo determinante de la pérdida de hegemonía de la esfera religiosa surge de la nueva concepción del universo, que ya no está caracterizado por jerarquías operativas en el cosmos, sino por cadenas de seres con propósitos que se entrelazan mutuamente. Lo crucial aquí es la caída del sustento metafísico premoderno y la invención de un nuevo orden en el que las cosas adquieren coherencia porque sirven para la supervivencia o prosperidad de los seres humanos, es decir, el nuevo orden de beneficio mutuo. Además, se puede añadir el surgimiento del Yo impermeabilizado occidental, pues esa nueva configuración permitió sostener esferas enteramente independientes de la religión y de la trascendencia. Es la evolución de la razón desvinculada e instrumental lo que hoy permite considerar que la realidad consta de secciones enteramente independientes entre sí, y que, por lo tanto, pueden competir autónomamente por orientar dimensiones específicas de nuestra vida. Por lo mismo, Taylor (2007/2015) parece darle más relevancia a la relación político-religiosa descrita en términos de evolución ‘durkheimianas’ de las sociedades, que a la diferenciación de esferas (p. 176).

En primer lugar, para el filósofo habrían existido sociedades “paleo-durkheimianas”, las que permitían mantener el vínculo con lo sagrado a través de recursos de coerción social. En estas sociedades existía una rela-

ción fuerte de compromiso hacia Dios y hacia la pertenencia al Estado (Moratalla, 2010, p. 927). Posteriormente, aparecen sociedades “neo-durkheimianas”, donde ya hay un paso hacia la individualización y una suerte de derecho a la elección. Disminuyen los elementos de coerción social y se puede entrar en una fe porque parece ser genuinamente la correcta. En estas sociedades, Dios aún está presente en la medida en que la sociedad está organizada alrededor de “su” diseño, y este diseño es el que suscita nuestra adhesión como definición común de sociedad, formándose así lo que se llamaría una identidad política (Moratalla, 2010, p. 927). Por último, estaría la caracterización “post-durkheimiana” de las sociedades, la cual se da en cuanto lo sagrado se ha desvinculado completamente de lo estatal. Aquí, aparece claramente la era de la autenticidad, donde lo realmente valioso es la intuición-sentimiento espiritual, pues cada cual debe seguir el camino de su propia inspiración espiritual (Moratalla, 2010, p. 928). Los límites en este tipo ideal, a diferencia del tipo ideal anterior, provienen del nuevo orden moral moderno caracterizado por la libertad y el beneficio mutuo, mas no de la política. Entonces, en las sociedades post-durkheimianas comienza una continua desestabilización de grupos religiosos tradicionales. En estas sociedades los individuos ya no están atados necesariamente a una fe en algo trascendente, tal como ocurre en los movimientos políticos o New Age que compiten entre sí por dar sentido y significado a sus miembros.

CONCLUSIONES

En definitiva, Weber nos lleva al escenario de un avance invasivo de una racionalidad instrumental, tal como lo concibe Habermas al describir la colonización de los mundos de la vida por parte del Estado y el mercado. La espiritualidad queda confinada en dicho escenario a una vigencia residual que podría complementarse con la noción post estructuralista de “línea de fuga” (Deleuze y Guattari, 1980/1994, p. 61). Desde Taylor, en cambio, se vislumbra la búsqueda de un balance entre las diversas esferas sociales que libera la secularización, mediante una reflexión hermenéutica sobre el origen de los bienes morales a los que recurren los sujetos para configurar su Yo. Además, dentro de un marco inmanente la religión queda a salvo como posibilidad existencial gracias al ideal de autenticidad. Este ideal, por su parte, permitiría proyectar potenciales aperturas hacia nuevas concepciones de trascendencia. Si contrastamos a los autores con los planteamientos sociológico-religiosos sobre la actualidad, la visión de Taylor parece más

compatible con dinámicas como la postsecularidad, el pluralismo espiritual, el sincretismo o el resurgir de la espiritualidad en desmedro de las religiones organizadas. El caso de Weber, aún mantiene vigencia en realidades empíricas como la tecnificación de la comunicación religiosa o la instrumentalización espiritual, pensando en movimientos concretos como la teología de la prosperidad y su compatibilidad con el neoliberalismo en EE. UU. y América Latina. Además, Weber se valida por la emergencia de movimientos poshumanistas en un contexto postsecular, considerando sus posibilidades de trasgresión de la diferencia entre espiritualidad y tecnificación que ha dado sentido a las exploraciones religiosas de los sujetos en el escenario de la modernidad.

REFERENCIAS

- Berkley Center. (3 de julio de 2003). *Charles Taylor lecture: A more adequate narrative of western secularity* gb [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=WV9c4mVTalcz>
- Butler, J., Habermas, J., Taylor, C. y West, C. (2011). *El poder de la religión en el espacio público*. (eds. J. Van Antwerpen y E. Mendieta; Trads. J. M. Carabante y R. Serrano). Trotta.
- Cincunegui, J. M. (2013). Charles Taylor: realismo moral y trascendencia. *Ars Brevis*, 19, 269-299.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Trad. J. Vázquez Pérez). Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1980).
- Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20. <https://doi.org/10.2307/2024717>
- Gil, F. (2011). Notas Críticas. En M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Trad. y ed. F. Gil Villegas, pp. 251-322). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1904-1905).
- Gil, F. (2015). *Max Weber y la guerra académica de los cien años. Historia de las ciencias sociales en el siglo XX. La polémica en torno a "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*. Fondo de Cultura Económica.
- Giordano, P. M. (2011). Del mago a la doctrina: buscando los orígenes del proceso de racionalización. En *IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires*. <https://www.aacademica.org/000-034/784>
- Gorski, P. S. (2011). *The Protestant Ethic Revisited*. Temple University Press.
- Gracia, J. (2010). Modernidad hermenéutica en Charles Taylor. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 40, 105-114. <http://hdl.handle.net/10550/43145>
- Habermas, J. (2000). Sobre la autocomprensión de la modernidad. En *La constelación posnacional: Ensayos políticos* (Trad. D. Gamper, pp. 169-209). Paidós.

- Larmore, C. (9 de abril de 2008). How much can we stand? *The New Republic*. <https://newrepublic.com/article/63415/how-much-can-we-stand>
- Moratalla, A. D. (2010). La edad hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 66(250), 909-937. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/2196>
- Rodríguez, S. (2020). *Buscando Significados, Reencantando el Mundo. Ética, política y religión en Charles Taylor*. Editorial Universidad Autónoma del Estado de México.
- Swedberg, R. y Agevall, O. (2016). *The Max Weber Dictionary. Key words and central concepts*. Stanford University Press.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1991).
- Taylor, C. (1997). La irreductibilidad de los bienes sociales. En *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento el lenguaje y la Modernidad*. (Trad. F. Birulés, pp. 169-191). Paidós.
- Taylor, C. (2006). *Las Fuentes del Yo*. (Trad. A. Lizón). Paidós. (Trabajo original publicado en 1989).
- Taylor, C. (2008). Dos teorías sobre la modernidad. *Relaciones Internacionales*, 7, 1-26 <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2008.7.006>
- Taylor, C. (2014). *La Era Secular, Tomo I*. (Trads. R. García Pérez y M. Ubaldini). Gedisa. (Trabajo original publicado en 2007).
- Taylor, C. (2015). *La Era Secular, Tomo II*. (Trads. R. García Pérez y M. Ubaldini). Gedisa. (Trabajo original publicado en 2007).
- Weber, M. (1987). Introducción a La Ética Económica de las Religiones. Ensayos de Sociología Comparada de la Religión. En *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Tomo I. (Trads. J. Almaraz y J. Caravana) (pp. 233 -269). Taurus. (Trabajo original publicado en 1920).
- Weber, M. (2007). *El político y el científico*. (Trad. M. Johannsen Rojas). Universidad Autónoma de la Ciudad de México. (Trabajo original publicado en 1919).
- Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad*. (ed. F. Gil Villegas; Trads. J. Medina Echavarría; J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Maynez, J. Ferrater Mora y F. Gil Villegas). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1921).
- Weisz, E. (2017). Los procesos de secularización y pos-secularización a la luz de la sociología weberiana de la racionalización. *Política & Sociedade*, 16(36), 97-127. <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n36p97>
- Wilckens, S. (2023). Teoría de la secularización en Charles Taylor. [Tesis de magister, Universidad de Concepción]. <https://repositorio.udec.cl/handle/11594/11337>