

---

# La ruptura entre el orden inmanente y el orden trascendente según Charles Taylor. Propuestas para un tiempo de síntesis en clave hegeliana

DR. FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ PÉREZ  
Profesor Asociado Doctor UVA  
Profesor Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid  
ORCID: 0009-0005-7818-5820  
franciscojavier.martinez.perez@uva.es

Recibido: 29 de julio 2022 / Aceptado: 29 de noviembre 2022

---

**Resumen:** Para Charles Taylor la gran invención de Occidente es el establecimiento de un orden inmanente a la naturaleza. Un orden inmanente que implicaba negar cualquier forma de conexión entre las cosas de la naturaleza y lo sobrenatural por otro, ya sea entendido como un Dios trascendente, o el mundo de los espíritus o fuerzas mágicas. Incluso definir la religión en términos de la distinción entre inmanente y trascendente es una división hecha a medida de nuestra cultura moderna y que para nuestro hermenéuta canadiense dicha distinción se ha vuelto fundacional.

Es más, por primera vez en el Occidente moderno, a partir de la ciencia pos-

galileana, el orden inmanente se convierte en el trasfondo de todo nuestro pensamiento. Se produce un doble movimiento hacia la inmanencia a partir de la razón responsable y del orden natural que lleva al establecimiento de un nuevo orden moral de la Modernidad: un mundo como contención de los instintos y una personalización del yo a través del psiquismo, la interioridad racional y el autodomio disciplinado. Todo queda reducido a una sucesión encadenada de causalidades autónomas, en el que apenas queda espacio para las preguntas de carácter trascendente.

Frente a la epistemología de la mediación cartesiana y dualista que acaba en

el cientificismo naturalista y frente a las pretensiones imperiales del mecanicismo omnímodo y de la tecnología omnipresente, el proyecto filosófico de Taylor es un proyecto que pretende reconstruir la identidad moderna a partir de una visión totalizadora en clave hegeliana, de alcance universal.

**PALABRAS CLAVE:** Charles Taylor, secularización, marco immanente, marco trascendente, deísmo, naturalismo, utilitarismo, modernismo, realismo, sensibilidad, pensamiento, *Geist*, Hegel, autoconciencia filosófica.

## **The rupture between the immanent order and the transcendent order according to Charles Taylor. Proposals for a time of synthesis in a Hegelian key**

**ABSTRACT:** For Charles Taylor, the great invention of the West is the establishment of an immanent order in nature. An immanent order that implied denying any form of connection between the things of nature and the supernatural by another, whether understood as a transcendent God, or the world of spirits or magical forces. Even defining religion in terms of the distinction between immanent and transcendent is a division tailored to our modern culture and one that for our Canadian hermeneutic such a distinction has become foundational.

What's more, for the first time in the modern West, starting with post-Galilean science, the immanent order becomes the background of all our thinking. A double movement towards immanence is produced from responsible reason and the natural order that leads to the establishment of a new moral order of Modernity: a world as containment of

instincts and a personalization of the self through the psyche, interiority rational and disciplined self-control. Everything is reduced to a chained succession of autonomous causalities, in which there is hardly any room left for questions of a transcendental nature.

Faced with the epistemology of Cartesian and dualist mediation that ends in naturalistic scientism and against the imperial claims of omnimodal mechanism and omnipresent technology, Taylor's philosophical project is a project that seeks to reconstruct modern identity from a vision totalizing in a Hegelian key, universal in scope.

**KEY WORDS:** Charles Taylor, secularization, immanent frame, transcendent frame, deism, Naturalism, utilitarianism, modernism, realismo, sensibility, thought, *Geist*, Hegel, philosophical self-awareness.

## I. INTRODUCCIÓN

Taylor afirma que la gran invención de Occidente fue la creación de un orden inmanente a la naturaleza, noción de lo inmanente que implicaba negar o al menos aislar y problematizar cualquier forma de interpenetración entre las cosas de la naturaleza, por un lado, y lo sobrenatural, por otro, ya sea que esto se refiriese a un Dios trascendente, a dioses o espíritus, a fuerzas mágicas o a lo que fuere<sup>1</sup>. Taylor habla de tres características de un mundo en el que la corriente era favorecedora para explicaciones trascendentes del mundo:

1. El mundo natural en el que vivían las personas, que tenía su lugar en el cosmos que imaginaban, era el testimonio del designio y la acción divinos y en el que los grandes acontecimientos que tienen lugar en este orden natural eran considerados “actos de Dios”<sup>2</sup>.
2. Dios también estaba implicado en la existencia misma de la sociedad. Dios aparecía por doquier. El vínculo social aparecía en todos los niveles estaba entrelazado con lo sagrado<sup>3</sup>.
3. Las personas vivían en un mundo encantado, esto es, en un mundo de espíritus, de demonios, de magia y de objetos sagrados, de hechizos y de fuerzas morales. Se trata de un mundo en el que la significación existe ya fuera de nosotros, antes del contacto, y que puede apoderarse de nosotros, podemos caer en su campo de fuerzas, nos llega desde fuera<sup>4</sup>.

Este era el mundo encantado que describe Taylor y al que también hará referencia Max Weber cuando habla del proceso de desencantamiento o desmagificación del mundo con el advenimiento de la Modernidad<sup>5</sup>. Un mundo que adquiere fundamento a través de disciplinas especializadas que superan sacralizaciones y reflexiones de sabios y filósofos.

---

<sup>1</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. I, Gedisa, Barcelona, 2014, 41.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid.*, 56, 72, 93, 107, 187.

<sup>3</sup> Cfr. *Ibid.*, 80-87, 124, 148, 235, 371.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*, 56, 68, 70.

<sup>5</sup> “Ahora bien, cabe preguntarse si todo este proceso de *desmagificación*, (la cursiva es nuestra) prolongado durante milenios en la cultura occidental, si todo este ‘progreso’ en el que la ciencia se inserta como elemento integrante y fuerza propulsora, tiene algún sentido que trascienda de lo puramente práctico y técnico”. WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, 200.

Se llega a un momento en el que se le exige a cada parte no solo que explique el mundo, sino que dé explicación también de cómo ha podido surgir el modo rival de explicar el mundo. Y una vez fundamentada esta exigencia, se llega con facilidad a apreciar la debilidad de la ciencia pregalileana<sup>6</sup>.

Con el advenimiento de la Modernidad se llega a lo que Weber refiere como el control técnico de la vida,<sup>7</sup> superando la ceguera de la ética cristiana<sup>8</sup>, y las referencias ontológicas de la razón eterna platónica<sup>9</sup>. Frente al mundo encantado en el que, según Taylor, hay un campo de fuerzas y significados *fuera de nosotros* antes del contacto, en el mundo moderno, por el contrario, las significaciones están *solo en la mente*. Es el mundo del pensamiento cartesiano y el conocimiento de la experiencia kantiana que no niegan el marco trascendente, pero que contribuyen de manera decisiva a un cambio ontológico en relación a la ubicación de las fuentes morales<sup>10</sup>.

Posteriormente, según Taylor, donde la epistemología clásica (cartesiana, lockeana, y kantiana) afirmaba que la verdad trascendente era una evidente obtenida por reflexión o por observación interna a través de las ideas que había en nuestra mente, los defensores del marco inmanente quieren ver la ausencia de Dios como una propiedad del universo que la ciencia deja al desnudo, dando por sentado que esa verdad supuestamente *obvia* hasta entonces solo parece ser en realidad algo inscrito en el seno de una determinada construcción de la agencia cargada de contenido de valores metafísicos. Para nuestro hermeneuta solo a partir de una determinada interpretación de la agencia en la que la investigación científica se entremezcla con una historia de madurez y valentía es posible establecer el marco inmanente con carácter de exclusividad: una mezcla de relatos científico-evolucionistas, freudianos y nietzscheanos<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, 74.

<sup>7</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, 125-126.

<sup>8</sup> “La ciencia ‘sin supuestos previos’, en el sentido de que rechaza toda vinculación religiosa, no reconoce en cuanto a ella ni el ‘milagro’ ni la ‘revelación’. Si los aceptase traicionaría sus propios ‘presupuestos’, en tanto que el creyente acepta tanto el uno como la otra”. WEBER, M., *El político y el científico*, 214.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, 202.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibid.*, 212-213.

<sup>11</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, Paidós, Barcelona, 2015, 424-424.

Con la Modernidad el marco inmanente ocupa todo el espacio y el marco trascendente va dejando de tener significado<sup>12</sup>. Se irá procesando poco a poco, pero el cambio es completo, absoluto, fracturado. El sujeto que se auto-define en la epistemología moderna es ahora naturalmente la subjetividad atómica de la psicología y un control científico-tecnológico del mundo. El mundo deja de ser un *texto de significados* para pasar a ser, a partir del razonamiento matemático, un *mapeo de regularidades en las cosas*<sup>13</sup>. Al principio se manifiesta como una clara división entre lo natural y lo sobrenatural, hasta dar el paso a un mundo donde llegará a ser posible vivir exclusivamente desde el mundo natural o donde se asienta la todopoderosa sensación de que el marco trascendente responde a concepciones anticuadas o que sencillamente *no puede ser una opción* para nosotros. Ahondando en esta última idea de fractura, hay que hacer notar que, desde el punto de vista de Taylor, este nuevo horizonte se irá realizando de forma progresiva hasta llega al humanismo exclusivo y al naturalismo ontológico. Pero analicemos brevemente este proceso siguiendo el análisis hermenéutico de Charles Taylor.

## II. EL REORDENAMIENTO DE LO TRASCENDENTE Y LO INMANENTE COMO DESAPARICIÓN PROGRESIVA DEL ORDEN PROVIDENTE

Lo espiritual y lo mundano, lo trascendente y lo inmanente, la naturaleza y el mundo de los espíritus siempre han estado en relación o el acceso a un marco posibilitaba una mejor comprensión del otro o viceversa. Lo superior, el mundo de las ideas, de los espíritus, del misterio, se relacionaba de manera muy intensa con el mundo de lo profano, de lo cotidiano, de la naturaleza.

Taylor afirma que, a partir del nuevo fundamento de la experiencia religiosa con la reforma protestante y la revolución del yo cartesiano, se produce un cambio en el tipo de relación que se establecía entre ambos marcos y que se puede subdividir en tres momentos: se parte de la distinción, se llega a la independencia y todo concluye con la ruptura autoex-

---

<sup>12</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Dilemmas and Connections*, Harvard University Press, Cambridge, 2011, 226.

<sup>13</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel, Anthropos*, Barcelona, 2010, 4-7.

cluyente. El primer paso se refiere a la distinción expresada como ámbitos distintos, distinción que se expresa en el deísmo<sup>14</sup>. En un segundo momento, se pasará de la distinción a la separación absoluta. Y en un tercer momento, tendrá lugar la negación de la trascendencia como irrelevante o mera invención humana. Taylor hace notar que esta ruptura de órdenes solo se da en la Cristiandad latina.

A partir del siglo XVII, se da algo fundamental y que no había ocurrido nunca hasta entonces. *Gradualmente* se va afirmando la idea, hasta que se asienta de forma definitiva, de que no hay ningún espacio dentro de la vida social para lo que está más allá de lo inmanente. Esto se expresa bajo la forma de que el único tiempo que configuraba la vida social y cultural es el tiempo profano; los espacios para los tiempos superiores quedaban reducidos de manera casi total. Ya no había espacios para lo que tuviera que ver con el sentido trascendente de la vida. Las rupturas propias de las etapas anteriores entre lo inmanente y lo trascendente se han resuelto como disolución de lo trascendente y no hay espacios para que la esfera de lo trascendente se manifieste en su ámbito propio. Todo queda definido a partir del marco inmanente<sup>15</sup>.

De los malestares de la modernidad del siglo XVIII, se pasará a lo que Taylor denomina *el oscuro abismo del tiempo y la expansión del universo de la no creencia en los siglos XIX y XX*<sup>16</sup>. Se llega a una radicaliza-

---

<sup>14</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. I, 370,444,463. Antes de la ruptura de niveles, con el deísmo se establece una relación entre el orden inmanente y el orden trascendente de manera “distinta” al orden primero en el que no había separación o donde, posteriormente, cada orden tenía su propia hornacina, pero como un intercambio donde se iba readaptando el mobiliario a los mismos espacios dentro de la misma casa. Con el deísmo Dios es visto como el proveedor beneficiario de un orden natural que ha sido establecido por el Creador y que al mismo tiempo invita a crear una sociedad “expresión de dicho orden” a través del beneficio mutuo y por lo tanto como algo querido por Él. Y en el que al final habrá un castigo o un premio en el más allá. A la religión se la permite como configuradora de un orden natural y moral. Con el deísmo se racionaliza la religión como una institución más del orden estatal y se permite su funcionamiento en tanto y cuanto contribuye a la promoción del beneficio mutuo, iniciando así un proceso secularizador imparable, no solo porque se permite a la religión su funcionamiento bajo dicha perspectiva, sino que además inicia un declive imparable dentro de la configuración social.

<sup>15</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. I, 383-388. Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 13,197,213,256,353,381,423,436,445,474,489,592,594,733.

<sup>16</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. I, 13-129.

ción tal, que lo inmanente se convertirá progresiva y definitivamente en el ámbito que dominará toda la vida social, quedando lo trascendente limitado a espacios secularizados para el compromiso con la paz y la justicia, y como una posible contribución para el buen funcionamiento de las sociedades. Se ha impuesto de manera definitiva la vida social como un ámbito exclusivamente definido por el ámbito inmanente y en el que la sociedad se entiende de manera *postgrociana*, como individuos que buscan su propio beneficio a través del beneficio de todos. Irá surgiendo así la sociedad del beneficio recíproco en la que todos estamos interesados en el beneficio de todos porque así se alcanza mejor el beneficio personal, desapareciendo irremediamente cualquier ética de la virtud de la santidad o del amor cristiano<sup>17</sup>.

Taylor considera que el deísmo hace posible de manera consecuente y natural el utilitarismo radical que se desvincula de cualquier orden providente de la ley natural (deísmo de Shaftesbury y de Rousseau<sup>18</sup>). Dejamos de ser por naturaleza parte de ese orden natural y se nos vincula a una *causalidad eficiente* en la que todo está definido por el hacer, por el *utilitarismo*, se nos hace así. No es el orden providencial de la naturaleza el que nos asocia a una bondad natural del ser humano (vinculación deísta), sino que es el hecho de que formamos parte de unas relaciones humanas que hacen que seamos de una manera u otra en función del contexto en que nos movamos y por causas que pueden ser plenamente conocidas. Desaparece un orden providente y pasamos a ser una realidad más; orden en el que todo se puede explicar causalmente, una causalidad definida por la utilidad y los bienes vitales que motivan una moralidad totalmente laica. Nuestro carácter está definido, no por un orden natural providente, sino por unas relaciones causales que motivan nuestra moralidad y que están definidas por la utilidad eficiente de buscar la felicidad y evitar el dolor y la pena, esto es, por una neutralidad genética. La felicidad no viene establecida ni por un orden jerárquico de la razón (ideas platónicas y la cadena del ser) ni por un orden natural providente (deísmo). Se establece un *naturalismo* que tiende a considerar como irrelevante cualquier evaluación fuerte o argumentación *ad hominem*<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, 77-78; cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 472.

<sup>18</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 2006, 441.

<sup>19</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, 89 y ss; cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 461-479, 485, 495-499, 520-525.

Esta desvinculación definitiva, hasta las últimas consecuencias, define la radicalidad de esta Ilustración moderna y explica el camino hacia la necesidad de una moralidad naturalista, sin ninguna referencia trascendente. Esta necesidad hace que el marco inmanente quede establecido como referencia que desvincule y desencante definitivamente el mundo y margine totalmente cualquier moralidad teísta o deísta. *Se llega al momento, clave y fundamental, en el que el marco trascendente se considera como un impedimento para la realización moral del ser humano*<sup>20</sup>. Por eso, este momento se establece con consecuencias antropológicas de carácter ontológico. Todo lo que no se considere desde el marco exclusivamente inmanente (humanismo exclusivo), se considerará que no define antropológicamente al hombre, que no tiene que ver con él y con su esencia autoconsciente. Consecuentemente, ***se establece de forma definitiva el marco inmanente como el marco único*** (o por lo menos así se intenta hacer ver).

Este momento del camino hacia el humanismo exclusivo y de abandono de cualquier orden providencial deísta se ve reforzado por tres características que según Taylor son determinantes para que así se establezca<sup>21</sup>.

1. *El ideal de la razón autorresponsable.* Cualquier otra autoridad que se considere no tiene que ver con la dignidad del ser humano que asocia su moralidad al marco totalmente inmanente, libre de cualquier tradición que vincule al ser humano a cualquier orden racional o natural de tipo trascendente. Todo ello conduce a la desvinculación radical<sup>22</sup>.
2. *El utilitarismo eficiente que busca la felicidad en la vida corriente* y en las satisfacciones propias de la psicología humana y de la vida familiar, afrontadas con la fuerza del que sabe que es un deseo inherente a nuestra propia vida, y que debe ser buscada, ante todo, sobre todo y en todo lo que tiene que ver con uno mismo, sin otra referencia que el yo que se autoconstruye mo-

<sup>20</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 392-395.

<sup>21</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 442.

<sup>22</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 192, 193, 290-291; cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 506, 539, 651, 669-692.

ralmente a partir de sí mismo y de su propio carácter<sup>23</sup>. La psicología desplaza a cualquier orden ontológico que no tenga que ver con las propias fuentes morales del yo que busca y desea desde sí y para sí. La felicidad humana está en íntima relación con la utilidad, el sacar el mayor partido posible a lo que la vida humana da de sí, a lo que solo ella es capaz de proporcionar, sin otro tipo de realizaciones trascendentes<sup>24</sup>.

3. *El ideal de benevolencia neutra y universal*<sup>25</sup>. Cualquier otro tipo de orden natural benevolente es considerado como incongruente con la evidencia del sufrimiento humano. No se puede afirmar algo que contradice el común sentir de la vida ordinaria. Hay terremotos, maremotos, volcanes, riadas, muertes masivas de seres humanos que contradicen abiertamente que estemos en el mejor de los mundos posibles del doctor Pangloss en el *Cándido* de Voltaire. Desde la razón filosófica y psicológica no se sostiene un orden natural providente y benefactor para el ser humano<sup>26</sup>.

Para Taylor, y lo queremos resaltar, *no es evidente* la narración de que con la razón autorresponsable, con el avance de la ciencia y la razón, las explicaciones teístas o deístas del mundo dejaran de tener fundamento. Sería tanto como dar alcance de privilegio a la razón autorresponsable como única explicación coherente del establecimiento del marco inmanente con carácter de exclusividad. Taylor quiere prevenir contra esta argumentación simplista y superficial.

---

<sup>23</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 474.

<sup>24</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 36,46-47,58,119,121,123-124,134,342,444-455,461-466; cfr. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, 51,71.

<sup>25</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Imaginario sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006, 204-212; cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 363,366,383-384; cfr. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, 53.

<sup>26</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura de México, 1993, 85, 127-129.

### III. LA RUPTURA ENTRE LO INMANENTE Y LO TRASCEN- DENTE. DE LA RAZÓN RESPONSABLE AL NATURALISMO Y DEL ORDEN NATURAL PROVIDENTE AL MODERNISMO POSTROMÁNTICO

Con la Modernidad, hay una variedad de fuentes de moralidad que se remiten unas a otras, se matizan, se contradicen y en ocasiones se necesitan para comprenderse a sí mismas. Por otra parte, Taylor añade complejidad a esta situación afirmando algo que nos parece importante destacar: todo parece provisional e incierto, incluso para aquellas personas que proceden de la moralidad teísta, asentándose en el miedo y la inseguridad<sup>27</sup>. Hasta ahora se podía ondear en las profundidades de una ontología que fundamentaba el surgimiento de fuentes morales, fueran platónicas, teístas, cartesianas o deístas. Había una ontología moral que fundamentaba un sentido y la imagen antropológica de sí mismo enraizada a partir de valoraciones fuertes. Con el surgimiento de una pluralidad de fuentes morales a partir de la Modernidad, vemos cómo todo se va diversificando, matizando, completando e incluso contradiciendo sobre la base de las ontologías precedentes.

Taylor sostiene que la primera fuente moral de la razón autorresponsable deísta, y posteriormente laica, nos lleva al utilitarismo y finalmente al naturalismo más excluyente con el relato subjetivista de los valores; y la segunda fuente de la modernidad laica, el orden natural providente y benefactor nos conduce a la consideración de la naturaleza como espacio para el reconocimiento de las profundidades morales del yo como orden inherente al ser humano y como reflejo de dicho orden en la naturaleza cósmica<sup>28</sup>. Esta segunda fuente conduciría, según Taylor, a una pluralidad de visiones alternativas que superan el ámbito de la autorrealización sub-

---

<sup>27</sup> “Es muy posible que algunos pierdan la fe al ser intimidados por el prestigio de la lectura naturalista de la razón científica. En ese caso, la biografía de dicho converso encajaría en la autoimagen: primero, repudia la religión porque ‘ve’ que es incompatible con (lo que piensa que es) la racionalidad científica a secas; luego adopta la mejor de las alternativas restantes, a saber, el utilitarismo o alguna otra forma de humanismo ilustrado. Esto parece haber ocurrido con bastante frecuencia en el siglo XIX y parte del XX. O quizá más cautelosamente, un tipo ideal de esta descripción se aproxima a encajar la realidad en dicho período”. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 462.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, 685.

jetivista y realizan una crítica al instrumentalismo utilitarista, pero que se quedan angostas y a veces insuficientemente articuladas. La crítica tayloriana es que todas estas visiones alternativas de la segunda moralidad se olvidan de explorar lo que él denomina la exploración del orden a través de la resonancia personal<sup>29</sup>. Vayamos por partes.

### **3. 1. La primera fuente de moralidad alternativa laica: del deísmo, al utilitarismo y al naturalismo materialista**

La primera fuente de moralidad alternativa laica va del deísmo, al utilitarismo y finalmente, al naturalismo materialista. Frente a la razón cartesiana, la razón utilitarista pone definitivamente muros a cualquier sentido trascendente. Hay un largo recorrido hasta llegar aquí. Del yo que se descubre como yo que piensa, al yo que se define autorreferencialmente como única razón evidente. Si la razón es la identidad del yo, cualquier razón que vaya contra la evidencia de la razón es descartable. Luego una razón que afirma un sentido de la vida que va contra la razón es irracional. Y es ahí donde se asienta el cambio ontológico que estamos analizando. *Es más racional no creer que creer*, pues es ya una hipótesis que no se necesita, como planteaba Laplace en su diálogo con Napoleón. La razón autorresponsable exige no necesitar de la hipótesis Dios. Se pasa así, de alguna manera, *de la ética de la creencia a la ética de la razón*. Si no se puede creer en Dios sin el ejercicio de la razón, ahora se pasa a no necesitar de Dios por el mismo ejercicio de la razón.

La tesis de Taylor es clara: la creencia en los veredictos de la razón no situada es una ilusión, el salto desde R. Descartes a P-S. Laplace entraña un vuelco en la manera en que se percibía la naturaleza y el lugar moral de la razón<sup>30</sup>. Este es el análisis que interesa destacar: *el lugar moral de la razón*. Se ha llegado a un momento en el que la razón exige un orden moral distinto, una configuración antropológica que no precisa de Dios para explicarse a sí misma. Es la “razón tranquila”, con su propio yo determinado en su propia autoconciencia, y que no precisa más para entenderse a sí misma en su propia dignidad humana y ser íntegramente auténtico. Es lo que afirman los pensadores de la Ilustración radical que

---

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, 690-691.

<sup>30</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Ibid.*, 446.

abrazaron el ateísmo y el materialismo, no solo como afirmación de la razón autorresponsable, sino como el modo de ser íntegramente *verdadero* según la demanda de la naturaleza. Se llega a lo que Taylor describe como la aceptación del modelo apodíctico que va más allá del utilitarismo, en una afirmación cuasidesesperada del subjetivismo más absoluto<sup>31</sup>.

Entre estos pensadores está Holbach y su obra *El Sistema de la Naturaleza*. Para Holbach la dimensión moral del hombre está definida por su entidad natural, tal y como es por naturaleza. Lo único que define al hombre son sus modos de actuar caracterizados por ser meros efectos naturales y explicables por su pensamiento y voluntad. La esencia del hombre es su naturaleza física y esa es su dimensión moral. Somos una parte más de esa naturaleza universal que alcanza dimensiones de neutralidad benevolente. Schopenhauer también se referirá, en este mismo sentido, a la dimensión moral del hombre como pensamiento y voluntad, como razón y deseo<sup>32</sup>.

La naturaleza no transmite ningún significado ontológico de carácter trascendente, es una realidad física de carácter universal, dentro de la cual el hombre forma parte, como otro elemento más entre otros muchos. La naturaleza como realidad física es la única realidad que debe regir la dimensión moral del hombre. No tiene sentido buscar fuera del mundo realidades que son solo imaginación y superstición. Atenta contra la dignidad de la razón adentrarse en profundidades que vayan más allá de la realidad física de la naturaleza y de las leyes naturales que rigen su funcionamiento. Esta es la felicidad del hombre, gravitar sobre su propio deseo de placer y bienestar, adentrarse en su propia naturaleza física como única fuente moral: un ser que piensa y que tiene voluntad como modos de actuar. Esta es su esencia, su psicología natural y su naturaleza física<sup>33</sup>. Para Holbach, los hombres deben abandonar los sistemas que se configuran en base a la imaginación engañosa. El hombre es naturaleza, forma parte de ella y no hay nada más allá. No hay un significado superior en ella. Todo es naturaleza y solo eso. “El hombre es obra de la Naturaleza: existe en ella, está sometido a sus leyes y no puede liberarse o salir de ella ni siquiera por el pensamiento... Para un ser formado por la Naturaleza

---

<sup>31</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 64,287,288,321.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.*, 446.

<sup>33</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 4-9.

y circunscrito a ella, no existe nada más allá del gran todo del que forma parte y a cuyas influencias está sujeto”<sup>34</sup>.

La naturaleza circunscribe al hombre al ritmo inmanente que le envuelve, sin otro misterio que el sometimiento a sus leyes, inspirándose en la contemplación de los movimientos y energías que surgen de ella e inspirándose en sus leyes inmutables. La naturaleza es una fuerza universal de carácter físico y el hombre un ser físico que forma parte de ella. Y el hombre moral no es más que el hombre físico que considera su propia felicidad como reflexión e intuición hacia la que somos llevados por nuestra propia naturaleza. Este es el veredicto final de una *razón observadora*, no distorsionada ni por religiones ni por espiritualismos y que impone el sometimiento en silencio a sus leyes<sup>35</sup>.

Todos los momentos históricos en los que el hombre se ha desenvuelto forman parte de la misma naturaleza primigenia que nos determina como Fuerza Universal. La Naturaleza ha dotado al hombre, como ser físico, de todas las posibilidades que se encuentran escondidas en sus profundidades, para ir desarrollándose y evolucionando de múltiples formas y maneras. El hombre es un ser físico que desarrolla su propia experiencia humana en el mundo, ya sea como hombre físico, moral, salvaje, civilizado, ilustrado, feliz, desgraciado<sup>36</sup>. Y sin esta experiencia natural difícilmente el hombre puede encontrar el significado de lo que es; es más, todos los errores del hombre provienen por haberse “desconectado” de esta experiencia física con la Naturaleza. Es la Naturaleza la que evita el engaño de los dioses y al mismo tiempo la que, desprovista de significados, se limita a marcar la sucesión de leyes necesarias e inmutables. El hombre se ha engañado buscando seres imaginarios, cuando lo tenía todo en la Naturaleza, que marca sus propios ritmos y leyes, y donde el hombre se siente una realidad física más en la Naturaleza Universal que todo lo engloba y determina. Han sido estos engaños de seres imaginarios –que todo lo envuelven– los que han provocado que el hombre no haya seguido las leyes de la Naturaleza y el ritmo personal de su propia naturaleza. Y se ha desviado por caminos de una moral que no tenía que ver con la naturaleza propia que le desvela los ritmos de su auténtico esclarecimiento moral.

---

<sup>34</sup> HOLBACH, *Sistema de la Naturaleza*, Editora Nacional, Madrid, 1982, 117.

<sup>35</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 447.

<sup>36</sup> Cfr. HOLBACH, *Sistema de la Naturaleza*, 119.

La moral es el conocimiento propio como realidad natural. Y así, en lugar de seguir el camino de la experiencia natural, de la reflexión y la razón, los hombres han sido engañados por sistemas de imaginación, autoridad, prejuicio y autoengaño. Para Taylor, el relato de Holbach pretende garantizar la objetividad del mundo a través de la posición desvinculada, en un universo neutral, atomista y mecanicista<sup>37</sup>.

Holbach intenta ayudar al hombre a elevarse sobre sí mismo y consultar a la Naturaleza, la única fuente de sabiduría, que invita al hombre a seguir sus leyes y dejarse encumbrar por sus ritmos de experiencia. Para Holbach las *esencias de los seres* no son más que las diferentes propiedades de la materia y sus combinaciones posibles, que permiten contemplar la complejidad del mundo en sus diferentes órdenes y sistemas<sup>38</sup>. Eso es la Naturaleza. “Llamo *natural* a lo que es conforme a lo que es conforme a la esencia de las cosas o a las leyes que la Naturaleza prescribe a todos los seres que contiene... Por *esencia* entiendo lo que constituye a un ser tal como es, la suma de sus propiedades o de sus cualidades de acuerdo con las cuales existe y actúa tal como lo hace”<sup>39</sup>. Para Holbach, la distinción entre el hombre físico y el hombre moral es solo expresión del relato metafísico y la imaginación de muchos filósofos. El hombre es solo un ser físico, material y sometido a las leyes de la naturaleza, como los demás seres que viven en el mundo, y preguntarse por su origen es una pregunta que no interesa realmente<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 112; cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 4,9,20.

<sup>38</sup> Holbach pretende superar la esencia aristotélica como *ousia* en su alcance de lo universal, de especie (caballo, perro, hombre...). La esencia en Holbach son las leyes naturales que definen el comportamiento de todos los seres entendidos como realidades físicas. Lo existente es lo sensible, lo material en sus propiedades físicas. Holbach identifica la esencia como la “sustancia aristotélica”, lo individual, la materia. Todo un vuelco ontológico que determinará la consideración de la naturaleza como una realidad física y neutra respecto a significados ontológicos de sentido.

<sup>39</sup> HOLBACH, *Sistema de la Naturaleza*, 124.

<sup>40</sup> “Actúa en función de su energía particular y produce frutos, actos y obras igualmente necesarias. Percibirá que la ilusión que tiene a favor de sí mismo proviene del hecho de ser a la vez espectador y parte del universo. Reconocerá que la idea de excelencia que atribuye a su ser no tiene otro fundamento que el de su propio interés y la predilección que siente por sí. Además, las facultades intelectuales son solo maneras de ser y de actuar que se derivan de la facultad de sentir”. *Ibid.*, 173. Cfr. *Ibid.*, 180 y ss. Para Holbach, tanto la imaginación, como el juicio y la voluntad son facultades de nuestro cerebro. Incluso la so-

Como puede comprobarse, con Holbach la naturaleza ha cambiado como fuente de moralidad. Ha perdido la referencia deísta de espejo de un orden providencial puesto para nosotros, como algo dado, y pasa a ser considerada sencillamente como una realidad física, y nosotros, como otra realidad física más<sup>41</sup>. Se niega cualquier fundamentación de significado moral porque impide el pleno desenvolvimiento de la felicidad humana. Para Taylor, frente a un deísmo que pretende fortalecer el valor de la felicidad humana y una visión optimista de la naturaleza humana, frente a visiones teístas de carácter hiperagustiniano, el utilitarismo radical se pone como abanderado de dichos valores, reforzando la posición de que es posible representarlos mejor sin ningún tipo de visión trascendente. Si el deísmo representaba un debilitamiento de la religión defendiendo bajo la bandera del orden providente valores de la vida cotidiana y de la felicidad honorable, ahora dicho debilitamiento se define como anulación de la trascendencia, porque no se precisa de ningún orden de fundamentación para defender lo mismo. La naturaleza es solo el *lugar reverencial* desde cuya hondura surge el pensamiento y el ser. Es la visión ilustrada radical de la naturaleza como el modelo para la acción humana, una visión que “dará paso” según Taylor, al expresivismo de J.G. Herder y J. J. Rousseau y que hay que poner en conexión para comprender *la voz de la naturaleza expresivista de tipo rousseauniano*<sup>42</sup>. Taylor piensa que se trata de capacitarnos para captar toda la imagen como *espectadores imparciales del mundo*<sup>43</sup>.

---

ciabilidad y la moral son principios naturales que obedecen a modificaciones particulares del cerebro. Y por supuesto no hay ideas innatas. Cfr. *Ibid.*, 213 y ss. La vida eterna no es otra cosa que el deseo natural de supervivencia que anida en el hombre, lo cual no significa que exista una vida de ultratumba. Cfr. *Ibid.*, 275. “Este deseo depende, en los hombres, de la energía de sus almas o de la fuerza de su imaginación, siempre dispuesta para realizar lo que desean impetuosamente”. *Ibid.*, 275. Y también, si el hombre no hubiera experimentado el mal y el dolor tampoco habría pensado nunca en ninguna divinidad: Cfr. *Ibid.*, 367 y ss. “Los hombres siempre han extraído sus primeras nociones sobre la divinidad en el sentido de la ignorancia, de inquietudes y calamidades”. *Ibid.*, 370.

<sup>41</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 448. “Lo que se experimentaba como afirmación del yo en la visión de unos se sentía como exilio para los otros. El mundo objetivado es la prueba para unos de la autoposesión del sujeto, para los otros es una negación de la vida del sujeto, de su comunión con la naturaleza y de su autoexpresión en su propio ser natural”. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 20.

<sup>42</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 476.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, 454.

Otro autor de la Ilustración radical es C-H. Helvecio. Para él, el espíritu no significa ninguna esencia ni sentido racional en un orden natural providente, sino sencillamente una capacidad para ordenar ideas nuevas y descubrir relaciones entre objetos<sup>44</sup>. Todo se remite a conexiones estímulo-respuesta en relación con el racionalismo lockeano y empirista<sup>45</sup>. Para Taylor, el relato de C-H. Helvecio pretende, en el fondo, borrar cualquier distinción moral y hacer que todos los deseos humanos sean merecedores de la misma consideración<sup>46</sup>. *Es la afirmación del hombre sensual común en su lógica antiplatónica y antiagustiniana*<sup>47</sup>.

Otro autor de la Ilustración radical que destaca Taylor es J. Bentham, para el que el principio de utilidad implica fundamentar la búsqueda de la felicidad a través de la ley y la razón, en contraposición a las opiniones de moralistas y religionistas<sup>48</sup>. Para Taylor, en este nuevo contexto de modernidad ilustrada, poco sentido tiene el ascetismo, ya que contradice los principios del utilitarismo y de la razón ilustrada<sup>49</sup>. Desde la reivindicación deísta de la búsqueda de la felicidad, la ilustración radical rompe una barrera más, al reivindicar el valor de la sensualidad y la invitación sugerente

---

<sup>44</sup> “Si el espíritu no es más que una amalgama de ideas nuevas, y si toda idea nueva no es más que una nueva relación descubierta entre ciertos objetos, el que quiera distinguirse por su espíritu ha de emplear necesariamente la mayor parte de su tiempo en la observación de las diversas relaciones existentes entre los objetos y gastar el mínimo posible en colocar hechos o ideas en su memoria. Por el contrario, el que quiera superar a los demás en extensión de memoria debe, sin perder tiempo en meditar y en comparar los objetos entre sí, emplear días enteros en almacenar sin parar nuevos objetos en su memoria”. HELVECIO, C-H., *Del Espíritu*, Editora Nacional, Madrid, 1984, 296.

<sup>45</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 128.

<sup>46</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 455.

<sup>47</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 541.

<sup>48</sup> “Cuando el moralista pasa más allá de los límites de la experiencia, cuando se deja guiar por otras consideraciones que las de la dicha o desdicha de los hombres, marcha sobre terreno desconocido y por camino sin salida”. BENTHAM, J., *Deontología o Ciencia de la moral*, Vol. II, México, Librería de Galván, 1836, 10. “¿Y cuál ha sido su táctica? ¿Cuáles sus conquistas? Han tenido la habilidad de ocultar su marcha a la vista de la multitud, y sus usurpaciones a la pesquisa de la conciencia pública. Han enseñado a los hombres a ser silenciosos, secretos, sumisos y fáciles de acomodar, y aborrecer las innovaciones; a aliarse con empeño a los que querrían impedir toda entrada a la luz, a fin de ahorrarse la fatiga de examinar proyectos que afligirían su indolencia y el sentimiento de verse obligados a adoptar medidas que opondrían un dique a su codicia”. *Ibid.*, 257.

<sup>49</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 449.

de la naturaleza al disfrute, abandonando definitivamente el ascetismo teísta.<sup>50</sup> Según nuestro autor, *se impone una moralidad del mecanicismo, atomismo, materialismo y utilitarismo radical*<sup>51</sup>. En este sentido la Ilustración radical da un paso irreversible en la búsqueda de la felicidad, al reafirmar la búsqueda del placer sensual como algo significativo y buscando un modo de volver compatibles entre sí todos los deseos sensuales y ordinarios tanto en el interior de los seres humanos como entre ellos<sup>52</sup>.

Para Taylor, el sensualismo fue lo que hizo radical al naturalismo ilustrado. Adoptar una postura con respecto al crudo deseo humano era una manera de pedir cuentas a los sistemas organizados del derecho, la política y particularmente de la religión<sup>53</sup>. Frente a los sistemas de la metafísica y de la religión, D. Diderot reivindica, por ejemplo, al hombre fuertemente apasionado por el mundo y la vida, que se reivindica a sí mismo desde las pasiones grandes, así como el significado del genio humano<sup>54</sup>.

Otro autor que estudia Taylor dentro de la Ilustración radical es J-A. Condorcet. Para él existe un devenir de la conciencia humana expresada

---

<sup>50</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 4,9.

<sup>51</sup> “Solo el deísta puede enfrentarse al ateo. El supersticioso no está a su altura. Su Dios no es más que un producto de su imaginación. Además de las dificultades de esta materia, está expuesto a todas las que se derivan de la falsedad de sus nociones”. DIDEROT, *Pensamientos filosóficos. El combate por la libertad*. Proteus, Barcelona, 2009, 56.

<sup>52</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 490. “El objeto del deontologista es enseñar al hombre a dirigir sus afecciones, de modo que estén subordinadas en lo posible a su bienestar. Cada hombre tiene sus penas y placeres que le son propios, y con los cuales nada tiene que ver el resto de los hombres; hay asimismo placeres y penas que dependen de sus relaciones con los demás hombres, y las doctrinas del deontologista tienen por objeto enseñarle en uno y otro caso a dar al placer tal dirección, que sea productivo de otros placeres; y tal dirección a la pena, que se convierta si es posible, en manantial de placer, cuando menos que se haga lo más ligera, soportable y transitoria que pueda ser”. BENTHAM, J., *Deontología o Ciencia de la Moral*, 21.

<sup>53</sup> TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 451.

<sup>54</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 18. “Las pasiones amortiguadas degradan a los hombres extraordinarios. La obligación aniquila la grandeza y la energía de la naturaleza. Contemplad este árbol: debéis el frescor y la extensión de sus sombras a la exuberancia de sus ramas; podréis gozarlas hasta que llegue el invierno y lo despoje de su cabellera. Se acabará la excelencia en la poesía, en la pintura, en la música si la superstición realiza sobre el temperamento la labor de la vejez”. DIDEROT, D., *Pensamientos filosóficos. El combate por la libertad*, 52.

en resultados históricos y que puede ser estudiado frente al estudio metafísico de hechos generales y leyes constantes. J-A. Condorcet, realiza un bosquejo del progreso del espíritu humano en relación con los individuos que han vivido en sociedades, según se ha manifestado dicho espíritu a lo largo de las distintas generaciones<sup>55</sup>. Para Taylor, según J-A. Condorcet, la última edad de las diez generaciones es el anticipo del radiante futuro que espera a la humanidad<sup>56</sup>.

Taylor afirma que la neutralización que realiza el utilitarismo naturalista de los sistemas represores lleva, a algunos de estos autores, a una afirmación radical de la moral, que se identifica, llanamente, con el placer sensual. En su insistencia en la naturaleza física de la vida moral o en la reducción al placer de todas las motivaciones humanas, anulando cualquier motivación de fuerte valoración, el utilitarismo naturalista es, para Taylor, *una filosofía autoencubridora y establece una relación parasitaria con las ontologías morales precedentes*<sup>57</sup>.

Además, según el pensamiento de Taylor, si la fuente de la moralidad radical ilustrada se fundamenta en la búsqueda insaciable de la felicidad humana, expresada también en términos de sensualidad, difícilmente se puede motivar a un ascendente en el hombre hacia el compromiso con situaciones de indigencia humana, dado que se carece de un horizonte adecuado de comprensión moral<sup>58</sup>. Con el advenimiento de la modernidad ilustrada radical, en lugar de una fuente consistente de vida moral, tendríamos que hablar de una *amoralidad desesperada* o de una moral reduccionista, en la que se carece de valoraciones fuertes que comprometan el horizonte humano en favor de una humanidad benevolente y solida-

---

<sup>55</sup> “Se puede observar también que, según las leyes generales del desarrollo de nuestras facultades, determinados prejuicios han debido de nacer en cada época de nuestro progreso, su influencia ha debido de extenderse mucho más allá de esa época, porque los hombres conservan todavía los prejuicios de su infancia, los de su país y los de su siglo mucho tiempo después de haber reconocido las verdades necesarias para destruirlos”. CONDORCET, J-A., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980, 87-88.

<sup>56</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 482; cfr. TAYLOR, Ch., *Dilemmas and Connections*, 324, 330, 344-346.

<sup>57</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 449, 461-479, 485, 489, 495-499, 520-525.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.*, 450-459.

ria<sup>59</sup>. Para Taylor, el lugar de las fuentes morales en esta filosofía es “extraño”. Y dado que no pueden admitir sus fuentes morales, entonces se recurre a la polémica reivindicando, al mismo tiempo y de manera encubridora, los bienes vitales que el deísmo había sostenido: la razón auto-responsable, las satisfacciones de la vida ordinaria y el ideal de benevolencia universal<sup>60</sup>.

Por otra parte, es difícil conjugar el sentido de la ética utilitarista de la benevolencia ilustrada con el materialismo sensual que se reivindica. ¿Se puede adoptar el humanismo ilustrado del orden natural benevolente para luego afirmar el materialismo y la sensualidad más explosiva? ¿No se ha llegado a un horizonte de amoralidad o reduccionismo que es difícilmente compatible con fuentes morales de la racionalidad ilustrada? ¿Es compatible el bien común desde la búsqueda insaciable de la felicidad individual? Taylor sugiere, en este sentido, un interrogante fuertemente convincente para el cuestionamiento de *la amoralidad desesperada* ¿Vale solo el mero empeño *de facto* para justificar una armonía de intereses? ¿Por qué habría yo de empeñarme ahora en la realización de una sociedad con armonía?<sup>61</sup>.

La respuesta de Taylor es clara. Sin una ontología de fondo que motive un horizonte moral de valoraciones fuertes, difícilmente se puede conseguir una pulsión moral que eleve el actuar humano. La argumentación materialista se limita a plantear una argumentación moral superior, pero carece de cualquier pulsión ontológica. Cree falsamente que con la sola *argumentación científica* y de *la razón práctica* se justifica un horizonte de compromiso moral. Es más, justifica su planteamiento desde el hecho de que hay en el hombre una incapacidad de la razón para ir más allá de dicho planteamiento, tratando de justificar ontológicamente la incapacidad del ser humano para valoraciones fuertes. Según el materialismo uti-

---

<sup>59</sup> Dicha amoralidad desesperada se puede ver con meridiana claridad en la obra del Marqués de Sade. “¿No cavilarán que vale más dejarse llevar por la corriente que oponer resistencia? ¿No sostendrán acaso que la virtud, por bella que sea, acaba convirtiéndose en el peor partido a tomar, siendo su debilidad notoria en la lucha contra el vicio, y que, en un siglo totalmente corrompido, lo más seguro es actuar como los demás?”. SADE, *Elogio de la Insurrección*, El Viejo topo, 1997, 19-20.

<sup>60</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 442-443,463.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibid.*, 460.

litarista, la razón no llega más allá, está incapacitada para ello. Solo son posibles las valoraciones débiles de la sola argumentación moral superior, expresada desde lo que la mera razón científico-práctica es capaz de ofrecer<sup>62</sup>.

Taylor destaca, por otra parte, esta tensión e incapacidad de la razón materialista para establecer una argumentación moral de carácter ontológico. Se trata de un momento de *debilitamiento ontológico que inhabilita al hombre para hondear en las profundidades de su yo fuentes morales de valoración antropológica*. Se entra en el ámbito de la psicología utilitarista que, en cierta medida, incapacita para sustentar compromisos de sentido desde valoraciones morales fuertes. La razón científica ha perdido capacidad para hondear en profundidades que posibiliten argumentaciones morales fuertes. Según Taylor, se está incapacitando al ser humano para responder al porqué de motivaciones hacia la armonía de intereses y la beneficencia general. Se da “de facto” que hay una armonía de intereses, pero, ¿por qué puedo comprometer mi interés propio en armonía con el interés general? ¿Y cuándo entran en conflicto? ¿Qué ocurre si el interés general me *desubica* en mi búsqueda insaciable de la felicidad propia? Y si solo busco el placer y evito el dolor, ¿por qué debo comprometerme en “armonizarlo” con el interés general? ¿No está incapacitado el utilitarismo materialista ilustrado para fundamentar una metafísica con argumentaciones ontológicas?<sup>63</sup>.

Cuando se ha llegado a una ontología reduccionista, o a una amoralidad desesperada que se encamina hacia la anti-Ilustración, difícilmente se puede justificar ningún impulso ético para la armonía de intereses, ya que la significación de las cosas es la que emerge de la naturaleza física y de nuestro ser material<sup>64</sup>. ¿Nos estamos encaminando hacia una antropología anti-ética que incapacita para la benevolencia universal a pesar de que se argumente a favor de ella desde la buena voluntad o mero deseo? El deísmo, como afirmaba Diderot, se convirtió en el único interlocutor válido para los representantes de la Ilustración radical. Un deísmo que, desde la razón autorresponsable y la búsqueda de la felicidad en la vida ordinaria, permitió el paso al naturalismo materialista y utilitarista, basado

---

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.*, 472-473.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibid.*, 467-469.

<sup>64</sup> Cfr. *Ibid.*, 507,510.

en la búsqueda del placer y la evitación del dolor y que finalmente concluye en la amoralidad o en el reduccionismo.

Ahora, por primera vez, con el surgimiento de la Ilustración radical, se puede afirmar con clarividencia filosófica que la razón científica incapacita para una fundamentación ontológica de los bienes vitales, ya que sin un enraizamiento moral difícilmente se pueden establecer diferencias entre el bien y el mal o realizar apreciaciones cualitativas. Con el advenimiento de la razón radical ilustrada, y por primera vez en la historia de la humanidad, las fuentes morales surgen, como afirma Taylor, de la *retórica del argumento*, con lo cual se puede afirmar que dichas fuentes son por lo menos “extrañas” en relación con la tradición filosófica occidental<sup>65</sup>.

Esta es la clave. Taylor afirma con rotundidad que, en la Ilustración radical, nos encontramos sin fuentes morales, solo con argumentaciones que *invitan a bienes vitales, pero sin reconocerlos*. Es decir, que se carece de enraizamiento moral para elevar el espíritu humano hacia la comprensión ontológica de lo que se quiere vivir como bien vital. Nos encontramos con meras argumentaciones, palabras que invitan a la benevolencia, pero que no determinan el comportamiento moral del hombre, no le comprometen moralmente, el hombre empieza a sentirse en una tierra baldía en la que difícilmente se encuentran motivaciones morales para la reconstrucción moral del yo. Todo parece encaminarse hacia el agotamiento de las fuentes y *la mera motivación psicológica* que invita desde el argumento hacia la buena voluntad y el bien como posible armonía de intereses<sup>66</sup>. Se apela a los bienes sin reconocerlos, es decir, se habla desde la razón psicológica, no desde la razón moral que apela a las fuentes de argumentación ontológica. Desde la razón científica y desde la argumentación polémica, se adentra en palabras condenatorias que no remiten a una filosofía moral, sino a una *filosofía autoencubridora y parasitaria*<sup>67</sup>. No desvela nada, solo se remite a la propia psicología y a un argumentario que no sabe muy bien en qué se reconoce. La imagen antropológica del hombre, como fuente de moralidad, *queda desprovista de un autorreconocimiento de sí en lo que realiza*. Y desde ahí no se puede elevar a una motivación moral para el actuar. Es la pura neutralidad<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 490,541.

<sup>66</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 575.

<sup>67</sup> Cfr. *Ibid.*, 464.

<sup>68</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 106.

Taylor afirma que el naturalismo ontológico solo alude a sus adversarios para aprovecharse de su ímpetu moral, dado que carece de él, y al mismo tiempo no se sustenta en fuentes morales propias, ya que solo socavan y no plantean ninguna alternativa moral en la que sustentarse. Este naturalismo materialista es incapaz de reconocer las fuentes morales de las que proceden, con lo cual, en vez de plantear una base moral alternativa, simplemente niegan cualquier moralidad a un comportamiento que, o bien inhabilita para su reconocimiento moral en las fuentes originarias o simplemente se quiere negar a ello porque no-es-necesario desde el mero psicologismo causal y sensual.

Este es el recorrido, a partir del cual, del deísmo se llega a una de las fuentes morales de la modernidad laica. Una fuente que desemboca en una amoralidad y en un reduccionismo que lleva a una situación realmente compleja de situar, a un camino sin salida, caracterizado por la debilidad del argumentario que no se enraíza en fuentes morales y por su incapacidad ontológica que le conduce a una relación parasitaria con fuentes morales que no puede reconocer, puesto que se niega a reconocerlas. Con lo que la situación es realmente alarmante y amenazante, puesto que todo se encamina hacia el bien de la eficacia instrumental, como afirma Taylor, desenraizado de cualquier ontología de sentido.

Para Taylor, el naturalismo pretende fundamentarse moralmente, pero lo único que permite es crear más ambigüedad y autoengaño. Si en el utilitarismo encontrábamos una cierta ingenuidad del autoengaño y la negación a través de la búsqueda del placer, ahora se trata de confirmar la negación, intentando afirmar la sola naturaleza física de carácter biológico y psicológico que justifique moralmente la amoralidad. Este es el autoengaño llevado al extremo. Se trata, según Taylor, de una argumentación totalmente extraña a nuestro enraizamiento cultural<sup>69</sup>.

El encubrimiento engañoso del naturalismo pretende buscar un bien constitutivo en la propia consideración de lo que es la naturaleza humana, en lo que emana de los seres humanos como capacidad para la autocomprensión y el entendimiento al margen de cualquier ilusión y ontología, sin dar nada por hecho e intentando remontarse a los orígenes y para encontrar que en el origen solo hubo imaginación autoengañadora. Se pre-

---

<sup>69</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La libertad de los modernos*, 250.

tende dar por sentado que en el origen no hay origen que explique ninguna fundamentación significativa, reforzando la crítica nietzscheana de todos los valores como algo creado y que refuerza el antropocentrismo<sup>70</sup>. Para el naturalismo ontológico no se trata de establecer ningún “a priori” metafísico, sino remontarse a los orígenes de la moral para ver que en el origen no había origen. El a priori es el autoengaño. La verdad es el no-a priori moral<sup>71</sup>.

La reducción utilitarista planteaba una amoralidad amoral en el sentido que carecía de fundamento. Ahora, con el naturalismo radical se da un paso más, se pone el fundamento en el no-fundamento, con lo que la fuente moral es la no-fuente, porque no existe ningún enraizamiento moral ya que lo moral es la amoralidad. Todo adquiere fundamento y significación en el no fundamento, con lo que la fuente moral está en lo puramente inmanente, puesto que todo lo demás no es moral. Se llega a la afirmación de que cualquier fuente moral teísta o deísta es sencillamente amoral. No existe moral para las fuentes morales porque no existen las fuentes morales. Lo único que es moral es la amoralidad de las fuentes morales. Para Taylor, lo propio del naturalismo radical es la autoafirmación racionalista y la ocultación de la afirmación moral. Se va configurando una lectura naturalista de la razón científica<sup>72</sup>.

Evidentemente este terreno es altamente peligroso, ya que anula cualquier fuente de moralidad que remite a *la autocomprensión del hombre como fuente de sentido*. Se anulan todas las fuentes de moralidad. ***Es la afirmación exclusiva del marco inmanente***. No hay espacio para ninguna explicación ontológica, porque en el origen no hay ontología, solo afirmación de la vida. La no-ontología es la única ontología posible. Todo se limita a reconocer la bondad de los deseos corrientes que nos faculta para vivir dicha bondad desde la integridad del propio yo que los vislumbra como tales. La no ontología nos hace vivir *ontológicamente* lo que de verdad somos, puro deseo natural, mera afirmación de la vida en su radicalidad natural. La ética es la afirmación de la no-ética, lo auténticamente moral es la negación más absoluta de cualquier fuente moral, pues va contra la moral de la vida. Y así se llega a lo que Taylor describe como la ne-

---

<sup>70</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, 93.

<sup>71</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 431,515,573,654.

<sup>72</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 462; cfr. *Ibid.*, 544,627,661,680-681,701.

gación de la religión y la metafísica, y la afirmación *exclusiva* de la bondad y la significación de la naturaleza<sup>73</sup>. En otros términos, para Taylor, dicha lectura naturalista se basa en las *proyecciones de los sujetos*, proyecciones que no formarán parte de las cosas, sino que tan solo reflejarán el modo en que los sujetos reaccionan a las cosas, las actitudes en pro o en contra que adoptan en una conexión absoluta entre naturalismo y subjetivismo<sup>74</sup>.

### **3. 2. La segunda fuente de moralidad alternativa laica: del orden natural providente a la naturaleza como espacio para el reconocimiento de las profundidades morales del yo**

La segunda fuente de moralidad alternativa laica: del orden natural providente y benefactor se pasa a la consideración de la naturaleza como espacio para el reconocimiento de las profundidades morales del yo como orden inherente al ser humano.

En el siglo XX, en la sociedad urbana y tecnológica, la naturaleza quedará relegada y se considerará como un gran depósito de energía amoral. Los cambios en la sociedad, en la teoría científica y en las imágenes que articulaban la sensibilidad, se unieron para configurar una nueva cosmovisión del mundo: se trata del modernismo antirromántico al que se llega, según Taylor, a través de tres importantes transformaciones en torno al Romanticismo<sup>75</sup>.

Los escritores románticos celebran la bondad de la naturaleza, y en ese sentido, coincidían con los deístas y la Ilustración naturalista. Percibían el orden creado como una gran fuente de bondad. Pero rompen con la tradición anterior al reconocer que la ruptura con la naturaleza era necesaria para alcanzar la razón y la libertad.

---

<sup>73</sup> “La creencia de que los seres pensantes forman parte de un gran orden físico podría despertar un cierto asombro, temor y hasta una cierta piedad natural: la reflexión que nos mueve a ello es que el pensamiento, el sentimiento, las aspiraciones morales, el conjunto de todas las cumbres intelectuales y espirituales de los logros humanos, surgen de las profundidades de un inmerso universo físico, que en la mayor parte de su inconmensurable extensión es inanimado, absolutamente insensible a nuestros propósitos, que prosiguen su camino por inexorable necesidad”. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 475.

<sup>74</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 64-65,67.

<sup>75</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 621.

La primera transformación romántica fue denominada *realismo* y a veces naturalismo. Un naturalismo que perpetúa la confusión e incoherencia acerca de la moral. Autores como Zola o Flaubert niegan por completo la noción de una realidad espiritual más allá de las cosas o por detrás de ellas. Niegan todas las nociones acerca del gran torrente de vida que fluye en la naturaleza. Según Taylor, es el realismo que afirma que es preciso la valentía y compromiso para percibir las cosas tal como son, porque nuestra visión de las cosas está configurada y nublada por los falsamente consoladores modos de representación tejidos de temores y autocomplacencia<sup>76</sup>. Se hacen precisos nuevos retratos que desvelen el rostro real de las cosas. Es el desvelamiento en la transfiguración que permite reconocer la verdad. Es la epifanía del realismo naturalista.

La segunda transformación romántica es la que *niega la naturaleza*. Ch. Baudelaire rechaza la creencia rousseauiana de que el hombre es bueno por naturaleza. Frente a la exaltación romántica de la naturaleza que viene a expresar una rendición ante lo dado, la religión del arte de Ch. Baudelaire se presenta como alternativa a partir de la construcción de un mundo completamente aparte y así superar la banalidad opaca y superficial de la naturaleza en su mediocridad romántica. Taylor afirma, en este sentido, que si el romanticismo, como el deísmo, brota de un Cristianismo erasmista, aquí tenemos una auténtica declaración del más extremo pesimismo agustiniano<sup>77</sup>. Ch. Baudelaire aporta a la vertiente romántico-expresivista la espiritualidad opuesta desde su punto de origen, no la que tiene sus raíces en el Cristianismo erasmista, sino la enraizada en el jansenismo y en un profundo sentido de la caída humana<sup>78</sup>.

Y la tercera transformación romántica es la que surge de la *filosofía schopenhaueriana*, con su “expresivismo”, con el valor de los signos invertidos, puesto que tomó la idea de la naturaleza como fuente. Una energía que se expresa en las cosas que vemos a nuestro alrededor y que se objetivaba a sí misma en ellas mismas. Una realidad que constituye una jerarquía, desde la realidad inanimada a los seres conscientes en la cima. La energía que todo lo penetra es la voluntad, pero no como fuente espiritual de bien moral, sino el ciego e incontrolado afán que nos impulsa hacia una

---

<sup>76</sup> Cfr. *Ibid.*, 587.

<sup>77</sup> Cfr. *Ibid.*, 591.

<sup>78</sup> Cfr. *Ibid.*, 597.

búsqueda insaciable de lo inalcanzable<sup>79</sup>. Según Taylor, la inversión de signo en A. Schopenhauer, relativa al expresivismo romántico, recuerda extrañamente las reacciones hiperagustinistas al humanismo cristiano. De hecho, la noción de una fuerza espiritual que aúna la naturaleza sencillamente desciende del neoplatonismo renacentista y su doctrina del amor. Ficino es uno de los antepasados del Romanticismo, según cree Taylor<sup>80</sup> Schopenhauer introduce una corrupción radical dentro de la metafísica expresivista. Su filosofía constituyó la base de un conjunto de teorías de la transfiguración a través de la expresión artística. Se trata de una revuelta, contra la base del Cristianismo que invita a afirmar la bondad de lo que es. Para A. Schopenhauer, la fuente de la que fluye toda la realidad como expresión está envenenada. Pretende arrojar de una vez por todas el fardo que la civilización cristiana había fundamentado, declarando la realidad como algo malvado y perverso y de lo que es preciso deshacerse<sup>81</sup>.

Estas son las tres transformaciones románticas que están en la génesis de esta segunda moralidad laica que surge a lo largo del siglo XIX: la realidad desespiritualizada (Realismo), la naturaleza caída (Ch. Baudelaire) y la voluntad amoral (A. Schopenhauer). Ya en el siglo XX, con el modernismo postromántico, un *Modernismo* que hará completamente incomprensible la perspectiva del antiguo Romanticismo. Es el Modernismo como superación de la síntesis entre la razón desvinculada y la expresividad romántica. Se trata de un giro hacia adentro, hacia la subjetividad que es a la vez la *antisubjetividad*, ya que puede llevarnos más allá del yo como es habitualmente comprendido, hacia una fragmentación de la experiencia que pone en entredicho las nociones comunes de identidad, hacia una nueva clase de unidad y una nueva manera de habitar en el tiempo<sup>82</sup>. Se impone la necesidad, según Taylor, del escape de la idea tradicional del yo unitario. De hecho, los ideales de la razón desvinculada y la realización romántica estaban vinculados a dicho yo unitario. Es el yo modernista que exige que nos abramos al flujo que traslada más allá del alcance del control o la integración romántica. Hay que escaparse de las restricciones del

---

<sup>79</sup> Cfr. *Ibid.*, 600.

<sup>80</sup> Cfr. *Ibid.*, 601.

<sup>81</sup> Cfr. *Ibid.*, 603-604.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid.*, 627.

yo unitario. Solo somos una cohesión en el fluir del tiempo. El centro de gravedad comienza a desplazarse desde el yo hacia el fluido de la experiencia. Descentrar no es una alternativa a la interioridad, sino su complemento<sup>83</sup>. Es la recuperación modernista de la experiencia que intenta acceder a una experiencia más rica a través de un *contacto no mediado con la plenitud de la vida*<sup>84</sup>.

### 3. 3. La reducción materialista y el giro hacia estructuras fuera del yo

Los ideales de la razón desvinculada (que desembocan en el naturalismo radical) y de la idealización romántica (que desembocan en el modernismo postromántico) dependían de diferentes modos del yo unitario. La primera requiere un férreo control que domina la experiencia y es capaz de construir los órdenes de la razón por la que dirigimos el pensamiento y la vida. La segunda ve el yo, originalmente dividido, llegar a la unidad en la alianza de la sensibilidad y la razón. Para el modernismo, en la medida en que queremos escapar de esa visión del yo unitario y nos abrimos al flujo que nos traslada más allá del control o la integración, es posible abarcarlo todo a través de la liberación de la experiencia y el flujo vital que trasciende el alcance del control o la integración<sup>85</sup>. Se trata de un escape que encuentra su expresión en el posmodernismo de Foucault y Lyotard<sup>86</sup>.

La reacción modernista a la razón instrumental protesta posibilitando dimensiones nuevas del tiempo a partir del tiempo vivido de H. Bergson o haciendo del tiempo el tema principal de reflexión filosófica en relación al ser como en M. Heidegger. El modernismo pretendía liberarse de las explicaciones optimistas en torno al avance de la razón y la ciencia que conducen a un mayor control instrumental del mundo (yo como centro único de cálculo estratégico) y en torno a la segunda dimensión del yo unitario y unificado de la razón y la sensibilidad (yo como armonía e integración entre impulso interno y naturaleza externa).

---

<sup>83</sup> Cfr. *Ibid.*, 631,635.

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid.*, 636.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibid.*, 627.

<sup>86</sup> Cfr. *Ibid.*, 663-664, 674, 687, 700-701; cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 119, 125, 383, 475, 495.

Para Taylor, las formas del modernismo son muchas. Lo que las define como más determinante es el *alejamiento de las epifanías del ser*, negando que sean expresiones de nada: es el giro hacia estructuras fuera del yo, sean estas transformaciones de lo intemporal y no individualizada voluntad schopenhaueriana o una más profunda conciencia mítica impersonal o constelaciones de palabras u objetos que enmarcan una epifanía<sup>87</sup>. Para Taylor el siglo XIX sería el momento en el que se produce “el cisma Moderno” en el que *el marco inmanente alcanza su mayoría de edad* y que tiene un gran protagonista: F. Nietzsche<sup>88</sup>.

Frente a todas estas narraciones que alejan de la epifanía del ser, y que en el fondo llevan a la reducción naturalista, Taylor quiere aportar su narración en defensa de una postura filosófica que podría definirse como *fenomenológica*, y cuyo intento es mostrar, de una forma u otra, que los vocabularios que necesitamos para explicar el pensamiento, la acción, los sentimientos humanos o para dar cuenta, analizar o justificarnos a nosotros mismos o unos a otros o para deliberar sobre lo que hacemos, descansan inevitablemente sobre la evaluación fuerte<sup>89</sup>.

#### **IV. EL PROYECTO FENOMENOLÓGICO DE CHARLES TAYLOR: RECONSTRUIR LA IDENTIDAD MODERNA COMO UN EJERCICIO DE RECUPERACIÓN**

Hegel invita a un cambio de lenguaje y a una superación de las oposiciones para ir avanzando hacia una síntesis de la razón universal. Hay un espíritu que mueve el mundo, una historia del espíritu vivo, una historia comprendida conceptualmente que “forma el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida”<sup>90</sup>. Para Taylor, si el intento filosófico de situar la libertad es el intento de ganar una concepción del hombre, en la que la acción libre es la responsable de lo que somos, entonces la filosofía hegeliana se vuelve altamente vigorosa y penetrante para seguir avanzando en la corriente de la vida que fluye<sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 628,650-651.

<sup>88</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 119.227.

<sup>89</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 64.

<sup>90</sup> HEGEL, F., *Fenomenología del Espíritu*, 517.

<sup>91</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 499.

#### **4. 1. Hacia una nueva autoconciencia filosófica: el espíritu se vehicula en el hombre**

Reconocer el movimiento del Espíritu es la tarea del filósofo. Una tarea que invita a enfocar la mirada en el presente como eterno movimiento, como realidad que queda siempre configurada por lo anterior, por lo que está por descubrir. No es posible dar por hecho que la única razón es la razón secular o que la razón religiosa solo despierta sospechas.

Hay una razón más grande, más elevada que recorre la historia, en ese fluir de la vida hacia la autoconciencia filosófica. No es tan sencillo determinar el camino o un único camino hacia la comprensión del mundo. Es posible comprender que la filosofía es siempre la misma, comprender el espíritu universal, la conexión del todo con la razón. Es posible avanzar hacia un tiempo de síntesis, síntesis en el que “el *Geist* se vehicula en el hombre”, o lo que es lo mismo, adentrarse con la mirada filosófica para comprender lo que siempre queda por descubrir y que se expresa como misterio o como espíritu superior o como orden cósmico<sup>92</sup>.

Taylor asegura que una de las grandes claves del sistema hegeliano es que el hombre hace más que reflejar una naturaleza ya completa en sí misma; más bien es el vehículo en donde el espíritu cósmico trae a completud una autoexpresión que primero residía ante nosotros en la naturaleza. Ante el poder subyacente a la naturaleza, el hombre, como un ser consciente, tiende a tomar de la naturaleza lo que él ve como espíritu y lo une a su propio espíritu, reconociéndose a sí mismo como un fragmento individual del universo. En esta unión con el espíritu cósmico se requeriría que el hombre subordinara su voluntad a un ser más alto, que él aceptara la heteronomía. Sin el espíritu infinito, el espíritu finito no puede alcanzar su plena realización. Por el contrario, con Hegel el *Geist* alcanza esta autoconciencia en el hombre, como vehículo del *Geist*, a través de una síntesis superior, más fundamentada y elevada<sup>93</sup>. El hombre es vehículo de lo trascendente. Desde esta afirmación, podemos comprender algunas de las nuevas expresiones de espiritualidad que surgen en el hombre de hoy, a partir de su voz interior que le adentra en las profundidades de su propio yo.

---

<sup>92</sup> Cfr. HEGEL, F., *Fenomenología del Espíritu*, Gredos, Madrid, 2014, 516.

<sup>93</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 38.

El hombre puede alcanzar esa mayor unidad con la naturaleza, con el espíritu que se despliega a sí mismo en la naturaleza. El hombre, como vehículo del *Geist*, realiza la síntesis entre naturaleza y yo a través del saber absoluto, de la autoconciencia racional. En la unidad entre ambos se realiza esa unidad superior de la Razón Absoluta que comprende al hombre como vehículo del espíritu cósmico<sup>94</sup>. Una Razón que va más allá de la razón instrumental, de la razón secular e incluso de la “sola razón religiosa”. Hegel pretende hacernos entender que la naturaleza no puede ser comprendida solamente como sistema de engranaje mecanicista y objetivada.

Para Hegel, el yo no es el que existe porque piensa, sino “el yo que se piensa en el objeto y así funda una realidad nueva, el Espíritu-en-el-mundo que está cabe sí”<sup>95</sup>. Sin ese yo que se piensa en la cosa, no se puede alcanzar la autoconciencia. Es esta subjetividad autoconsciente la que hará al hombre configurar su propio acceso a la realidad, desde su ser en sí reflejado en lo otro, en el objeto, en la naturaleza, en el mundo, en Dios. En esta síntesis superior de inmanencia y trascendencia, de naturaleza y yo, de espíritu cósmico y espíritu finito, el hombre es vehículo de una integración superior. Por eso, la ontología hegeliana ayuda a superar la oposición entre subjetividad y naturaleza en una síntesis superior. La inmanencia del sujeto desvinculado de la modernidad que se autodefine no tiene por qué entrar en contradicción con la naturaleza del orden cósmico. No tiene sentido retirarnos del mundo y concentrarnos en la completa autoposesión del yo que se autodefine. Con Hegel, el hombre es el vehículo de la autoconciencia de Dios: Dios llega a conocerse a sí mismo a través del conocimiento del hombre en él<sup>96</sup>. Se puede realizar esta síntesis de la razón y de la naturaleza, de lo finito y lo infinito en la Razón Absoluta.

El camino que propone Taylor para comprender la secularidad es superar la ruptura entre razón y capacidad expresiva de la Modernidad. El yo que se autodefine no tiene por qué entrar en contradicción con el espíritu que habita el orden de la naturaleza. El hombre puede integrar

---

<sup>94</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, 98.

<sup>95</sup> HEGEL, F., *Fenomenología del Espíritu*, 510.

<sup>96</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 419.

ambos elementos como vehículo de la razón que piensa y del espíritu que emana en el cosmos. El hombre es una unidad superior que integra razón autodefinidora y espíritu cósmico.

El Dios hegeliano, según Taylor, no puede existir independientemente del hombre, no es el Dios del teísmo tradicional. Es un *Geist* que vive como espíritu solo a través de los hombres. La síntesis hegeliana entre inmanencia y trascendencia, entre espíritu finito e infinito alcanza su máxima expresión en este hombre que es vínculo del *Geist*, del espíritu cósmico, que no puede entenderse a sí mismo sin Dios, dado que Dios se piensa a sí mismo en él. En este sentido está determinado por el hombre, como afirma Feuerbach, pero yendo más allá de su inmanentismo. El hombre de la racionalidad moderna cartesiana no puede entenderse sin esa autoconciencia que le realiza como vehículo de lo trascendente. Razón inmanente y espíritu trascendente son lo mismo. Dios autocomprendiéndose en el hombre y el hombre autodefiniéndose como vehículo de dicha trascendencia. Hegel entiende así que es posible realizar la cuadratura del círculo. El hombre está unido a la totalidad y sin embargo no sacrifica su propia conciencia y voluntad autónoma<sup>97</sup>. Hegel resuelve el problema de unir lo finito con el espíritu infinito sin pérdida de libertad mediante el Total, el Concepto de Razón Absoluta. Dado que el orden cósmico, según Hegel, obedece a una necesidad racional incondicionada, entonces el agente racional no pierde nada de su libertad al aceptar vehicularse para dicho Espíritu<sup>98</sup>.

Para Hegel, la filosofía llega después de la vida. De ahí que después del devenir de las contradicciones ontológicas e históricas la filosofía sea el final del recorrido y como superación última de la religión. Una filosofía que supera todas las dialécticas, el pensamiento que reconcilia el pensamiento finito y el espíritu infinito, y que implica, a criterio de Taylor, una reconciliación real en la vida. Para Taylor, según Hegel, la filosofía siempre viene después de las transformaciones en la vida y a diferencia del arte o la religión, es una actividad de individuos, no de toda la sociedad<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Cfr. *Ibid.*, 39.

<sup>98</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, 99.

<sup>99</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 446.

Taylor sugiere así que una de las claves del futuro de la religión es asumir esta superación de la dialéctica de contradicciones y comenzar siendo más filósofos a través del incremento de la autoconciencia. Uno de los grandes retos es filosofar, entender, comprender el mundo y comprenderse a sí mismo como una unidad que expresa el *Geist*. Esta comprensión de sí mismo en proyectos de interioridad filosófica contribuye a fundamentar las bases para un futuro distinto de la religión. El hombre de hoy debe encontrar su filosofía, la que corresponde a este momento, y superar cualquier dialéctica de enfrentamiento, para adentrarse en un saber que integra todas las realidades del mundo de hoy. La religión del futuro tendrá que asumir estos retos si quiere realmente entrar en el corazón del hombre moderno.

#### **4. 2. Hacia un marco trascendente en diálogo con la modernidad ilustrada**

Taylor resalta a Hegel porque en su sistema filosófico está asentando dos líneas de futuro de la religión en la Modernidad y así se evita caer en la petrificación del espíritu racional. Por una parte, una religión que resalte la piedad viva que une al hombre consigo mismo, el sentimiento del corazón. Y, por otra parte, una religión popular y en relación con las instituciones públicas<sup>100</sup>. En resumen, una religión que entre en diálogo con la Modernidad Ilustrada y que supere la magia y la superstición.

Hegel propone una Religión que unifique en el yo tanto la razón ilustrada, como la unidad expresiva del sentimiento y la voz interior en torno a la fantasía, el corazón y la sensibilidad. Y un yo no solo individual, sino colectivo, una religión del Pueblo. Frente a una religión de la “conciencia infeliz” en la que ha predominado la dominación y la servidumbre, Hegel propone una religión de la integración entre hombre y naturaleza, entre naturaleza y espíritu. Hegel intenta recuperar la religión de Jesús en la cual la voz del corazón une a los hombres en esa afinidad de espíritu con la naturaleza a través del amor. Frente a la moral kantiana del “debería” que separa el concepto moral de la realidad de los deseos, Hegel reivindica el “es” de Jesús que unifica espíritu y naturaleza en una totalidad de vida<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Cfr. *Ibid.*, 47.

<sup>101</sup> Cfr. *Ibid.*, 52.

Para Hegel, no tiene ningún sentido una ruptura entre el marco inmanente y el marco trascendente. La inmanencia esconde espacios de subjetividad infinita y la trascendencia ámbitos de objetividad finita. La secularización, como ruptura entre lo inmanente y lo trascendente, “engaña el sentido del mundo”. Se rompe el movimiento de la conciencia y *se desconfiguran los sótanos del universo*. La razón pensante de sí mismo ha recorrido la totalidad de sus determinaciones para establecerse cabe sí reflejándose en su otro. Luego la secularización, en sentido hegeliano, es la razón desdichada que no ha completado su recorrido. La autoconciencia filosófica lleva implícita el reconocimiento de que el hombre es el vehículo del espíritu cósmico, donde no existe ruptura entre hombre y naturaleza, entre espíritu cósmico y espíritu finito. Podríamos decir que en la autoconciencia, el *Geist* asume al hombre como vehículo propio de expresión. Y el hombre no encuentra otro cauce de autorrealización consciente que a través del Espíritu que le trasciende.

Taylor considera que el Hegel adulto asume cuatro síntesis que invitan a la superación del marco inmanente: la aceptación de la separación como parte de la unidad última, el desplazamiento a la filosofía como el medio crucial, el desplazamiento de una teoría centrada en el hombre a una centrada en el *Geist* y la noción de que la realización del hombre no está planeada por él, y que solo puede reconocerse *post hoc*. La aceptación de la separación como parte de la unidad invita a asumir que naturaleza expresiva y razón autodefinidora forman parte esencial del espíritu humano y que siendo distintas y estando separadas, sin embargo, solo se comprenden desde la unidad autorreferencial como ser humano: la razón que posibilita la apertura a horizontes de experiencia y la unidad expresiva que se realiza racionalmente. Se trata de una Razón que permite la eclosión del sentimiento expresivo. La filosofía como medio crucial y base de su sistema pretende asentar la unidad entre autonomía del yo en el ejercicio de la racionalidad del ser humano. La razón implica el sometimiento de todo al sentido de la propia autonomía. La oposición entre unidad expresiva y razón solo es posible desde un *Geist* que es mayor que el hombre o desde un hombre como vehículo del *Geist*, del espíritu cósmico. Y la idea de que el hombre no puede planificar el sentido de su vida, le abre a un sentido de la historia universal como movimiento del *Geist* que solo puede comprenderse *post hoc*<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 64.

Por lo tanto, para Hegel, el marco inmanente establecido como exclusividad rompe el sentido de la historia y de la racionalidad. El mundo finito lleva impresa la huella del espíritu y solo el espíritu finito puede poner en sintonía ese espíritu de la naturaleza con las fuentes de su propia interioridad racional convirtiéndose así en vehículo. El espíritu exteriorizado en el cosmos, en la cosa, en la naturaleza, está llamado a la unificación y a la autocomprensión en el hombre y el hombre solo puede entenderse en su racionalidad como unidad expresiva. No hay posibilidad de racionalidad que se autodefine sin autoconciencia de ser vehículo de un espíritu que se expresa. Y no hay posibilidad de existencia de un espíritu cósmico sin la autocomprensión y autorrealización de dicho espíritu infinito en el espíritu finito que es el hombre. Quedarse en el marco inmanente significa no comprender la naturaleza en su espíritu cósmico y no terminar de comprender el significado de la racionalidad inherente del ser humano llamada a la unidad expresiva con ese espíritu cósmico. Es quedarse en la cosa, en la naturaleza cosificada, y no adentrarse en la racionalidad que se identifica con la realidad efectiva.

Con la autoconciencia, la cosa deja de ser “una cosa sin más”, el mundo deja de ser pura inmanencia y exterioridad cuando es alcanzado por la razón cabe sí, la autoconciencia, y llega a “ser-para-otro” en su “ser-para-sí”. La cosa, el mundo, la inmanencia, la naturaleza recupera su exterioridad, su evanescencia objetual en la autoconciencia que se proyecta cabe sí en la exterioridad. Es la autoconciencia que permite superar la inmanencia y la trascendencia como ruptura.

Lo inmanente, la exterioridad, solo puede ser por su relación proyectiva de la autoconciencia pensante. Y solo está “autoconciencia cabe sí” puede alcanzar la esencialidad espiritual del objeto. Sin esta razón pensante de sí (autoconciencia), el mundo está transido de coseidad exterior. Y sin esta exterioridad objetual inmanente la razón/conciencia no puede alcanzar sus determinaciones. La conciencia ha pasado de ser razón observante “indiferente” a la cosa a ser autoconciencia cabe sí “en” la cosa. Es la síntesis final del espíritu filosófico según la cual “el ser del yo es una cosa” y “la cosa es yo”<sup>103</sup>. En este sentido, para Taylor, la ruptura secularizadora, implica “desconfigurar” el mundo y desontologizar la existencia.

---

<sup>103</sup> HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, 505.

No existe el hombre sin la naturaleza cósmica espiritual ni existe el espíritu cósmico sin el hombre. Luego la trascendencia es inmanente y la inmanencia es trascendente. Reconstruir la narración de la secularidad puede tener en Hegel una ayuda innegable para superar las oposiciones y negatividades, y fomentar la circularidad dialógica.

La autoconciencia moral “sabe” el ser de la cosa y la cosa deja de ser cosa en sí para ser yo autoconsciente. Se supera la dialéctica y comienza el momento de la Filosofía. Sin esta autoconciencia moral del yo la cosa-es-solo-en-sí, no es yo moral. El mundo como representación de Schopenhauer no permitía a la cosa el estatuto moral de autoconciencia, licenciaba a la existencia respecto al sí-mismo o, lo que es lo mismo, confería a la cosa un estatuto de existencia-en-sí-mismo. No es el saber puro del sí mismo acerca de sí en la cosa, sino el saber de la cosa-en-sí, con lo que la inmanencia permanece, dado que la realidad efectiva no es reconocida como espíritu cósmico a través del vehículo del yo<sup>104</sup>.

Taylor afirma que todo el mobiliario del mundo está ahí para encarnar el *Geist*, el Concepto final, lo Total, y para manifestar lo que es esencialmente, un espíritu autocognoscente, un espíritu autopensante, una pura necesidad racional<sup>105</sup>. Según Taylor, el establecimiento del humanismo exclusivo, a través del marco inmanente, sería tan solo un intento de caracterizar cualquier parte del todo –el espíritu finito o la cosa– como autosuficiente, sin relacionar lo parcial con el todo. Hegel está sugiriendo el peligro de ver la existencia meramente externa de una cosa finita, de un objeto material, animal, o de un espíritu finito, como un tipo de confirmación de la existencia independiente. Toda la argumentación hegeliana le servirá a Taylor para afirmar que la postura instrumental naturalista conlleva la objetivación de la naturaleza y percibirla como orden neutro de las cosas. Taylor observa que al objetivar o neutralizar algo, afirmamos nuestra separación de ello, nuestra independencia moral<sup>106</sup>. Para él, el camino hegeliano de recuperación de la síntesis superior invita a recuperar las valoraciones fuertes que superen el ámbito de la inmanencia y de la ruptura como separación entre el yo y la cosa, entre lo finito y lo infinito,

---

<sup>104</sup> Cfr. HEGEL, *La Lógica* Vol. 1, CPSIA, Lavergne, 2020, 86,93; cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 90.

<sup>105</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, 113.

<sup>106</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 523.

entre la naturaleza y el sujeto. Taylor está sugiriendo esta revisión de la razón secular que se comprende a sí misma casi como la sola razón y que de manera tiránica confiere derecho a la razón religiosa para expresar algo que no está del todo claro o que despierta sospechas. Hegel invita a superar el mito de la razón Ilustrada como única razón de verdad científica y a contemplar una razón superior que engloba todo.

La religión del futuro está llamada a integrar, en sus propuestas, espacios de integración racional y unidad expresiva, invitando siempre a abrirnos a algo más. Las religiones en el futuro deberán potenciar el pensamiento y la razón autodefinidora sin olvidar enriquecer el espíritu humano con experiencias de contacto con la naturaleza como ámbito para la unidad expresiva. La religión siempre será ese camino de integración de la identidad humana en el Todo.

Siempre tendremos que recurrir a Hegel, según Taylor, dado que su obra constituye uno de los intentos más profundos y trascendentes por elaborar una visión de la subjetividad encarnada, del pensamiento y la libertad surgiendo de la corriente de la vida, encarnándose en las formas de la existencia social y descubriéndose a sí misma en relación con la naturaleza y la historia<sup>107</sup>.

Según Hegel, la Historia es una síntesis de “pensamiento y sensibilidad”. Hay una razón superior que aglutina el pensamiento y la razón, que se autodefine y controla, y la sensibilidad, que capta el orden de la belleza natural y cósmica<sup>108</sup>. Taylor está sugiriendo que la sola razón secular no puede erigirse a sí misma como la única razón con pretensión de verdad. Desde ella misma es posible contemplar el movimiento de la razón a lo largo de la historia y el recorrido que ha seguido. Por eso la actitud revisionista de Taylor invita a comprender que la sola razón, entendida como razón secular, es una novedad histórica frente a otros tantos momentos que no se han comprendido de esa manera, o no han tenido la arrogancia de determinarse de manera tan absoluta y cerrada.

Hegel invita a ir más allá del concepto, para hacer una amalgama que recoja el sentimiento de la esencia, un concepto que recoge la sustancia y

---

<sup>107</sup> Cfr. *Ibid.*, 318.

<sup>108</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 499.

se eleva como éxtasis, como edificación<sup>109</sup>. Para Taylor, según Hegel, el hombre llega a sí mismo al final, cuando se ve a sí mismo como el vehículo de un espíritu mayor, como subjetividad cósmica. Taylor opina que en la autoconciencia hegeliana es posible cuadrar el círculo y establecer la base para una unión entre espíritu cósmico y espíritu finito, entre naturaleza y pensamiento, y así cumplir los requerimientos para que el hombre esté unido a la totalidad y no sacrifique su propia conciencia y voluntad autónoma<sup>110</sup>.

Taylor invita a enfocar la mirada sobre aspectos que aparecen, desaparecen, se reubican, se reorientan sobre fuentes morales nuevas, o sobre otras que parecían perdidas. El movimiento del Espíritu es siempre inquietud que se manifiesta sobre realidades nuevas, un espíritu que no cesa en su recreación interior y que invita a encaminarse hacia la inmediatez simple, hacia la libertad autoconsciente que descansa en sí misma, hacia la conciencia filosófica<sup>111</sup>. Este es el *telos* de la historia, sabiendo que nunca termina de realizarse completamente. El espíritu es yo y cosa, naturaleza y pensamiento. La ciencia no puede quedarse en sí misma. Hay una historia que contempla la realización del Espíritu y hay siempre un “comienzo del nuevo espíritu” comprendido como “el indigente sentimiento de lo divino como tal” y que “mira con desdén el concepto” (como pura representación)<sup>112</sup>.

## V. CONCLUSIÓN. CHARLES TAYLOR Y SU PROPUESTA DE UN TIEMPO DE SÍNTESIS EN EL ESPÍRITU ABSOLUTO

Si para Hegel “lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo requerido para despertar las ganas de picar, no es el concepto, sino el éxtasis, no es el frío progreso de la necesidad de la Cosa, sino el entusiasmo efervescente lo que debe ser la actitud y la guía continua que difunde la riqueza de la sustancia”<sup>113</sup>, entonces es el espíritu, la razón absoluta, el éxtasis y el entusiasmo efervescente lo que afianza el camino

---

<sup>109</sup> Cfr. HEGEL, F., *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, 7.

<sup>110</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 39.

<sup>111</sup> Cfr. *Ibid.*, 65.

<sup>112</sup> HEGEL, F., *Fenomenología del Espíritu*, 8.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 7.

para la síntesis más elevada y el afianzamiento del sujeto como vehículo del *Geist*. Es así como, según Taylor, Hegel cree haber resuelto todos los dualismos<sup>114</sup>. Taylor considera como algo extraño al movimiento del espíritu y a la tradición filosófica de Occidente, la mayoría de las opiniones que considera inadecuadas, y frente a las cuales pretende proponer las suyas, ya que las considera demasiado estrechas, invalidando algunos de los bienes fundamentales en conflicto<sup>115</sup>. E invita a reconsiderar la valoración fuerte en línea con el devenir del *Geist* como “un parsimonioso movimiento y sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales se halla dotada de toda la riqueza íntegra del espíritu, y se mueve con tanta parsimonia precisamente porque el sí-mismo ha de penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia”<sup>116</sup>.

Es decir, si en otras épocas se identifica a Dios con esa Sustancia (*Geist*) única y se cancelaba la autoconsciencia, ahora, con el advenimiento de la Modernidad y el surgimiento de la subjetividad del yo a partir de la razón que observa, es posible acceder al Espíritu a través del espíritu del hombre, “el hombre tiene con él una relación inmediata en el espíritu”<sup>117</sup>, es el hombre el que aglutina dentro de sí la inmediatez, a partir de su yo, en su relación con el Espíritu<sup>118</sup>.

Dios, como Sustancia Universal, justificaba la separación de dos mundos, el inmanente y el trascendente, y solo el marco trascendente justificaba el Todo, y Todo era uno en la Sustancia única (marco trascendente único). Sin embargo, ahora, con el descubrimiento de la subjetividad libre

---

<sup>114</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 106-107. “La frivolidad y el tedio que irrumpen en lo existente, el barrunto indeterminado de algo desconocido, son los emisarios de que algo otro está en marcha. Este paulatino desmoronarse que no cambia la fisionomía del todo se ve interrumpido por el amanecer, un rayo que planta de golpe la conformación del nuevo mundo”. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, 9.

<sup>115</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 679.

<sup>116</sup> HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, 516.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 553. Cfr. *Ibid.*, 285.

<sup>118</sup> “Así pues, el espíritu de la verdad puede aparecer únicamente en la voluntad subjetiva, en la actividad particular de la voluntad; el espíritu objetivo puede aparecer cuando la intensidad del espíritu libre subjetivo se decide sobre la forma de la universalidad. En este sentido puede concebirse que el Estado se halle fundado en la religión. Estados y leyes no son otra cosa que el modo como se manifiesta la religión en las relaciones de la verdad”. *Ibid.*, 554.

del sujeto en la Modernidad, será la autoconciencia moral la que descubra esta parsimonia del movimiento del *Geist* y realice la auténtica comprensión del mundo como síntesis entre sensibilidad y pensamiento, entre naturaleza y yo, entre esencia y forma, entre individuo y sociedad, entre cuerpo y alma. Una síntesis hegeliana que, para Taylor, concluye en un punto en el que el *Geist* es en cierto sentido como un alma del mundo racionalmente impenetrable.

Para Taylor, las moralidades laicas están invitadas a reconocer la contradicción de la finitud a partir del todo autosubsistente, o a comprender que la razón secular no puede determinarse a sí misma como explicación del Todo. Si no se comprende como razón de una Razón superior que quiere comprender lo Universal, difícilmente puede arrogarse ese carácter de exclusividad. Por su parte, las moralidades trascendentes, desde la ontología hegeliana, también están invitadas a contemplar lo infinito como el sistema completo de las cosas finitas y sus relaciones, sin que él mismo dependa o esté limitado por algo más. El paso al infinito verdadero, según Taylor, llega cuando vemos que cada algo, al desaparecer, es reemplazado por otro algo finito. Hay identidad en el cambio, se deduce que Algo, en su paso a otro, solo se une consigo mismo. Se puede concluir que hay algo más que un mero cambio. Se trata más bien de un proceso continuo que va a través de su llegar a ser y perecer. Esta es la identidad y la diferencia. Y este proceso no es ninguna cosa particular, sino el sistema completo<sup>119</sup>. Las moralidades trascendentes están invitadas a realizar su propia síntesis, afirmándose como Espíritu Infinito que mira desde el ser, el-no-ser, incluyéndolo, pero al mismo tiempo negándolo como negación e invitando a ir más allá de la epistemología de la ciencia moderna, que no es capaz de entrar en el estudio del Todo, del sistema completo. Por lo tanto, todas las fuentes morales de la Modernidad pueden ser completadas y analizadas desde esta invitación a una síntesis superior para comprender dialógica y circularmente el eterno devenir del *Geist*<sup>120</sup>.

En relación a las moralidades múltiples de la Modernidad, la unidad que propugna Hegel en el espíritu sustancial que integra la cosa del pensamiento y la sensibilidad modernas, no pueden comprenderse a sí mismas

---

<sup>119</sup> Cfr. *Ibid.*, 208.

<sup>120</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 60, 99-100, 175, 204, 206-208, 285, 293, 348, 420, 427-428, 464-465.

más que desde lo que fue cancelado en la afirmación propia de ellas como movimiento de la esencia deviniendo. El pensamiento y la sensibilidad del sujeto moderno integran en su negatividad la esencia eterna del ser deviniendo, con lo que hay una circularidad que no puede comprenderse a sí misma sin ese “otro” que está negado dentro. Este devenir, siendo como negatividad de la negatividad, es la afirmación de lo otro como razón absoluta, que integra tanto la sustancia eterna de la naturaleza como su expresión como subjetividad del sujeto. El espíritu es la razón y la naturaleza. O lo que es lo mismo, las diversas moralidades están deviniendo lo mismo, porque tanto la naturaleza, como el sujeto, como el espíritu, son lo mismo en un continuo devenir. El Espíritu es la auto-relación abstracta, porque es esto solo por ser el universal abstracto, sin diferenciación interna<sup>121</sup>.

Para Taylor, la concepción ontológica hegeliana se sustenta en el ser finito como vehículo de una vida infinita, la cual no está separada de este. La dialéctica del Ser engendra al *Dasein*, y el *Dasein* se descubre como subjetividad contradictoria que mezcla realidad y negación, ser y no ser, identidad y no identidad. Y dicha naturaleza contradictoria es la finitud que está llamada a comprenderse a sí misma como superación de la barrera y por lo tanto como un impulso hacia el infinito<sup>122</sup>.

Un devenir que está llegando hasta el hoy bajo muy diversas formas y que Taylor invita a imaginarnos como algo que puede ser nuevo, constructivo, algo que abra nuevas posibilidades, pero también puede ser una pura ficción, tal vez peligrosamente falsa.<sup>123</sup> Taylor asegura que las posibilidades son muy diversas porque este “devenir siendo” es algo que no termina de aparecer del todo, es la espiral hegeliana que se recrea constantemente en una creatividad que siempre está por descubrir. El Espíritu, el fundamento ontológico del mundo en la necesidad racional, está determinado a realizar la síntesis entre la naturaleza como emanación del espíritu y la necesidad de autonomía racional<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Cfr. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, 293.

<sup>122</sup> Cfr. *Ibid.*, 210.

<sup>123</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Imaginarios sociales modernos*, 197.

<sup>124</sup> Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 476.