

Religión y democracia en Charles Taylor

Jorge Raúl De Miguel

Resumen

El artículo explora el pensamiento último de Charles Taylor, que está destinado a recuperar cierta perspectiva espiritual en la cultura política secularizada contemporánea. En particular, se analiza su visión del lugar de la dimensión religiosa en la esfera pública democrática como instancia constitutiva de la identidad de los ciudadanos. Aunque tal postura reconoce como irreversible el proceso de secularización moderno, no acepta la exclusión de las creencias de fe de la deliberación política. Es loable el intento de Taylor de enriquecer la relación entre liberalismo, republicanismo y religión, pero caben observaciones críticas a su propuesta de una ética política independiente que no privilegie ninguna fundamentación.

Palabras clave: democracia – religión – secularización – modernidad – ética política

Summary

This paper analyzes the latter thought of Charles Taylor, which is bound to recovering certain spiritual perspective on the contemporary secular political culture. Specifically, it presents an analysis of his view on the place of the religious dimension within the democratic public realm as a constituent step in the identity of citizens. Even though such position considers the modern secular process to be irreversible, it does not accept the exclusion of faith beliefs in political deliberation. Taylor's attempt is praiseworthy, since he tries to enrich the relationship between liberalism, republicanism, and religion. It is necessary, however, to make some critical observations to his proposition about an independent political ethics which avoids supporting any particular trend.

Key words: democracy – religion – secular thought – modern thought – political ethics

Résumé

L'article explore la dernière pensée de Charles Taylor, destinée à récupérer une certaine perspective spirituelle dans la culture politique contemporaine, très secularisé. D'une façon particulière il analyse sa vision de la place qu'occupe la religion dans les activités publiques démocratiques comme facteur constitutif de l'identité des citoyens. Quoique cet avis reconnaît le caractère irréversible de la sécularisation moderne, elle n'accepte guère l'exclusion des croyances religieuses de la délibération politique. L'intention de Taylor d'enrichir la relation du libéralisme avec le républicanisme et la religion est digne de louange, mais on peut faire aussi quelques observations critiques à sa proposition d'une éthique indépendante sans privilèges pour aucune fondation.

Mots clés: démocratie - religion – sécularisation – modernité – éthique politique

Charles Taylor, uno de los más relevantes filósofos políticos vivos, puede ser considerado un pensador de la complejidad cultural y un luchador contra todo enfoque reduccionista de la realidad humana. No obstante, el pluralismo y la diversidad que constantemente exalta no deben ser asociados a ruptura e

inconmensurabilidad, sino a integración y compatibilización de fines, medios y bienes.

Sus orígenes y educación en Montreal, Québec, la provincia canadiense de cultura francesa, dentro de una familia con raíces anglo-francesas, le otorgaron la peculiar posibilidad de vivir una nacionalidad bivalente. Así, se combinaron en su espíritu la fe católica, predominante en el ámbito social quebequés, con una apertura al Canadá británico, resultado de su formación universitaria y su actividad académica en el mundo de habla inglesa.¹

En su reflexión filosófica inicial, Taylor recibió influencias de Merleau-Ponty y del segundo Wittgenstein, en cuyas ideas se apoyó para señalar las insuficiencias de la tradición analítica oxoniense y formular un severo cuestionamiento a la visión mecanicista del comportamiento y a los enfoques positivistas de las ciencias humanas, basados en la epistemología cartesiana y empirista. Posteriormente, la crítica hegeliana y romántica de la modernidad, así como los aportes de Heidegger y Gadamer para una nueva comprensión del conocimiento y de la historia, contribuyeron a conformar su pensamiento más maduro. A través de él, Taylor ha defendido una concepción del hombre que lo vincula al contexto comunitario, lingüístico y cultural, poniendo de relieve aspectos como la identidad, el reconocimiento y la autenticidad ética. Sin renegar de todos los logros del liberalismo político y económico, ha sido un enconado adversario de lo que denomina el individualismo “atomístico”, en particular, de la idea de que el sujeto puede realizar sus elecciones morales

¹ Charles Taylor nació en Montreal el 5 de noviembre de 1931, en una familia constituida por un padre anglófono y una madre francófona, que lo formaron en un ambiente bilingüe. Después de haber completado la Licenciatura en Historia en McGill University de su ciudad natal, continuó la carrera universitaria con estudios de filosofía, política y economía en la Universidad de Oxford, en Inglaterra, donde alcanzó su Ph.D. en 1961. Sus tareas académicas, iniciadas en ese año, se desarrollaron, principalmente, en McGill, como profesor del Departamento de Ciencias Políticas, y en Oxford, como ocupante de la *Chichele Chair* en Teoría Política y Social, entre 1976 y 1981. Fue también profesor invitado en prestigiosas universidades de Estados Unidos y Europa. Además de ser uno de los intelectuales más reconocidos en su país, participó activamente en política durante los años sesenta, siendo varias veces candidato, aunque sin éxito, a cargos legislativos federales por el Nuevo Partido Democrático, agrupación que representaba a la izquierda democrática canadiense. Entre sus obras, cabe destacar su tesis doctoral, *The Explanation of Behaviour* (1964), *Hegel* (1975), un voluminoso estudio sobre el pensador alemán, *Sources of the Self* (1989), su libro más importante, *The Malaise of Modernity* (1991) y una serie de notables artículos recopilados en los *Philosophical Papers* (1985) y en *Philosophical Arguments* (1995). Retirado de McGill, en los últimos años ha continuado su labor docente en la New School University de Nueva York y en la Northwestern University de Chicago.

con prescindencia de toda referencia trascendente a él mismo. Es por ello que emprendió una investigación exhaustiva, plasmada en *Sources of the Self*, de las fuentes artísticas, morales y religiosas de la identidad moderna, marcando su influencia en el yo que emergió con la nueva visión de la ciencia y de la naturaleza en el siglo XVII, con el fin de desentrañar la condición moral del hombre occidental actual. Dicha obra exhibió una innovadora pintura de la cultura moderna, pues pretendía efectuar un desocultamiento de algunas de sus facetas, antes que aportar puntos de vista, de aceptación o rechazo, sobre la concepción corriente de la modernidad como un proceso de afirmación de la subjetividad. El objetivo de Taylor era mostrar cómo el yo se constituye dentro de un espacio moral, en una ineliminable relación a un cierto bien independiente de sus elecciones.²

En conexión con dicha tarea, el pensamiento actual de Taylor continúa intentando desentrañar aspectos de esa identidad. En particular, se ha propuesto recuperar la perspectiva espiritual que nutre la vida secularizada del ciudadano de las democracias avanzadas, reflexionando, principalmente, acerca de los modos en que son experimentadas en ella las creencias religiosas. Así, sostiene que aunque haya que aceptar como inevitable la secularización y el predominio de la subjetividad legados por la era moderna, una mejor apreciación del significado y el alcance de ambas permitirá explicarse por qué aún permanecen múltiples formas de vinculación a lo sagrado, que incluyen, también, una vivencia colectiva de la fe.

Esta reubicación de lo religioso que Taylor promueve, impacta, entre otras cuestiones, sobre la concepción del lugar asignado tradicionalmente a las creencias de fe en la esfera pública democrática. El análisis que sigue tiende a interpretar críticamente cómo esta temática queda resuelta dentro de los últimos desarrollos teóricos de Taylor.

DOS VISIONES DE LA MODERNIDAD

En trabajos recientes, Taylor ha avanzado en su idea de que ciertas claves explicativas del oscurecimiento del componente dialógico y espiritual del sujeto occidental residen en el modo en que la Edad Moderna ha sido comprendida. La interpretación más aceptada la presenta como un **desarrollo** posible en cualquier tipo de civilización, cuando, a juicio de Taylor, se la

² Véase al respecto: Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), en especial, parte I: 3-107.

entendería mejor si fuera concebida como el ascenso de un **nuevo** tipo de civilización. Cabe distinguir, pues, una teoría “acultural” y una teoría “cultural” de la modernidad, a la hora de explicar las diferencias entre la sociedad contemporánea y la tradición procedente del medioevo. La primera de ellas percibe las transformaciones del occidente moderno en términos de un proceso evolutivo culturalmente neutral, que incluiría, por ejemplo, el crecimiento de la razón, la conciencia científica, la visión secular del mundo, y otros cambios sociales y políticos conectados. Todo ello es entendido como metas que podrían ser alcanzadas en cualquier contexto cultural, una vez que ciertas creencias y prácticas tradicionales son superadas. Por contraste, la perspectiva “cultural”, que Taylor desea exaltar, comprende esas transformaciones como la aparición de una civilización particular, dotada de específicas nociones sobre la persona, la naturaleza y el bien, a las cuales se vinculan un lenguaje y un conjunto de prácticas, en buena medida, intraducibles a otros universos culturales.³

Taylor reconoce que el predominio de las visiones de tipo “acultural” ha sido tan ostensible en los últimos dos siglos, que hasta las teorías críticas de ellas, principalmente las que ostentan una raigambre pre-moderna, aceptan su premisa fundamental. Ambas corrientes acuerdan en describir la transición a la modernidad en términos de **pérdida** o **declinación** de las creencias y los compromisos tradicionales, con la sola diferencia de la valoración que este proceso les suscita. El individualismo, la racionalidad instrumental y la secularización son captados como el resultado natural de la “liberación” de las personas de las ideas y las costumbres impuestas por las religiones, la autoridad eclesiástica y las doctrinas metafísicas. “Lo que se oculta —afirma Taylor— es la posibilidad de que la modernidad occidental pudiera estar sostenida por su propia visión espiritual original”, un conjunto particular de ideas positivas sobre el bien, uno entre otros posibles y no, por tanto, generado inexorablemente en un tipo de transición universalizable.⁴

Dos problemáticas aparecen entrelazadas en estos argumentos de Taylor. Por un lado, la idea de pérdida empobrecería nuestra comprensión del proceso cultural de los últimos siglos y, trasladada a la vivencia espiritual del hombre

³ Charles Taylor, “Two Theories of Modernity”, *Public Culture* 11, 1 (1999): 153-54.

⁴ *Ibid.*, 155-57. Unas pocas voces contabiliza Taylor en el lado “cultural”, entre las que destaca la lectura de Nietzsche de la cultura científica moderna como vinculada a una constelación específica de valores, y la interpretación weberiana de la ética protestante como nutriente del capitalismo.

contemporáneo, implica un reforzamiento de la “separación” entre la conciencia religiosa y lo público. Pero, por otro lado, en la medida en que la modernidad occidental no sea presentada como una constelación singular, distinguible de otras civilizaciones, también se entorpece todo entendimiento de la pluralidad cultural del mundo actual.

La posición de Taylor alude a que las diferencias con el medioevo no residen tanto en un conjunto de creencias explícitas, sino en un “fondo de comprensión” implícito contra el cual aquéllas son formuladas. Para explicarlo, propone distinguir entre tres niveles: el de las “doctrinas explícitas” sobre la sociedad, lo divino, el cosmos; el del hábito o la “comprensión encarnada” y el nivel “simbólico”. Los dos últimos son, en distinto grado, dimensiones implícitas, presentes en los modos de comportamiento, ritos y obras de arte, que otorgan sentido a las creencias del primer nivel.⁵ Taylor sugiere que la relación con Dios y con lo bueno figuran en nuestra cultura, más bien, en los contextos implícitos de comprensión, algo así como un “imaginario social” no formulado en creencias explícitas. Las innovaciones más importantes introducidas por la Edad Moderna, a su entender, no fueron simples cambios de doctrinas, sino alteraciones en los “hábitos encarnados”, en los valores implícitos en el comportamiento y en las costumbres anteriores, de modo que fue desarrollándose un repertorio nuevo de creencias, imposible de ser pensado dentro del horizonte medieval. Un ejemplo ilustrativo, sería el ascenso de la esfera pública, que apareció como un espacio distinto, ubicado más allá de los límites del imaginario social anterior. La interpretación “acultural”, sin embargo, se concentra sólo en las diferencias de creencias, considerándolas dentro de un mismo ámbito doctrinal y, además, proyecta una noción de individuo instrumental sobre el sujeto medieval, con lo cual, pierde justificación su comprensión de Dios, del mundo y de lo bueno.⁶ En suma, para Taylor, la visión “cultural” permite entender mejor que el cambio se verificó desde un conjunto de valores implícitos a otro y que, en ambos casos, la subjetividad está constituida, ineludiblemente, en función de una cierta relación con los demás hombres, con el bien y con Dios.⁷

⁵ Ibid., 165-67. En este punto, Taylor reconoce como fuentes de su pensamiento las obras clásicas de Heidegger, Merleau-Ponty y el segundo Wittgenstein, tanto como algunas ideas de Pierre Bourdieu.

⁶ Ibid., 167-71.

⁷ Ibid., 173-74.

Lo que la interpretación taylorista de la cultura moderna pretende revelar, entonces, es una constitución no neutral de la subjetividad, demostrando, al mismo tiempo, la simplificación que supone la doctrina cartesiana del yo como un ser capaz de lograr una auto-comprensión neutral y encontrar, dentro de sí mismo, las fuentes del conocimiento y la moralidad. Más que el ascenso del individualismo a expensas de la comunidad, o del secularismo a costa de la fe religiosa, la idea es que en la modernidad surge una nueva concepción del orden moral de la sociedad, una “ética del beneficio mutuo y de la libertad”, entre individuos que se consideran libres e iguales. A su vez, ella transforma los modos tradicionales de “complementariedad” entre los sujetos. Ahora, si bien este nuevo orden moral apareció primero en las ideas de los más influyentes pensadores modernos, lo que importa es que luego fue conformando un “imaginario social” propio de las sociedades occidentales. Más que un conjunto de teorías, se trata de la comprensión común que hace posible las prácticas sociales y un sentido de legitimidad compartido. Taylor señala tres rasgos fundamentales de ese imaginario: la economía, la esfera pública y el auto-gobierno democrático. Ellos devienen de la comprensión moderna de lo social como una organización para el beneficio mutuo, en la cual las diferencias jerárquicas medievales dejan paso a distinciones funcionales contingentes entre individuos fundamentalmente iguales.⁸

LA FUENTE RELIGIOSA EN LA CULTURA MODERNA

Del planteo de Taylor emerge, pues, la figura de un yo vinculado a su contexto cultural, dentro del cual construye su identidad. La dimensión religiosa, como fuente del bien, aparece en aquél como una instancia constitutiva.⁹ Pero, se debe advertir que esta restitución de ningún modo entraña un retroceso hacia formas pre-modernas de vivir y entender la fe. A su

⁸ Charles Taylor, “On Social Imaginary”, parág. 1 y 4. Disponible en Internet. URL: <http://www.nyu.edu/classes/calhoun/Theory/Taylor-on-si.htm> (2/8/02). Este artículo fue publicado originalmente como “Modern Social Imaginaries”, *Public Culture* 14, 1 (2002).

⁹ Anne Fortin ha señalado, con acierto, que los tres niveles de comprensión mencionados indican el propósito de Taylor de integrar las creencias de fe en una perspectiva global de la cultura, poniendo en tela de juicio su confinamiento en la esfera privada. Aunque pasible de algunas críticas, agrega, el pensamiento de Taylor, abre un vasto campo de exploración, que permitiría superar ciertas influencias relativistas en el modo en que la teología contemporánea da cuenta de la modernidad (Anne Fortin, “Identités religieuses et changement de paradigme. L'impossible historicisme religieux au fondement de la théorie morale de Charles Taylor”, en Guy Laforest ; Philippe de Lara, dir., *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne* [Paris: Cerf, 1998], 273-74 y 283).

juicio, el secularismo moderno es irreversible para nuestra cultura, debido a que está en las raíces de cómo el pueblo se ha conformado como un sujeto colectivo, una comunidad que sólo se funda en sus propias acciones y no en algo trascendente a ella, como Dios o el Ser.¹⁰ Es en la experiencia moral y espiritual, dentro de una historia y una comunidad dadas, afirma Taylor, donde se forja la relación con la divinidad, sea de creyentes o de no creyentes. Aquella experiencia contiene también la propia reflexión y la valoración de los modelos excepcionales de vida presentes en ella. Sería, por tanto, una visión esencialmente moderna de la creencia religiosa, a la que se reconoce inmersa en un universo cultural que le otorga sentido, y no remitida a un conjunto de verdades últimas válidas para todos los hombres, con independencia de sus experiencias con la trascendencia.¹¹ Lo constitutivo de la identidad es, entonces, esta demanda de la divinidad, ese lugar público —no privado— que se reclama para una vivencia comunitaria de la fe, sin que por ello el contenido sustantivo de la misma deba ser igualmente entendido y aceptado por todos. Es inherente a este enfoque, en consecuencia, la vigencia del pluralismo religioso dentro de una sociedad, pero que también debe alcanzar la dimensión ecuménica.¹² Respecto de la cultura occidental, Taylor sostiene que el cristianismo debe buscarse a sí mismo en la revolución moderna, como fuente moral, para luego esclarecer la condición del sujeto contemporáneo, señalando la insuficiencia de una vida que se cierra a lo trascendente.¹³

Ahora, si bien se entiende que el proceso de secularización contribuyó al desplazamiento de lo religioso de la esfera pública, Taylor pretende mostrar que lo que se removió fue sólo un modo bajo el cual Dios estaba presente. Vale decir, fue desapareciendo progresivamente como el fundamento trascendente de la sociedad, que la hacía partícipe de un “tiempo más elevado” que el terrenal. Pero, así como el cosmos newtoniano era concebido como surgido de un designio divino, también éste estaba presente en las teorías sociales y políticas y en los textos constitucionales modernos, pues ese orden moral del beneficio mutuo era originalmente percibido como proveniente del

¹⁰ Charles Taylor, “Modern Social Imaginaries”, # 4.

¹¹ Charles Taylor, “Charles Taylor replies”, en James Tully, ed., *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 226-28.

¹² *Ibid.*, 228-29.

¹³ Charles Taylor, “A Catholic Modernity?”, en James L. Heft, ed., *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture* (New York: Oxford University Press, 1999), 36-37.

creador. Aunque la categoría de lo sagrado se debilitaba, no por ello, sostiene Taylor, la presencia divina era menos poderosa.¹⁴

De modo que el llamado “desencantamiento” del mundo tiene, para Taylor, más bien, la connotación de un cambio del lugar institucional de la religión en la vida social, antes que una declinación de las creencias personales al influjo del avance de la ciencia moderna. En ese sentido, destaca la influencia que la concepción de Durkheim de la religión ha tenido para este modo de interpretar la secularización, ya que pone de manifiesto su carácter esencialmente colectivo y el modo en que el sentido otorgado a lo sagrado define la pertenencia de los individuos a un conjunto social específico. La dinámica de la secularización puede explicarse, pues, sugiere Taylor, a través de una indagación histórica que muestre las vías por las cuales la sociedad moderna ha logrado mantener su cohesión.¹⁵

Una doble crítica se deja ver en este intento de Taylor de rescatar la fe religiosa como fuente moral. En primer lugar, apunta a lo que llama “humanismo exclusivo”, propio del occidente secular de los últimos siglos, un tipo de visión según la cual se exalta la “vida ordinaria” y el “florecimiento humano”, que así adquieren valor por sí mismos, al tiempo que no se reconoce ninguna meta trascendente a aquélla. Más aún, toda apelación a esa instancia es considerada potencialmente peligrosa para la libertad y la convivencia pacífica. La fe misma, inclusive, es inducida a redefinirse de manera de no desafiar la “primacía de la vida”. Tal clima cultural, afirma Taylor, impregna nuestra civilización y tiende a restar significado humano, por ejemplo, a realidades límites como el sufrimiento y la muerte.¹⁶ En segundo lugar, sus puntos de vista cuestionan la interpretación del cristianismo como la doctrina legitimante de una forma cultural y un tipo de sociedad que se suponen inherentes a la naturaleza de aquél. En este sentido, la modernidad, a su entender, introdujo una ruptura necesaria, no ciertamente con la fe misma, sino con la constitución de una “cristiandad”, un mundo cristiano que se realiza en la historia, puesto que, debido a las imperfecciones de toda sociedad

¹⁴ Charles Taylor, “On Social Imaginary”, # 11. Véase además, del mismo autor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2002), 66.

¹⁵ Charles Taylor, “Foreword”, en Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World*, trad. O. Burge, (Princeton: Princeton University Press, 1997), x. Cf. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 4a. ed., (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), 60-65 y 594 y ss.

¹⁶ Charles Taylor, “A Catholic Modernity?”, 19-25.

humana, “nunca puede haber una total fusión entre la fe y cualquier sociedad particular, y el intento de alcanzarla es peligroso para la fe”.¹⁷

En suma, para Taylor, en una civilización secular es imposible fundar la totalidad de la vida social en un orden trascendente válido para todos los individuos. Sin embargo, ello no significa que las creencias, prácticas e instituciones religiosas hayan sido desplazadas de la esfera pública, sino que, ocupan un lugar diferente dentro de ella. Ya no son el vehículo que expresa y conecta al conjunto social con lo sagrado, sino, lo que integra la experiencia particular de una comunidad y colabora con la definición de la identidad de sus miembros, de un modo compatible con una sociedad pluralista. Ésta se define, justamente, por la existencia de diferentes comprensiones, no una común a todos sus integrantes, de aquello que justifica el orden social.

A mi parecer, en este aspecto del lugar de lo religioso en el imaginario social moderno, se aprecia algo que es dable atribuir a toda la ética taylorista: la inevitable relación del yo con el bien contiene, por un lado, un potencial revolucionario, y, por otro, sirve de anclaje a la cultura social. Es cierto que el sujeto moderno está vinculado a un espacio moral, pero sigue siendo un yo capaz de renovar su auto-comprensión y, por tanto, de contribuir a modificar la visión que su sociedad tiene de los principios que la justifican. Por esta condición, es impensable ya la imposición, ni la aceptación, de una única fundamentación. Sin embargo, dicha capacidad de cambio no es absoluta, como si proviniera de un individuo “atomístico” del cual todo depende. Son los horizontes que se despliegan dentro de un contexto moral determinado los que van enmarcando y, de ese modo, limitando, las transformaciones posibles. Así, el sujeto, que permanece vinculado, no queda sometido a su entorno cultural e incapacitado de transformarlo y, al mismo tiempo, las decisiones de cada uno, basadas puramente en razones individuales, no son la fuente legitimadora del comportamiento moral. Taylor quiere evitar, pues, dos extremos, a saber, el del retorno a una comprensión pre-moderna de la religión y de la sociedad, en la que toda creencia diferente de la considerada común es calificada de herética y sancionada, y el de la concepción secularista acerca de que el bien depende de las elecciones individuales y de que toda influencia religiosa en ellas es pernicioso. Dentro del medio social al que Taylor hace referencia en sus escritos, señala en la derecha cristiana norteamericana y en el liberalismo moderno atea tendencias que se asocian a los opuestos mencionados. En el fondo, ambas atribuyen a sus sociedades

¹⁷ Ibid., 17.

idealizadas, la medieval y la moderna, la condición de modelo más elevado de vida humana. “No hay orden social humano, asegura, que capture todo lo que es correcto”, por lo que, es preciso, a veces, ir más allá del código de principios pertenecientes a una sociedad. Es en este último sentido en el que la vinculación a Dios también puede conducirnos moralmente.¹⁸

EL SECULARISMO Y LA ÉTICA DEMOCRÁTICA

A partir de estas reflexiones, queda claro el tipo de reacomodamiento que Taylor propugna de las creencias religiosas en las democracias contemporáneas. A fin de no vulnerar el pluralismo, ninguna religión podrá erigirse en la expresión de la fe de la sociedad toda. Ahora, en tanto lo religioso integra la identidad de los individuos y es uno de los constitutivos de la comunidad a la que pertenece, su vivencia es necesariamente colectiva y exige presencia pública, y no tan solo una protección a la libertad de conciencia. Sin embargo, a mi modo de ver, a pesar de que Taylor debilita la creencia de fe para insertarla en la esfera pública, permanecen en su planteo algunas inconsistencias que atentan contra ese objetivo. Para precisar este punto, cabe analizar algo más detalladamente la vinculación que propone entre religión y democracia.

Para el filósofo canadiense, justamente, la liberación de la política de su “dependencia óptica” de la religión abre un nuevo espacio para ésta en la vida pública. En su interpretación del “imaginario social moderno”, sostiene que es en la **identidad política** de los ciudadanos donde lo divino fue adquiriendo una fuerte presencia, convirtiéndose en una fuente legítima de orden, así como, en la vida personal, el desencantamiento del mundo pudo ser compensado por una mayor devoción y entrega a Dios. La tradición política moderna mostraría ese deslizamiento de una forma encantada a una forma identitaria de la presencia. Conforme la política se entiende como la realización de una acción colectiva en un tiempo profano y fundada en una voluntad común, los ciudadanos adquieren un fuerte compromiso con ciertos principios e instituciones que expresan dicha voluntad. Los principios de libertad e igualdad, el gobierno de la ley, las instituciones republicanas, la

¹⁸ Bruce E. Benson, “What It Means to Be Secular. A conversation with philosopher Charles Taylor”, *Books & Culture* 8, 4 (July/August 2002): 36. Disponible en Internet. URL: www.christianitytoday.com/bc/2002/004/14.36.html (15/5/2003).

nación, son ejemplos de aquello que concita adhesión entre los ciudadanos y que Taylor llama la “identidad política” de un pueblo.¹⁹

En la democracia, sostiene nuestro autor, también es ineludible un fuerte compromiso común, de manera que los sujetos se sientan partícipes de una igual comprensión de lo que es el Estado y el marco dentro del cual tiene lugar la deliberación pública, a fin de que sus resultados sean reconocidos como surgidos de la voluntad del conjunto.²⁰ A juicio de Taylor, en la medida en que los ciudadanos se identifiquen como un agente colectivo —que en un régimen democrático está definido por el Derecho—, se asegura el consenso y la legitimidad del principio de la soberanía popular. En el Estado moderno, la religión se constituye, entonces, en un aglutinante de esa “comunidad imaginada” por los ciudadanos y que, genéricamente, puede llamarse “pueblo”. Las formas a través de las cuales las creencias de fe integran la identidad política han sido variadas, desde la idea de que, al fundar el orden político, la voluntad popular realiza el mandato divino, como en los orígenes de los Estados Unidos, hasta la conformación de una nacionalidad alrededor de una confesión religiosa, como en los casos de irlandeses y canadienses franceses.²¹

Este rol que Taylor asigna a lo religioso en un régimen democrático depende, según él mismo admite, de cómo se entienda la libertad. Si sólo se la considerara en sentido negativo, es decir, como la potestad de cada individuo de impedir que el gobierno y los demás ciudadanos interfieran en su vida personal, es claro que el Estado sólo podría ser neutral, y la religión, por ende, no tendría lugar en la esfera pública. Pero, las sociedades democráticas modernas, afirma Taylor, por su historia y por sus principios, no sólo deben salvaguardar este tipo de libertad, sino también, la libertad “cívica”, que se vincula al auto-gobierno de los ciudadanos y exige, por tanto, un fuerte compromiso espontáneo de ellos con el conjunto social y sus propósitos comunes.²²

¹⁹ Charles Taylor, “Modern Social Imaginaries”, # 11.

²⁰ Ibid.; véase también, Charles Taylor, “The Dynamics of Democratic Exclusion”, *Journal of Democracy* 9, 4 (October 1998): 143-44 y “Algunas condiciones para una democracia viable”, en R. Alvagay y C. Ruiz, eds., *Democracia y participación* (Santiago: Melquiades, 1988), 28-30.

²¹ Charles Taylor, “Modern Social Imaginaries”, # 11.

²² Charles Taylor, “Religion in a Free Society”, en J. Davison Hunter y O. Guinness, eds., *Articles of Faith, Articles of Peace* (Washington: The Brookings Institute, 1990), 94 y 99.

La posibilidad de repensar el lugar de la religión tiene que ver, entonces, con lo que sería una concepción de la libertad más completa que aquella que sólo la percibe como la capacidad de un individuo atomísticamente considerado. En este sentido, también la libertad religiosa debería ser reinterpretada. En una interesante observación, Taylor señala que, para que se alcance un régimen secularista democrático, es preciso establecer una distinción entre la identidad política y la fidelidad a una particular confesión, de modo de evitar que aquella sea capturada por las creencias de un sector social.²³ Ello equivaldría a reconocer que la tradición republicana y el cristianismo están más cercanos que lo que habitualmente sostienen las visiones de la modernidad que la entienden como un proceso de gradual prescindencia de las creencias de fe por parte del dominio público. A favor de su perspectiva, Taylor cita las cláusulas de libertad religiosa dictadas en los orígenes constitucionales de Estados Unidos y que fueran incorporadas a la Primera Enmienda. Sería anacrónico interpretarlas como la exclusión de lo confesional de aquel dominio y su remisión a la conciencia privada; por el contrario, Taylor resalta que dichas cláusulas, dictadas para una nación nueva que se encontraba dividida en sus convicciones de fe, buscaban evitar que una determinada confesión se impusiera al resto y se estableciera como religión del Estado. La creencia en un Dios “no confesional”, que no era propiedad de ninguna Iglesia en particular, se hacía así perfectamente compatible con la adhesión de un ciudadano a los valores republicanos y con su fidelidad religiosa privada.²⁴ En consecuencia, puede decirse que Taylor desplaza el principio de separación entre Iglesia y Estado, difundido en el constitucionalismo moderno, hacia una diferenciación entre una religiosidad **políticamente apta**, la que integra mi condición de ciudadano en un Estado, y una religiosidad **más plena**, que sólo puede ser vivida en vinculación con una asociación o Iglesia determinada.

Esta distinción es central en el tipo de secularismo que el filósofo canadiense propone para las sociedades pluralistas de hoy. Será menester definir, pues, de qué modo las creencias religiosas pueden dar soporte a los compromisos cívicos, sin que, por un lado, permanezcan sólo alojadas en la conciencia privada, y por otro, se conviertan en la expresión de una confesión oficial. Taylor recuerda que la modernidad temprana presentó dos estrategias secularistas. La primera de ellas trataba de responder al peligro que suponían

²³ Charles Taylor, “Modern Social Imaginaries”, # 11.

²⁴ Charles Taylor, “Religion in a Free Society”, 101-102.

los continuos conflictos religiosos, estableciendo un terreno común a las distintas corrientes cristianas y teístas, esto es, una suerte de “ética de la coexistencia pacífica y del orden político”, basada en principios que estaban contemplados por todas las doctrinas en disputa. A su vez, la segunda consistía en construir una “ética política independiente”, que pudiera abstraerse de las creencias de fe de los ciudadanos, apelando a ciertas características de la condición humana de la cual se podían deducir normas obligatorias acerca de la convivencia pacífica y la obediencia política.²⁵

Ambas estrategias dieron impulso, aunque por distintas vías, a la separación entre Iglesia y Estado en los regímenes occidentales. El modelo del terreno común a todas las confesiones permitía evitar el establecimiento de una religión oficial, mientras que la doctrina de la ética independiente más bien procuraba excluir toda creencia de fe del dominio público. No obstante, a juicio de Taylor, ninguna de estas soluciones podrían aplicarse en totalidad para hacer frente al conflicto entre creyentes y no creyentes típico de las sociedades democráticas avanzadas, del cual son una muestra clara las llamadas “guerras culturales” en Estados Unidos.²⁶ De un bando, los secularistas, defensores de la neutralidad del Estado, interpretan toda introducción de principios religiosos en la esfera pública como la exaltación de las creencias de algunos ciudadanos en perjuicio de las de otros; a su vez, los creyentes acusan a los primeros de excluir la religión de los principios que gobiernan la sociedad en nombre de una concepción metafísica de la cual no todos los ciudadanos participan. Planteado el problema en estos términos, las razones de la inaplicabilidad de los modelos aludidos saltan a la vista. Ellos exigen, o bien, componer un conjunto de preceptos comunes extraídos de doctrinas confesionales, o bien, diseñar una ética política sobre fundamentos no religiosos, por lo que no serían equitativos ni para creyentes ni para no creyentes. Taylor se inclina, entonces, por una suerte de fórmula intermedia, que es, la adopción, con cierta modificación, del “consenso superpuesto” rawlsiano. Este mecanismo, que se refiere al acuerdo sobre principios políticos de justicia que pueden prestar ciudadanos que sostienen diferentes, e incompatibles entre sí, doctrinas “comprehensivas”, tiene, según Taylor, la

²⁵ Charles Taylor, “Modes of Secularism”, en R. Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Delhi: Oxford University Press, 1998), 32-34. Entre los defensores de la primera estrategia, Taylor incluye las versiones del Derecho Natural elaboradas por Pufendorf y Locke, y el planteo de Leibniz acerca de los fundamentos de un acuerdo entre las grandes confesiones. Grocio y Hobbes, por su parte, serían los impulsores de la segunda estrategia (ibid.).

²⁶ Ibid., 35-36.

virtud de no requerir una base de creencias comunes, religiosas o no religiosas, para otorgar el consenso, puesto que los individuos llegan a él apoyados en las razones de sus propias convicciones.²⁷

Es justamente esta distinción que plantea Rawls entre la ética política y las razones subyacentes, lo que permitiría legitimar, para Taylor, un cierto estado permanente de desacuerdo en las sociedades democráticas acerca de cuestiones morales significativas, que nunca podrán cerrarse con una “respuesta correcta”. Tal es la ventaja que este tipo de secularismo tendría sobre el de la “ética independiente” tradicional, ya que ésta aspiraba a ofrecer un canon que se justificaba por sí mismo: “es esencial para el consenso superpuesto, sostiene Taylor, que todos entiendan que existe más de un conjunto de razones válidas para suscribirse a él”. El derecho a la vida, por ejemplo, tanto puede fundarse en la doctrina iluminista del hombre como agente racional, como en una perspectiva religiosa que afirme que la humanidad está hecha a imagen y semejanza de Dios.²⁸ De allí que en debates públicos, como el de la autorización o prohibición del aborto, surja que el derecho a la vida, siendo aceptado por todas las partes, adquiere, sin embargo, un significado diverso según la idea de hombre y de su lugar en el universo de la cual se parta. También, uno de los pilares constitucionales y razón de ser del secularismo, como la separación Iglesia-Estado, puede recibir renovadas justificaciones que la reinterpreten y que oscilen entre la total falta de compromiso del gobierno con las instituciones religiosas hasta un apoyo a algunas de ellas, en condiciones equitativas, por cuestiones fundamentales de interés para los ciudadanos.²⁹

Esta tercera vía secularista, a la que adhiere Taylor, tiene, a mi entender, la virtud de reconocer que en un régimen democrático, donde los derechos y las libertades básicas tengan prioridad sobre el bien moral, no es posible alcanzar soluciones definitivas para ciertas cuestiones morales. Más bien, el “consenso superpuesto”, al no funcionar como un canon justificativo, multiplicaría los conflictos, ya que siempre podrían aparecer nuevos significados. En este sentido, Taylor aliviana el peso de los principios sobre los cuales converge dicho consenso y aumenta la influencia de las doctrinas desde las cuales los ciudadanos los interpretan. Vale decir que, para que ninguna creencia se

²⁷ Ibid., 37-38. Sobre la idea del “consenso superpuesto” puede verse John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 133-72.

²⁸ Charles Taylor, “Modes of Secularism”, 49-52.

²⁹ Ibid., 50 y 52.

imponga a las otras definitivamente, es preciso que aquellos principios sean sólo “guías para la acción” y no induzcan una solución más “apropiada” que otras. Tal es la modificación que Taylor sugiere del “consenso superpuesto” de Rawls, cuya teoría de la justicia como imparcialidad se habría excedido al incluir, además de los principios, las razones fundantes de ellos en una doctrina constructivista de la sociedad política, con expectativas mutuas razonables y términos justos de cooperación.³⁰

REFLEXIONES FINALES

El recurso de Taylor al “consenso superpuesto” rawlsiano tendría el sentido, según parece, de permitir que los principios de justicia sean insufrados con una mayor espiritualidad, acorde con las fuentes de ese carácter que registra, a su juicio, la identidad política moderna. A mi entender, esa operación se lleva a cabo al costo de restarle a dichos principios, en gran medida, la validez moral y política que tanto Rawls como Taylor pretenden. La opinión de este último de que ellos deben constituirse como una ética política independiente que sólo sea orientativa de la acción y no prescriptiva de determinadas soluciones en las disputas públicas, implica que hay un cierto contenido moral que debe ser llenado desde fuera a partir de los fundamentos provenientes de las doctrinas “comprehensivas” de los ciudadanos. De aquí la crítica a la postura de Rawls acerca del aborto. Efectivamente, éste se muestra partidario de reconocer el derecho de la mujer a decidir acerca de su embarazo durante el primer trimestre del mismo, pues un “balance razonable” de los valores políticos involucrados indica, en esa circunstancia, que se debe privilegiar la igualdad de las mujeres como ciudadanas.³¹ Para Taylor, ello significa presentar una visión que se considera “apropiada” pues se deduce de los principios de justicia, lo cual no sería aceptado por quienes, aún acordando con ellos, adhieren a perspectivas espirituales en la cuestión.³²

³⁰ Ibid., 51-52.

³¹ John Rawls, *Political Liberalism*, n. 32, 243-44. También, en la cuestión del suicidio médicamente asistido, Rawls se ha definido por otorgar el derecho al enfermo terminal de decidir sobre su vida, considerando que se trata de un derecho básico constitucional y no una materia de derechos religiosos. (V. Bernard G. Prusak, “Politics, religion & the public good: an interview with philosopher John Rawls”, en John Rawls & Samuel Freeman, ed., *Collected Papers* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999), 616-622.

³² Charles Taylor, “Modes of Secularism”, 52.

A fin de comparar ambas posiciones, debe señalarse que Rawls le otorga a los principios de justicia la calidad de un bien moral **político** que, como tal, se halla por encima de todo otro bien en materia de la estructura básica de una sociedad, sus instituciones y sus fundamentos constitucionales. Están sólo referidos a este ámbito acotado, y no a la totalidad de la vida, y su preeminencia se basa en que no dependen de ninguna doctrina comprensiva en particular. Por eso, Taylor se equivoca en sostener que una solución que se presente como consistente con aquellos principios privilegia una justificación moral subyacente sobre otra. La derivación, según la entiende Rawls, no produce un contenido “correcto” porque se adecua a los valores políticos, sino que una determinada solución será correcta si se hace en términos de “razón pública”, esto es, si respeta un modo de argumentación que apele a fundamentos que otros **podrían** razonablemente aceptar, aunque de hecho no lo hagan. Ello fija un marco a la discusión pública en materias esenciales, puesto que sólo se podrán invocar razones que tomen en cuenta las libertades y los derechos básicos afectados.³³

En definitiva, para Rawls, no basta con la distinción entre lo que Taylor llama la “identidad política” y la “fidelidad a una confesión”, sino que, además, se debe reconocer la prioridad de la primera y las exigencias de la razón pública, a fin de salvaguardar el pluralismo de creencias. Indudablemente, la discusión pública así planteada contiene ciertas restricciones, pero, de ningún modo, ellas impiden la apelación a justificaciones religiosas, sino que van dirigidas a evitar que una materia de interés público sea resuelta enteramente según los cánones de una confesión. Taylor, aún admitiendo este propósito, cree que dicha discusión debe descansar más en los argumentos doctrinarios de los ciudadanos, sin que los principios ético-políticos sobre los que recae el consenso operen como un esquema limitativo en cuanto al tipo de solución que podría alcanzarse. Sin embargo, desde mi punto de vista, el objetivo de que la vida política de una sociedad secular moderna se “espiritualice” puede ser alcanzado de un modo más eficaz a través del “consenso superpuesto” rawlsiano original y las obligaciones de la razón pública, que por las reformas a ese modelo que Taylor defiende. No queda claro cómo una ética-política convergente podría ser guía para la acción porque se la considera correcta moralmente, y no el resultado de un consenso transitorio, sin que se le reconozca una validez moral prioritaria en los asuntos públicos donde están en juego fundamentos básicos constitucionales. Por ello, aunque Taylor haya

³³ John Rawls, *Political Liberalism*, 201-04; “The Idea of Public Reason Revisited”, en *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 132.

avanzado plausiblemente en un acercamiento entre el liberalismo y las creencias religiosas, la tesis rawlsiana luce más consistente con un régimen democrático secular que asuma la tradición moderna.

Jorge Raúl De Miguel
Facultad de Derecho
Universidad Nacional de Rosario
Dirección: Pasaje Arroyito 981
2000 Rosario, Santa Fe
ARGENTINA
E-mail: demiguel@steel.com.ar

Recibido: 25 de noviembre de 2002
Aceptado: 18 de junio de 2003