

Charles Taylor, *El futuro del pasado religioso*, introducción y traducción de Sonia E. Rodríguez García, Madrid, Trotta, 2021

Es lugar común afirmar que el pensamiento de Charles Taylor (Montreal, 1931) encontró su culminación en *A Secular Age* (2007), probablemente una de las obras de filosofía más importantes de nuestro siglo en curso. Lo que suele decirse menos es que, al poco de su publicación, le siguió *Dilemmas and Connections*, cuya tercera parte, *Themes from A Secular Age*, ha encontrado por fin una tan esmerada como impecable traducción a cargo de la profesora Sonia Ester Rodríguez García, gran especialista en el pensador de Montreal que se ha hecho cargo, además, de la introducción de obligada lectura. Tomando el título de uno de los ocho ensayos que lo componen, *El futuro del pasado religioso* representa una verdadera novedad que nos permite conocer otras facetas complementarias de la compleja evolución tayloriana en el ámbito de la filosofía de la religión y su oposición a las narrativas de la teoría clásica de la secularización del mundo occidental. Desde diferentes premisas y contextos, los ocho textos ilustran cómo Taylor fue dirimiendo cuestiones nodales sobre la pervivencia o no de la religión, sobre sus retornos silenciosos, formas y retos presentes, sobre sus tensiones y ambigüedades específicamente modernas, al tiempo que solidificaba conceptos y categorías, marcos teóricos y estilos de problematización inherentes a esta última etapa de su obra.

Este giro tayloriano hacia la filosofía de la religión se aprecia ya en la conferencia que abre el libro, acaso uno de los primeros testimonios de su condición como cristiano creyente. Impartida en 1996, “¿Una modernidad católica?” se enfrenta a la paradoja de que “en la cultura secular moderna se encuentr[e]n mezclados los auténticos desarrollos del Evangelio de un modo de vida encarnado con un cierre hacia Dios que niega el Evangelio” (p. 36). Es esta una interesante encrucijada teórica llena de contradicciones y matices, textura en la que el estilo de pensamiento de Taylor se mueve como pez en el agua. Por un lado, afirma, el logrado despliegue del programa moderno –desde la libertad moderna hasta la defensa de los derechos humanos–, aun siendo de inspiración cristiana, habría permitido tanto la liberación de muchos de los presupuestos religiosos como la ruptura de las estructuras y creencias de la cristiandad, incluso al precio de la marginación de la fe misma: la ruptura sería, así vista, una condición necesaria para el desarrollo de dicho programa. Por el otro, al término de este proceso, el programa evangélico debería estar en condiciones de poder reintroducirse sin imponerse, dado que en la actualidad la borradora de lo trascendente anidaría como un peligro latente, empobrecedor de la vida humana y el bien común –el “floreamiento humano”– que nos interpelan en cada momento. Tal figura de lo trascendente no se circunscribiría solo al cristianismo, pues el reconocimiento de que “la vida no es toda la historia, [de que] no es todo lo que hay” (p. 40), significa hablar de un “más allá de la vida” donde no nos conformemos solo con la autosuficiencia de la esfera immanente y nuestras modalidades crecientes de “increencia” (*unbelief*) deudoras de un humanismo excluyente: y es que “si uno cree, tiene algo muy importante que decir en los tiempos modernos, algo que atañe a la fragilidad de lo que todos nosotros, creyentes, más valoramos en la actualidad” (p. 56).

El segundo texto, “Notas sobre las fuentes de la violencia: perennes y modernas”, aborda el análisis de la “violencia categórica”, es decir, “aquella ejercida contra un conjunto (categoría) de personas, gente a la que podríamos no llegar a conocer nunca o con la que no tenemos ningún contacto” (p. 59). En un primer nivel de vinculación entre religión y violencia, Taylor reactualiza formas de violencia categórica visibles en determinados mecanismos sagrados como el sacrificio y el chivo expiatorio de resonancias girardianas; sin embargo, su interés termina fijándose en la “reedición de nuevas formas de violencia purificadora en el corazón de la modernidad ‘racional’ ” (p. 73). Tal es, a su entender, el vínculo hermenéutico entre democracia moderna y violencia que todavía debe interpelarnos. Baste pensar en modalidades de purificación colectiva basadas en la virtud que desembocaron, como en el *terreur* republicano, en la pura eliminación de los enemigos (pp. 70 ss.), pero también en la fundamentación hipermoral de la figura de la víctima en toda suerte de nacionalismos (étnicos) que apelan a una supuesta amenaza a la identidad nacional para justificar el uso de la violencia (pp. 78 ss.). Es más, sentencia, esta “violencia en torno a las identidades categóricas es uno de los peligros más acuciantes de este siglo. Podría literalmente destruir nuestro mundo” (pp. 79 s.). De ahí que el artículo termine no solo con una (p)reocupación del papel de la víctima desde parámetros donde doblar la violencia no equivalga a renunciar a políticas democráticas ordenadas. Más importante me parece el reto de restaurar, asumiendo la complejidad étnica, multicultural, etc. de nuestra sociedad global, ese fundamento común que muchas religiones posaxiales pueden aportarnos para afrontar renovadas categorizaciones como la venganza o la victimización, el castigo y la culpabilización: “es un movimiento que puede llamarse perdón, pero, en un nivel más profundo, se basa en el reconocimiento de nuestra común y defectuosa humanidad” (p. 87). Aunque tal vez precaria, esta fuente de resistencia en la dimensión de reconciliación estaría en mejores condiciones de fomentar la creencia en diferentes tipos de trascendencia.

El tercer ensayo, “El futuro del pasado religioso”, ocupa la indiscutible centralidad del libro, y en él se propone un recorrido comparado sobre algunos modos de vida religiosa del pasado para explicar, seguidamente, determinadas formas de espiritualidad actuales y extrapolar algunas tendencias futuras. Tal relato, así como sus líneas maestras, conectan indudablemente con *A Secular Age*, empezando por la asunción del marco referencial de la revolución axial de raigambre jaspersiana, que por cierto será ampliada en el último y octavo texto “¿Qué fue la revolución axial?” (pp. 283-300). Así, mientras que las religiones preaxiales habrían ofrecido un anclaje en la realidad social para un ‘yo poroso’ vulnerable a un cosmos mágico ordenado en relación con lo sagrado, el ‘yo taponado’ moderno del mundo desencantado habría sido el hogar de esa interioridad que “puede verse a sí mismo como invulnerable, pues es el dueño de los significados que las cosas tienen para él” (p. 99). Tal habría sido el nacimiento de “una cierta forma de individualismo religioso”, cuya transformación “se ha llevado a cabo en la cristiandad latina” (pp. 105 s.), marcando el inicio de ese “gran desanclaje” del mundo encantado que permitió al individuo vivir un determinado orden moderno (moral, social, político, etc.) puramente immanente. Esto no excluyó, matiza Taylor, nuevas formas modernas de movilización y recomposición de la vida religiosa, reconfiguraciones de identidades más o menos devocionales. Pero el hecho de que la religión entendida como fundamento del orden moral civilizado terminara alienando a “las generaciones formadas por la revolución cultural de los años sesenta” (p. 133) permite al filósofo canadiense constatar un salto cualitativo en la “era de la autenticidad”. Así, vectores tales como la autorrealización individual o la realización sexual habrían terminado agudizando un “retroceso de la cristiandad” (p. 143) compatible, sin embargo, con otras necesidades espirituales de reencantamiento y búsqueda de sentidos de agencia colectiva. En todo caso, al plantearse el futuro del pasado religioso desde un cierto debilitamiento de las creencias y la desidentificación con la Iglesia, Taylor considera que en un mundo globalizado, e incluso en vista de nuevas luchas (extremas) de identidad política cuyo origen pudiera ser religioso, el resultado de los avances secularizadores muestran una “profunda ambivalencia”, y “esta se expresa en la nostalgia, en el sentido de que falta algo, en el anhelo de algún significado más rico” (p. 182).

Mientras que algunas dinámicas internas de la dupla desencantamiento-reencantamiento del mundo son exploradas con brillantez en el cuarto texto, el quinto texto aborda la ambiciosa pregunta “¿Qué significa secularismo?”. Mostrando sus múltiples dimensiones y significados polisémicos, el término adquiere, con sus transformaciones históricas y asincronías, “un bagaje de ambigüedad y de profundas suposiciones vinculadas a la clara división entre lo immanente y lo trascendente, por una parte, y entre lo público y lo privado, por otra parte” (p. 208). El secularismo “implica una exigencia compleja” (p. 210), desde luego, aunque Taylor matiza rápidamente que hay determinados bienes fundamentales –como los paradigmáticos principios de libertad de conciencia, igualdad de trato y fraternidad entre todas las matrices espirituales– que, pese a entrar en conflicto y no poder aplicarse de forma incondicionada, sí deberían ser objeto prioritario de aseguramiento en los Estados democráticos seculares contemporáneos según cada circunstancia histórica. La clave, sostiene, radica en que tal ajuste no se realice desde el tradicional baluarte laico en contra la religión, seña de identidad de algunas narrativas fuertes de la secularización. Por tanto, no bastaría con un renovado acuerdo institucional a la Rawls o Habermas (pp. 223 ss.), sino que tales bienes deberían pensarse como una (re)negociación constante de objetivos que estuvieran a la altura de nuevos retos globales de diversidad, complejidad religiosa, etc.: “solo un claro enfoque sobre la necesidad de equilibrar la libertad de conciencia y el respeto igualitario puede permitirnos medir la situación” (p. 223), y maximizar así los objetivos prioritarios de libertad e igualdad entre las creencias básicas.

Que la secularización y sus formas de legitimación dependen también del “mito” de la Ilustración lo revela innegablemente el sexto ensayo “*Die bloße Vernunft*”. Se trata de un texto que busca matices, tanto luces como sombras, dialogando con diferentes tradiciones y autores ilustrados, a fin de indagar si y hasta qué punto “la mera razón” ha sabido “producir en nosotros verdades acerca de la moral y la teoría política a las que no se pueden añadir verdades putativas a la religión o la metafísica, ya sean derivada de la ‘revelación’ o de otras formas de intuición supramundana y que, si se las introduce, estas oscurecerían aquellas” (pp. 254 s.). Frente a tal asunción, Taylor aboga por mostrar cómo ciertas raíces del mito ilustrado no beberían sino de ilusiones cardinales de la propia razón autosuficiente, desde el fundacionalismo cartesiano hasta la ciencia posgalileana, pasando por la configuración de la teoría social de raigambre grociana. Tales ilusiones anidarían en la propia problemática de la configuración ilustrada del orden moral moderno, por cierto no exento de exigencias de moralidad que rayan el moralismo, como revela el penúltimo texto de la edición “Peligros del moralismo”. Y es que, bajo esta luz, incluso los códigos de conducta derivados de ese único principio o fuente –la razón ilustrada– revelarían claroscuros a la hora de establecer una serie de reglas universales que pudieran ser aplicadas sin excepción, pero teniendo en cuenta al mismo tiempo, la pluralidad de bienes a proteger en nuestras sociedades complejas.

Kilian Lavernia Biescas
klavernia@fsof.uned.es

UNED

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8163-9636>