

Bienes sociales constitutivos en la obra de Charles Taylor. Repensando la relación entre religión y política

*Miguel Yaksic**

Servicio Jesuita a Migrantes, Santiago, Chile

RESUMEN

En este artículo el autor intenta mostrar que los argumentos religiosos pueden contribuir a la construcción de una noción común de bienes y fines –mientras permanece el compromiso con la libertad, la igualdad y el respeto mutuo. Una renovada versión del liberalismo no fundada en la neutralidad, el secularismo y un formalismo procedimental–contractual puede ser más hospitalaria a las contribuciones religiosas. La filosofía de Charles Taylor puede ofrecer una tercera vía entre el comunitarismo y el liberalismo formal, una vía capaz de recuperar algunos de los más importantes logros liberales y, sin embargo, capaz de recuperar una aproximación más rica, completa y comprensiva de la agencia humana. Esta comprensión de la ética permite desafiar la tendencia moderna hacia la privatización de la religión, reformulando las fronteras entre lo público y lo privado. Una visión revisada del liberalismo provee un nuevo contexto para el lugar de las convicciones religiosas en la conversación pública.

Palabras clave

Religión, política, liberalismo, comunitarismo, ética

Constitutive social goods in the work of Charles Taylor.
Rethinking the relationship between religion and politics

ABSTRACT

In this article the author aims to show that religious arguments may contribute to the construction of a common notion of shared ends and goods—all the while maintaining a commitment to liberty, equality, and mutual respect. A renewed version of libera-

* Sacerdote jesuita. Licenciado en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado; licenciado en Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile y máster en Teología, Boston College, Estados Unidos. Actualmente se desempeña como director nacional del Servicio Jesuita a Migrantes (SJM). Correo electrónico: myaksic@gmail.com.

lism not grounded on neutrality, secularism and a procedural-contractual formalism may become more hospitable to religious contributions. The philosophy of Charles Taylor might offer a third way between communitarianism and formal liberalism, a way capable of recovering some of the most important liberal achievements, yet also capable of recovering a richer, fuller, and more comprehensive approach to human agency. This understanding of ethics makes it possible to challenge the modern trend toward privatization of religion by reshaping the boundaries between what is public and what is private. A revisionist view of liberalism provides a new context for the place of religiously based convictions in the public conversation.

Keywords

Religion, politics, liberalism, communitarianism, ethics

Introducción

Charles Taylor se sentiría muy cómodo con una afirmación como esta: la religión –en particular el cristianismo– no solo puede jugar un legítimo rol en la esfera pública de una democracia liberal, sino que los argumentos religiosos pueden contribuir en la construcción de una noción común de fines y bienes compartidos, al tiempo que mantiene su compromiso con los valores modernos de la libertad, la igualdad y el respeto mutuo.¹ Una comprensión de la ética como la que ofrece la filosofía de Taylor puede proporcionar una base moral capaz de justificar la contribución de la religión a la vida pública de una sociedad democrática liberal moderna.

No son pocos los textos en los que Taylor se acerca a la teología. En ellos reconoce la naturaleza pública y política de la fe cristiana que busca encontrar un lugar para su contribución dentro de los logros de la modernidad. Los argumentos religiosos deben ser accesibles y comprensibles a la razón de todo ser humano, buscando su lugar en una sociedad compuesta por ciudadanos libres e iguales. ¿Cómo ofrecer una versión renovada del liberalismo (probablemente la moral pública dominante

¹ Este artículo es una traducción y adaptación de un paper llamado “*Constitutive common goods: rethinking the relationship between religion and politics*”, elaborado para el seminario *Religion and Democratic Theories*, de la Harvard Divinity School en 2009. A su vez se convirtió en un insumo muy relevante en el segundo capítulo de mi libro *Política y religión: teología pública para un mundo plural*, publicado en 2011 por Ediciones Universidad Alberto Hurtado. En ese tiempo, además, tuve la suerte de asistir a un seminario semestral sobre *A Secular Age*, ofrecido por Charles Taylor con la asistencia de Michael Sandel.

en Occidente) que no esté necesariamente fundada sobre la neutralidad de un formalismo procedimental-contractual? ¿Cómo recuperar el horizonte histórico, ético y social de las sociedades modernas sin comprometer la libertad y la igualdad? Una cultura plural y democrática, si quiere ser consistente con sus propios principios, debe estar abierta a acoger el pluralismo religioso como parte de la definición de sí misma.

La filosofía de Charles Taylor puede ofrecer una tercera vía entre el comunitarismo y el liberalismo formal, una vía capaz de recuperar algunos de los compromisos liberales más importantes y, al mismo tiempo, capaz de recuperar una aproximación más rica, completa y comprensiva de la actividad humana. Una visión más integral de la vida moral puede convertirse en un espacio mucho más hospitalario a la contribución de las comunidades religiosas a la conversación pública que un liberalismo puramente secular. Si bien uno de los aportes significativos que la modernidad le ha otorgado a la democracia está en la separación de la Iglesia y el Estado, veremos que separar religión de política es algo mucho más difícil.

A través de su obra, Taylor se empeña en mostrar que los valores liberales no son tan formales y neutrales como reclaman ser, sino que se trata de valores social, cultural e históricamente determinados. Y, por eso, nuestras identidades no son estáticas, sino permeables; no singulares, sino fragmentadas y múltiples; no privadas, sino socialmente formadas.

La comprensión que Taylor ofrece de la ética nos permitirá, entonces, desafiar la tendencia moderna hacia la privatización de la religión al reconfigurar las fronteras que dividen lo público de lo privado. Una versión revisada del liberalismo puede proveer un nuevo contexto que facilite la contribución de las convicciones religiosas y morales en la esfera pública.

La crítica de Taylor al liberalismo formal

La crítica de Taylor al liberalismo formal permite sentar parte de las bases de una ética social que puede convertirse en un ámbito mucho más hospitalario a las contribuciones religiosas en la vida pública que la moral liberal. Esta crítica encuentra sus raíces modernas en ciertas diferencias entre la ética de Hegel y la moralidad de Kant. Mientras Kant funda el origen de la sociedad en un contrato celebrado entre agentes racionales autónomos, Hegel diría que la teoría del contrato social carece de una apropiada recepción de la historia y las prácticas sociales como parte esencial de la sociedad. El origen de las normas sociales no se encuentra, según Hegel, en la racionalidad práctica de individuos comprometidos con un contrato social formal. Más bien, las normas sociales emergen de las prácticas sociales de una vida ética compartida y

en mutuo reconocimiento de la conciencia del otro. La subjetividad y la racionalidad están formadas por la interacción de los individuos que participan de la sociedad.

En su libro *Democracy and Tradition*, Jeffrey Stout (2004) recupera la tradición hegeliana al fundamentar su explicación pragmatista de la democracia como tradición en la concepción hegeliana de la formación de las normas éticas como socialmente instituidas. Esta aproximación permite a la vida ética ser parte de la política. De hecho, las normas democráticas están ética y socialmente formadas. Así, en vez de una identidad formada en privado como un ámbito previo a la vida pública de un sujeto racional independiente que ingresa a la esfera pública solo para construir un acuerdo procedimental, racional y universalmente fundado, vemos una identidad –una conciencia de sí– que está últimamente formada en un encuentro racional. En este sentido, la noción hegeliana de *Sittlichkeit* (vida ética-social) parece mucho más hospitalaria de los esquemas comprensivos y, por lo tanto, de las contribuciones religiosas que la *moralität* de Kant (deontología).

Uno de los pasajes más celebrados de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se basa en lo que el autor llama “la lucha por el reconocimiento” (1977, cap. 4). Allí explora las condiciones necesarias para cualquier forma de conciencia entendida como reconocimiento mutuo. La autoconciencia implica tomar conciencia del hecho de que la propia identidad está siempre dialógicamente formada. Un sujeto se convierte en un individuo cuando es reconocido como tal por otro. Los individuos que forman una comunidad se ven unos a otros como iguales y diferentes de sí mismos en las relaciones recíprocas. El reconocimiento mutuo (*Anerkennung*) provee de la matriz que permite existir a la autoconciencia de un individuo.

En su famosa dialéctica del “amo y el esclavo”, Hegel intenta tipificar ciertas características de la lucha por el reconocimiento. El conflicto entre el amo y el esclavo representa los temas históricos de dominación y obediencia, dependencia e independencia. El reconocimiento adecuado requiere un reflejarse del sí en el otro de modo de superar la asimetría.

Esta noción ha sido recuperada por varios autores contemporáneos en el área del pensamiento político² y está a la base de la filosofía de Taylor de manera significativa. La teoría del *Anerkennung* es clave para comprender el lugar y el rol de la religión en particular, y para otras doctrinas comprensivas éticas y estéticas. La religión y los esquemas comprensivos en general no pueden ser removidos de la esfera pública porque no son la expresión de una ya configurada identidad en

² Charles Taylor (1994), Axel Honneth (1995), Nancy Fraser (2009), Nancy Fraser y Axel Honneth (2003).

la vida privada, sino que aparecen y existen en el reconocimiento social y mutuo a través de la vida ética.

Tomando en cuenta esta tradición, me explico por qué Taylor no se siente confortable con el liberalismo político de liberales como Rawls y particularmente con la idea del *consenso superpuesto*.³ Taylor está comprometido con los valores liberales de la libertad, la igualdad y con la teoría de los derechos fundamentales. Sin embargo, él cree que estos valores solo pueden florecer en un particular tipo de sociedad, donde algunas condiciones permiten la realización de estos intereses liberales. Taylor piensa que una persona llega a ser realmente humana a través de la interacción con los demás, afirmando que un sujeto hace elecciones dentro de una sociedad particular que tiene que ser promovida. De ahí que no son posibles los derechos del individuo fuera de una comunidad humana basada en algunos bienes constitutivos (es decir, no descomponibles) y colectivos.

Rawls identifica el hecho del pluralismo con identidades y esquemas comprensivos que están previamente constituidos y modelados en un espacio previo al dominio político. Así, los individuos o las colectividades con sus identidades particulares irían al espacio público para disputar acerca de la verdad de sus proposiciones y para construir un consenso político. Siguiendo la noción hegeliana de *Sittlichkeit*, Taylor tiende a disentir con esta visión. Defiende, en cambio, un concepto de la política como el lugar donde las personas van para exigir reconocimiento del *Lebenswelt* que ellos defienden. Esta comprensión alternativa de la política como insertada en una tradición diversa ve a la política no como el ámbito donde los ciudadanos presentan sus proposiciones con pretensión de verdad, sino como el lugar donde la identidad de los miembros de una sociedad es formada a través del reconocimiento mutuo (Taylor, 1994).

En un artículo llamado “Equívocos: el debate liberalismo/comunitarismo” (Taylor, 1995), Taylor sugiere que este debate es el resultado de un malentendido; a saber, la confusión entre las cuestiones ontológicas (*ontological issues*) y las cuestiones normativas (*advocacy issues*). Las cuestiones ontológicas “dicen relación con los términos que usted acepta como definitorios en el orden de la explicación” (Taylor, 1995, p. 181). Las cuestiones normativas “dicen relación con la postura moral o la política que uno adopta” (Taylor, 1995, p. 182). La relación entre ambos conceptos es compleja: aun cuando pertenecen a diferentes órdenes de razones, no son independientes. Las posturas ontológicas muchas veces fundamentan las visiones que uno defiende. Una posición ontológica puede fundamentar diferentes proposiciones normativas y una

³ John Rawls desarrolla la idea de un consenso superpuesto en su *A Theory of Justice* (1971) y luego la revisita en *Political Liberalism* (2005). Refiere a la idea de que personas que exhiben distintas doctrinas comprensivas acerca de lo bueno pueden estar de acuerdo en algunos principios básicos de justicia que fundan las instituciones de una comunidad política.

proposición normativa puede no ser compatible con cada postura ontológica. Estas distinciones no son solo claras desde un punto de vista metodológico, sino también útiles desde un punto de vista filosófico. Ellas plantean algunos cuestionamientos al liberalismo político de pensadores como Rawls.

Mientras Taylor afirma que una proposición ontológica define una gama de posiciones normativas, Rawls sostiene que una posición política independiente de justicia puede superponerse con un número de doctrinas comprensivas razonables. Mientras Taylor sostiene que una posición normativa está basada en una proposición ontológica (cada debate normativo implica, en última instancia, un debate ontológico), Rawls afirma que las posiciones políticas son independientes de las visiones ontológicas y son capaces de ser superpuestas con cada doctrina comprensiva en la medida en que sea razonable.

El problema que tiene la idea de un consenso superpuesto radica en la brecha que Rawls introduce entre las doctrinas políticas y los esquemas comprensivos. Esta distinción podría llevar el trabajo del Rawls tardío a una especie de ceguera filosófica frente a la naturaleza de la identidad humana. El reemplazo de la idea de verdad por la idea de razonabilidad rehúye el problema de la identidad y del reconocimiento. Funciona solo para una concepción formal de la política y de la justicia, pero no para un acercamiento más sustantivo a estas nociones. Mientras que Rawls termina introduciendo una distinción radical entre el yo y sus motivaciones políticas, en el ser humano la identidad es inseparable de los fines que se persiguen, puesto que esos fines son constitutivos de la identidad de cada individuo. Es por esta razón que no parece plausible la división de Rawls entre una concepción política de la justicia autónoma y las doctrinas morales. Es más, las proposiciones ontológicas son compatibles con concepciones normativas liberales. Sería perfectamente posible para una comunidad liberal comprometerse con valores particulares. De hecho, en vez de permanecer neutral, el liberalismo procedimental y deontológico parece ser una doctrina particular comprensiva que da mayor peso a algunos principios y valores ético-políticos que a otros. El liberalismo parece estar lejos de ser puramente formal-neutral. Más bien es el resultado de un desarrollo cultural particular. Es una forma de moralidad. Así, mientras una concepción liberal de la política como la que patrocina Rawls está cerca de lo que Benjamin Constant llamaría la “libertad de los modernos”, la concepción tayloriana se aproxima más a la “libertad de los antiguos”⁴ (Constant, 1988, p. 308).

⁴ En su famoso discurso “La libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos”, Benjamin Constant sostiene que mientras la libertad de los antiguos implica un tipo de libertad participativa y republicana, donde los ciudadanos participan directamente a través de debates, la libertad de los modernos está basada en los derechos civiles, limitando la interferencia del Estado en los asuntos privados.

Entonces, la pregunta fundamental dice relación con el contenido y el sentido de la esfera pública, y cuestiona la frontera entre lo público y lo privado. Aun cuando podemos y debemos separar el Estado de las instituciones religiosas como resultado de un principio democrático básico, es mucho más complicado dividir religión y política. Siguiendo la idea de que el concepto de lo público debe abarcar más que el Estado, la esfera pública parece no solo ser el lugar donde los ciudadanos acuden a verificar la racionalidad de sus concepciones de justicia o el lugar donde diseñamos políticas públicas, sino también es el lugar donde los individuos y las colectividades se encuentran en una permanente definición y redefinición de sus identidades, frecuentemente formadas a partir del reconocimiento que otros proveen. Así, el dominio público es el lugar donde los diferentes horizontes de significado confluyen y donde las diferentes concepciones de lo bueno y lo bello –teológica o moralmente fundamentadas– mutuamente se permean y se redefinen.

Taylor va más allá en su crítica al liberalismo como una moral basada en la teoría del contrato social. Bajo el nombre de ‘atomismo’ (Taylor, 1985) se refiere no solo a las doctrinas del contrato social del siglo XVII, sino también a todas las teorías que de alguna manera dan prioridad al individuo y sus derechos sobre la sociedad, o que ven la sociedad como un medio puramente instrumental para completar las necesidades del individuo. La doctrina de la primacía de los derechos –la cual es una expresión de la visión atomista de la sociedad– ha sido profundamente influyente en los imaginarios políticos modernos.

Para Taylor hay algo muy importante que se pierde si comprendemos a la sociedad como una suma de átomos. Algunas de las visiones sobre la acción humana dan una importancia crucial a la libertad para elegir el modo propio de vida. Pero para Taylor la doctrina de la primacía de los derechos no puede ser independiente de algunas consideraciones acerca de lo que significa ser un ser humano o lo que significa ser parte de una comunidad humana. Los seres humanos “no pueden desarrollar la plenitud de su autonomía moral –esto es, la capacidad de formar convicciones morales independientes– fuera de una cultura política sostenida por instituciones de participación política y garantías de la independencia personal” (Taylor, 1985, p. 198).

La idea de ser un agente autónomo es parte de una identidad particular, una manera de comprendernos a nosotros mismos, con la cual los seres humanos no nacen. Es una identidad que los seres humanos tienen que adquirir, y la única manera de hacerlo parece ser a través de las prácticas comunes en la vida en común. Por lo tanto, el individuo libre, autónomo e ilustrado puede mantener su estatus moral solo en un cierto tipo de sociedad, donde esos valores son considerados como dignos de acogerse.

Taylor desarrolla su tesis social comenzando con la comunidad básica que se constituye a partir del lenguaje humano, sin la cual la humanización sería impo-

sible. No hay lenguaje privado. Aun antes de que el individuo emerja hay algo ya compartido. Se aplica aquí la misma tesis hegeliana retomada por Taylor en *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'* (2010) acerca de que la identidad del individuo es definida en parte a través del encuentro con otros y no solo privadamente. La idea del contrato social es en cierto sentido una noción equivocada, puesto que el ser humano no puede existir de manera aislada. El lenguaje humano es, por lo tanto, algo irreductible al mero individuo.

En última instancia, estos asuntos sobre la participación política tienen profundas implicancias. Dicen relación no solo con la manera en que los seres humanos viven juntos, sino que también están relacionados con la naturaleza de la vida humana. Taylor se pone a sí mismo en una tercera vía entre libertad individual y bien común. Defiende la libertad, pero como algo socialmente constituido.

Bienes sociales constitutivos

A través de su obra, Charles Taylor busca recuperar para la vida política una dimensión dialógica de la agencia humana como contrapunto de una visión individualista introducida por las doctrinas del contrato social. En esta distinción descansa la condición de posibilidad de una moral pública que esté abierta a la contribución de la religión a la vida política, permitiendo que las comunidades de fe puedan aspirar a contribuir en la formación de algunos fines y valores comunes.

En este sentido, la distinción entre moralidad formal y vida ética de la que venimos hablando puede abrir el camino para la recuperación de las ideas de lo bello y lo bueno. En su ensayo "Iris Murdoch and Moral Philosophy" (Taylor, 1996) critica la tendencia analítica a estrechar ciertos temas sustantivos propios de la filosofía moral. En vez de indagar por el contenido de lo bueno, la filosofía analítica pone su atención en la acción obligatoria, en lo que debemos hacer. La pregunta sobre cómo recuperar una mirada más amplia para la filosofía moral se vuelve crucial cuando pensamos en el rol público de las religiones. La pregunta radica en cómo ampliar el ámbito de la filosofía moral—incluyendo la noción de vida buena—sin cuestionar el compromiso con los valores modernos de la libertad, la igualdad y el respeto mutuo. Una versión revisada del liberalismo compatible con la idea de un 'yo socialmente constituido', con una noción de la virtud 'comunitariamente fundada' y con una 'concepción del bien adecuada para una sociedad pluralista' (Thiemann, 1996) se abre como un camino para elaborar una visión más rica de la ética, sin descuidar la tolerancia y la libertad.

Para Taylor, la filosofía se vuelve pobre y estrecha cuando remueve la pregunta por el bien de la discusión pública, porque quedamos atrapados en el corral de moralidad

y tenemos que ir más allá de lo incondicional. Parte del problema proviene del giro epistemológico moderno. Desde Descartes hemos puesto nuestra confianza en un método o manera de operar que se ajusta a una razón ‘descomprometida’, capaz de volverse sobre sus propios procedimientos y examinar su exactitud (Taylor, 1996). Taylor ve en el rigor y la claridad de la razón instrumental parte del enorme éxito de las filosofías procedimentales como las de Rawls. Rawls habría probado que modos de razonar rigurosos, formales e incondicionales pueden ser usados en la moral y en la política. Por lo tanto, la justicia gana primacía sobre cuestiones de plenitud y de vida buena en parte porque lo calculable simplifica el trabajo de la moralidad.

En la modernidad, mientras las cuestiones acerca de la vida buena han sido declaradas insolubles, la epistemología ha venido a ocupar el grueso del pensamiento filosófico. Las cuestiones de justicia pueden ser tratadas adoptando un método racional de discernimiento. Por eso es que el liberalismo secular afirma que la sociedad política debe dar a cada uno el espacio para desarrollar sus propios objetivos, más que propiciar una determinada visión de la vida buena. Este principio ha resultado exitoso en el respeto de los derechos individuales y su defensa es ampliamente aceptada, también por Taylor.

En los orígenes de la filosofía moderna, Taylor identifica una idea seminal de la que ya hemos venido hablando, que él llama atomismo (Taylor, 1985). Por medio de esta idea quiere mostrar que, a la base del utilitarismo y las teorías del contrato social, hay bienes que son en última instancia ‘descomponibles’. Para el utilitarismo, todos los bienes son individuales o tienen valor para el individuo. Para las teorías del contrato social, la sociedad nace para proteger el ejercicio pleno de la libertad y la propiedad privada, ambas entendidas como bienes individuales. Taylor responde a estos supuestos individualistas con su teoría de los bienes públicos, sociales y no descomponibles.

Si rastreamos esta noción de bienes constitutivos a través de la obra de Taylor, encontramos que aun cuando el autor usa distintos nombres, todos refieren a la misma realidad: bienes ‘constitutivos’, ‘irreducibles’ y ‘sociales’. Se trata de bienes que no solo se obtienen colectivamente, sino que no se pueden conseguir de ninguna otra forma. Son bienes provistos socialmente. Bienes que ningún individuo podría obtener por sí mismo. Los bienes constitutivos existen porque han sido de alguna forma articulados. Por ejemplo, los derechos humanos en cuanto bien existen por las siguientes razones: 1) han sido promulgados, 2) pensadores han escrito y reflexionado acerca de ellos, 3) se han dado luchas en su favor, 4) las personas han creado diferentes formas para asegurar su implementación, etc.

Los bienes constitutivos son, para Taylor, fuentes morales porque invitan a los individuos a configurar sus vidas de acuerdo a su contenido. Son bienes que hacen

alguna referencia a un orden determinado de cosas que articula la búsqueda de la vida buena. Los bienes constitutivos son ‘cosas que amamos’ y no solo teorías.

Aun cuando ellos puedan estar asociados a una perspectiva metafísica, pertenecen a la ética moderna humanista. En la época antigua y medieval, estos bienes constitutivos fueron un importante componente de la ética teísta y metafísica, lo que no significa que sean elementos insignificantes de la ética moderna. De hecho, en la ética humanista el lugar de este tipo de bienes se ha movido a los seres humanos considerados en sí mismos.

La noción de bienes constitutivos va más allá de la comprensión de la moral como una teoría de la acción obligatoria. Para Taylor, la moral deontológica está en sí misma edificada en ciertos bienes de la vida tales como la libertad, la justicia universal, cierta forma de igualdad y el respeto por la diversidad. Los mismos tipos de bienes subyacen en la defensa de la dignidad humana que hace Kant en el imperativo categórico, el cual, en su segunda formulación es un buen ejemplo de esto: “Obra de tal manera que trates a la humanidad, sea en tu propia persona o en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio para un fin” (Kant, 1993, p. 30).

El valor de la dignidad, la racionalidad, la libertad y el respeto por la vida humana refuerzan la conciencia ética de la modernidad. Ellos muestran por qué los seres humanos merecen nuestro respeto cuando son objetos de nuestras acciones. En este sentido, la moralidad moderna deontológica parece estar en última instancia al servicio de algunos bienes sociales irreducibles. Taylor va incluso más lejos cuando afirma que establecemos el contenido de estos bienes clarificando aquello que es digno de promoverse del potencial humano. Por lo tanto, tras la moralidad estrecha de la acción obligatoria o tras la concepción autónoma de justicia hay rasgos ontológicos de la vida humana que están siendo abrazados.

La idea de *Moralität*, así, omite algunas de las articulaciones básicas que ayudan a los seres humanos a establecer qué es lo que quieren ser y cómo alcanzarlo. Como Taylor afirma: “La plenitud de la vida ética no sólo involucra hacer, sino ser; y no sólo estas dos cosas, sino amar lo que es constitutivamente bueno” (Taylor, 1996, p. 15). En este sentido, los bienes constitutivos serían parte de un fondo no siempre reconocido en la modernidad.

Algunos de los procedimientos que usamos y de las normas que guían nuestras vidas solo pueden ser entendidos en el contexto de hábitos adquiridos y de paradigmas que definen parcialmente quiénes somos. La vida ética pasa a ser el lugar de articulación de nuestra identidad, de lo que amamos y de lo que queremos ser. De esta manera, la noción de *Sittlichkeit* constituye la narrativa ética.

La identificación de los ciudadanos con la democracia como una empresa común es esencialmente el reconocimiento de un bien común. Dado que practicamos la libertad en acciones comunes, al parecer la valoramos como un bien común. Una democracia liberal puede solo tener éxito si es capaz de basarse en un sentido de lealtad y en una identificación con el pluralismo y la participación. Una democracia que ve en la regla de autodeterminación un componente esencial de su sistema de gobierno reconoce dicha regla como una noción básica de la vida buena.

¿Cómo la libertad, la benevolencia, la igualdad, la justicia y el respeto mutuo llegan a ser imperativos morales durante la modernidad? ¿Cuáles son los bienes constitutivos que subyacen en esos valores? ¿Es posible el intento de la moralidad moderna de reconstruir la ética sin ninguna referencia al bien? Los distintos bienes son articulados a través de una narrativa y del lenguaje, y como consecuencia de ello los comprendemos como fuentes morales. Taylor afirma que la articulación de los bienes que definen lo que somos es crucial para los argumentos morales y políticos:

La creencia en Dios [...] ofrece una razón [...] como una articulación de que es clave para la configuración del mundo moral en la mejor explicación que uno pueda presentar. Ofrece una razón, más bien, como la que yo ofrezco cuando planteo mis preocupaciones básicas para que tú puedas entender mi vida. Y a partir de ello es posible ver inmediatamente por qué la percepción de un hiperbien, al mismo tiempo que ofrece una razón, también contribuye a definir mi identidad. (Taylor, 1989, p. 76)

Taylor explica el rol que las ‘discriminaciones cualitativas’ juegan en la vida ética. Nos ofrecen algún sentido de lo que es digno de ser promovido en la acción humana. Nuestros discernimientos morales van más allá de una razón desvinculada e instrumental porque siempre nos encontramos dentro de ciertos marcos que les dan un contexto a ellos. Son horizontes de significado dentro de los cuales desarrollamos nuestra vida y le dan una orientación significativa para la definición de nuestras identidades. En Occidente, una importante parte de estos marcos pertenecen al conjunto de valores que tienen su origen en la preocupación del Evangelio por la vida.

El utilitarismo y el deontologismo no dejan mucho espacio para las distinciones cualitativas. ¿Por qué una persona es digna de respeto?, parece no ser una pregunta susceptible de ser abordada procedimentalmente. Mientras para Kant el agente moral pierde su autonomía moral cuando incorpora distinciones cualitativas, Taylor ve más bienes envueltos en las decisiones morales.

Obviamente, una teoría moral de los bienes tiene que enfrentar varios desafíos. De hecho, el problema con la idea de los bienes es que tienden a ser particulares,

articulados específicamente por comunidades o culturales particulares. Es por esta razón que la moralidad tiende a desarrollar una ética universal capaz de ofrecer principios que determinan el tipo de acciones que pertenecen a la definición universal del sujeto humano. El énfasis en una visión procedimental de la ética está claramente vinculado con su compromiso con la noción moderna de libertad individual. Todos preferimos algunos bienes sobre otros. ¿Cómo promover la reconciliación y la articulación de los diferentes tipos de bienes en la misma comunidad?

La modernidad, para Taylor, está aún comprometida con la protección de algunos ‘hiperbienes’ que son una parte esencial de la definición de la identidad del sujeto moderno. La modernidad es más una narrativa que el resultado de la razón instrumental, una narrativa que vincula al yo con la protección de los bienes que definen la identidad moderna. Estos hiperbienes son en última instancia las tres principales fuentes morales que definen la identidad moderna: la base teísta, el naturalismo de la razón desvinculada y el expresivismo romántico (Taylor, 1989).

La concepción de bienes sociales irreducibles está vinculada no solo con algunos importantes aspectos de la política moderna, sino también provee una base significativa para el rol que las religiones pueden tener en la política. El considerar algunos bienes como irreducibles y comunes podría ayudar a las sociedades modernas a recuperar algunos atributos simbólicos, rituales y sacramentales de nuestras vidas que han sido tratados como asuntos privados. Estos son bienes colectivos que configuran la manera en la cual entendemos y valoramos la acción humana. La idea moderna y utilitarista de que todos los bienes son individuales nos impide comprender algunos aspectos significativos de la vida ética moderna.

Raíz cristiana de los bienes modernos

Hemos afirmado que los bienes modernos de la igualdad, la libertad, la tolerancia y la solidaridad, entre otros, no son bienes atómicos o individuales, sino bienes irreduciblemente sociales. A través de su obra, y sobre todo en *Sources of the Self* (1989) y en *A Secular Age* (2007), Taylor descubre la raigambre cristiana y evangélica de muchos de los bienes que la modernidad ha secularizado.

Un concepto importante en la filosofía de Taylor reside en lo que él llama ‘la afirmación de la vida ordinaria’.⁵ Este concepto es central para su lectura de lo que constituye la identidad moderna y puede ser definido como una *transvaloración*

⁵ Charles Taylor desarrolla este concepto en distintas obras: 1989, parte III; 1991, pp. 45, 104; 1999, p. 22; 2007, pp. 144, 370-373, 695-697.

de valores, como una subversión de la ética aristocrática tan importante para los tiempos premodernos.

La vida ordinaria designa “aquellos aspectos de la vida humana relacionados con la producción y la reproducción, esto es, el trabajo, la hechura de las cosas necesarias para la vida, y con nuestra vida en cuanto seres sexuados, el matrimonio y la familia incluidos” (Taylor, 1989, 211). Se opone a la ética premoderna que exaltó la contemplación en vez del trabajo manual como actividad humana superior. También se opone a la ética del honor y la gloria basada en los valores de la guerra. La buena vida ya no se encuentra en actividades superiores –como la contemplación, el ascetismo religioso o la participación en los asuntos públicos–, sino que se encuentra en el corazón de la vida cotidiana. Los seres humanos son vistos como productores que encuentran su dignidad no en el honor sino en el trabajo. Esta tendencia nació en contra de bienes más altos que sirvieron como una forma de encubrir el estatus privilegiado de una clase más alta, noble, religiosa o militar. La ética burguesa de la vida ordinaria se opone a la ética del honor y la fama.

La transición de una ética que sostiene un sentido fuerte de jerarquía a otra ética que alaba el trabajo, la producción y la vida familiar, desplaza el lugar de la vida buena desde actividades superiores colocándola en la vida misma. Todos pueden ahora participar en el núcleo de la vida buena. La ética de la gloria es confrontada con una visión alternativa: la ética burguesa, central para el desarrollo de las sociedades liberales modernas; el valor de la igualdad y la defensa de los derechos humanos. Así, la radical incondicionalidad de los derechos humanos pasó a ser una de las principales fuerzas motoras de la cultura liberal moderna.

Taylor ve un origen teológico en la afirmación de la vida ordinaria y en su defensa de la igualdad, libertad y el respeto por los derechos humanos. Fue necesario romper con la cristiandad para alcanzar la idea de igualdad y la ética de los derechos humanos. Dentro de la cristiandad no podríamos nunca haber alcanzado esta radical incondicionalidad del valor de la vida humana, aunque la imposibilidad de dicha incondicionalidad no yace en la fe cristiana sino en el proyecto de la cristiandad: el intento de vincular la fe con una forma de cultura y con una forma de sociedad. Hoy, sabemos que no habrá nunca una fusión total de fe y sociedad porque la sociedad humana en la historia inevitablemente envuelve coerción y dicha coerción, como Weber lo sostuvo, es monopolizada por el Estado y, por supuesto, ello no es parte del rol de las religiones. Dado que ninguna otra doctrina ha tomado el lugar de la cristiandad, el dominio público ha permanecido como el lugar de visiones del mundo rivales.

La afirmación de la vida ordinaria tiene un origen judeocristiano y fue puesta en el centro de la cultura primero por el trabajo de la Reforma protestante. La Reforma

no distinguió entre cristianos más o menos comprometidos. El principio luterano de *sola fides*, *sola scriptura*, y *sola gratia* se constituyó como un fuerte impulso a la democratización de la fe. Puso a la salvación de una humanidad desesperanzada en la pura acción de un Dios compasivo y misericordioso.⁶ Los sacramentos, la jerarquía de la Iglesia, el rol de los sacerdotes y su celibato, y la vida monástica son vistos por Lutero como mediaciones entre Dios y el pueblo que deben ser rechazadas. El laicado no debe depender más de las oraciones de los consagrados. La nueva visión teológica de *sola fides* no solo refleja un principio teológico, sino también la relevancia del compromiso personal. Rechazando cualquier forma de vida consagrada (‘vocaciones superiores’ como Taylor las llama en *A Secular Age*) como un lugar privilegiado de lo sacro, el protestantismo termina por negar la distinción entre lo sagrado y lo profano. Ahora, la plenitud de la experiencia cristiana se encuentra dentro de las actividades de la vida ordinaria: matrimonio, familia y trabajo. La modernidad nació como un movimiento antijerárquico que terminó ampliando la noción de *ágape*. Esta noción de la afirmación de la vida ordinaria está, en última instancia, basada en la Biblia: Dios mismo promueve la vida.

Paradójicamente, algunas de las más impresionantes ampliaciones de la ética del evangelio, como la solidaridad universal y la afirmación del valor de la vida ordinaria, se produjeron gracias a un rompimiento de la cristiandad. Este rompimiento permitió que una significativa porción de nuestra base religiosa llegara a ser parte del contenido de nuestros horizontes modernos de significado. La “Parábola del buen samaritano” constituye un buen ejemplo de cómo un bien religioso ha llegado a ser parte de nuestro sentido común de solidaridad en Occidente. Podríamos incluso encontrar en el principio de diferencia de Rawls algún eco de esa historia. Tal es la razón por la cual la modernidad no es completamente ajena al cristianismo, porque muestra una herencia cristiana en sus convicciones relativas a los derechos universales. La aproximación moderna a la idea de potencial humano parece estar últimamente anclada en un fundamento judeocristiano. El compromiso moderno por mejorar la vida y las condiciones de trabajo, por superar la pobreza, por progresar y alcanzar el bienestar humano, podría ser visto como una racionalización del amor cristiano.

Taylor da cuenta cuidadosamente de esta relación entre la razón secular y el cristianismo a través de la modernidad. Entiende el movimiento hacia la razón moderna secular como un cambio de paradigma. La modernidad está de alguna

⁶ Taylor desarrolla esta tesis en *Sources of the Self* (1989) y a lo largo de *A Secular Age* (2007), particularmente en el capítulo 3. Atribuye a los movimientos de la Reforma la afirmación del valor de la vida ordinaria y también en parte al ‘desencantamiento’ de las sociedades occidentales.

manera cimentada en un cambio moral que transita desde una visión teológica de la vida hacia una visión a partir de la razón secular que ha tratado de mostrar su superioridad sobre la primera. Se trata de la razón superando la fe y la ciencia superando lo simbólico y lo sagrado. Taylor llama a este proceso con el nombre de ‘argumentos de supresión’ (Taylor, 2005). Como Kant lo muestra, llegar a ser ilustrado es como madurar: *sapere aude*. La ilustración es vista como una nueva postura moral que ilumina las creencias, las tradiciones y los diferentes esquemas de representación que han oscurecido la mente de los agentes autónomos. Un cambio de la razón sustantiva a la razón instrumental hace a la modernidad hostil al misterio y a la religión, y la noción de la vida buena desaparece bajo una objetivización desvinculada. La modernidad deja atrás “el yo poroso” y adopta en vez el “yo cerrado” (Taylor, 2007, pp. 27, 37-42, 134-142).

Sin embargo, parte del malentendido entre la Iglesia católica y el liberalismo secular no es solo el resultado de un nuevo paradigma hostil, sino también el resultado de algunas prácticas y visiones católicas. Michael Buckley (2004), intentando rastrear la emergencia del ateísmo en la modernidad, sostiene que el catolicismo, para defender la existencia de Dios, abandonó la noción de un Dios personal por una idea teísta-natural de Dios. En algún sentido, la teología científica ha rechazado históricamente una aproximación a Dios más categorial y experiencial. Dejar atrás la dimensión reveladora del Dios de Jesucristo para defender su existencia llevaría a una contradicción interna que conduce a la increencia. Precisamente así sucedió, Buckley continúa, cuando Descartes le asignó al método racional de su filosofía la tarea de demostrar la existencia de Dios. Surge una contradicción interna cuando vemos la religión como algo que debe ser demostrado. Ayuda a crear lo que Taylor llama un ‘orden impersonal’, donde la relación personal con el Dios de la Biblia desaparece.

La sociedad deviene en un orden de beneficio mutuo en el que la acción humana es gobernada por la razón. La religión se transforma en una moralidad y el cristianismo en una forma de humanismo. Aquí Dios no es ni el Dios personal de una relación intersubjetiva ni el Dios de Abraham, sino más bien una suerte de administrador de un orden natural impersonal. En el mundo moral del beneficio mutuo dirigido por un Dios impersonal conocido a través de la razón, el humanismo exclusivo florece y la benevolencia termina siendo una vocación enteramente humana. Taylor llama a este proceso histórico el ‘eclipse de la gracia’: a través de la razón, la autonomía y la disciplina, los seres humanos son capaces de gobernar sus vidas y el mundo. Es en este contexto que los modernos defensores de la existencia de Dios propugnaron una postura apologética y transformaron la fe en una perspectiva deísta y a Dios en un gobernador impersonal del universo,

y, por consiguiente, abandonaron la experiencia religiosa del Dios de la revelación de Jesucristo. El poder, la razón, la invulnerabilidad, el sentido de logro, la educación, la disciplina y la civilidad pasan a ser las características de la nueva identidad moderna.

Esta aproximación se vuelve significativa cuando sostenemos que algunos de los más importantes bienes modernos son, en última instancia, bienes evangélicos. Encontramos en la modernidad algunos auténticos desarrollos del evangelio, tales como los derechos universales y el valor de la igualdad. Sin embargo, encontramos también una negación de Dios que termina marginando los evangelios. Presenciamos un interesante dilema aquí: aun cuando no podemos rechazar las raíces cristianas de Occidente, la razón secular, el liberalismo y el humanismo exclusivo en cierto sentido hacen que la fe cristiana se vuelva una extraña en nuestra cultura. En su obra, Taylor defiende la tesis de que la afirmación de los derechos universales es parte de la historia bíblica que ha promovido el respeto por la vida. Afirmar que los derechos humanos son radicalmente incondicionales –a saber, que no dependen de género, cultura, religión– se corresponde con la noción cristiana de la *Imago Dei*: los seres humanos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, y cada uno tiene el mismo valor ante Dios.

Conclusiones

Hemos visto cómo el liberalismo secular demanda que los seres humanos separemos nuestra identidad como ciudadanos de las convicciones morales y religiosas que definen quiénes somos cuando nos involucramos en una conversación pública sobre la justicia, los derechos y la vida buena. El pensamiento de Charles Taylor nos ha permitido contrarrestar esta visión defendiendo la continuidad que existe entre nuestra identidad fundamental y las proposiciones políticas que patrocinamos.

En contra de las teorías individualistas modernas que reducen el bien común a la suma de opciones individuales, se ha intentado mostrar que podemos encontrar nuevos fundamentos morales que faciliten el ejercicio público de las contribuciones religiosas. La búsqueda del bien común y la vida buena no es algo que debemos reducir al ámbito de lo privado. Si queremos construir un pluralismo fecundo, este debe ser capaz de incorporar la diversidad de ‘mundos de la vida’ presente en las sociedades contemporáneas.

Una comprensión de la esfera pública no como el lugar donde vamos a alcanzar acuerdos político-formales, sino como el lugar donde las diferentes identidades personales y comunitarias transforman y son transformadas en el encuentro con otras identidades, parece permitir una comprensión mucho más

hospitalaria al aporte de las comunidades religiosas. Es por eso que una visión más rica de la vida ética –distinta de la noción de moralidad como acción obligatoria, compatible con la libertad y el respeto mutuo–, construida sobre la base de bienes no individuales sino constitutivamente sociales, además de la afirmación del valor moral de la ‘vida ordinaria’, constituyen un aporte muy relevante del pensamiento de Charles Taylor a la discusión sobre la relación entre religión y política en las democracias liberales contemporáneas. Las doctrinas comprensivas pueden contribuir en la construcción de una noción común de bienes y fines compartidos.

En su narrativa filosófica, Taylor muestra cómo los mayores cambios de la modernidad han acontecido más bien a nivel moral y espiritual que a nivel epistemológico. El orden moral moderno es descrito por nuestro autor fundamentalmente como una ética de la libertad y del beneficio mutuo. Estas transformaciones éticas tienen lugar entre individuos libres e iguales que buscan mejorar sus condiciones de vida a través de derechos que tienen que ser asegurados a todos los individuos de manera igualitaria. Así, el yo llega a ser dominado por la razón instrumental y el tiempo secular. Desarrollamos nuestros imaginarios al interior de un orden liderado por la ciencia y la razón desvinculada. Detrás de esta naturalizada ética que subyace por debajo de la epistemología moderna encontramos una ética de la independencia, de la responsabilidad personal, del progreso y del control. Esta es la idea de ‘marco inmanente’ que orienta las reflexiones de nuestro autor a lo largo de *A Secular Age* (2007).

La razón instrumental puede terminar removiendo la cultura, la memoria, el simbolismo religioso, la estética y otras formas de pertenencia moral de la práctica pública de los seres humanos. Sin embargo, este humanismo secular no constituye toda la historia de la modernidad. Lo sagrado y lo comunitario –una concepción dialógica del ser humano– están presentes en la cultura de la autenticidad del sujeto moderno. Estas son las ‘presiones contrapuestas’ de las que habla Taylor en *A Secular Age*. Un yo abierto a la trascendencia y a una realización humana más allá del progreso inmanente coexiste con un yo cerrado, inmanente e instrumental.

Una nueva narrativa, capaz de develar la constitución dialógica y comunitaria de la conciencia individual, nos permite encontrar nuevos fundamentos morales de posibilidad para la contribución de las comunidades religiosas a la vida pública.

Referencias bibliográficas

- Buckley, M. (2004). *Denying and Disclosing God: the Ambiguous Progress of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press.
- Constant, J. (1988). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *The Phenomenology of the Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Fraser, N. (2009) *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fraser, N., Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflict*. Trad. J. Anderson. Cambridge, Mass: Polity Press.
- Kant, I. (1993). *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Indianapolis: Hackett. Pub. Co.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2005). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Stout, J. (2004). *Democracy and Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (1985). *Philosophical Papers 1*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1994). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1996). Iris Murdoch and Moral Philosophy. En M. Antonaccio, W. Schweiker (eds.), *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1999). *A Catholic Modernity?* Nueva York: Oxford University Press.
- (2005). A philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason. En P. Griffiths, R. Hüter (eds), *Reason and the Reasons of Faith*. (pp. 339-354). Nueva York: T & T Clark.
- (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2010). *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Thiemann, R. (1996). *Religion in Public Life*. Georgetown: Georgetown University Press.