

VIVIENDO UNA ÉPOCA SECULARIZADA UNA RECENSIÓN DE *A SECULAR AGE* DE CHARLES TAYLOR

Patricio Zapata Larraín¹

Introducción

Charles Taylor pudo haber sido político. Ganas no le faltaron. Cuatro fueron sus intentos, todos fallidos, por obtener un escaño en la Cámara de los Comunes de Canadá.² Visto en retrospectiva, los electores fueron sabios. Al darle sus votos a Pierre Trudeau, y no a Taylor, impulsaron la carrera política de un hombre que, por 15 años, gobernaría razonablemente bien el país del norte, gestando, entre otras cosas, la Constitución canadiense, *Bill of Rights* incluido.³ De paso, al mantener a Taylor en la academia, los votantes le hicieron un enorme favor al pensamiento contemporáneo. Haciendo posible, por lo demás, y con cuarenta años de anticipación, que pudiera escribirse la obra monumental que aquí se reseña: *A Secular Age*.⁴

Este libro es, en efecto, la coronación de una larga vida dedicada a la reflexión filosófica. Por lo mismo, esta reseña debe comenzar recordando cuales son las raíces intelectuales del autor y cómo ha llegado a las ideas de *A Secular Age*. En una segunda parte, resumiremos las ideas centrales del texto, intentando llamar la atención sobre aquel aspecto que pudiere ser de mayor interés para el lector de un Anuario de Derecho Público.

¹ Profesor de Derecho Constitucional; Abogado de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Magister en Ciencia Política, PUC, Master en Derecho, Universidad de Harvard, Doctor © en Derecho, Universidad de Chile.

² Taylor, militante, entonces y ahora, del socialdemócrata *New Democratic Party*, postuló en 1962, 1963, 1965 y 1968 por distritos ubicados todos en el Quebec del que es nativo.

³ En las elecciones parlamentarias de 1965, y disputándose el escaño por el distrito (riding) de Mount Royal, Charles Taylor sería derrotado por Pierre Elliot Trudeau, candidato liberal, quien luego sería Primer Ministro del Canadá casi ininterrumpidamente desde 1969 hasta 1984.

⁴ Taylor, Charles, *A Secular Age*, (The Belknap Press of Harvard University Press) 2007. 874 pp.

Raíces

Charles Taylor nació en Montreal, Canadá, en 1931. Su padre era angloparlante. La familia de su madre, francófona.⁵ Esta realidad lo marcaría. Muy tempranamente, y muy existencialmente, captaría, entonces, la profunda conexión entre el entorno cultural y la identidad individual. Si el inglés va a ser el lenguaje que lo va a vincular con el pensamiento analítico de Cambridge y Oxford, el francés sería el nexo con la tradición romántica y católica. Taylor siempre ha estado agudamente consciente de las muchas formas en que este biculturalismo le ha enriquecido.

Taylor inició sus estudios superiores en la Universidad de McGill, obteniendo su Bachillerato en 1952.⁶ Junto con lo anterior, se adjudicó la muy prestigiosa Beca Rhodes, lo cual le permitió continuar su formación intelectual en la Universidad de Oxford.⁷

Los años ligados a Oxford, nueve en total, marcarían decisivamente el pensamiento de Taylor. Tres influencias serían particularmente importantes: Wittgenstein, Anscombe y Berlin.

Taylor no conoció directamente a Wittgenstein. El genial lógico austriaco, que dejó de enseñar en Cambridge en 1947, había muerto en 1951. Sus apuntes de clases circulaban ampliamente en los llamados cuadernos azul y marrón en Oxford.⁸ Hay que tomar nota, por lo demás, que precisamente el año antes que Taylor llegará a Oxford (1953) Elizabeth Anscombe, discípula aventajada de Wittgenstein, se animó a editar y traducir, en forma póstuma, sus “Investigaciones Filosóficas”.

Fue a través de la misma Anscombe, a quien tuvo como tutora, que Taylor pudo acercarse, entonces, a las ideas de Wittgenstein y ser influido por ellas. No puede negarse, por ejemplo, la conexión que existe entre la idea de Wittgenstein en cuanto a que nuestra comprensión de las reglas, y del lenguaje en general, está completamente determinado por el uso o práctica de las mismas

5 Gavril, Iuliana, “Religious Criticism in Contemporary Philosophical Reflection: Charles Taylor”, en *European Journal of Science and Theology*, Vol. 2, 4, 2006, p 18.

6 Es el mismo año en que William Shatner –mejor conocido como “James Tiberius Kirk” y seguramente más famoso que Taylor– obtuvo también su grado equivalente en McGill.

7 Ese año 1952, Taylor compartió la Beca Rhodes con John Searle, quien se transformaría en uno de los más importantes filósofos del lenguaje contemporáneos. Al año siguiente, los beneficiarios fueron Ronald Dworkin y Guido Calabresi. Una vez en Oxford, Taylor quedaría adscrito al Balliol College (como lo estaría 23 años después el importante pensador comunitarista Michael Sandel).

8 Consta, por ejemplo, el hecho que H.L.A. Hart, recién nombrado profesor de Jurisprudencia en Oxford en 1952, revisó muy atentamente los contenidos del cuaderno azul, encontrando allí algunas ideas que le servirían para la construcción de su clásico “El Concepto de la Ley” (1961).

y la noción tayloreana según la cual nuestras visiones morales se explican en función de marcos de referencia –identidades– configurados, entre otras cosas, por nuestra experiencia.

Pero Anscombe no fue solo para Taylor el vehículo del pensamiento de un maestro ya fallecido. En los mismos años en que Taylor asistía a sus clases, ella se encontraba trabajando en las que serían sus contribuciones centrales a la lógica y la ética: *Intenciones* (1957) y *Filosofía Moral moderna* (1958). Si en el primer texto, Anscombe reflexiona sobre las reglas de conducta, en la segunda publicación critica las perspectivas utilitaristas y consecuencialistas. Se trata, como se verá, de temas que serán recurrentes en el desarrollo intelectual posterior de Taylor. Aunque ya entramos en el terreno de la especulación, también cabe pensar que el catolicismo militante de Anscombe pudo haber tenido algún eco en el también católico Taylor.⁹

En lo que respecta a Sir Isaiah Berlin, figura estelar de Oxford durante 50 años, Charles Taylor tuvo la suerte de tenerlo como supervisor de su disertación doctoral. En dicha investigación, titulada *La explicación del comportamiento*, Taylor polemiza con las visiones behavioristas, defendiéndose una perspectiva teleológica para la acción humana. Ahora bien, y en cuanto a la relación con el pensamiento de Berlin, puede decirse que, hasta en sus momentos más comunitaristas, Taylor siempre aprecia positivamente, y se cuida de respetar, los valores del pluralismo y la tolerancia. En ese sentido, puede decirse que Taylor no contradice, en lo esencial, al liberalismo de su director de tesis.¹⁰

Terminados en 1961 sus estudios doctorales, Taylor vuelve a Canadá. Entre 1962 y 1968 se producirá la inmersión en la vida política activa a que aludíamos al principio. Cerrada esa etapa, Taylor vuelve, sin embargo, a la reflexión teórica y lo hace, acometiendo el estudio sistemático de uno de los filósofos más importantes y controvertidos de la modernidad: Hegel.¹¹

Aun cuando no podría decirse que Taylor es hegeliano, es innegable que él comparte con el filósofo del *Geist* una vocación por intentar comprender

9 Anscombe (1919-2001) se hizo conocida durante las décadas de los sesenta y setenta por defender públicamente las doctrinas católicas sobre contracepción, homosexualidad y aborto.

10 Taylor desarrolló una relación de afecto con Berlin. Philip de Lara los describe como *amigos* y llama la atención al hecho que en la introducción a sus *Philosophical Papers* (1985) Taylor se describe a sí mismo como un erizo, en un claro guiño al célebre contrapunto que su maestro hace respecto a la forma en que conocen los zorros y los erizos. Taylor, Charles, *La libertad de los modernos*, (Agora Editores) 2005. p. 13.

11 Taylor, Charles, *Hegel*, (Cambridge University Press) 1975, 580 pp.

la racionalidad inherente, si a la hay, al desarrollo histórico. Este interés lo va a llevar en los años siguientes al estudio del lenguaje, la hermenéutica, la moralidad y la cultura. Los ensayos más representativos de esta etapa son editados en los dos volúmenes de *Philosophical Papers* (1985). Ahora bien, el fruto maduro de toda esta reflexión sobre la identidad del hombre moderno es, indudablemente, su impresionantemente erudito *Sources of Self* (1989).¹²

Las reflexiones de Taylor lo llevan a conectarse con aquel conjunto de autores –llamados comunitaristas– que van a emprender, precisamente durante la década de los ochenta, una crítica sistemática a los presupuestos antropológicos del liberalismo contemporáneo. De esta manera, y aun cuando existan importantes diferencias con ellos, Taylor aparece cercano a algunas de las ideas de autores como McIntyre, Walzer y Sandel.¹³

En 1990, Taylor fue invitado a pronunciar la conferencia inaugural del *University Center for Human Values* creado ese mismo año por la Universidad de Princeton. Su ponencia, “La política del reconocimiento”, se constituiría en un texto central para el debate sobre las difíciles relaciones entre multiculturalismo y democracia liberal.¹⁴ El interés de Taylor por estos asuntos llevó a que, en el año 2007, el premier de Quebec, Jean Charest, lo designara como uno de los dos coordinadores de una “Comisión Consultiva sobre las prácticas de acomodación relativas a las diferencias culturales”.

A Secular Age

Después de dedicar veinte años a estudiar los ejes morales e históricos de la mentalidad posmoderna, Taylor se animó finalmente a discutir lo que muchos consideran uno de los rasgos distintivos de esa identidad: la secularización. Ese es, en efecto, el propósito de *A Secular Age*.¹⁵

Taylor sabe, por supuesto, que ingresa en un campo de análisis que tiene ya su propia tradición. En efecto, y dependiendo de las definiciones que se usen, puede afirmarse que la discusión teórica sobre la secularización tiene

12 Taylor, Charles, *Sources of Self*, (Harvard University Press) 1989, 601 pp.

13 De Alisdair McIntyre, ver: *After Virtue*, (University of Notre Dame Press) 1981; *Whose Justice? Which Rationality?*, (University of Notre Dame Press) 1988; *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, (University of Notre Dame Press) 1990; *Animales racionales y dependientes*, (Paidós Básica) 2001. De Michael Walzer, *Spheres of Justice*, (Basic Books) 1983. De Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge University Press) 1982.

14 Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, (Fondo de Cultura Económica, Colección Popular) 2009.

15 El libro tardó casi 7 años en escribirse. Su origen está en una conferencia pronunciada por Taylor en Edinburgo a mediados de 1999. Lo terminó de escribir en 2006.

entre cuatro décadas (si uno piensa que, *stricto sensus*, ella nace como disciplina con los trabajos de Luckman y Berger) y algo más de cien años (según quienes la remontan a Durkheim y Weber). Como fuere, Taylor entra en un debate en que participan muchas, e importantes, voces.¹⁶

Taylor no quiere discutir, sin embargo, el hecho que la secularización, ya sea que se la defina como fenómeno institucional, proceso cultural o vivencia personal, esté efectivamente ocurriendo. En este sentido, se aparta de los revisionistas que, desde hace unos veinte años, vienen cuestionando la idea misma de secularización.

Más allá de discutir el alcance actual o la intensidad del fenómeno, a Taylor le interesa entender por qué, en buena parte de Europa y en zonas de Norteamérica, se ha vuelto cada vez más probable que existan personas que no creen en Dios. O, dicho en palabras suyas, “[...] el cambio que me interesa definir y analizar es aquel que nos trae desde una sociedad en que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una en la cual, aun para el más firme de los creyentes, tener fe es sólo una posibilidad entre otras”.¹⁷

A Taylor no le convencen lo que llama las explicaciones de la *sustracción*, esto es, aquellas teorías que postulan que la *muerte de Dios* no es otra cosa que la consecuencia inevitable de haberse ido liberando la humanidad, a través de la modernización y la ciencia, de un conjunto de lastres e ilusiones que la encadenaron durante milenios a un mundo *encantado*. Contra ese tipo de enfoques, los veinte capítulos del libro intentarán mostrar que la modernidad occidental, incluyendo su espíritu secular, es el fruto de nuevas construcciones culturales, con sus prácticas asociadas, y que, por tanto, no se explica ni responde a lo que serían unos supuestos rasgos naturales de la vida humana.¹⁸

Taylor rebate, entonces, a ese difundido sentido común según el cual la secularización sería, principal y necesariamente, el efecto acumulativo de los Galileo, los Darwin, los Freud, los Einstein y los Hawking. El autor no niega, por supuesto, que las fuerzas de la ciencia, la tecnología y la racionalidad ins-

16 Sobre Teorías de la Secularización, ver, entre otros: Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1904/5, (Penguin) 2002; Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life: A Study in Religious Sociology*, (Macmillan) 1915; Berger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, (Doubleday) 1967; Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, (MacMillan) 1967. Más recientes: Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, (The University of Chicago Press) 1994; Berger, Peter, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, *Ethics and Public Policy Center*, 1999.

17 Taylor, Charles, op. cit., nota 4, p. 3.

18 *Ibid.*, p. 23.

trumental jugaron un papel importante en el *desencantamiento* del mundo. Su punto, sin embargo, es que ese proceso no alcanza a explicar suficientemente el repliegue de Dios, especialmente entre las masas. Faltaría, entonces, una pieza en el puzle.

Ahora bien, según Taylor el eslabón perdido de la secularización, si se me permite la expresión, sería lo que llama al final la Narrativa del dominio reformista (*Reform Master Narrative*). Si Dios deja de ser una presencia obvia para muchos contemporáneos es porque hace diez o quince generaciones nuestros antepasados europeos entendieron que su relación con lo divino debía expresarse en un esfuerzo sistemático por disciplinar y disciplinarse. Embarcadas en el proyecto ambicioso de ajustar las conductas y las sociedades a un ideal moral, las elites hijas de la Reforma y la Contrareforma fueron deslizándose hacia un Deísmo impersonal, primero, y un humanismo exclusivo, después. Las masas, sujetas a cada vez más eficientes formas de control, seguirían el mismo derrotero. Como expresa Taylor: “La Reforma (protestante) exigió que todos fueran cristianos *reales*, en un 100%. La Reforma no solo produce desencanto, sino que disciplina y reordena la vida y la sociedad. Junto a la civilización, esto configura una noción de orden moral que le da un sentido nuevo a la cristiandad. [E]sto induce un giro antropocéntrico y, por ende, una ruptura del monopolio de la fe cristiana”.¹⁹

Paradójicamente, entonces, el vuelco hacia el cumplimiento de una normativa moral –nomolatría– sirve para explicar la enajenación de Dios.²⁰

No hay entonces una dirección única de la historia. La secularización no es una fase más en un proceso de ascendente consciencia universal. Es, en buena medida, el resultado no querido de una forma de intentar vivir la Fé.

El proyecto de Taylor es hegeliano en cuanto intenta explicar el complejo cuadro espiritual de una época, y la forma en que ese trasfondo colectivo interactúa con las opciones de los individuos. Rompe con Hegel, sin embargo, desde el momento en que no hay historicismo determinista. No está escrito

¹⁹ *Ibíd.*, p. 774

²⁰ Escribiendo en 2010, Taylor profundizaría esta idea señalando: “La nomolatría moderna nos adormece moral y espiritualmente. [E]l Código termina muchas veces tragándose a la fe. La generación siguiente siente la disciplina, entonces, como una segunda naturaleza. Quieren relajar algunas de las prohibiciones más extremas. Ellos ya no necesitan las poderosas emociones de la Gracia que asombra para seguir adelante con sus vidas. Como ahora tienen problemas para ver qué otro sentido tiene la fe, terminan por abandonarla por completo [...] el giro crucial en este punto fue la identificación entre las demandas de la fe cristiana con un orden civilizatorio, cuyas demandas pueden ser expresadas en términos puramente ‘inmanentes’”. Taylor, Charles, *Dilemmas and Connections*, (Harvard University Press), 2011, p. 365.

que haya fin de la historia. No está definido, tampoco, que la religión está condenada a desaparecer.

Los abogados podemos vivir, por supuesto, sin complicarnos la vida con las preguntas y respuestas de un libro como *A Secular Age*. El jurista interesado en un orden constitucional que arbitre adecuadamente la realidad del fenómeno religioso y las exigencias de la razón pública, no puede, sin embargo, ignorar este estudio fundamental. Será, estoy seguro, un antídoto eficaz contra todo tipo de fundamentalismo, sea éste de sello integrista o de carácter laicicista.

Comenzábamos esta breve reseña vinculando esta obra a una concreta circunstancia histórica. Nos congratulábamos, en efecto, por aquellos buenos ciudadanos canadienses que, cuatro décadas atrás, hicieron oídos sordos a las promesas de campaña de nuestro autor. Permitieron, así, la brillante carrera académica de Charles Taylor.

Me atrevo a pensar, sin embargo, que el Taylor que en *The Explanation of Behavior* (1964) defendió el comportamiento dirigido a fines contra el conductualismo mecanicista o el Taylor que en su *Hegel* (1975) intentó penetrar en las profundidades del filósofo que escribe sobre la *astucia* de la razón, no atribuiría su búsqueda intelectual a los azares de la política o a las fuerzas de la necesidad profesional. No. El Charles Taylor de los últimos cuarenta años diría que el Charles Taylor de *A Secular Age* es el resultado de una acción orientada teleológicamente y, por qué no decirlo, orientada también teológicamente. Expliquemos bien este último punto. Este no es un libro sobre Dios. Tampoco puede decirse que sea una obra católica, aun cuando en algunos pasajes del libro se insinúa la identidad religiosa del autor.

Trátase éste, como lo hemos señalado, de un estudio sobre las razones por las cuales una parte de la humanidad ha dejado de creer en Dios. El tema es histórico, pero detrás de la respuesta de Taylor hay una visión teológica. Bajo este enfoque, Dios no es una realidad que se imponga por sí misma. Taylor nos diría que, por el contrario, Dios no es indiferente a nuestro interés. Y, quizás, citaría una vez más a Hegel, para recordarnos que: “Dios es Dios sólo en la medida en que se conoce a sí mismo. Su autoconocimiento de sí mismo es además su autoconocimiento en el hombre; es el conocimiento del hombre sobre Dios el que se transforma en el autoconocimiento del hombre en Dios”.

No nos hizo a su imagen y semejanza, entonces, por un prurito narcisista. Ni para mirarse en un mal espejo. Dios lo hizo para tener una conversación.

Más que demandar el cumplimiento de algún código, diría Taylor, confía y espera que nos animemos a hablarle.

Resultaría, así, que la explicación por la obra de Taylor no está en las preferencias de los electores de Montreal. Ni en las peculiares vicisitudes que le tocó vivir en los sesenta y los setenta. La causa de esta obra –el fin– está en Dios. Quien puso a Taylor en la búsqueda. En búsqueda suya. Porque aun en un mundo al que pareciera no importarle conocerle, Dios sigue queriendo reconocerse en nosotros.