

# LA ERA SECULAR Y LA REUBICACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA SEGÚN CHARLES TAYLOR

FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ PÉREZ

Universidad de Valladolid

RESUMEN: El relato oficial de la Modernidad, según Taylor, se ha presentado como el surgimiento de un orden inmanente cerrado, como narraciones que nuestro autor denomina como de *autoacreditación*, que no posibilitan otra alternativa que la que se acredita como verdad oficial con pretensión de exclusividad. Y Taylor se pregunta: ¿Quién ha decretado que las transformaciones que podemos esperar y por las que debemos esforzarnos en la vida se circunscriban a las que se pueden desarrollar en un universo sin sentido carente de una fuente trascendente?

El presente artículo pretende constatar, bajo la perspectiva de Charles Taylor, que la Modernidad y la religión establecieron una relación compleja, en ocasiones difícil, pero en ningún momento se puede hablar de incompatibilidad. Su narración maestra pretende ser su aportación a nueva narración sobre la secularidad y a un intento por recuperar la ontología moral. A partir del relato tayloriano pretendemos analizar el futuro de la religión en la era secular como una propuesta de reubicación de la misma en la esfera pública.

PALABRAS CLAVE: modernidad; Charles Taylor; era secular; marco inmanente; reubicación; esfera pública.

## *The secular era and the relocation of religion in the public sphere according to Charles Taylor*

ABSTRACT: The official story of Modernity, according to Taylor, has been presented as the emergence of a closed immanent order, as narratives that our author calls self-accreditation, which do not allow any alternative other than that which is accredited as official truth with a claim to exclusivity. And Taylor asks: Who has decreed that the transformations we can expect and strive for in life are limited to those that can unfold in a meaningless universe lacking a transcendent source?

This article aims to confirm, from the perspective of Charles Taylor, that Modernity and Religion established a complex, sometimes difficult relationship, but at no time can we speak of incompatibility. His master narrative aims to be his contribution to a new narrative about secularity and an attempt to recover moral ontology. Starting from the Taylorian story, we intend to analyze the future of Religion in the secular era as a proposal to relocate it in the public sphere.

KEY WORDS: Modernity; Charles Taylor; Secular age; Immanent frame; Relocation; Public sphere.

## INTRODUCCIÓN

Creemos que la Modernidad, en lugar de crear conflicto con Dios y las religiones, contribuye a agudizar el enfoque y a crear un mayor sentido de autenticidad para comprender el significado de Dios en la vida del hombre, pero de otra manera. Se trata de una época de cambios que conduce a un cambio de época. Un cambio de época que, como siempre que esto acontece, conduce a un cambio de paradigma. Un cambio que afecta a Dios y las religiones, que tienen que recomponer su presencia, porque lo que está en juego no es su significado, sino el alcance con el que se comprende dicho significado.

En este sentido Taylor afirma que hoy los individuos tienen su propia percepción de la experiencia religiosa, sin preocuparse demasiado por cómo encaja a nivel social o por cómo afecta al destino de las diferentes iglesias<sup>1</sup>. Para nuestro hermenauta, el establecimiento del marco inmanente con sus estructuras de mundo cerrado no significa que todo esté cerrado intrínsecamente a lo religioso. Antes bien, puede ser una oportunidad, para comprender de manera más adecuada el papel de la religión en el mundo actual, así como la crítica de la misma al desenvolvimiento histórico de la Modernidad Ilustrada<sup>2</sup>.

Si para Foucault el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto este encuentre una forma nueva<sup>3</sup>, y si con la Modernidad, para Hegel, el hombre adquiere su propia figura y configuración una vez establecida la conciencia antropológica del hombre desde la razón que se eleva como autoconciencia espiritual<sup>4</sup>, podríamos decir que con la Posmodernidad se vuelve a configurar un nuevo modelo paradigmático en el que el sujeto cede y se diluye en el nihilismo<sup>5</sup>.

En este sentido, según Heidegger, con la afirmación de Nietzsche, «Dios ha muerto», se está afirmando el fin del Dios de la onto-teología, es decir, lo sagrado se ha hecho indiferente al hombre. Heidegger interpreta que la muerte de Dios de Nietzsche es la muerte metafísica de Dios. Heidegger, siguiendo a Nietzsche, viene a afirmar que la filosofía occidental, en tanto historia de la metafísica, no ha tenido la altura para plantear la idea de Dios. Dios ha estado siempre «más allá». Es el desfallecimiento de los teísmos. El fundamento del mundo suprasensible se ha vuelto irreal. Para Heidegger se trataría de repensar lo divino y lo sagrado a partir de la pregunta por el Ser en una renovada

<sup>1</sup> Cf. Charles Taylor, *Las variedades de la religión hoy* (Barcelona: Paidós, 2003), 121.

<sup>2</sup> Cf. Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 50, 52, 56.

<sup>3</sup> «Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto este encuentre una forma nueva». Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1968), 9.

<sup>4</sup> «En suma, el individuo autónomo que se inventa a sí mismo es aquel que se autoconstituye como un yo hacia dentro, ente subjetivo que se autopercibe como una identidad autónoma y traza un límite respecto de su identidad colectiva impulsándola hacia un horizonte de elegibilidad. Este proceso supone la interiorización de las fuentes morales del yo que, según la descripción de Taylor, residían anteriormente en un exterior que para San Agustín era Dios o para Platón el orden cósmico». José María Pérez-Agote, «Redescripción del concepto clásico de Modernidad», *Sociología Histórica* 7 (2017): 16-17.

<sup>5</sup> «En el sentido heideggeriano, el nihilismo sería pues la indebida pretensión de que el ser, en lugar de subsistir de manera autónoma, independiente y propia, esté en poder del sujeto. Pero probablemente no sea esta la significación última de la definición heideggeriana del nihilismo, aislada en estos términos, terminaría por hacer pensar que Heidegger quiere sencillamente volcar la relación sujeto-objeto en favor del objeto». Gianni Vattimo, *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1987), 24.

experiencia de lo sagrado y Dios. Un Dios que sería el Totalmente Otro, Alguien completamente distinto al Dios de la Cristiandad. Es la desacralización del mundo en Heidegger que permite que todo funcione de otra manera<sup>6</sup>.

Por eso, para Taylor, el proyecto de Hegel fracasó al no superarse la contradicción entre la razón objetivadora del mundo y la expresión del sentimiento como proyección del orden de la naturaleza e imponerse finalmente la objetivación mecanicista del mundo bajo su modalidad nihilista<sup>7</sup>. De ahí el proyecto de Charles Taylor de reivindicar a Hegel en su síntesis filosófica para poder así reconstruir una narración abierta de la secularidad moderna que incluya las valoraciones fuentes y el diálogo, con las fuentes morales trascendentes.

Lo mismo que surge el sujeto moderno sobre la base de la autonomía y la subjetividad, también tiene que surgir el *sujeto moderno religioso* sobre bases nuevas, que establezcan el nuevo lugar de la religión y el papel que está llamada a desempeñar en el nuevo contexto que configura la modernidad: el naturalismo cientifista y el sujeto impermeabilizado. La razón objetivadora del mundo ha persistido en encapsular enconada y confinadamente el mundo, de tal manera que la corriente expresivista quedó diluida, con lo que la razón impermeabilizadora ha comprometido en muchos casos el futuro del sentimiento y la expresión religiosa.

En todo este proceso del surgimiento del yo religioso moderno, está el papel que desempeña la tradición. Si la religión es expresión de unas creencias, la memoria de una comprensión vivida de las mismas y la legitimación por parte de una institución que las institucionaliza, entonces comprenderemos la crisis que la Modernidad supuso en relación con la tradición, puesto que ya no se daba nada por hecho<sup>8</sup>. Por otra parte, el subjetivismo contribuyó a atomizar la experiencia religiosa y a determinarla en función de la propia conciencia del individuo. Todo se desfundamenta y todo tiene que reorganizarse a partir del propio yo que siente, vive y se configura desde su propia razón y autonomía moral<sup>9</sup>.

Si la razón moderna está definida por dos fuentes morales (la razón y el orden de la naturaleza), todo lo que contribuya a afianzar, también desde la religión, ambas fuentes morales, estará bien visto. Y, por supuesto, ni la razón ni la naturaleza son ajenas a la religión; antes bien, se trata de dos fuentes morales que tienen mucho que ver con la moralidad trascendente. La síntesis hegeliana, como afirma Taylor, ha sido totalmente antropologizada, bloqueada en su comprensión como «autoconciencia en sí» para referirla exclusivamente hacia el hombre. Sin duda que ha habido humanismos en otras épocas, ámbitos de

<sup>6</sup> Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche* (Barcelona: Ariel, 2014), 679-682.

<sup>7</sup> Cf. Charles Taylor, *Hegel* (Barcelona: Anthropos, 2010), 477.

<sup>8</sup> Cf. Hans Blumentberg., *La legitimación de la Edad Moderna* (Valencia: Pre-Textos, 2008), 13-33.

<sup>9</sup> Cf. Charles Taylor, *Argumentos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), 63-64, 67; Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 102-105.

lo inmanente en los que la vida se desenvolvía, realidades propias del mundo que se desarrollaban desde sí mismas o en relación a lo trascendente en mayor o menor grado. Lo que es característico de la secularidad moderna es ese humanismo exclusivo, el ámbito inmanente que lo llena todo y desde el cual todo, también la dimensión trascendente, tiene su sentido<sup>10</sup>. Esa es la narración oficial que se ha establecido como verdad única. Frente a esta narración, Taylor propone otra narración en la que se plantean dilemas que dirimen una batalla crucial para definir cómo se vive la vida: humanismo y trascendencia o las raíces de la violencia<sup>11</sup>.

Es necesario, pues, redefinir nuestras más altas aspiraciones espirituales o morales para los seres humanos, al tiempo que se muestra un camino para la transformación implicada en ello, de tal forma que no aplaste, mutile o niegue lo que es esencial a nuestra humanidad<sup>12</sup>.

#### 1. LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE CHARLES TAYLOR: RECUPERAR AL HOMBRE EN SU ESPÍRITU TRASCENDENTE Y DESEO DE INFINITUD

Taylor, como historiador y como filósofo hermeneuta, pretende hacer su propia contribución en la narración de la modernidad secular, superando el relato oficial y proponer su *narración maestra* que incluya esas fuentes morales de valoración fuerte del espíritu humano que ha ido incrementando su experiencia del mundo a través de una subjetividad acrecentada. Un recorrido en el que Taylor reconoce que no es partidario de las teorías ortodoxas de la secularización, sino que más bien se posiciona en el revisionismo filosófico y sociológico de dicha teoría. Un revisionismo que le lleva a afirmar ese deseo de infinito que ha recorrido todas las fuentes morales del yo a lo largo de la historia de Occidente en su enraizamiento en la idea del Bien como valor de reconocimiento significativo y ontológico. Un deseo vivido como anhelo trascendente. Un anhelo por ir más allá y por configurarse como animal metafísico, capaz de adentrarse en su propia subjetividad creadora de interioridad y ahondar en la autoconciencia capaz de configurar el mundo. Taylor pretende realizar una síntesis para el mundo de hoy y situar la subjetividad relacionándola con nuestra vida como seres encarnados y sociales, sin reducirla a una función de naturaleza objetividad<sup>13</sup>.

Expresamos nuestra convicción de que el espíritu humano es un espíritu trascendente, que va más allá de los momentos secularizadores por el que va

<sup>10</sup> Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. 1 (Barcelona: Gedisa, 2014), 19, 39, 64, 79, 93, 150, 159, 220, 306, 425.

<sup>11</sup> Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. 2 (Barcelona: Gedisa, 2015), 509, 511.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, 523.535.

<sup>13</sup> Cf. Charles Taylor, Hegel (Barcelona: Anthropos, 2010), 498.

transcurriendo el devenir humano y que siempre se expresará como capacidad inherente para reconocer los bienes a los que no podemos dejar de ser fieles<sup>14</sup>.

La Modernidad puede resumirse como la historia de una pérdida, en la que somos conscientes de que algo se nos ha ido de las manos y de no saber muy bien cómo y por qué, y si ha merecido la pena llegar hasta aquí y estar como estamos. Pero lo que también está claro, siguiendo a Taylor, es que no se puede crear una *sociedad de acceso directo*, sin reconocernos a nosotros mismos a partir de nuestras raíces morales. La Modernidad ha creado un imaginario social en el que se rechaza la idea de que haya algo más allá de una identidad configurada sobre la acción común en un tiempo secular<sup>15</sup>. Recuperar ese deseo de eternidad y de infinitud es la esperanza que recorre el espíritu humano y que está inscrito en el corazón del hombre a fuego. Este es uno de los grandes objetivos que configuran el relato filosófico de Taylor. Su propuesta es «recuperar y proponer una ontología moral y la valoración fuerte de los bienes significativos»<sup>16</sup>.

Configurar el mundo a partir del tiempo secular, sin otra conexión que la objetificación y la naturalización, no contribuye a conferir identidad moral ni a crear cosmovisiones. Esta es la deconstrucción moral en la que nos encontramos. Una deconstrucción en la que el naturalismo ontológico y el humanismo exclusivo pretenden identificar el sentido moral con la propia autodeterminación como libertad autorreferencial para encontrar el propósito de la vida al margen de cualquier instancia exterior<sup>17</sup>. Y esto vale no solo para la identidad personal, sino que también pudiéramos decir que es válido para las identidades nacionales. Todo está caracterizado por la inmediatez de la propia búsqueda, dando por hecho que los enraizamientos culturales y morales quedan supeditados al momento de lo que está por definir. Taylor afirma en este sentido que la autenticidad no está reñida con la tradición moral y que la autenticidad no siempre va de la mano de la autodeterminación moral del yo<sup>18</sup>.

El giro antropocéntrico experimentado con la Modernidad tiene consecuencias ontológicas. La mirada sobre la realidad está totalmente nublada por nuestras reacciones. Es el lenguaje de la autoabsorción. La articulación creativa es vista de manera perversa como una mera expresión de nuestra facultad de introspección, desvinculando o llegando al olvido de la articulación de la autenticidad sobre la base de cualquier horizonte de moralidad externa, con la consiguiente deslegitimación de los horizontes de significado<sup>19</sup>. Se afirma así

<sup>14</sup> Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo* (Barcelona: Paidós, 2006), 158; Cf. Joaquín Ferrer Arellano, *Filosofía y fenomenología de la religión. Cristianismo y religiones* (Madrid: Ediciones Palabra, 2013), 280 y ss.

<sup>15</sup> Cf. Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, (Barcelona: Paidós, 2006), 183 y ss.

<sup>16</sup> Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), 661.

<sup>17</sup> Cf. Charles Taylor, *Argumentos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), 111-112.

<sup>18</sup> Cf. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994), 100.

<sup>19</sup> Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), 584 y ss.

el *contacto no mediado* con la plenitud de las fuentes morales. Se abandona cualquier tipo de control racional para entregarse a las fuerzas psíquicas de lo inconsciente de psicología postfreudiana, a la vez que se reconoce la fuerza ilimitada de la voluntad transformadora en la capacidad de generar una civilización industrial sobre la base del poder científico y tecnológico<sup>20</sup>.

Estamos en un mundo del *consenso solapado*, en el que las intuiciones claras de los individuos jugarán un papel fundamental<sup>21</sup>. Intuiciones que pasan por los sentimientos, las percepciones, las circunstancias. Cualquier posibilidad de búsqueda moral que conecte con espacios de significado, pero que no conecten directamente con «lo-meramente-centrado-en-lo-humano», son desacreditados por sistema. Según Taylor, la ética de la autenticidad ha ido mucho más allá de lo que jamás se hubiera pensado. Con Derrida y otros pensadores postheideggerianos, así como ciertas interpretaciones de Wittgenstein, se sigue imponiendo la idea de que tenemos que limitarnos al subjetivismo en las articulaciones morales de significado y a reconocernos en nuestras capacidades psíquicas del inconsciente y la voluntad. Se trata de una situación que lleva al miedo, al solipsismo, al aislamiento moral en un yo psíquico, al desamparo y a la más absoluta impotencia e inseguridad<sup>22</sup>. Erich Fromm define al hombre en esta situación como abrumado por la duda y por la falta de puntos de anclaje moral, paralizando la vida y con una *libertad negativa* que no contribuye a reconstruir las fuentes morales del yo<sup>23</sup>. Es la desconexión radical, la neutralidad absoluta, porque todo queda a expensas del afianzamiento de la integridad de un yo individual entendido como experiencia de la propia autenticidad. Es una situación de libertad encadenada<sup>24</sup>. Según Taylor, es la cultura expresivista fracturada, con su interpretación postdurkheimiana avanzada, y que parece muy inhóspita para la creencia<sup>25</sup>.

Lo que está claro, más allá de la filosofía deconstructiva, es que la historia humana es la historia del espíritu encarnado, del espíritu realizado en sus tres dimensiones básicas: un espíritu racional, un espíritu de eternidad y un espíritu del yo en su autoconciencia expresiva. Son los tres elementos que recorren la historia del espíritu humano y que expresan la historia del hombre y del mundo. Por lo tanto, la historia, más allá del momento que nos toca vivir, se adentrará por los caminos que tenga que recorrer el espíritu. Un espíritu que, en unas ocasiones, se expresará a través de grandes manifestaciones y

<sup>20</sup> Cf. Charles Taylor, *Imaginario social moderno* (Barcelona: Paidós, 2006); Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), 636; Cf. Juan José Sanguinetti, *Filosofía de la mente* (Madrid: Ediciones Palabra, 2007), 305 y ss.

<sup>21</sup> Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. 2 (Barcelona: Gedisa, 2015), 373, 616, 629.

<sup>22</sup> Cf. Charles Taylor, *Argumentos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), 38, 40, 112, 132, 140-141.

<sup>23</sup> Cf. Erich Fromm, *El miedo a la libertad* (Barcelona: Paidós, 2018), 363 y ss.

<sup>24</sup> Cf. Charles Taylor, *Hegel* (Barcelona: Anthropos, 2010), 499.

<sup>25</sup> Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. 2 (Barcelona: Gedisa, 2015), 669.

efervescencia filosófica y elevación del espíritu humano y, en otras ocasiones, aparecerá en su dimensión más limitada o deconstructiva.

Taylor pretende recuperar, con su relato filosófico, ese movimiento del espíritu que recorre la experiencia humana y que no desaparecerá porque desaparecería el sentido mismo de la vida humana y del ser. Todo se ha *problematizado* mucho más y la Religión no termina de encontrar su espacio en el marco inmanente y secular. La duda invade el compromiso intelectual del hombre y la esperanza a la que el corazón humano se adhiere constantemente, se va estrechando cada vez más. Creencia ya no significa confianza, empeño y compromiso, sino que ha llegado a ser un asentimiento intelectual, una proposición más o menos dudosa, tal y como afirma Armstrong<sup>26</sup>.

Habermas, con el que Taylor entra en diálogo, habla también del futuro de la Religión<sup>27</sup>. Un futuro que él define con el término *postsecular* para hacer referencia a la continuidad de la religión a pesar de la influencia secularizadora de carácter globalizador<sup>28</sup>. Habermas reconoce que la religión puede hacer aportes insustituibles a la sociedad y no solo en el ámbito de la existencia individual<sup>29</sup>. Para algunos autores, entre ellos Taylor, puede ser el nuevo paradigma frente a las teorías de la secularización, siempre y cuando logre explicar tanto los procesos de secularización como los de sacralización en el mundo contemporáneo y establezca las condiciones cognitivas de una síntesis entre lo secular y la religión<sup>30</sup>.

Con su afirmación de la era postsecular, Habermas no solo afirma la positividad de la religión, sino que cree también que la religión enriquece el sentido moral del hombre y no se pueden ni deben olvidar sus aportaciones en la articulación de las identidades culturales en las sociedades premodernas y modernas<sup>31</sup>. La expresión *era postsecular* nos remite al término *era secular* de

<sup>26</sup> Cf. Karen Armstrong, *En defensa de Dios: el sentido de la religión* (Barcelona: Paidós, 2009), 358

<sup>27</sup> Cf. Charles Taylor et al, *El poder de la religión en la esfera pública* (Madrid: Trotta, 2011), 61-68.

<sup>28</sup> Cf. Charles Taylor, *Argumentos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), 39, 141, 338, 343, 345, 353; Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), 101, 130, 132, 147, 687, 689.

<sup>29</sup> Cf. Dorando J. Micheli, «Creyentes y no creyentes en una sociedad democrática. La religión en el pensamiento actual de J. Habermas», *Invenio* 18, n.º 34 (2015): 18, 8.

<sup>30</sup> Cf. Charles Taylor, *Argumentos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), 349-354; Cf. Iván Garzón Vallejo, «Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?», *Revista de Estudios Sociales*, n.º 50 (2014): 110.

<sup>31</sup> «En síntesis, lo postsecular aludiría al fenómeno de persistencia o resurgencia de lo religioso en las esferas públicas de los Estados seculares, y a las implicaciones (morales, políticas y, en última instancia, también filosóficas) que ello podría tener para los ciudadanos». Isabel Roldán Gómez, «Lo postsecular: un concepto normativo», *Política y Sociedad* 54, n.º 3 (2017): 855.

Taylor, abriendo un diálogo filosófico entre ambos a partir del significado de la secularidad en la Modernidad<sup>32</sup>.

Para los profesores Roldán Gómez y Simbaña, el concepto *postsecular* no hace referencia solo a una voluntad de reconocimiento de la religión en el espacio público y tampoco se limita a la necesidad hermenéutica de la razón secular de saldar cuentas con su pasado religioso. Lo *postsecular*, además, tiene consecuencias para las relaciones políticas entre los ciudadanos, reconociendo la influencia y contribución de la Religión a la democracia del siglo XXI<sup>33</sup>. Habermas reconoce no solo su aportación, sino el ser memoria para el futuro de una vinculación con lo mejor de nuestro pasado<sup>34</sup>. Pero Taylor ve también una

<sup>32</sup> Cf. Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna* (Madrid: Cátedra, 1987), Cf. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1987); Cf. Gilles Lypovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama, 2000).

Citamos aquí también la polémica entre Karl Löwith y Hans Blumemberg en torno al origen de la secularización a partir de sus obras *El hombre en el centro de la historia* y *La legitimación de la edad moderna*, respectivamente. Karl Löwith insiste en la explicación de la secularización a partir de la evolución del concepto escatológico del Cristianismo al sentido del progreso humano como realización última del devenir histórico. Hans Blumemberg desestima dicha explicación aludiendo al hecho de que mientras que la escatología cristiana asume una intervención externa de la divinidad, el progreso es un proceso immanente en el que el hombre va asumiendo una conciencia del progreso humano a partir de sí mismo. Además, Blumemberg incide en otros dos elementos: la influencia de la ciencia astronómica y el conflicto entre antigüedad y modernidad según el cual cada época desarrolla su propio espíritu y puede desarrollar sus propios modelos culturales. Cf. Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia* (Madrid: Aguilar, 1958) Hans Blumemberg, *La legitimación de la edad moderna* (Valencia: Pre-Textos, 2008).

<sup>33</sup> Cf. Isabel Roldán Gómez, «Lo postsecular: un concepto normativo», *Política y Sociedad* 54, n.º 3 (2017): 862; Cf. Roberto Simbaña, «La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión», *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 1, n.º 1 (2016): 79.

<sup>34</sup> «Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al hablar religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible». Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión* (Barcelona: Paidós, 2006), 139.

«La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma». Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1993), 18.

Para Habermas, a partir de su lectura de Hegel, encuentra las dificultades de la Modernidad para reconciliarse con determinados elementos de la tradición medieval y en su necesidad de ser «rescatados» por la novedad que la aparición de la Modernidad representó. «En punto de referencia de la modernidad se convierte ahora la actualidad que se consume a sí misma, que ocupa la extensión de un tiempo de tránsito, de un tiempo novísimo —de unos decenios de duración— constituido en el centro de la *nova aetas* o Edad Moderna». *Ibid.*, 20. Cf. Gonzalo Scivoletto, «La religión en la esfera pública: análisis de la cláusula de traducción del discurso religioso al lenguaje secular», *Revista de Investigación Filosófica* 4, n.º 1 (2017), 93-116; *cf.* Jovino Pizzi, «Habermas y la religión. Algunas consideraciones», *Recerca* 1 (2001), 53-68.

limitación en la aportación de Habermas. Al propio tiempo que reconoce su aportación en torno a la importancia del intercambio comunicativo y del lenguaje como reconocimiento de subjetividad moral; sin embargo, para Taylor su relato no ofrece garantía contra la pérdida de significado moral del momento actual, ni la superación de la fragmentación. En su visión no termina de superarse la visión generalizada posmoderna y deconstructiva, porque no termina de comprender la importancia de la búsqueda de las fuentes morales fuera del sujeto y su reconocimiento como tales, ya que para él dicha búsqueda se ve limitada a la expresividad de significado que resuena dentro de él a través de la comunicación lingüística. No logra superar la visión incoherente de que haya que afirmar un orden mayor fuera<sup>35</sup>, recelando de una ética crítica y verdaderamente universal<sup>36</sup>.

Según comenta Taylor, Habermas parte de la obligación de los ciudadanos de dirigirse a sus compatriotas en el lenguaje de la razón secular para hacerles inteligible así su posición. Sin embargo, Taylor se pregunta: ¿Por qué motivo hay que pensar que la «razón natural» ofrece una especie de esperanto ideológico? ¿Fueron los conciudadanos de M. Luther King incapaces de entender lo que él defendía cuando abogaba por la igualdad en términos bíblicos?

---

Consideramos relevante, en este sentido, la afirmación de Armstrong cuando afirma que «lo importante de la religión era vivir de forma intensa y fecunda aquí y ahora. Las personas religiosas son ambiciosas. Quieren una vida rebosante de sentido. Siempre desearon integrar en su vida cotidiana los momentos de éxtasis y discernimiento a los que accedían en sueños, en su contemplación de la naturaleza y en su relación con los otros y con el mundo animal. En lugar de quedar aplastados y amargados por el sufrimiento de la vida, siempre trataron de conservar su paz y su serenidad en medio de su dolor. (...) Trataron de honrar el inefable misterio que percibían en cada ser humano y crearon sociedades que honraban al extranjero, al diferente, al pobre y al oprimido. Claro está, con frecuencia fracasaron. Pero, por encima de todo comprobaron que la disciplina de la religión les ayudaba a conseguirlo. Quienes se aplicaron más asiduamente mostraron que los hombres y las mujeres mortales podían vivir en un plano superior; divino o semejante a dios, y así despertar a su verdadero yo». Armstrong, *En defensa de Dios. El sentido de la religión...*, 363.

Completando esta reflexión Hervieu-Léger afirma que «las creencias y prácticas religiosas instituidas no son sino la forma “administrada” de una experiencia fundante, anterior a toda formalización filosófica y teológica y que pone en juego, de manera intensa, incluso incandescente, los sentimientos y la afectividad de quienes la realizan». Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria* (Barcelona: Herder, 2005), 103.

<sup>35</sup> Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), 689. Para Taylor hay tres áreas de tensión que se desenvuelven dentro del deconstructivismo y el nihilismo nietzscheano con otras fuentes de moralidad: el debate sobre los bienes constitutivos, el conflicto entre el instrumentalismo desvinculado y la propuesta romántica contra él y finalmente si la moral de la autenticidad radical no está poniendo en riesgo ciertos elementos de la integridad moral por su carácter reduccionista y deconstructivo. Cf. Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos* (Barcelona: Paidós, 2006), 199 y ss.; Cf. Charles Taylor, *Argumentos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), 16; Sobre Derrida y el antisubjetivismo como «imagen especular del subjetivismo»; Cf. *Ibid.*, 112.132.331.

<sup>36</sup> Cf. Charles Taylor, *Argumentos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), 39.

Habermas opina que la razón secular/filosófica no implica socialización religiosa, como sí lo necesita la razón religiosa<sup>37</sup>.

Por otra parte, para Habermas la relación de la fe con la ciencia y de esta con la fe ayudan a configurar el mundo de una manera distinta. En los presupuestos del diálogo y consenso del Estado liberal democrático subyacen valores que tienen que ver con la tradición judeocristiana que ha contribuido de manera fehaciente a su configuración como tal. En dicha configuración del Estado moderno, se reubican las relaciones entre ciencia y fe, dado que no se puede comprender el estado moderno sin la contribución de ambos elementos. El Estado moderno no surge de la nada, sino que tiene un recorrido en el que se reconfiguran todo tipo de fuentes morales y en las que la fe no puede quedar al margen de lo que es relevante para el hombre de hoy, dado que su aportación a la moralidad es fundamental y enriquece el sentido del hombre como concepto universal en el mundo y de la historia<sup>38</sup>.

## 2. HACIA UNA REUBICACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA: EL CAMINO DE LA HERMENÉUTICA FENOMENOLÓGICA.

A partir de todo lo afirmado anteriormente se pueden comprobar los espacios de relación entre el marco trascendente y el marco inmanente, lo finito como lo infinito, la esencia y el sujeto, lo subjetivo y lo objetivo y cómo se han ido reubicando de manera permanente<sup>39</sup>. En definitiva, lo que Taylor pretende es ensamblar y reescribir el retrato de la identidad moderna a través de su relato alternativo<sup>40</sup>.

Se trata de la narración de múltiples historias que llevan a la mecanización de la visión del mundo y su consiguiente desencantamiento<sup>41</sup>. Una historia que Taylor denomina la historia de la *Desviación Intelectual* (DI), pero que no puede

<sup>37</sup> Cf. Charles Taylor et al., *El poder de la religión en la esfera pública* (Madrid: Trotta, 2011), 55.

<sup>38</sup> «La controversia también se hace extensiva a la cuestión epistemológica de la relación entre la fe y el saber, la cual atañe de nuevo a elementos esenciales del entendimiento de fondo de la modernidad. Y es interesante que tanto los intentos filosóficos como los teológicos por determinar autorreflexivamente la relación entre la fe y el saber susciten cuestiones de gran alcance acerca de la genealogía de la modernidad». Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión: desafíos de la democracia en un mundo postsecular* (Barcelona: Paidós, 2006), 153.

<sup>39</sup> «¿Por qué me interesó Hegel? (...) No puedes tratar ciertos asuntos filosóficos sin tener en cuenta la historia, sin ser consciente de que las preguntas sobre la libertad, sobre el tipo adecuado de la sociedad, sobre la clase de sociedad que debemos escoger, no pueden realmente tratarse sin entender cómo estos asuntos se desarrollaron con el tiempo». Charles Taylor et al., *Diálogos* (Barcelona: Gedisa, 2017), 49.

<sup>40</sup> Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), 672.

<sup>41</sup> Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. 2 (Barcelona: Gedisa, 2015), 743.

bastar como relato principal subyacente a la secularización. Nuestro autor considera fundamental el giro que provoca la *Narración Maestra de la Reforma* (NMR) que elimina la distancia de la fe de la cristiandad e induce a un desplazamiento antropocéntrico. En todo caso, según Taylor, para explicar la religión hoy en día son necesarias tanto la DI como la NMR<sup>42</sup>.

La tesis que Taylor propone es que tenemos a nuestra disposición recursos potencialmente ricos para ayudarnos en la toma de decisiones, aunque la filosofía moral contemporánea ha tendido a ignorarlos. Si nos situamos fuera del terreno ordenado y bien explorado de las filosofías modernas de la obligación moral, que resuelven el problema de la pluralidad negándolo, o reconocemos que esas valoraciones fuertes de la moralidad son indefendibles, nos sentimos abrumados por una gran diversidad de bienes difíciles de arbitrar y gestionar<sup>43</sup>.

1. Taylor considera la narración vigente y oficial como la historia de una sustracción en clave de inevitabilidad secularizadora. Su propuesta podría definirse en los siguientes términos:

- 1.1. La necesidad de repensar el alcance y significado de la secularización a partir de una nueva narración globalizadora que supere un debate inarticulado o dado por hecho en términos que han quedado superados.
- 1.2. Analizar en toda su profundidad y alcance por qué sigue estando vigente y actuando el fenómeno de la secularización en las sociedades postsecularizadas.

Taylor es consciente de que la DI no agota todo el alcance de la secularización y que se precisan nuevos elementos de análisis. Por otra parte, bajo la secularización persistente, se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que late un mundo de contradicciones y regresiones, de dicotomías y dilemas que Taylor analiza con detenimiento bajo la perspectiva del pluralismo y el politeísmo de valores<sup>44</sup>. Frente a todos los padres de la sociología que preconizaron la teoría de la secularización (Marx, Comte, Frazer, Stuart Mill, Tönnies, Weber, Simmel, Durkheim, y otros muchos), Taylor invita, como otros autores a los que también hemos hecho referencia, a dar por superado el paradigma de la secularización y a afirmar la existencia de una *postsecularidad* que debe ser

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, 747.

«I believe that one should see the secular modern west as the product of one such large-scale “incursion”, that of latin christendom, which in the later middle ages embarked on a long series of reforms (including but not confined to the reformation) that ended up creating the disciplined, productive, pacified, rights-affirming world we live in, within the intellectual framework of a clear natural/supernatural distinction unique in human history hitherto». Charles Taylor, «Foreword», en *On Secularization: Towards a Revised General Theory* por David Martin (Hants: Ashgate, 2005), ix-xv [o la página específica si la tienes].

<sup>43</sup> Cf. Charles Taylor, *La libertad de los modernos: ensayos seleccionados* (Madrid: Amorrortu Editores, 2005), 301.

<sup>44</sup> Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. 2 (Barcelona: Gedisa, 2015), 679.

redefinida en nuevos términos y articulada con profundidad. Taylor se adentra por los espacios abiertos jamesianos en los que sopla el viento que se puede sentir desde ambas direcciones. Para Taylor, la religión sigue indeleble en el horizonte de la arreligión<sup>45</sup>.

La superación de las teorías de la secularización y la apertura hacia nuevos horizontes permitirán que se superen los prejuicios o la negatividad a priori del hecho religioso y que el cristianismo sea visto cada vez más como una propuesta en la que la creencia en Dios es el mejor aval para la afirmación del deseo y anhelo humanos<sup>46</sup>.

Todo ello nos lleva a afirmar la complejidad del fenómeno religioso. Una complejidad que conduce a Taylor a ubicar la comprensión de la religión hoy bajo la perspectiva del binomio trascendencia-inmanencia<sup>47</sup>. La trascendencia implica un ser o existir más allá, una búsqueda de un sentido de plenitud que no se agota aquí. La autenticidad del sentido trascendente nos ubica moralmente en una búsqueda del sentido de plenitud en el que todos estamos implicados. Las palabras identidad, plenitud y trascendencia son fundamentales en la articulación tayloriana de las fuentes morales del yo, en línea con Gauchet y la historia antropológica de la religión<sup>48</sup>. Esta plenitud nos hace reconocernos como necesitados, a la búsqueda de un sentido moral del que no podemos desentendernos. En esta dirección apunta el cristianismo.

En la *etapa postdurkheimiana* de la fe, en la que la autenticidad determina el propio camino interior de búsqueda espiritual, el marco trascendente queda determinado por la inmanencia del yo interior, potenciando una suerte de expresivismo difuso que responde a nuestras intuiciones espirituales originales y propias<sup>49</sup>. Son formas religiosas más personalizadas y experimentales. De ahí la importancia, para Taylor, de redefinir y repensar la definición de secularidad desde el marco inmanente en el que nos encontramos creyentes y no creyentes.

El orden inmanente nos permite adherirnos a estructuras de un mundo cerrado (EMC) pero tenemos la posibilidad de mantenernos abiertos a diversas versiones de trascendencia, tal como se ha visto anteriormente<sup>50</sup>. Se trata, pues, de un orden que nos permite incluirnos en cualquiera de las dos opciones. De lo que se trata, pues, es de evitar cualquier pretensión fundamentalista que se niegue a asumir el espacio abierto en el contexto pluralista y politeísta en el que nos encontramos, en el que todas las posiciones son discutibles y donde

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, 464.

<sup>46</sup> Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), 703.

<sup>47</sup> Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. 1 (Barcelona: Gedisa, 2014), 32, 144, 232.

<sup>48</sup> Cf. Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión* (Madrid: Trotta, 2005), 296.

<sup>49</sup> Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. 2 (Barcelona: Gedisa, 2015), 350; Cf. *Ibid.*, 304, 308, 337, 345, 367, 669.

<sup>50</sup> Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. 2 (Barcelona: Gedisa, 2015), 142, 147, 391, 411, 425, 521, 592.

muchas personas sienten el atractivo o las fuerzas que provienen de otras fuentes morales<sup>51</sup>.

Taylor sostiene, junto con Heidegger y Merleau Ponty, que, desde la perspectiva de *la hermenéutica fenomenológica*, se puede superar la tentación de adherirnos a la perspectiva cerrada que nos mantiene cautivos en el mundo de la representación inmanente y que conduce inexorablemente al cientificismo que observa el mundo como vacío y desprovisto de cualquier significado o fuente de orientación moral. Esto es lo que pretende Taylor, en su lucha infatigable por propiciar posturas de reconciliación, implicándose en el enorme esfuerzo intelectual por articular ser y tiempo, verdad y método, naturaleza e historia, finitud e infinitud, marco inmanente y marco trascendente. Todo ello bajo la inspiración maestra e ineludible de Hegel.

2. En esta misma línea configuradora de un nuevo relato sobre la historia de la secularización, hay que diferenciar la laicización de un Estado de la secularización de una sociedad<sup>52</sup>. En el fondo el laicismo y la secularidad pretenden articular formas de diálogo entre las diversas fuentes de la moralidad en la Modernidad, de tal forma que se pueda realizar una forma de convivencia pacífica entre las diversas fuentes morales a través de la neutralidad y la libertad de conciencia en los poderes públicos<sup>53</sup>.

El problema de fondo reside en que, a pesar de la pluralidad de fuentes morales, en muchas ocasiones, los individuos no toman postura<sup>54</sup>. Podríamos decir que nos movemos entre el deseo de creer y la impotencia, encontrándonos prácticamente incapacitados para asumir responsabilidades, dado que hay una nivelación que en ocasiones impide tomar decisiones y con ello la capacidad de asumir riesgos para poder entablar diálogos enriquecedores<sup>55</sup>.

El principio de igualdad y de libertad universales hace que los compromisos morales de las distintas religiones queden un tanto diluidos o difuminados, ya que lo que las distingue queda reducido a un compromiso individual. Las religiones no son determinantes a la hora de saber qué es lo que nos diferencia, ya que hay un compromiso previo que unifica y nivela todo sobre la base

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, 400.

<sup>52</sup> «El estado debe intentar laicizarse sin fomentar por ello la secularización». Charles Taylor y Jocelyn Maclure, *Laicidad y libertad de conciencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 28.

<sup>53</sup> Cf. Charles Taylor, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, ed. Amy Gutmann (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 26, 63-64.

<sup>54</sup> Cf. Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad* (Madrid: Trotta, 2018), 251.

<sup>55</sup> «El principio de igualdad de todos los humanos admite distinciones de las confesiones religiosas, pero los nivela en diferencias elegidas individualmente. El principio de la libertad de todos los humanos rebaja los compromisos, que en otro tiempo se formaron y fueron reconocidos como *religión*, a algo exterior y en última instancia indiferente». *Ibid.*, 252.

En este sentido Gamer afirma que «las religiones no son primordialmente éticas. Las religiones y la ética secular no pueden estar en el mismo nivel. El problema es que, sin embargo, ahora tenemos un fenómeno de “indiferenciación” de niveles distintos que da lugar a un deseo de imponer marcos normativos intransigentes, con una separación entre unos y los otros». Daniel Gamper, *La fe en la ciudad secular* (Madrid: Trotta, 2014), 46.

de la igualdad y la libertad. Es fundamental tener esto en cuenta a la hora de percatarnos de que, si por un lado las religiones pierden fuerza diferenciadora de carácter moral, por otro lado, se posibilita sobre esa misma base que diluye elementos que refuerzan el diálogo y la cercanía en aquello que nos une<sup>56</sup>. Lo único que permanece inalterable es la voluntad personal del yo, tanto como identidad de autorrealización personal como sujeto político<sup>57</sup>.

Lo que está claro es que el marco inmanente es el espacio que ocupa el protagonismo fundamental. Por eso Charles Taylor habla de *era secular*, y en términos sociológicos, de *pluralismo*. Secularidad que viene definida por la diversidad y el pluralismo de fuentes morales, en un momento decisivo en el que la creencia y su contrario coexisten como alternativas válidas<sup>58</sup>. Algunos autores caracterizan este momento como *policontextual*<sup>59</sup>, esto es, un contexto en el que como seres dialógicos debemos ejercitar el consenso y el encuentro con las distintas redes de interlocución para así aprender a orientarnos y realizar una articulación jerárquica de los propios bienes que enriquezca al propio tiempo la de los demás<sup>60</sup>.

No obstante, Taylor considera que antes de ejercitar la circularidad dialógica hay que tener en cuenta los juicios de valor involucrados tanto en el reconocimiento de la pluralidad diferencial, como en la consiguiente aproximación a la misma<sup>61</sup>, dado que con frecuencia no somos conscientes de ello. Es lo que nuestro autor denomina *fondo tácito de entendimiento* como clave hermenéutica inequívoca, puesto que las líneas de batalla son múltiples y desconcertantes y existen profundas fisuras en lo que concierne a los bienes constitutivos y a las fuentes morales que apuntalan esos parámetros: la fundamentación teísta, el naturalismo de la razón desvinculada y científica y el expresivismo romántico y modernista<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> «Pero el problema yace sin embargo a mayor hondura. Yace en la reforma de las posibilidades para establecer compromisos. Debido a que en la Modernidad siempre se co-observa cómo se observan los compromisos, se produce inevitablemente la concesión de la contingencia a todas las fijaciones. Estas se vuelven con ello necesitadas de legitimación, con la consecuencia de que incluso los trucos de legitimación aparecen como contingentes. Ahora solamente son “inocentes” aquellos compromisos por los que el individuo mismo se ha decidido». Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad* (Madrid: Trotta, 2018), 253.

<sup>57</sup> Cf. Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos* (Barcelona: Paidós, 2006), 203.

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*, 215.

<sup>59</sup> «La secularización es por tanto un concepto que corresponde a una sociedad cuyas estructuras sugieren un observar policontextual y por ello exigen decisiones previas acerca de la aceptación o rechazo (también esto es una contextura de segundo orden). Si bien no para cada caso individual, sí en todo caso cuando se quieren agotar las posibilidades de esta sociedad y se quiere ser justo con su realidad». Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad* (Madrid: Trotta, 2018), 246.

<sup>60</sup> Cf. Rubén Benedicto Rodríguez, «Charles Taylor. El ser humano y el bien», *Contrastes* 17 (2012): 56-57.

<sup>61</sup> Cf. Francisco Javier Higuero, «La contextualización moral del sujeto en el pensamiento de Charles Taylor», *Convivium* 19 (2006): 105.

<sup>62</sup> Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), 670.

Para Taylor, la edad secular está definida por dos elementos: por la separación Iglesia-Estado y por la neutralidad o principio de distancia<sup>63</sup>. Una separación Iglesia-Estado para evitar que ninguna Iglesia determinada se arroge derechos sobre otras visiones del mundo. Y un principio de distancia que asegure la independencia del Estado respecto a cualquier condición ideológica<sup>64</sup>. Separación y neutralidad que adopta distintas formas según los países: desde EE.UU. con la así llamada experiencia americana de la libertad religiosa como el lustre del país, hasta las distintas experiencias europeas que van desde la preservación formal de la Iglesia anglicana en Inglaterra, al estado laicista francés que reduce el libre ejercicio de la religión<sup>65</sup>.

3. Taylor afirma que la secularidad pretende articular, debido al politeísmo de valores, no solo las relaciones entre el Estado y la religión, sino sobre todo qué deben hacer los Estados democráticos y liberales para organizar la diversidad y así permitir una sana convivencia dentro del marco constitucional entre las distintas identidades morales, protegiendo dichas diferencias, permitiéndolas, procurando la igualdad de todas las personas sobre la base de la afirmación universal de la común dignidad de todo ser humano. Se trata de establecer, por un lado, la política de la diferencia y, por otro lado, el reconocimiento entendido desde el punto de vista de defensa de aquello que compartimos<sup>66</sup>. En todo caso, se pretende emancipar la política de la dependencia óptica de la religión, a través de democracias que aseguren el reconocimiento igualitario en las diferencias identitarias<sup>67</sup>.

Una vez que está definida la esfera pública como espacio de acuerdo, que incluye las comprensiones comunes respectivas, no hay que olvidar, por otra parte, la relevancia del individualismo de la autenticidad que potencia la soledad y

<sup>63</sup> «En una dimensión trascendente de acción no se hace posible la acción común y ello la hace radicalmente secular». Charles Taylor, *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (Barcelona: Paidós, 1997), 348.

<sup>64</sup> «La razón de ser de la neutralidad estatal es precisamente evitar favorecer o perjudicar no solo posturas religiosas, sino cualquier postura básica, religiosa o no. No podemos favorecer el cristianismo frente al islam, pero tampoco la fe religiosa frente a la incredencia religiosa, ni viceversa». Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 25.

<sup>65</sup> Cf. José Casanova, *Genealogías de la secularización: para leer la modernidad desde la perspectiva de la religión* (Barcelona: Anthropos, 2012), 126-127.

<sup>66</sup> «Constatamos que el ideal de una sociedad en la que los ciudadanos lleguen a un "consenso entrecruzado" sobre los principios políticos de base, a pesar del hecho de que se rijan por diferentes conceptos de lo que es una vida feliz, ha aparecido recientemente en la historia». Cf. Charles Taylor, *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (Barcelona: Paidós, 1997), 304; Cf. *Ibid.*, 349. Cf. Charles Taylor, *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (Barcelona: Paidós, 1997), 304; Cf. *Ibid.*, 349.

<sup>67</sup> Cf. Charles Taylor, *Imaginario social moderno* (Barcelona: Paidós, 2006), 216; Cf. Charles Taylor, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, ed. Amy Gutmann (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 46-56, 65.

la comunicación como espacio de reconocimiento recíproco<sup>68</sup>. Frente al vacío del narcisismo y la egolatría que conduce a un futuro de desesperanza, Taylor propone la perspectiva de *la ética de la autenticidad* que aglutina perspectivas y un trasfondo sobre el que configurar la vida y las tensiones posibles entre el vacío ególatra y el empuje del ideal. Una autenticidad que eleva espiritualmente sobre el camino de la libertad responsable<sup>69</sup>.

En este sentido, parece adecuado para una sana convivencia entre las distintas percepciones de sentido moral, que cada una de ellas defienda sus principios éticos en los que se fundamenta para adoptar sus compromisos morales, siempre y cuando el Estado democrático, desde el respeto a dichos principios, se abstenga de favorecer cualquiera de las razones de fondo sobre las que se sustentan<sup>70</sup>. Hay principios éticos que todos comparten, no así las razones de fondo que sustentan sus decisiones morales. Por eso el Estado debe favorecer el diálogo entre las distintas fuentes morales a partir de los principios éticos que se desprenden de dichas fuentes, abstrayéndose de la defensa de cualquier razón de fondo de tipo moral<sup>71</sup>. En este sentido, se trata de una cultura que se sustenta en lo que Taylor denomina *una lucha continua*<sup>72</sup>. Una lucha en la que trata de conciliar la política de la dignidad universal con la política de la diferencia, evitando conflictos no deseados. No se puede legislar sobre la base de los derechos de las minorías, rompiendo así políticas de igualdad en la que otros grupos sociales puedan sentirse discriminados. Se trata de gestionar adecuadamente estas políticas de la diferencia sobre la base de reconocer dichas diferencias como derechos que se sustentan sobre la común igualdad y dignidad<sup>73</sup>.

La política de la dignidad que iguala a las personas en sus derechos universales nos remite al concepto de *dignidad* kantiano. Un concepto que para Taylor es la base de la concepción moderna de la dignidad humana<sup>74</sup>. Es la dignidad que nace de la interioridad de Séneca o del valor interno kantiano, según el cual

en el orden de los fines, el ser humano sea un *fin en sí mismo*, es decir, que nunca pueda ser utilizado como un simple medio por nadie (ni aun por el mismo Dios) sin verse tratado al mismo tiempo como el fin que es o, dicho

<sup>68</sup> Cf. Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos* (Barcelona: Paidós, 2006), 197.

<sup>69</sup> Cf. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994), 108; Cf. Charles Taylor, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, ed. Amy Gutmann (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 28-32, 34-38, 47-53, 56-61.

<sup>70</sup> Charles Taylor, *El poder de la religión en la esfera pública* (Madrid: Trotta, 2011), 42.

<sup>71</sup> «Las razones que justifican su acción (el Estado) deben ser “laicas” o “públicas”, es decir, derivadas de lo que podríamos llamar una “moral política mínima” y potencialmente aceptables para todos los ciudadanos». Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 35.

<sup>72</sup> Cf. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994), 103.

<sup>73</sup> Cf. Charles Taylor, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, ed. Amy Gutmann (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 17-22, 56-57.

<sup>74</sup> Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), 167, 536.

con otras palabras, que *la humanidad* haya de suponer algo *sagrado* en nuestra propia persona, son cosas que ahora se siguen de suyo, habida cuenta de que, al ser el *sujeto de la ley moral*, el ser humano también lo es de algo sacrosanto en sí y permite dar ese calificativo a todo cuanto esté de acuerdo con ello. Pues esta ley moral se funda sobre la autonomía de su voluntad como voluntad libre que, con arreglo a sus leyes universales, debe poder estar de acuerdo con aquello a lo cual debe someterse<sup>75</sup>.

Es la dignidad como seres racionales frente al orden de la naturaleza y de las distinciones cualitativas en el orden del ser<sup>76</sup>. Es la dignidad que radica en la capacidad del ser humano para constituirse en autolegisador, en el ser racional o en la ley moral dentro de mí. Es la autonomía, la capacidad para establecer y seguir la ley moral, lo que nos permite decir que los seres humanos (como seres racionales) *ostentan* una dignidad<sup>77</sup>.

Sin embargo, en la mentalidad moderna, la idea de la dignidad universal también contiene otras características diferentes a las kantianas. Taylor afirmará que la Modernidad entenderá la dignidad como *potencial humano universal*, como algo que es común a todos los seres humanos. Este potencial es lo que confiere dignidad a cada persona, independientemente de lo que cada persona haga o merezca como tal: todas las personas se merecen ese reconocimiento y respeto en lo que es igual a todos<sup>78</sup>.

Por otra parte, en relación con la *política de la diferencia*, Taylor también habla de un potencial universal como capacidad de definir nuestra diferencia identitaria como individuos y como cultura. Todas las diferencias deben reconocerse como tal, y se merecen ese respeto, respeto de lo peculiar y distinto<sup>79</sup>. Taylor piensa que no hemos de ver, en este sentido, la religión a priori como una amenaza y que se debe huir del fetichismo de las soluciones institucionales preferidas a la hora de reconocer las diferencias y afrontar los conflictos<sup>80</sup>. En todo caso, lo que hay que evitar es que el mantenimiento de una radical neutralidad estatal en cuestiones religiosas pueda conllevar como consecuencia no

<sup>75</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza Editorial, 2000), A-237 [Ak. V, 161].

<sup>76</sup> Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), 128.

<sup>77</sup> Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza Editorial, 2012), IV-435 [Ak. IV, 435]; Cf. Javier Orlando Aguirre-Pabón, «Dignidad, derechos humanos y la filosofía práctica de Kant», *Universitas*, n.º 123 (2011): 50, 61.

<sup>78</sup> Cf. Charles Taylor, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, ed. Amy Gutmann (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 17-22, 56-57.

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, 77-79.

<sup>80</sup> Cf. Charles Taylor, *El poder de la religión en la esfera pública*, ed. Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (Madrid: Trotta, 2011), 45.

deseada la implantación de una forma de vida incompatible con las demandas surgidas de otras formas de vida, espirituales o religiosas<sup>81</sup>.

Las distintas fuentes de la moralidad moderna comparten principios éticos y son dichos principios los que los Estados modernos deben favorecer y potenciar para poner en diálogo a los ciudadanos, sean cuales sean las convicciones morales que están en el fondo de dichos principios. La ética común es la que une en la diversidad de fuentes morales y la que deben potenciar los Estados democráticos para un sano diálogo y convivencia pacífica entre ciudadanos. Las razones morales en las que se sustentan dichos principios éticos nos posicionan en lugares morales distintos; por eso, en esas diferencias, los Estados se mantienen al margen y deben evitar posicionarse en favor de ninguna de ellas<sup>82</sup>. Además, de lo que aquí se trata no es tanto de cuestiones filosóficas, cuanto del imaginario social en el que cada uno es libre en virtud del hecho de que nos gobernamos a nosotros mismos y las decisiones individuales de cada uno se reconocen como parte de la soberanía común. La ley común protege a todos y defiende los mismos derechos. Es una sociedad que defiende la libertad individual y la de todos<sup>83</sup>.

Por otra parte, está claro que las distintas fuentes de moralidad configuran identidades que permiten posicionarse moralmente y diferenciarse. Uno puede decir, *yo creo en algo en lo que otros no creen*. De alguna manera el orden natural romántico potenciaba esas diferencias, invitando a ser conscientes de las distintas percepciones morales y asentar la individualidad de la experiencia religiosa. La experiencia religiosa es algo individual y se expresa en el sentimiento. Pero al mismo tiempo, la otra fuente de la Modernidad Ilustrada, la de la razón exclusiva y humanista, potenciaba la necesidad de dar motivos a dicha decisión diferenciadora y racionalizar los fundamentos del creer. Y a partir de ambas fuentes de moralidad, basadas en el sentimiento individual de la experiencia religiosa y las razones del creer, se vuelve relevante la cuestión de la aprobación y el reconocimiento social<sup>84</sup>. Las configuraciones de la identidad moral laica han potenciado el sentido racional del creer (para creer o no creer) y la

<sup>81</sup> Sandra Rodríguez García, «Educar en la laicidad. Revisando conceptos con Charles Taylor», *Endoxa*, n.º 35 (2015): 215.

<sup>82</sup> En este sentido el concepto de «laicidad abierta» de Henri Peña-Ruiz que Taylor y Maclure defienden nos parece un concepto muy integrado y coherente y que abre horizontes de sana convivencia y respeto a la autonomía moral de las personas y la igualdad. Afirma Henri Peña-Ruiz en una cita tomada del libro ya mencionado. «La laicidad es la afirmación simultánea de tres valores que son también principios de organización política: la libertad de conciencia basada en la autonomía de la persona y de su esfera privada, la plena igualdad de ateos y agnósticos y de los distintos creyentes, y la preocupación de universalidad de la esfera pública, aunque la ley común no debe promover sino lo que es de interés común a todos». Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 39.

<sup>83</sup> Cf. Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos* (Barcelona: Paidós, 2006), 217-218.

<sup>84</sup> Cf. Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad*, ed. André Kieserling, trad. Javier Torres Nafarrate (México: Trotta / Universidad Iberoamericana, 2007), 255.

experiencia individual del sentimiento religioso que nos hace *distintos* a unos de otros (para ubicar la experiencia religiosa en el ámbito del sentimiento y del yo individual que la percibe); pero al mismo tiempo, precisan de una comunidad visible como necesidad de reconocimiento a dicho sentimiento espiritual y ser conscientes de las diferencias con otras formas de creer o de no creer. En este sentido, las fuentes de la moralidad trascendente, que potencian el sentido comunitario de la experiencia religiosa, pueden encontrar *motivación moral* en el interior de las fuentes de la moralidad no trascendente.

Por lo tanto, es muy esclarecedor ese sentido de pertenencia a una sociedad que protege y defiende los derechos individuales y en el que todos *nos reconocemos* en una identidad común e individual. De ahí la importancia del compromiso y participación de los ciudadanos para continuar incrementando ese sentido de pertenencia y reconocimiento social. En la medida en que esos bienes sean relevantes para la vida de las personas, estas se identificarán con mayor responsabilidad y sentido de pertenencia, y se promoverá así una mayor participación en la vida socio cultural y política de los gobiernos<sup>85</sup>. Sin ese vínculo fuerte y profundo entre democracia y participación en la agencia colectiva es muy difícil asentar las bases de una ética común en la que todos participan, porque se sienten partícipes y protegidos por una ley que nos da los mismos derechos y protege el desarrollo de la libertad individual<sup>86</sup>. Además, desde esta agencia colectiva no se difuminan las diferencias entre identidades, sino que se enriquecen y protegen desde el diálogo y la participación común. Es aquí donde Taylor ubica el papel relevante que debe desempeñar la Religión en el Estado Moderno. Dios puede ser muy importante no solo para la identidad personal sino también para la política. Ya no se trata de espacios, lugares y tiempos sagrados, cuanto de una afirmación de lo trascendente como fuente de interioridad personal que se expresa en un orden que determina la vida personal y social.

Se trata pues de una comunidad social y política que visibiliza no solo las diferencias de unos y otros, sino la pluralidad de situaciones morales asociadas a la experiencia de trascendencia o inmanencia. La razón y el sentimiento han lanzado a la Modernidad al pluralismo y a la necesidad de visibilizar todas esas diferencias. Frente a las minorías ortodoxas basadas en la autoridad religiosa y las minorías ateístas, la mayoría acepta algunos componentes de la fe religiosa, en una gran variedad de adhesiones a credos y sensibilidades con componentes tomados de distintas configuraciones morales, tradiciones y culturas, e incluso

<sup>85</sup> Cf. Charles Taylor, *El poder de la religión en la esfera pública*, ed. Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (Madrid: Trotta, 2011), 49.

<sup>86</sup> Taylor al hablar del comunitarismo diferencia entre el comunitarismo que no incluye y está lleno de prejuicios hacia los distintos y el comunitarismo positivo que invita a ser consciente de la identidad y al mismo tiempo a participar. «No basta con ser un individuo con derechos, debes participar. Siento una gran simpatía por esta idea». Charles Taylor et al., *Diálogos: Taylor, Rorty, Habermas*, trad. Jesús Albornoz (Barcelona: Paidós, 1994), 67; Cf. Taylor, *Imaginario sociales modernos...*, 218-219.

dependiendo del momento vital en que cada uno se encuentre<sup>87</sup>. Y es ahí, en ese pluralismo de opciones y situaciones, donde los Estados deben potenciar el secularismo o la laicidad positiva que permita toda esta gama de pluralismo y variedad de sentimientos religiosos<sup>88</sup>.

## CONCLUSIÓN

La tesis fuerte de Taylor consiste en que una vez asentados los bienes morales de la libertad de conciencia, de igualdad de trato y de fraternidad entre todos los grupos, no hay razón para considerar a la religión como un caso aparte. La laicidad del Estado no debe fundamentarse tanto en la neutralidad, en la separación Iglesia-Estado o en la diferencia entre esfera pública y privada (fetichismo de los medios), cuanto en la construcción de una sociedad solidaria con los bienes anteriormente mencionados<sup>89</sup>.

Para Taylor, el dilema entre el asunto de lo religioso y lo secular es un planteamiento equivocado. El problema real es la mentalidad cerrada, la mentalidad excluyente que puede asumir una forma secular, religiosa o la forma de la laicidad<sup>90</sup>. Los Estados democráticos deben procurar articular formas de convivencia pacífica entre todas las razones morales de fondo sobre la base de los principios éticos comunes, evitando cualquier forma de exclusión entre dichas fuentes morales. En su opinión, los Estados que merecen ser denominados *seculares* no son los que se enfrentan radicalmente a la razón religiosa, sino aquellos que intentan configurar sus soluciones institucionales, no para mantenerse fieles a una tradición sacralizada, sino para maximizar las metas básicas de libertad e igualdad entre creencias básicas<sup>91</sup>.

Los Estados liberales y las democracias no pueden fundar la convivencia en el politeísmo de valores y en el pluralismo acudiendo solo a los valores democráticos, a la neutralidad y respeto entre iguales, sino que también se necesitan fundamentaciones y referencias de sentido que incluyan elementos filosóficos, de tradiciones culturales y el papel de las religiones en la construcción de la identidad moral de los pueblos. En este sentido, Taylor sostiene que *la sola razón secular* no es la única que puede fundamentar la laicidad que respeta la neutralidad y la igualdad entre los seres humanos. Conviene no olvidar que

<sup>87</sup> Cf. Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad*. Ed. André Kieserling, trad. Javier Torres Nafarrate (México: Trotta / Universidad Iberoamericana, 2007), 256.

<sup>88</sup> Cf. Charles Taylor, *El poder de la religión en la esfera pública*. Ed. Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (Madrid: Trotta, 2011), 44.

<sup>89</sup> Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*. Trad. Rafael Antuñaño San Luis (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 33-41.

<sup>90</sup> Charles Taylor et al., *Diálogos: Taylor, Rorty, Habermas*. Trad. Jesús Albornoz (Barcelona: Paidós, 1994), 61.

<sup>91</sup> Charles Taylor et al., *El poder de la religión en la esfera pública*. Ed. Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (Madrid: Trotta, 2011), 60.

tanto las fuentes de la moralidad laica como la de la moralidad creyente enriquecen el alcance de la laicidad que establece los principios de libertad e igualdad. Marginar la moralidad creyente por no ser necesaria para la fundamentación de la convivencia común o porque podría contaminar el principio de la neutralidad, es equivocar los fundamentos de las tres moralidades a las que venimos haciendo referencia.

Es peligroso afirmar que la razón religiosa o bien llega a las mismas conclusiones que la secular, y entonces es superflua, o bien llega a conclusiones contrarias, y entonces es peligrosa y perjudicial y por lo tanto hay que mantenerla al margen<sup>92</sup>. La ruptura epistémica entre la razón secular y la razón teológica de Habermas, dando preferencia siempre a la primera, no hace justicia a la comprensión de la razón en su totalidad y no abre horizontes para una adecuada relación entre moralidades que potencie la circularidad dialógica. En este sentido Taylor discrepa por igual de Rawls y Habermas; de Habermas en lo referente al *requisito de la traducción*, y de Rawls, en su obsesión por la *eliminación* de todas las referencias religiosas del estado.

Para Taylor, no se puede sostener que la razón religiosa está menos fundamentada racionalmente que la razón secular. En este sentido hay que superar la visión de la religión como una amenaza para la convivencia pública o como si hubiera que marginar el pensamiento religioso por problemático para la relación entre iguales. Se trata de superar la visión de que la religión se fundamenta en un pensamiento menos racional o un «modo incompleto» de razonamiento<sup>93</sup>. El diálogo entre las distintas fuentes morales ayudaría a evitar prejuicios y a reconocerse en la razón como la base común en la que se sustentan las distintas configuraciones morales<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.*, 53.

<sup>93</sup> Cf. Charles Taylor, *Dilemmas and Connections* (Cambridge: Harvard University Press, 2014), 321.

<sup>94</sup> No compartimos los miedos y temores que expresa Lilla en su libro *El Dios que no nació* al defender a ultranza la gran separación entre la teología política y el pensamiento político antropocéntrico. Creer que Dios es una amenaza para el razonamiento que lleva «por sí solo» a una elevación del pensamiento político hacia metas de concordia y neutralidad política es un prejuicio que no se sostiene más allá de los conflictos históricos que puedan haber existido. Una cosa es la historia y otra cosa es el fundamento epistemológico que afirma la «minoría de edad de la razón teológica» sobre la «sola razón secular» capaz de fundamentar por sí misma el estado laicista que garantiza la igualdad y la neutralidad. Como si el atrevete a pensar de la Ilustración kantiana (*Sapere Aude*) estuviera en condiciones de superioridad respecto a otras formas de racionalidad previas a la Modernidad.

«Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por alguno otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración». Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (Madrid: Gredos, 2018), 319.

La modernidad es secular no en el sentido de una ausencia de religión, sino en el sentido de que la religión ocupa un lugar distinto. Esto es lo que se ha pretendido fundamentar con esta reflexión siguiendo a nuestro gran hermeneuta canadiense: descubrir el lugar que ocupa la religión en el mundo actual y qué papel está llamada a desempeñar en el futuro<sup>95</sup>. Lo realmente relevante para Taylor no es el establecimiento del marco inmanente con carácter casi exclusivo, sino la variedad de formas con que se puede vivir. Algunas están abiertas a la trascendencia y otras se inclinan por el cierre. Es posible vivirlas a la par con otras, que las modifican o las limitan; o se les puede otorgar un lugar central, sin rival y sin diálogo posible. Para nuestro autor se trata de *evitar el cierre en la inmanencia exclusiva e insertarse en una imagen que no se pueda impugnar*. Taylor invita a permanecer en el espacio abierto jamesiano donde sopla el viento y donde se puede sentir la atracción desde ambas direcciones. Se trata de permanecer *en el punto medio* de las presiones contrapuestas que definen nuestra cultura, para la que Hegel puede ser un referente fundamental, como filósofo de una síntesis superior<sup>96</sup>.

Taylor prevé un futuro alternativo en el que las modalidades de plenitud reconocidas por los humanismos exclusivos, y otras que se mantienen en el marco inmanente, en el fondo, están respondiendo, a la realidad trascendente, pero sin reconocerla correctamente. Todos, creyentes y ateos, estamos comprometidos en la búsqueda del sentido de plenitud, de tal forma que *reconocerse* en esa búsqueda sea el primer paso para encontrarnos en un diálogo abierto y

---

Compartimos, antes bien, en este sentido, la idea de Taylor sobre los regímenes que merecen ser calificados de «seculares» en la democracia contemporánea y que son los que intentan configurar sus soluciones institucionales para maximizar las metas básicas de libertad e igualdad entre creencias básicas. Cf. Taylor, *El poder de la religión en la esfera pública...*, 60. Taylor defiende claramente el diálogo entre las distintas fuentes de moralidad.

“Para abrir el campo a un proyecto de intercambio significativo —un proyecto de razonamiento hermenéutico— lo primero es rebatir la creencia en argumentos infalibles y definitivos. Los malentendidos respecto a esto, que viene de la misma estrechez de cierto tipo de perspectiva, son muy considerables, quizás un tanto menos entre filósofos”. Taylor et al., *Diálogos...*, 103.

<sup>95</sup> Cf. Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos*. Trad. Antoni Domènech (Barcelona: Paidós, 2006), 223. Matizando estas afirmaciones, Bermejo afirma que «como bien dice Reyes Mate, las sociedades secularizadas proceden de la secularización del judaísmo y del cristianismo; por eso la conciencia postsecular ha de reconocer que la conciencia pública está compuesta por tradiciones laicas y religiosas que se fecundan mutuamente. De ahí que Habermas invite a reconstruir la génesis de la razón y a percibir los significados religiosos que se ligan a conceptos filosóficos, porque entiende que hoy en día no se puede excluir que las tradiciones religiosas contengan potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a toda la sociedad, una vez se liberen sus contenidos de verdad profanos. Reducir la complejidad de las voces que esté presente en la esfera pública puede llevar a grandes pérdidas». Diego Bermejo et al., *¿Dios a la vista?* (Madrid: Editorial Dykinson, 2013), 515.

<sup>96</sup> Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. II. Trad. Ricardo Vilà Vernis (Barcelona: Gedisa, 2015), 425

fructífero<sup>97</sup>. Es posible la reconciliación que motiva al diálogo y al encuentro con el otro en sus peculiaridades epistémicas y morales: en el *reconocimiento* de la multiculturalidad se ubican las mejores posibilidades para una mejor autocomprensión de lo que somos y de lo que podemos llegar a ser<sup>98</sup>. En este sentido, los Estados deben reconocer y garantizar la autonomía moral de sus individuos, sean cuales sean sus opciones morales: seculares, religiosas o espirituales. Taylor invita a los Estados a repensar el alcance y significado de *la libertad de conciencia*<sup>99</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Javier Orlando. «Dignidad, derechos humanos y la filosofía práctica de Kant». *Universitas* 123 (2017): 45-74.
- Armstrong, Karen. *En defensa de Dios: El sentido de la religión*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Benedicto, Rubén. «Charles Taylor: El ser humano y el bien». *Contrastes* XVII (2012): 47-64.
- Bermejo, Daniel. *Posmodernidad: Pluralidad y transversalidad*. Barcelona: Anthropos, 2016.
- Bermejo, Daniel, et al. *¿Dios a la vista?* Madrid: Dykinson, 2013.
- Blumenberg, Hans. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Casanova, José. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012.
- Davie, Grace. «Believing without Belonging: A Liverpool Case Study». *Archives des Sciences Sociales des Religions* 81 (1993): 79-89.
- Ferrer Arellano, Joaquín. *Filosofía y fenomenología de la religión: Cristianismo y religiones*. Madrid: Palabra, 2013.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.
- Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós, 2018.

<sup>97</sup> Cf. *Ibid.*, 734.

<sup>98</sup> «El movimiento gradual de los últimos siglos dentro del Cristianismo, que ha ido en la dirección de los ideales sociales de la Ilustración, es un signo de la paulatina debilitación de la adoración a Dios como poder y su gradual reemplazo por la adoración a Dios como amor. Pienso en el declinar del logos metafísico como un declinar en la intensidad de nuestro intento por participar en el poder y en la grandeza. La transición del poder a la caridad y la del logos metafísico al pensamiento posmetafísico son ambas expresiones de una voluntad de aprovechar las oportunidades que se nos ofrecen, en lugar del intento de escapar de nuestra finitud alineándonos con un poder infinito». Richard Rorty y Gianni Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía* (Barcelona: Paidós, 2006), 86.

Y Vattimo nos da también otra clave a tener en cuenta: «La frase de Nietzsche “no hay hechos, solo interpretaciones” y la ontología hermenéutica de Heidegger no hacen sino llevar a sus últimas consecuencias este principio. Lo que aquí propongo consiste más bien, en comprender que la hermenéutica en su sentido más radical, que se expresa en la frase de Nietzsche y en la ontología de Heidegger, no es sino el desenvolvimiento y la maduración del mensaje cristiano». Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, (Barcelona: Paidós, 1991), 70.

<sup>99</sup> Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*. Trad. Rafael Antuña San Luis (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 83-85; Cf. Emilio Justo, *Después de la modernidad* (Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2020), 173-179.

- Gamper, Daniel. *La fe en la ciudad secular*. Madrid: Trotta, 2014.
- García, Eduardo. «Posmodernidad y religión: Nueva Era». *Teoría y Praxis* 12 (2008): 1-17.
- Garzón, Iván. «Postsecularidad, ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?». *Revista de Estudios Sociales* 50 (2014): 101-112.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo*. Madrid: Trotta, 2005.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1993.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 2014.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- Higuero, Francisco Javier. «La contextualización moral del sujeto en el pensamiento de Charles Taylor». *Convivium* 19 (2006): 101-116.
- Justo, Emilio. *Después de la modernidad*. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2020.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Gredos, 2018.
- Löwith, Karl. *El hombre en el centro de la historia*. Madrid: Aguilar, 1958.
- Luhmann, Niklas. *La religión de la sociedad*. Editado por André Kieserling. Madrid: Trotta, 2018.
- Lyotard, Jean-François. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1987.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Martin, David. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Hants: Ashgate, 2005.
- Michelini, Dorando. «Creyentes y no creyentes en una sociedad democrática: La religión en el pensamiento actual de J. Habermas». *Invenio* 18 (2015): 11-27.
- Pérez-Argote, José María. «Redescripción del concepto clásico de modernidad». *Sociología Histórica* 7 (2017): 11-40.
- Pizzi, Jovino. «Habermas y la religión: Algunas consideraciones». *Recerca* 1 (2001): 53-67.
- Rodríguez, Sandra. «Educar en la laicidad: Revisando conceptos con Charles Taylor». *Endoxa* 35 (2015): 207-230.
- Roldán, Isabel. «Lo postsecular: Un concepto normativo». *Política y Sociedad* 54, n.º 3 (2017): 851-867.
- Rorty, Richard, y Gianni Vattimo. *El futuro de la religión: Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Sánchez, Antonio, Carlos Fuente y Gloria Campos. «Revelaciones sobre la religión civil estadounidense: influjo en su configuración nacional y crisis postglobalizatoria». *Journal of the Sociology and Theory of Religion* 6, n.º 1 (2017): 1-30.
- Sanguinetti, Juan José. *Filosofía de la mente*. Madrid: Palabra, 2007.
- Scivoletto, Gonzalo. «La religión en la esfera pública: análisis de la cláusula de traducción del discurso religioso al lenguaje secular». *Revista de Investigación Filosófica* 4, n.º 1 (2017): 93-116.
- Simbaña, Roberto. «La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión». *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 1 (2016): 66-81.
- Taylor, Charles. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Taylor, Charles. *Dilemmas and Connections*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- Taylor, Charles. *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Barcelona: Anthropos, 2010.
- Taylor, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Taylor, Charles. *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Taylor, Charles. *La era secular*. Vol. I. Barcelona: Gedisa, 2014.
- Taylor, Charles. *La era secular*. Vol. II. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Taylor, Charles. *La libertad de los modernos*. Madrid: Amorrortu, 2005.
- Taylor, Charles. *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Taylor, Charles, Richard Bernstein y Daniel Gamper. *Diálogos*. Barcelona: Gedisa, 2017.
- Taylor, Charles, et al. *El poder de la religión en la esfera pública*. Editado por Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen. Madrid: Trotta, 2011.
- Taylor, Charles y Hubert Dreyfus. *Recuperar el realismo*. Madrid: Rialp, 2016.
- Taylor, Charles y Jocelyn Maclure. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1987.
- . *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Vide, Vicente. «Senderos de trascendencia en tiempos de increencia». *Revista de Espiritualidad* 72 (2013): 343-363.

Universidad de Valladolid  
franciscojavier.martinez.perez@uva.es  
ORCID: 0009-0005-7818-5820

FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ PÉREZ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2025]