

LA EDAD HERMENÉUTICA DE LA MORAL: LA TRADUCCIÓN DE LO SAGRADO EN HABERMAS, TAYLOR Y RICOEUR

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA
Universidad de Valencia, Valencia (España)

RESUMEN: ¿Cómo dar testimonio de lo sagrado con credibilidad filosófica? ¿Por qué sacrificar lo secular? ¿Qué esperanzas plantea la hermenéutica para una filosofía moral abierta a las religiones? ¿Cómo plantear en el espacio público de sociedades modernas el diálogo de la ética con la religión? Queremos presentar tres respuestas en un contexto filosófico nuevo que vamos a llamar «edad hermenéutica de la moral». Hemos dividido nuestro trabajo en cuatro partes: una primera donde explicamos el título, y tres partes donde presentamos tres modelos de acercamiento entre lo sagrado y lo secular. Los tres reconocen que nos encontramos ante un tiempo nuevo que exige traducir, desde lo sagrado a lo secular, desde las convicciones religiosas hasta las normas constitucionales. Empezamos presentando el planteamiento normativo de Habermas donde recupera la legitimidad de la religión, seguimos con la filosofía social de Taylor donde nos habla del eclipse de la religión y terminamos con la ética de Ricoeur presentada en la valiosa analogía de la actividad de traducir.

PALABRAS CLAVE: ciudadanía activa, hermenéutica, laicidad, democracia, ética, sagrado, secularización, deliberación, religión, traducir.

The Hermeneutical Age of Morality: Translation of the Sacred in Habermas, Taylor and Ricoeur

ABSTRACT: How to give testimony of the sacred with philosophical credibility? Why sacralise the secular? What hopes hermeneutics offer to a contemporary moral philosophy open to religions? How to express in the public domain of modern societies the dialogue between ethics and religion? We present three answers in a new philosophical context that we call the «hermeneutical age of morality». We divide our work into four parts, the first explains the title, and the next three present three possible models of rapprochement between the sacred and the secular. All three acknowledge that we are facing new times that require translating from the sacred to the secular; from religious beliefs to the constitutional norms. We start introducing Habermas' normative approach, which retrieves the legitimacy of religion; we continue with Taylor's social philosophy which elaborates the eclipse of religion and end up with Ricoeur's ethics, expressed in the valuable analogy of the activity of translating.

KEY WORDS: active citizenship, hermeneutics, secularization, democracy, ethics, public reason, sacred, deliberation, translation.

I. INTRODUCCIÓN

1. *Los trabajos de Hermes*

Quienes hayan tenido la oportunidad de ojear el libro que recoge el diálogo que mantuvieron Benedicto XVI, entonces Cardenal Ratzinger, y Jürgen Habermas se habrán dado cuenta de la disposición que tienen ambos interlocutores en la fotografía utilizada para la portada del libro. Habermas está expresándose y Ratzinger le oye atentamente, como si ambos mantuvieran una cuidada conversación. La fotografía es significativa porque simboliza el diálogo entre la

razón y la fe a principios del siglo XXI. Ni Habermas ni el entonces Cardenal Ratzinger son las únicas personas que simbolizan la razón y la fe, pero sí son dos personajes significativos del mundo de la razón y el mundo de la fe. También podemos leerlos como símbolo de lo sagrado y lo secular¹.

La conversación que el libro recoge se ha convertido en un texto significativo para las dos tradiciones que ambos personajes representan. Para la tradición de filosofía crítica y secular que Habermas representa porque simboliza una renovada lectura de la modernidad abierta a lo sagrado. Para la teología católica porque Benedicto XVI simboliza una tradición teológica abierta a la modernidad secular.

Quienes conozcan el debate que se ha producido en España en torno a la *Educación para la Ciudadanía* (EpC) con ocasión de la reforma educativa puesta en marcha tras la victoria socialista del año 2004 sabrán que la posición que ha mantenido la Federación Española de Religiosos de la Enseñanza (FERE) no coincide con la posición de la Conferencia Episcopal Española (CEE). Para la mayoría de los filósofos preocupados por la relación entre lo sagrado y lo secular, esta discordancia de planteamientos carece de relevancia². Ahora bien, hay un dato importante que no puede pasar desapercibido. La FERE ha editado un libro con forma de guía en el que explica de manera detallada que los contenidos de la EpC pueden ser asumidos e interpretados en los colegios de ideario católico. Ante la posición de la CEE que no se opone a la objeción de conciencia de los padres a la EpC, y ante la posición del Ministerio de Educación que planteó la EpC como un programa mínimo de ciudadanía secular, la FERE realizó *un ejercicio de traducción*.

¿Era necesario este ejercicio de adaptación y traducción? ¿Había que convencer a la comunidad católica de padres que los mínimos de la ciudadanía secular no se oponen a los máximos morales presentes en el ideario de los centros? ¿Por qué las autoridades educativas y los representantes de la ciudadanía secular no han hecho también el esfuerzo de traducir estos mínimos en sus respectivas tradiciones morales, políticas o religiosas? Podemos responder a estas preguntas desde múltiples perspectivas, pero la que ahora nos interesa está relacionada con el diálogo de Habermas con el cardenal Ratzinger al que antes nos hemos referido. El diálogo se sitúa en un nuevo período de la filosofía de Habermas donde se pregunta por el significativo papel de la religión en la esfera pública; es más, un período en el que está preocupado por la *carga asimétrica* que se les exige a las tradiciones y las comunidades religiosas en el ámbito de la ciudadanía secular. Aquí se encuentra el problema fundamental, porque

«visto en términos históricos, los ciudadanos religiosos tuvieron que aprender a adoptar actitudes epistémicas hacia su entorno secular, actitudes que a los

¹ Utilizaremos el término en un sentido amplio y para una precisión del mismo nos remitimos a GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2006. Una lectura complementaria que pueden ayudar al análisis de la relación fe-saber, sagrado-secular, religión-razón pueden ser la que hace ZUBIRI, X., cf. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Fund, Zubiri-Alianza, Madrid, 1993.

² FERE-CECA y EyG (Escuelas Católicas), *Claves para ofrecer «Educación para la ciudadanía» en un centro católico*, Madrid, 2007.

ciudadanos seculares ilustrados les han recaído sin esfuerzo... Los ciudadanos seculares tampoco están eximidos de una carga cognitiva puesto que una conciencia secularista no basta para dar cuenta de las relaciones cooperativas con los conciudadanos religiosos... Lo que está en cuestión no es solo el sentimiento respetuoso hacia el posible significado existencial de la religión, algo que también se espera de los ciudadanos seculares, sino la superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas»³.

En la situación a la que nos referimos, tanto la FERE como la CEE han realizado un esfuerzo sobreañadido frente a una ciudadanía «endurecida en términos secularistas». Esta situación plantea tres problemas: 1) la carga asimétrica que están soportando estas organizaciones cuando la ciudadanía se entiende en términos exclusivamente seculares; 2) la identificación de los planteamientos de una ciudadanía secular como una ciudadanía gubernamental que no necesita justificarse en otros términos que no sean los estrictamente partidistas, y 3) la probable mala conciencia de la FERE y la CEE, que no dan por terminada la tarea de su propia legitimación ética en el contexto de una ciudadanía secular.

Es una situación donde Hermes lo tiene difícil. Pero no lo tiene imposible porque la relación entre lo sagrado y lo secular está cambiando. Ya ha conseguido cierta conversión de Habermas y viene trabajando desde hace varias décadas cuando el término «hermenéutica» salió de los especializados mundos de la jurisprudencia, la filología o la teología para pasar al mundo de la filosofía⁴. Recordemos que el editor de *Verdad y Método* no consintió que esta obra de Gadamer llevara el título *Comprender y Acontecer. Fundamentos de hermenéutica filosófica* porque era poco comercial en la década de 1960⁵.

Estos «trabajos de Hermes» no son los únicos y emplearemos las páginas de este trabajo para conocerlos en detalle. Aunque podemos decir que nos encontramos en la *edad hermenéutica de la razón*, voy a plantear esta reflexión en clave de filosofía moral y política, por ello lleva por título *la edad hermenéutica de la moral*. Soy consciente de que la sustitución del término «razón» por «moral» limita el alcance del trabajo a lo que Kant llamaba el uso práctico de la razón. Con ello limito el alcance especulativo pero ensancho el horizonte filosófico en ámbitos donde la vida moral o política reclama deliberación, capacidad de juicio y voluntad de verdad⁶.

³ HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 146 (inglés Holberg Prize, HPS, 9).

⁴ Esta «conversión» también ha sido descrita como una «quiebra en la trayectoria laica del filósofo alemán», cf. VELASCO, J. C., Introducción a J. Habermas, «La voz pública de las religiones»: *Claves*, 180 (2008), 4. Sobre este tema siguen siendo fundamental el trabajo de MARDONES, J. M.^a, *El discurso filosófico de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1998.

⁵ GRONDIN, J., *Hans Georg Gadamer. Una Biografía*, Herder, Barcelona, 2000, pp. 374 ss.

⁶ Consciente de los problemas filosóficos que acompañan una definición de lo sagrado, parto de la que propone Danièle Hervieu-Leger: «designa una estructura de significados común a las religiones históricas y a las nuevas formas de respuesta a las “cuestiones últimas” de la

2. *La tentación contextual en tiempo global*

Cabría una *lectura postmoderna y deconstructiva* de la Hermenéutica como la que han hecho Richard Rorty o Jacques Derrida⁷. Para el primero, con la llegada de la hermenéutica filosófica se anuncia el fin de la filosofía basada en las ideas, las representaciones y los grandes conceptos. Ya es hora, piensa él, de que los filósofos le den más importancia a la democracia que a la filosofía, a la justicia social que a la verdad. La llegada de la edad hermenéutica de la moral significaría la instalación en la contingencia desde la que habría que plantear los problemas mediante la conversación o narrativa democrática. La transformación de la enseñanza de la *Filosofía* por la enseñanza de la *Ciudadanía* puede ser interpretada en esta clave, incluso podría suponer la resignación ante un tipo de *pensamiento postmetafísico*. Si así fuera, sería una lectura fácil y excesivamente simple de lo que ha significado la hermenéutica en el horizonte de lo que el propio Rorty llamó giro lingüístico (*linguistic turn*).

Tampoco la lectura que realiza Derrida se ajusta a la universalidad que plantea Gadamer. El lenguaje no es únicamente el lenguaje de las palabras, de los signos y de los códigos, como si la hermenéutica se confundiera con la palabrería y la mala retórica. Gadamer reivindica la dimensión interrogativa del lenguaje, el valor del diálogo y la fuerza de la palabra, porque quiere recuperar la universalidad de una dialéctica orientada por la verdad. Por eso, la hermenéutica no se sitúa únicamente en el nivel cognitivo de los conceptos y la terminología filosófica, sino en un *nivel raciovital o íntegramente personal* donde no están en juego solo las ideas o los valores como entidades ideales sino la realidad radical de la persona humana. No sólo como un ser que habla o se comunica sino como un ser preocupado por el sentido o valor de lo que va a ser de él cuando se está comunicando. Estas interpretaciones no hacen justicia a la dimensión universal que tiene la hermenéutica filosófica. Al menos por tres razones:

- a) La verdadera realidad del lenguaje incluye *la poesía* «y su aparición en el oído interior como la verdadera realidad del lenguaje»⁸.
- b) La aparición de la Hermenéutica no se realiza a costa de la desaparición de la *metafísica* sino de su transformación. La hermenéutica no nos condena a una filosofía post-metafísica. Al cuestionar el subjetivismo de la metafísica moderna, el objetivismo de la metafísica medieval y seguir

existencia, más allá de las “creencias” que unas y otras desarrollan “... lo sagrado supera y envuelve las definiciones que las religiones históricas han proporcionado e impuesto durante mucho tiempo a la sociedad... desborda las nuevas formas de religión institucional no convencional... remite a una realidad específica que no se agota en las formas sociales que haya podido adoptar”» (*La religión, el hilo de la memoria*, Herder, Barcelona, pp. 79-80).

⁷ RORTY, R., «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en G. VATTIMO (comp.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 31-61.

⁸ GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode, II*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, p. 198 (*Verdad y Método, II*, Sígueme, Salamanca, 1992, trad. M. Olasagasti, p. 194). Citaremos la misma obra en alemán con las siglas WM y su traducción en VM.

preguntándose por el sentido originario de lo que aparece en la comunicación, sigue luchando con la metafísica. Seguimos en una edad metafísica pero no una edad en la que *lo dicho* sustituye al *decir* y donde el significado o valor de las expresiones se establece *a priori*. Al poner en cuestión los significados heredados no se pone en cuestión la necesidad, ultimidad y radicalidad del significado sino que se regresa al inicio de la metafísica.

Es importante recuperar las preguntas iniciales que siempre movieron a la metafísica porque «aproximarse al inicio significa siempre percatarse de otras posibilidades abiertas abandonando el camino recorrido. El que se sitúa al comienzo debe elegir el camino, y si se regresa al comienzo, advierte que desde el punto de partida podía haber elegido otras sendas»⁹. Gadamer no coincide con Heidegger en su planteamiento de la metafísica porque éste último «pasa por alto la permanente resistencia y tenacidad de las unidades de la vida, que siguen existiendo en los pequeños y grandes grupos de coexistencia humana»¹⁰.

- c) Hay una exigencia de reflexividad radical, de des-centramiento y reconocimiento mutuo. Estar en conversación significa salir de sí mismo, pensar con el otro y «volver sobre sí mismo como otro»¹¹. Este camino lo encontramos en la filosofía moral de Paul Ricoeur y de Charles Taylor. Incluso deberíamos preguntarnos si está también presente en la «conversión» de Habermas, quien siempre ha reconocido la universalidad de la hermenéutica.

La permanente apelación al diálogo en esta hermenéutica no puede ser entendida en términos instrumentales. Como hemos señalado en otras investigaciones, la hermenéutica plantea el diálogo de una manera radical que impide reducirlo a consenso o conversación¹². Así entendida, la hermenéutica despliega posibilidades presentes en el pensamiento dialógico de Buber. Incluso permite tender puentes con otras tradiciones filosóficas y religiosas. La universalidad del lenguaje no sólo exige apropiación de la tradición, la situación el contexto sino capacidad de reflexión y crítica. El diálogo hermenéutico nos recuerda que tan importante es el momento de la apropiación como el momento de la reflexión y la crítica:

«La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la del otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en mar-

⁹ GADAMER, H. G., WM, II, 363 / VM, II, 351.

¹⁰ GADAMER, H. G., WM, II, 366 / VM, II, 355.

¹¹ GADAMER, H. G., WM, II, 367 / VM, II, 356.

¹² «Diálogo y responsabilidad: Claves de la filosofía moral y política de Gadamer», en ACERO, J. J. - NICOLÁS, J. A. (eds.), *El legado de Gadamer*, Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 63-86. También voz «Diálogo», en BEAUCHOT, M. - ARENAS, F. (eds.), *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica*, Verbo Divino, Estella, 2006, pp. 177-218.

cha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas. La opinión común se va transformando constantemente cuando hablan unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente. Por eso me parece justificada la afirmación de que todas las formas extraverbales de comprensión apuntan a la comprensión que se amplía en el habla y en la conversación. Si yo parto de esta idea, eso no significa que en toda comprensión haya una referencia potencial al lenguaje, de suerte que siempre sea posible —tal es el orgullo de nuestra razón—, cuando surge un disenso, alcanzar el acuerdo mediante la conversación. No siempre lo conseguiremos, pero nuestra vida social descansa en el presupuesto de que la conversación, en su sentido más amplio, deshace el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones. De ahí que sea también un grave error afirmar que la universalidad de la comprensión, de la que yo parto y que intento hacer creíble, implica una actitud armonizadora o conservadora hacia nuestro mundo social. El «comprender» las circunstancias y las estructuras de nuestro mundo, el comprendernos unos a otros en este mundo, presupone tanto la crítica e impugnación de lo anquilosado o lo enajenado como el reconocimiento o la defensa del orden establecido»¹³.

3. *Esperanza en tiempos de incertidumbre e inseguridad*

La edad hermenéutica de la moral podría entenderse como la filosofía de un tiempo en el que nos instalamos en la finitud de la existencia. Todo lo global y cósmica que se quiera, pero encerrada en sí misma. Hermenéutica sería sinónimo de resignación ante la facticidad. Sería un planteamiento reduccionista al restringirla a una filosofía de la finitud que ha superado la angustia de las filosofías de la existencia pero que no llega a ser una filosofía de la esperanza. Avalaría esta interpretación la contribución que la hermenéutica ha realizado en sus críticas del cientificismo y la sociedad de masas, como si la única forma de presentarse en sociedad la hermenéutica filosófica fuera una *hermenéutica de la sospecha*. Definidas así por Paul Ricoeur, las filosofías de Marx, Nietzsche y Freud avalarían hablar de edad hermenéutica en términos de edad de la sospecha y de la crítica de toda moral establecida.

Ahora bien, cuando la ética contemporánea puede ser calificada como hermenéutica no es únicamente por la capacidad de crítica del naturalismo científico o el naturalismo comunicativo de los medios de comunicación. La hermenéutica indica que hemos desarrollado nuestra capacidad para la crítica y para la sospecha, pero también indica que en el desarrollo de estas capacidades hay un deseo de orientación, una voluntad de sentido, una esperanza incierta pero radical de la inteligencia humana.

Podemos llamar hermenéutica a esta edad de la moral porque tan importante como la sospecha es la confianza. La incertidumbre, la inseguridad y la

¹³ GADAMER, H. G., WM, I, 188-189 / VM, I, 184-185.

finitud también nos pueden abrir las puertas para una filosofía de la esperanza. El sentido de la vida humana y la búsqueda de la orientación no se presentan de manera espontánea, ¿qué hace posible el sentido y la orientación?, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de una filosofía de la esperanza? Y para ello la filosofía no puede encerrarse en sí misma sino que está llamada a replantear la relación entre la razón y la fe, lo profano y lo sagrado. Pero no sólo en clave de sospecha, sino en una clave radical donde tan importante como la sospecha sea la confianza.

La hermenéutica nos sitúa ante el sentido de la vida, pero no lo hace de una manera instrumental, como si estuviéramos ante un problema matemático o técnico. Jean Grondin ha utilizado una metáfora muy expresiva, recurre a la actividad del panadero. Ninguno de nosotros se sitúa ante su vida como el panadero ante la masa de pan de tal forma que pudiéramos moldearla, trocearla o destruirla¹⁴. No es solo el sentido de nuestra libertad, de nuestras acciones, de las virtudes o de los valores. Esta en juego una confianza básica, una actitud fundamental ante la vida relacionada con las convicciones o creencias en las que estamos, que bien puede ser llamada «fe hermenéutica», retomando la «fe filosófica» de Karl Jaspers.

El sentido hará que nos planteemos seriamente la relación entre razón y religión, como siempre ha sucedido en la historia de las diferentes hermenéuticas. Precisamente hablamos de la edad hermenéutica de la moral para describir un tiempo donde la universalidad de la filosofía no se desentiende de las religiones, no se siente desafiada por ellas y no se propone como tarea construir alternativas totalizadoras para competir con ellas.

Charles Taylor lo describe como una *Edad Secular* y Habermas como una *Edad Post-secular*. ¿Con cuál nos quedamos? Tanto uno como otro son conscientes de este paradigma donde la modernización y la secularización no ha suprimido las religiones. Ambos invitan a superar la autocomprensión secularizadora de la modernidad y superar lo que parecía ser un juego de suma cero donde lo que ganaba la razón lo perdía la religión. Ambos son conscientes del valor de la religión en la globalización y se sitúan dentro de un paradigma que podríamos llamar *Edad hermenéutica de la moral*. Son conscientes de que la relación entre lo sagrado y lo secular ya no puede ser tan simple como había sido hasta ahora. Son relaciones complejas que afectan a nuestra orientación en el mundo, llenas de incomprendiones pero también de posibilidades. Planteada como hermenéutica, la filosofía sigue apoyándose en los trabajos de Hermes. Sigue estando obligada a tender puentes entre los dioses y los mortales, la fe y la razón, lo sagrado y lo profano. Como hermenéutica está obligada a transmitir, interpretar y traducir. Ahora bien, no toda traducción es una traición de sentido sino una posibilidad de intelección, de desbordamiento de sí y de comprensión. No en vano «comprender es traducir»¹⁵.

¹⁴ GRONDIN, J., *Del sentido de la vida*, Herder, Barcelona, 2005, p. 75.

¹⁵ STEINER, G., *Après Babel*, Albin Michel, Paris, 1998.

Habermas, Taylor y Ricoeur plantean tres formas diferentes de traducir lo sagrado a lo secular. Estos tres planteamientos no nos ofrecen una integración arbitraria o aleatoria de lo sagrado en lo secular. Recuperan lo sagrado con discernimiento filosófico y ello hace atractivos sus planteamientos. No toda integración de lo sagrado en lo secular tiene el mismo nivel de legitimidad o credibilidad filosófica. Nos detendremos en ellos porque cuando reivindican la religión como respuesta a los problemas de orientación y sentido lo hacen con credibilidad filosófica.

4. *Jürgen Habermas: la religión en una sociedad post-secular*

Del 2 al 6 de junio de 2008 se celebró en Estambul un encuentro sobre el diálogo de civilizaciones donde Habermas tuvo una intervención en la que se preguntaba: «¿Qué significa una sociedad post-secular?». En esta intervención continúa los planteamientos de los últimos años en los que ha defendido con firmeza la legitimidad de las confesiones religiosas en la esfera pública.

Habermas mantiene la tensión entre «*estado* secular» y «*sociedad* post-secular» lo que indica que nos movemos en el ámbito de la esfera pública de deliberación¹⁶. El término «post-» en la expresión «post-secular» apunta hacia una seria revisión de la teoría de la secularización que plantea la modernización como una individualización privatista de la religión y una desaparición progresiva de las religiones en la esfera pública a medida que las sociedades se modernizan. Es consciente de que estos planteamientos están siendo cuestionados por los propios defensores de las teorías de la secularización porque comprueban empírica e históricamente que lo sagrado sigue siendo un factor explicativo determinante. El término «post-secular» describe el cambio producido en la conciencia de las sociedades donde se dan tres fenómenos: la presencia del factor religioso en la interpretación pública de los conflictos globales, la religión está presente de manera activa en las esferas públicas de deliberación nacional a través de iglesias y congregaciones como «comunidades de interpretación», la inmigración de «trabajadores invitados» (*guest-workes*) y refugiados plantea el problema de una coexistencia de culturas que va más allá del pluralismo político para promover la integración.

Como ha señalado Jesús Conill comentando este giro que se ha producido en Habermas, estamos ante un planteamiento de matriz hegeliana donde las religiones pertenecen a la historia de la razón, en un tiempo nuevo que exige modificar los hábitos mentales para cooperar ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares. Un tiempo donde las religiones están legitimadas para intervenir en la esfera pública y contribuir a una nueva concepción de la ciudadanía. En la dirección señalada por Conill y sin valorar lo que significa esta conversión en el conjunto

¹⁶ «No deberíamos confundir en ningún caso, dice Habermas, la secularización del poder estatal con la secularización de la sociedad». Respuesta a Flores d'Arcais, *Claves de la razón práctica*, 180 (2008), p. 5.

de la filosofía de la religión de Habermas, quiero señalar tres reflexiones que avallan la adscripción de Habermas a la Edad hermenéutica de la moral¹⁷.

Antes, permítasenos un dato y una pregunta. El dato al que nos referimos es la relación de la hermenéutica de Gadamer en la obra de Habermas, recordemos la controversia de principios de los años setenta que mantuvieron maestro y discípulo en torno a la capacidad de crítica social de la hermenéutica. Mientras la hermenéutica de Gadamer era necesaria en los procesos de apropiación de sentido, Habermas consideraba que era insuficiente porque carecía de capacidad de crítica para poner en cuestión las tradiciones heredadas. Y la pregunta es sencilla: ¿Sigue manteniendo Habermas el mismo concepto de racionalidad? ¿No habría que releer aquella disputa desde este nuevo horizonte más receptivo a lo sagrado? ¿No fue más justo Ricoeur cuando terció en el debate y apuntó a una dirección «post-secular»?

a) Los límites del naturalismo y la voluntad de verdad

En el importante trabajo del libro que lleva por título *Entre naturalismo y religión*, Habermas tiene un capítulo dedicado al papel de la religión en la esfera pública. Los términos de Habermas son los siguientes:

«El estado constitucional democrático, que descansa sobre una forma deliberativa de la política, representa una forma de gobierno epistémicamente exigente y ambiciosa, y en cierto modo, sensible a la verdad. Una democracia de la post-verdad... ya no sería una democracia... no bastan los argumentos normativos por sí solos. La controversia se hace extensiva a la cuestión epistemológica de la relación entre la fe y el saber, lo cual atañe de nuevo a los elementos esenciales del entendimiento de fondo de la modernidad»¹⁸.

La ética habermasiana podrá permitirse el lujo de ser una ética post-metafísica pero no el de ser una ética post-cristiana. Aunque se presenten —piensa Habermas— como el lado opaco de la razón, las tradiciones religiosas siguen siendo actuales «de una manera más intensa que la metafísica... no se puede excluir que lleven consigo potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a *toda* la sociedad una vez que liberen sus contenidos de verdad profanos»¹⁹.

El pensamiento postmetafísico —sostiene Habermas— «está dispuesto a *aprender de la religión* al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en las relaciones con ella. Insiste en la *diferencia* entre certezas de fe y pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la *arrogancia racionalista* de que él mismo pueda decidir qué es lo razonable e irrazonable en las doctrinas religiosas. Los contenidos que la razón se apropia mediante la *traducción* no tienen que perderse para la fe»²⁰. He subrayado tres términos particularmente

¹⁷ CONILL, J., «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en Habermas»: *Pensamiento* 63 (2007), pp. 571-581.

¹⁸ HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, op. cit., pp. 152-153.

¹⁹ HABERMAS, J., op. cit., pp. 150-151.

²⁰ *Ibidem*.

importantes para la credibilidad de la filosofía que se abre a lo sagrado: disposición para aprender de la religión, voluntad de no confundir sabiendo diferenciar y capacidad para la realizar esfuerzos cooperativos de traducción.

No se trata de situar la verdad en la propuesta moral secular o en la propuesta moral religiosa, hay una voluntad de «aprender juntos», de realizar «aprendizajes complementarios». De esta forma, el pensamiento post-metafísico se sitúa ante la verdad de una forma nueva, no sólo porque se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas, sino porque se rebela ante una razón recortada por el cientificismo «y contra la exclusión de las doctrinas religiosas respecto a la genealogía de la razón»²¹.

La naturalización de la mente pone en cuestión «nuestra autocomprensión práctica como personas». Además, si esta naturalización de la persona invade la vida cotidiana «es incompatible con cualquier idea de integración política que atribuya a los ciudadanos un consenso de fondo normativo»²².

b) De una tolerancia liberal a una tolerancia post-liberal

La ciudadanía democrática no puede alienar a los ciudadanos «monolingües» de los procesos de decisión política. No basta el simple respeto, la simple aceptación o la condescendencia cívica ante sus propuestas²³. Si la tolerancia liberal hacia las propuestas morales de los creyentes exige neutralidad de los poderes públicos y respeto en la esfera pública, quizá tengamos que buscar un modelo nuevo de tolerancia que sin dejar de lado la neutralidad del estado liberal acepte en la sociedad «la complejidad polifónica».

No se trata sólo de razones formales o de imparcialidad democrática, hay razones pragmáticas y funcionales. El estado, sostiene Habermas,

«no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse *como tales* también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular nos estaría desconectando y privando de importantes reservas de sentido»²⁴.

Si los ciudadanos seculares están convencidos de que las religiones son una reliquia arcaica de sociedades premodernas, solo podrán entender la libertad de religión como si fuera una variante cultural de la preservación natural de especies en vías de extinción²⁵.

Es necesario pensar de nuevo la tolerancia. Hasta ahora se había planteado como una exigencia de respeto mutuo entre religiones vigiladas por el estado liberal para evitar conflictos. Es un modelo liberal que exige un estado pacificador de las guerras religiosas donde el respeto se identifica con la dis-

²¹ HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 148.

²² *Ibidem*.

²³ HABERMAS, J., «A post-secular society- what does that mean?», en *Reset Dialogues on Civilizations*, Istanbul, 2-6 June 2008, Mss., 4 (citaremos como *Istanbul* y la página).

²⁴ HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión, op.cit.*, p. 138.

²⁵ HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 146.

tancia²⁶. Ahora el problema no está en una teoría de la tolerancia sino en su práctica y aplicación. El principio de tolerancia es liberado de expresar una simple condescendencia cuando las partes en conflicto se reconocen como iguales en el proceso, no sólo en términos de libertad negativa sino de libertad positiva²⁷.

Ahora la tolerancia tiene que plantearse en términos de reconocimiento mutuo. Una forma exigente de reconocimiento mutuo no debe ser confundida con la simple apreciación de otra cultura u otra forma de vida. El propio Habermas reconoce las dificultades y confirma que es más fácil decirlo que hacerlo. Señala que lo más importante para él en este momento es la imagen de una sociedad civil inclusiva en la que puedan ser complementarias la igualdad ciudadana y la diferencia cultural:

«La tolerancia es, por supuesto, no sólo una cuestión relacionada con la promulgación y aplicación de leyes, sino que debe ser practicada en la vida cotidiana. Tolerancia significa que los creyentes (con una u otra fe) y los no creyentes deben reconocerse mutuamente unos a otros el derecho a las propias convicciones, prácticas y caminos de vida que ellos mismos no siguen. Esta concesión debe estar respaldada por una base compartida de *reconocimiento mutuo* para superar las disonancias adversas. Los requisitos del reconocimiento no deben confundirse con el aprecio de las otras culturas y los caminos de vida que abran, o de convicciones y prácticas adversas. Necesitamos la tolerancia frente a una visión del mundo que consideramos equivocada y frente a hábitos de vida que no nos gustan. Por lo tanto, la base del reconocimiento no es la estima por esta o aquella opción de vida, sino la conciencia del hecho de que el otro es miembro de una comunidad de ciudadanos con los mismos derechos, comunidad en la que cada uno tiene que responder ante todos los demás de sus contribuciones políticas»²⁸.

Estamos ante una tolerancia que no es estrictamente liberal, por eso podemos hablar de una tolerancia post-liberal donde la simple aceptación del otro no es suficiente. De la tolerancia como simple condescendencia reclama una tolerancia como mutua apreciación, como reconocimiento mutuo. Es aquí donde Paul Ricoeur recoge la necesidad de buscar senderos y caminos de reconocimiento en el horizonte de una democracia liberal obligada a afrontar identidades culturales múltiples.

c) Las religiones como fuentes de sentido en una democracia secular

Además de las razones funcionales, lo sagrado y lo secular tienen que tomarse en serio por razones cognitivas. El estatuto epistémico de las religiones no

²⁶ Sobre la génesis, evolución y actualización hermenéutica del concepto liberal de tolerancia puede verse nuestro trabajo «La tolerancia post-liberal: el compromiso por la verdad en una democracia liberal»: *Veritas*, III:19 (2008), 211-228.

²⁷ HABERMAS, J., *Istanbul*, p. 5.

²⁸ HABERMAS, J., *Istanbul*, p. 5. Adviértase que Habermas, al igual que Paul Ricoeur, distingue entre reconocimiento *recíproco* y reconocimiento *mutuo*. Cf. RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005.

puede ser calificado como irracional. Y el propio Habermas advierte que estos intentos con los que puede renovarse la teología filosófica poshegeliana le parecen más aceptables que el nietzscheano porque

«toma en préstamo las connotaciones cristianas del oír y el escuchar, del pensar rememorativo y de la expectativa de la gracia, de la venida y del acontecimiento salvífico... reduciendo las connotaciones cristianas a un pensamiento que desprovisto de toda textura y tuétano proposicional, pretende pasar por detrás de Cristo y de Sócrates para perderse en la indeterminación de lo arcaico... la filosofía tiene buenas razones para mostrarse dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas»²⁹.

Habermas se remite a las religiones en general y al catolicismo en particular como «fuentes» de las que se alimenta el sistema liberal. Junto a otras fuentes seculares a las que no se les ha exigido el esfuerzo que se les exige a los ciudadanos religiosos, la religión sigue siendo una fuente «que podría secarse a causa de una descarrilada secularización de la sociedad en su conjunto»³⁰. Habermas lamenta que en la voluntad de vivir juntos y comprender adecuadamente la constitución, «nuestras mentalidades republicanas se han disociado de anclajes prepolíticos»³¹.

Las fuentes de sentido a las que se refiere Habermas son las fuentes de la solidaridad, por eso es importante no perder de vista una religión entendida como vinculación pre-política, como religión social natural anterior al sistema político. «En la vida comunitaria de las comunidades religiosas, afirma Habermas, en la medida que logra evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede reconstruirse con el solo saber de los expertos»³². En otro momento afirma: «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»³³. «Cuando observamos hoy la vulnerabilidad de las relaciones sociales, las tradiciones religiosas poseen el poder de articular convincentemente sensibilidades morales e intuiciones solidarias»³⁴.

La democracia deliberativa puede alimentarse de estas fuentes si los ciudadanos están dispuestos a traducir sus respectivas mentalidades al ámbito de la

²⁹ HABERMAS, J., *Glauben un Wissen*, Friedenspreistrede, 2001; cf. «Las bases morales prepolíticas del estado liberal»: *Debats*, 2004, versión de J. Jiménez, p. 81.

³⁰ HABERMAS, J., *Las bases...*, *op. cit.*, p. 75.

³¹ HABERMAS, J., *Las bases...*, *op. cit.*, p. 78.

³² HABERMAS, J., «Las bases morales prepolíticas del estado liberal»: *Debats*, XII (2004), 75-84, p. 82, versión M. Jiménez. Existe otra traducción de la famosa «Tarde de discusión» que mantuvieron J. Habermas y el entonces Cardenal J. Ratzinger, organizada por la Academia Católica de Baviera el 19 de enero de 2004, con el título *Dialéctica de la secularización* en Ediciones Encuentro, Madrid, 2007. El texto aparece de nuevo en *Entre Naturalismo y Religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 116.

³³ HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 139.

³⁴ HABERMAS, J., «A post-secular society-what does that mean?». El texto está disponible en *The Council for Research in Values and Philosophy*, cf. www.crvp.org/seminar2008.htm.

razón pública. Este proceso de traducción institucional es importante y hasta ahora se ha exigido a los ciudadanos religiosos para legitimar la presencia de sus convicciones en una democracia secular, por ello hay una carga asimétrica que es necesario revisar. También hay que exigirla a los ciudadanos seculares porque una conciencia secularista no basta para dar cuenta de las relaciones cooperativas con los conciudadanos religiosos. La ética democrática de la ciudadanía requiere esfuerzos permanentes de traducción para un aprendizaje complementario entre las mentalidades. Habermas reconoce la legitimidad de las razones de los cristianos buscando un equilibrio que califica como teo-ético.

5. *Charles Taylor: el eclipse de la religión en la edad secular*

Otro planteamiento filosófico que nos permite hablar de la edad hermenéutica de la moral lo encontramos en Charles Taylor. Mientras que el puente que Habermas ha tendido es ético-político, el puente que Taylor tiende es cultural. El diálogo de lo sagrado con lo secular ya no viene exigido por categorías de relevancia normativa sino por categorías culturales.

El esfuerzo que Habermas ha realizado para integrar lo sagrado en el debate político lo realiza ahora Taylor para integrar lo sagrado en el debate cultural. Ambos mantienen la legitimidad de lo sagrado en la esfera pública, ambos plantean esta presencia como un esfuerzo de comunicación o traducción de significados y ambos presentan la tensión sagrado-secular como una búsqueda de sentido. Mientras Habermas no entra en el nivel personal o existencial, Taylor sí entra y lo hace con una intención explícitamente hermenéutica. Los análisis que realiza parten de los problemas, los lenguajes y la variación semántica de las categorías con las que ha evolucionando la sed de trascendencia que sigue estando culturalmente presente en todo el mundo.

Esta atención al lenguaje es propiamente hermenéutica porque no fragmenta la unidad del signo lingüístico con el que se produce la comunicación humana. Los análisis no son sintácticos, semánticos o pragmáticos, son análisis que vinculan expresiones y prácticas, que organizan códigos, significados y prácticas. De esta manera, Taylor cuenta con la capacidad performativa del lenguaje ordinario y se sitúa en el nivel de la razón práctica. Su filosofía no sólo contribuye a reforzar la hipótesis de que nos encontramos ante la edad hermenéutica de la razón, sino a consolidar la idea de que se trata de la razón en su dimensión práctica.

Hay también una especial atención a la historicidad de los conceptos muy propia de la hermenéutica filosófica. Si en *Las fuentes del yo* nos encontramos con una de-construcción de la identidad del hombre moderno que es a la vez una re-construcción de categorías y horizontes filosóficos, en *A secular Age* nos encontramos una genealogía del desencanto generado por la modernidad, la racionalización y la secularización.

Voy a limitar mi análisis a tres cuestiones: la secularidad, la organización del sentido en imaginarios sociales y la fuerza semántica del lenguaje religioso para

expresar el arraigo o la vinculación social (ob-ligación/re-ligación). Antes quiero explicar el sentido con el que uso el término «eclipse» de la religión. Se trata de una metáfora que utiliza Taylor para indicar que la presencia de lo sagrado no ha desaparecido sino que está oculta temporalmente. Sin estar visible, lo sagrado está presente aunque aparece temporalmente oculto por otros fenómenos. La sombra de dichos fenómenos no está producida por ellos mismos sino por el horizonte de la luz en el que se sitúan. La secularización no describe un proceso de sustracción donde lo secular ha eliminado lo sagrado, sino un proceso donde lo secular ha eclipsado lo sagrado, donde, en terminología habermasiana, el saber (*Wissen*) ha eclipsado la fe (*Glauben*)³⁵.

a) Secularidad y sed de trascendencia

La secularización es un término que nos remite inmediatamente a los análisis de Max Weber sobre la Modernidad³⁶. A partir de aquí y los desarrollos de la sociología del conocimiento de Max Scheler, el término ha descrito el proceso que se ha producido con la *progresiva desaparición del horizonte religioso* de la vida moderna³⁷. Taylor se resiste a interpretar la secularización como se había entendido desde Max Weber, como un proceso de sustracción, es decir, un proceso por el que se le sustrae a la naturaleza humana su referencia a lo sagrado para que pueda desarrollarse de una manera más libre o sin obstáculos. Como proceso de sustracción, la secularización deja al ser humano libre de tradiciones represoras que dificultan su autonomía y plenitud³⁸.

¿Es esta la única lectura de la secularización? Taylor está convencido que no y por ello es importante su interpretación. Su novedad consiste en interpretar-lo hermenéuticamente, es decir, como un proceso histórico, cultural y abierto. Para Taylor,

«... la gente sigue experimentando un sentimiento de incomodidad en el nuevo mundo sin fe, algunos sienten que se ha dejado fuera algo grande, algo importante, que se ha ignorado algún nivel profundo del deseo, que se ha relegado una realidad superior y exterior a nosotros... Pero la sensación de dignidad,

³⁵ En las recientes conferencias celebradas los días 20, 21 y 22 de octubre de 2009 en la Universidad Georgetown de Washington sobre su libro *A Secular Age* ha confirmado esta interpretación.

³⁶ TAYLOR, CH., *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard, Cambridge-London, 2007, p. 156. Aquí reconoce sus deudas con Weber y, a su vez, la distancia con su planteamiento.

³⁷ La vida moderna ha generado procesos de racionalización en todos los ámbitos de la vida humana de manera que, para algunos, hace innecesario un horizonte de trascendencia. Modernización, racionalización y secularización eran tres conceptos centrales en la interpretación de la Modernidad. Con esta explicación se anunciaba si no la desaparición de la religión de las sociedades modernizadas, al menos su privatización, su disolución o su confusión con categorías estéticas o culturales. Uno de los primeros filósofos que denunció este reduccionismo fue Paul Ricoeur, quien en los coloquios de E. Castelli, ya cuestionó la tesis de la sustracción. Cf. *Archivio di Filosofia*, 46 (1976). Los primeros textos de Ricoeur sobre la secularización están recogidos en el volumen *Ética y Cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986.

³⁸ TAYLOR, CH., *ASA*, p. 153.

control, madurez y autonomía que va asociada al rechazo de la fe, conserva su atractivo para la gente y parece que puede conservarlo indefinidamente en el futuro... la mayoría de las personas sienten ambas sensaciones, solo pueden elegir uno pero nunca se deshacen completamente del otro...»³⁹.

La secularización no es, necesariamente, un proceso de sustracción, ¿acaso no puede ser un proceso de potenciamiento o «empoderamiento» (*empowerment*) personal? ¿Por qué plantear la secularización como una sustracción y no como un eclipse? Cuando los propios sociólogos de la secularización están revisando sus tesis, ¿por qué mantener esta interpretación? Modernización no se identifica con secularización. Puede haber tenido efectos secularizadores pero también ha generado movimientos de contra-secularización. Incluso hay que distinguir niveles porque el fenómeno en un nivel social y un nivel individual exige matices diferentes⁴⁰.

En esta revisión del término, en la introducción al libro *A Secular Age*, realiza una interesante clarificación semántica donde precisa que el término «secular» describe un horizonte o contexto de comprensión donde se inscribe la experiencia moral, espiritual o religiosa del hombre contemporáneo. Presenta tres significados de «secularidad»⁴¹:

- *separación* del ámbito religioso de otros ámbitos sociales, se trata de la «secularización de la esfera pública». Una separación que no es incompatible con el hecho de que la mayoría de la gente crea en Dios y practique su religión de una manera vigorosa.
- *reducción* de la creencia religiosa y las prácticas confesionales. Pero esto no significa que la gente no busque o no se dirija a Dios sino que no lo hace a través de las confesiones religiosas.
- describe el contexto en el que se realiza una *opción personal* incuestionable y auténtica donde creer en Dios es una opción entre otras, y no la más fácil de asumir. Creer en Dios es opción personal responsable.

La secularidad configura un horizonte de inmanencia donde la realización personal también puede alcanzarse dentro de los límites del mundo y la historia, dentro del humanismo exclusivo como opción disponible⁴². Creer (*Glauben*) y Saber (*Wissen*) en términos de Habermas, o creencia (*belief*) e increencia (*unbelief*) en términos de Taylor, coexisten como alternativas válidas de nuestro presente.

³⁹ TAYLOR, CH., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 65-66.

⁴⁰ BERGER, P. L. (ed.), *The desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Washington, 1999. Como afirma P. Berger, «the assumption that we live in a secularized World is false. The world today... is a foriously religious as it ever was, and in some places more so than ever... the literature labelled "secularization theory" is essentially mistaken» (p. 2). En esta misma dirección se sitúan los análisis de CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000; del mismo autor, «La inmigración y el nuevo pluralismo religioso»: *CIDOB*, 77 (2007).

⁴¹ TAYLOR, CH., *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard, Cambridge-London, 2007, p. 3.

⁴² TAYLOR, CH., *ASA*, p. 21.

La modernidad no lleva necesariamente a la muerte de Dios, ni al fin de la religión, como planteaba la teoría de la secularización. Secularización y secularidad son fenómenos que alcanzan más allá de los límites del mundo cristiano latino y lo desbordan porque el fenómeno tiene dimensiones globales. Las modernidades en general y la secularidad en particular no puede ser entendida como una sustracción o reparación de rasgos propios de una naturaleza humana. Es tiempo de nuevas posibilidades, de una nueva autocomprensión a través de nuevas prácticas, «y no puede ser explicado en términos de rasgos inmutables (*perennial features*) de la vida humana»⁴³.

b) Identidad personal e Imaginario social

Los imaginarios desempeñan una función mediadora entre la inteligencia y la sensibilidad, entre lo cognitivo y lo emocional, incluso también entre lo que Ortega llamaba *Ideas y Creencias*. Además tendría la capacidad de dejar insatisfechos tanto a los sociólogos más ortodoxos por su carga filosófica como a los filósofos más ortodoxos por su carga sociológica⁴⁴.

Cuando el significado de imaginario lo vincula al intraducible término de «*background*» para describir la constitución socio-cultural de la singularidad personal. Por muy individualista que sea una interpretación filosófica, necesita apelar a significados sociales y culturales que no se pueden comprender de manera aislada sino por la red o código de significación en el que se sitúan. La tensión entre el todo y la parte, entre pertenencia y distancia, entre precomprensión e interpretación propias de la hermenéutica filosófica vuelve a plantearse entre comprensión y explicación. Además, hay una apasionada reivindicación del lenguaje ordinario como espacio de reflexión muy propia de la hermenéutica filosófica.

Taylor quiere marcar distancias con el elitismo epistemológico. No describe una teoría social, sino: a) la forma en la que las personas corrientes se imaginan su entorno social, y se expresa a través de imágenes, historias y leyendas; b) compartida por amplios grupos de personas o la sociedad en su conjunto, y c) la condición de posibilidad de prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de *legitimidad*⁴⁵. El imaginario es fáctico y normativo a la vez. No sólo se tiene una idea de cómo funcionan los significados sino de cómo tienen que funcionar: las prácticas se inscriben en unas normas, estas dentro de un

⁴³ TAYLOR, CH., ASA, p. 22.

⁴⁴ Al afrontar filosóficamente el problema del sentido, la sociología del conocimiento heredera de Scheler, Weber y Manheim nos dispone a aceptar un término marcado por la tensión que generan *Ideología y Utopía*. Se trata de una tensión que está presente en los trabajos de Kart Manheim y será importante en la Teoría Crítica. Paul Ricoeur fue consciente de este hecho y por eso sus primeras reflexiones sobre la secularización plantean esta tensión entre Ideología y Utopía. Posteriormente ha desarrollado de una manera más sistemática estos términos en *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona, 1986.

⁴⁵ TAYLOR, CH., *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 37; ASA, pp. 159 ss.

determinado ideal y éste dentro de un orden moral o metafísico en el cual cobran sentido.

Taylor se refiere a comprensiones implícitas, no a descripciones teóricas. Lo que no significa que estas comprensiones implícitas tengan que estar ligadas al *statu quo*⁴⁶, ni tampoco que las teorías no puedan influir en la consolidación, modificación o disolución de un imaginario social. Esto es importante para la nueva relación entre lo secular y lo sagrado porque:

«Dios puede seguir poniendo orden en nuestras vidas... La sustitución de una forma de encantamiento por otra vinculada a la identidad sentó las bases para la secularización donde Dios o la religión no se encuentran ausentes del espacio público, sino que es central para la identidad personal de muchos individuos o grupos, y por eso un posible factor constitutivo de la identidad política. Puede ser más prudente separar nuestra identidad política de cualquier compromiso confesional particular, pero este principio de separación está sujeto a reinterpretación constante en su aplicación práctica...»⁴⁷.

Esto se ha producido en el contexto de una religiosidad posterior a lo que Jaspers llamó «tiempo eje» cuyo aspecto fundamental ha sido la actitud revisionista de la noción humana de bien⁴⁸. Nuestras nociones de prosperidad (*flourishing*) son siempre revisables, «es un rasgo propio de nuestra condición post-axial»⁴⁹. Fue el cristianismo el que impuso el gran desarraigo, pero también una cierta «corrupción» de sí mismo como recuerda Taylor en expresión de Ivan Illich:

«Tal vez sea la parábola del buen samaritano el lugar donde aparece con más fuerza esta exigencia. No se dice, pero se desprende inevitablemente del texto. Si el samaritano hubiese respetado los sagrados límites sociales, nunca se habría detenido a ayudar al judío herido. Es evidente que el Reino requiere un tipo de solidaridad enteramente distinta, una que nos llevaría a una red de relaciones basadas en el ágape. Aquí es donde entra la corrupción: lo que conseguimos no fue una red de relaciones basadas en el ágape sino una sociedad disciplinada donde priman las relaciones categoriales y por tanto las normas... Todo comenzó con el laudable proyecto de hacer frente a las exigencias del mundo, para luego rehacerlo por completo. En el Nuevo Testamento, el mundo tiene por un lado un significado positivo (de tal manera amó Dios al mundo, Jn, 3,16), y por otro un significado negativo: no juzguéis como juzga el mundo. Cabe entender este segundo sentido como la forma presente que toma el orden sacralizado de las cosas y su arraigo en el cosmos. En este sentido, la iglesia hace bien cuando se enfrenta al mundo...el mundo ha terminado por ganar la partida. Tal vez la contradicción está en la idea misma de imponer el Reino por medio de la disciplina. La tentación del poder fue, después de todo, demasiado fuerte, tal como vio Dostoievski en la leyenda del gran Inquisidor. Ésa fue la corrupción»⁵⁰.

⁴⁶ TAYLOR, CH., *Imaginarios*, p. 43.

⁴⁷ TAYLOR, CH., *Imaginarios*, p. 223.

⁴⁸ TAYLOR, CH., ASA, p. 152.

⁴⁹ TAYLOR, CH., ASA, p. 158.

⁵⁰ TAYLOR, CH., ASA, p. 158; *Imaginarios*, p. 85. Aquí hace Taylor una referencia significativa a Rene Girard; cf. *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002.

c) Religión y arraigo social (obligación-religación)

Nos referimos a la edad hermenéutica de la moral porque el vínculo social se ha vuelto problemático, y no sólo en las teorías sociales y políticas sino en los imaginarios cotidianos. El problema ético no está en la realidad del vínculo, sino en la conciencia que se tenga de él (o ausencia de tal). Es un eje central en cualquier programa de ciudadanía activa (*activecitizenship*) porque no sólo plantea la relación del individuo con la comunidad, o las formas en las que se produce esta relación, sino la organización de estas en el imaginario social moderno. Según planteemos el vínculo, así planteamos las variadas formas de practicar (o no) la ciudadanía.

Si el problema fuera ético o incluso estrictamente moral, político o legal, podría quedar reducido a la naturaleza de las normas u obligaciones. Jugando con la terminología, haríamos referencia al vínculo como norma, interna o externa ante la que tenemos que responder («obligación») y dar cuenta. Por ello somos (o no) responsables. Pero el vínculo no es sólo una norma que tenemos ante nosotros y nos interpela, también es un poder o fuerza que nos arrastra⁵¹. Aunque pueda ser origen de normas, el vínculo entendido expresa una re-ligación⁵².

En Taylor nos encontramos esta doble reflexión cuando analiza los imaginarios sociales modernos porque en ellos no es fácil separar radicalmente motivaciones morales *sociales* y motivaciones morales *religiosas*. De la misma forma que hay dos fuentes de la moral y la religión en Bergson (cohesión y aspiración), Taylor se apoya en Durkheim para analizar las formas en las que podemos plantear el problema del arraigo o vínculo social. No se trata de un problema social o religioso, es un problema filosófico que tiende puentes entre lo sagrado y lo secular.

El problema es mucho más complejo que la adscripción a una confesión (o denominación) eclesial o un estado. Taylor lo plantea después de mostrar que con el desencantamiento del orden moderno surge una nueva forma de pensar al ser humano que no es en términos de vulnerabilidad (*porous self*) sino en términos de «blindaje», «amortiguación» o «seguridad» (*buffered self*). En términos de «orden durkheimiano» presenta tres posibilidades interpretativas del arraigo y su relación con lo sagrado, al modo de tipos ideales:

También a Hildebrand en la controversia sobre las investiduras episcopales. El concepto de «ágape» y la reivindicación de la fiesta son importantes en la interpretación que Taylor hace del cristianismo en ASA.

⁵¹ La relación entre libertad y vinculación es propia de la tradición del personalismo comunitario cuando se plantea la libertad *responsable* no solo como elección sino como adhesión; cf. E. MOUNIER: «La libertad no aísla, une; no funda la anarquía, es religión, devoción», Obras III, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 506.

⁵² Una terminología familiar en el personalismo zubiriano porque plantea la obligación moral como una *vis-a-fronte* (exigencia que tengo ante mí) y la religación como una *vis-a-tergo* (fuerza que empuja por la espalda). Así lo hemos mostrado en el Seminario Zubiri en nuestras intervenciones sobre el concepto de felicidad (1999), de responsabilidad (2002) y lo que hemos llamado Zubiri y «La re-in-novación de la filosofía moral» (2006), *Seminario de investigación Zubiri*, www.zubiri.net.

i) *Paleo-durkheimiano*: Mantener el vínculo con lo sagrado implica la pertenencia a una iglesia, en principio coextensiva con la sociedad. Hay una relación de compromiso hacia Dios y la pertenencia al estado, de donde viene el término «durkheimiano»⁵³. La integración se realizaba mediante recursos de coerción social. A la gente no le cuesta asumir que debe obedecer el mandato de abandonar sus instintos por ser desordenados o inferiores. Es el modelo propio de lo que llama «sociedades católicas barrocas». Sigue viva la idea de dependencia óptica del estado respecto a Dios, un modelo visto en términos «papistas».

ii) *Neo-durkheimiano*: Este modelo supone un paso importante hacia la individualización y el derecho a la elección. Uno entra voluntariamente en una confesión porque le parece la correcta. El vínculo con lo sagrado es asunto de opción y elección de una confesión. Esta pertenencia voluntaria a una particular confesión no excluye la pertenencia a una «Iglesia» más universal y una entidad política con una misión providencial que cumplir. Dios está presente porque la sociedad está organizada alrededor de su diseño, este diseño es el que suscita nuestra adhesión como definición común de nuestra sociedad, lo que se llamaría identidad política.

La gente se conforma al marco general elegido voluntariamente. Se funden las nociones de pertenencia grupal y confesional, y los aspectos morales de la historia del grupo tienen a formularse en categorías religiosas. Cuando se dice que la religión desempeña una función integradora no se debe plantear la fe religiosa como una variable independiente (lo que sucede en la sociología de orientación secular). «Sería menos tendencioso —sostiene Taylor— decir que la gente encuentra sentido en formular en el lenguaje religioso una experiencia moral y política fuerte, sea de opresión o de construcción del estado alrededor de ciertos principios morales»⁵⁴.

iii) *Post-durkheimiano*: La relación con lo sagrado se ha desvinculado de la adscripción política. Lo realmente valioso es la intuición-sentimiento espiritual, cada cual debe seguir el camino de su propia inspiración espiritual. Muchas personas no comprenden la conformidad. Se elige una espiritualidad propia que te mueva e inspire. Se trata de una forma asociada al pluralismo no político sino espiritual. Los límites no son políticos sino que derivan del nuevo orden moral moderno caracterizado por la libertad y el beneficio mutuo. En palabras de Taylor:

«Mi camino espiritual debe respetar el de los demás, debe regirse por el principio de no dañar. Aparte de esta restricción, el camino que escoja puede estar entre los que requieren algún tipo de comunidad como condición necesaria, incluso comunidades nacionales o aspirantes a Iglesia de Estado, pero también puede estar entre los que únicamente requieren vagos grupos de afinidad... Lo espiritual en cuanto tal ha dejado de estar intrínsecamente vinculado a la sociedad. Esto por lo que respecta a la respuesta expresivista a la identidad amortiguada (*buffered*). Por supuesto, las cosas no tenían por qué haber ido así...»⁵⁵.

⁵³ TAYLOR, CH., *Varietades*, pp. 102-103.

⁵⁴ TAYLOR, CH., *Varietades*, p. 88.

⁵⁵ TAYLOR, CH., *Varietades*, pp. 110-111.

¿Cómo tendrían que haber ido? Unas páginas más adelante, sintetiza la hipótesis que desarrolla en *A Secular Age*:

«El progresivo deslizamiento de nuestro imaginario social hacia una etapa postdurkheimiana durante la postguerra ha desestabilizado y minado los diversos órdenes durkheimianos... Los resultados externos y medibles son los que cabía esperar... un aumento del número de personas que se declaran ateas, agnósticas o no adscritas... se amplía enormemente el espectro de posiciones intermedias (muchas personas abandonan la práctica pero se declaran miembros de alguna confesión o creyentes en Dios), se amplía el espectro de creencias en una realidad superior, con una reducción del número de los que creen en un Dios personal y un aumento de los que optan por algo así como una fuerza impersonal..., cada vez hay un espectro más amplio de personas que expresan creencias religiosas ajenas a la ortodoxia cristiana... crecen religiones distintas al cristianismo... cada vez son más las personas que adoptan posiciones que antes se habrían considerado insostenibles... En respuesta a todo esto, la fe cristiana se halla inmersa en un proceso de redefinición y recomposición... La situación creada es casi enteramente nueva»⁵⁶.

6. *Paul Ricoeur: la valiosa analogía de la actividad de traducir*

Ricoeur ha realizado el camino que va de la fenomenología a la hermenéutica y desde ahí ha construido una filosofía propia y original. Su planteamiento sólo puede ser entendido desde la hermenéutica filosófica y por eso hablar de «edad hermenéutica de la moral» exige remitirse a su obra. Todo lo que Gadamer nos aporta para situarnos en la edad hermenéutica de *la razón* nos lo aporta Ricoeur para situarnos en la edad hermenéutica de *la moral*.

Ricoeur sostiene que Ética y Moral son ámbitos diferentes, la primera reflexiona sobre el deseo de vida buena (tradicción aristotélica) y la segunda reflexiona sobre el deber, la norma y la obligación (tradicción kantiana). Incluso describe la «pequeña ética» que ofrece en *Sí mismo como otro* de una manera breve y sencilla con estos términos «estima de sí, solicitud por el otro y deseo de vivir en instituciones justas». No es fácil situarlo en una tradición teleológica o deontológica porque ambas resultan insuficientes para *pensar hoy con radicalidad la vida moral*.

No sólo pensar la moral sino pensarla como parte de la vida y como saber abierto a otros saberes (desde la Teología hasta la Neurología); no sólo pensar sino hacerlo con pretensiones de universalidad. No sólo pensar por pensar sino pensar para servir. Lo que no significa identificar el pensar con la utilidad inmediata sino con el discernimiento, la capacidad de juicio y la voluntad de servicio. Por eso describe un doble compromiso que no es instalación sino tensión «De la moral a la ética y a las éticas»⁵⁷: el camino de la moral a la ética es el

⁵⁶ TAYLOR, CH., *Variedades*, pp. 115-117.

⁵⁷ RICOEUR, P., «De la Moral a la Ética y a las Éticas», en *Lo Justo II. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 47 ss.

camino de la fundamentación y el camino de ésta a las éticas es el camino de la aplicación. Ambos se emprenden en la misma vida moral que puede ser recorrida *corriente arriba* investigando las fuentes, o *corriente abajo*, orientando las decisiones más inmediatas y urgentes. Esta reflexión que es, a su vez, actividad práctica de clarificación cotidiana, análisis histórico-filosófico y responsabilidad histórica, tiene el nombre de hermenéutica.

En la actividad de traducir encuentra una analogía valiosa. En esta actividad no sólo descubrimos la estructura narrativa de la vida moral sino que tenemos experiencia de *hospitalidad lingüística*. Más que un ejercicio de apropiación o instalación total en otra lengua, es un ejercicio de apropiación y distanciamiento a la vez, tanto de la lengua propia como de la lengua aprendida. La traducción es un paradigma, el paradigma propiamente hermenéutico porque, como repite siguiendo a Steiner, «comprender es traducir».

La traducción no plantea únicamente un trabajo intelectual teórico o práctico, plantea un problema verdaderamente ético «... no existe un criterio absoluto de buena traducción... una buena traducción no puede aspirar mas que a una *equivalencia* presumible y no fundada en una identidad de sentido demostrable. Una equivalencia sin *identidad*. Esta equivalencia sólo puede ser buscada, trabajada y presupuesta... Conducir del lector al autor, del autor al lector, con el riesgo de servir o traicionar a dos amos, es practicar lo que me gusta llamar *la hospitalidad lingüística*»⁵⁸.

Es un trabajo lleno de dificultades «aprendo a habitar en una lengua extranjera, y la recibo en mí. En este sentido empleo el término hospitalidad lingüística. ¿No sería este trabajo de un gran ecumenismo que sería como un tipo de *hospitalidad de convicción*, donde sería reconocido, no sólo la expresión común en ética, sino la diversidad de caminos para llegar a esta ética a partir de un *fondo de convicciones* que es más que ético?»⁵⁹. Ricoeur está indicando una dirección interesante para afrontar el diálogo interreligioso, y también intrarreligioso. Una dirección donde la convicción es el camino por el que entra lo sagrado en el debate público y donde se encuentran las distintas concepciones de lo sagrado. Una dirección donde la moral es necesaria pero insuficiente.

Este es un punto importante en las relaciones de lo sagrado y lo secular porque partimos de una desproporción y un esfuerzo. La desproporción ante lo sagrado, que puede ser un misterio, un problema o un enigma. El esfuerzo de una hermenéutica que aparece cuando falta el reconocimiento en el verdadero diálogo (Gadamer), en la relación con el pasado (Heidegger), en la relación de mutualidad con otros (Ricoeur). El reconocimiento es la piedra de toque de la hermenéutica⁶⁰. Este horizonte nos sirve de escenario para describir tres aportaciones: a) construir una ética que toma en serio el camino del corazón; b) afrontar el conflicto de la convicción profunda (religiosa, o humanística) y la

⁵⁸ RICOEUR, P., «El paradigma de la traducción», en *Lo Justo II, op. cit.*, pp. 108-109.

⁵⁹ RICOEUR, P., «Entretien Hans Küng-Paul Ricoeur», en *Sens*, 5 (1998), pp. 211-230.

⁶⁰ Cf. DOMINGO, TOMÁS, «Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Caminos de hospitalidad en Paul Ricoeur»: *Pensamiento* 62 (2006), pp. 203-230.

crítica (filosófica), y *c*) renovar el pluralismo profundizando en la propia identidad (religiosa o humanística).

a) Tomarse en serio el camino del corazón

La obra de Ricoeur está recorrida por el camino del corazón, como aparece explícito en sus últimos escritos, sobre todo los que han aparecido después de *Amor y Justicia*. Podíamos remitirme a los escritos donde habla de la dialéctica del socio y del prójimo, pero voy a limitarme a dos categorías importantes para lo sagrado y lo secular.

La filosofía social del prójimo que apareció en *Historia y Verdad* se renueva al plantear las relaciones entre el Amor y la Justicia. Este tema permite actualizar la Regla de Oro como referencia moral universal en las religiones que aparecen en el «tiempo eje», referencia de Jaspers en Habermas, Taylor y Ricoeur. Los análisis filosóficos no excluyen los términos teológicos y se nutren de una categoría fundamental: *ágape*. Pero no se trata de un concepto teológico sino de la expresión en semántica religiosa de un significado vital originario. *Ágape* expresa filosófica y teológicamente la experiencia de una entrega incondicional mutua, una donación mutua y un reconocimiento mutuo⁶¹.

Esta referencia inicial puede clarificar la fenomenología del reconocimiento y la justicia. Leída desde una «economía» del *ágape* (entrega y donación), la ética de la justicia que representan la Regla de Oro y la Teoría de la Justicia de Rawls, se sitúan en un marco interpretativo nuevo. Regla de Oro y Teoría de la Justicia forman parte de una *lógica de la equivalencia* replanteada desde una *lógica de la sobreabundancia* o donación. En palabras de Ricoeur,

«la orden de amar no anula la Regla de Oro, sino que la reinterpreta en el sentido de la generosidad, y así establece un canal no solamente posible sino necesario de una orden que, en razón de su estatuto supra-ético sólo accede a la esfera ética al precio de comportamientos paradójicos y extremos: los mismo que son recomendados en la estela del mandamiento nuevo: “Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no le niegues la túnica. A todo el que te pida, da, y al que tomó lo tuyo, no se lo reclames” (Lc VI, 27-30). Estos son los compromisos singulares y extremos que han asumido San Francisco, Gandhi, Martin Luther King. Y no obstante, ¿qué ley penal y en general qué regla de justi-

⁶¹ Lo sagrado es pensado desde una relación de entrega, amor y donación. *Ágape* expresa un nuevo orden de religación y obligación. Lo sagrado se plantea de forma nueva, como ya confirmaron Scheler y Zubiri, cuando se plantea desde el orden del amor (*Ordo Amoris*). Lo sagrado es consecutivo de una relación religiosa, no es constitutivo de la misma; cf. ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993. «Lo profano no se opone formalmente a lo sagrado, sino que se opone a lo religioso... Lo sagrado es ciertamente algo que pertenece a lo religioso, pero le pertenece consecutivamente, por ser religioso... La historia de las religiones no es la historia de los valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios... lo sagrado es consecutivo, pero no constitutivo de la divinidad en cuanto tal» (pp. 26-27).

cia podría ser extraída de una máxima de acción que erigiera la no-equivalencia en regla general? ¿Qué distribución de tareas, de roles, de ventajas y cargas, podría ser instituida, en el espíritu de la justicia distributiva, si la máxima de prestar sin esperar nada a cambio fuera erigida en regla universal? Si lo supra-moral no debe encaminarse a lo no-moral, e incluso hasta lo inmoral —por ejemplo, a la cobardía—, es necesario pasar por el principio de moralidad, resumido por la Regla de Oro y formalizado por la regla de justicia... Sin el correctivo del mandato de amar, en efecto, la Regla de Oro sería sin cesar entendida en el sentido de una máxima utilitaria... y salva la Regla de Oro de una interpretación perversa siempre posible»⁶².

Lo mismo sucede con el reconocimiento. En su libro *Caminos del Reconocimiento*, introduce el concepto de «estados de paz» para mostrar que cabe una filosofía social y política alternativa. Si la «lucha por el reconocimiento» es la filosofía social dominante, ¿por qué no plantear una alternativa? Un enfoque alternativo que nace de una economía del don por la que el *reconocimiento reciproco* puede ser planteado de una forma más radical como *reconocimiento mutuo*.

Los estados de paz son experiencias tranquilas de reconocimiento mutuo que encuentran su expresión en mediaciones simbólicas alejadas de la lógica jurídica y la lógica mercantil. Son mediaciones simbólicas cuyo modelo se encuentra en la práctica del intercambio ceremonial de dones en las sociedades antiguas. Un estado de paz es el amor, el *ágape* en sentido cristiano. ¿De dónde nace esta obligación? Algunos sociólogos apelan a elementos arcaicos en estas formas de donación que suponen el antecedente del intercambio comercial, y lo interpretan como restos aún presentes en nuestras sociedades modernas. En este intercambio de dones se expresa la mutualidad del vínculo social, la proximidad. Como me ha sido dado, doy a su vez, pero no porque haya dependencia con respecto al donante (obligación). El gesto de dar es una invitación a una generosidad semejante (religación). Es, paradójicamente, la no espera de reciprocidad, el fundamento de reciprocidad. Esta cadena de favores, de donación y de reconocimiento es un estado de paz.

Al hablar de un don que no busca restitución viene a la mente la palabra gratitud⁶³. La palabra gratitud es otra forma de decir reconocimiento, agradecer es reconocer. Además, este intercambio de dones tiene un carácter festivo. No se trata de una cuestión que pueda reducirse a lo moral, va más allá de lo moral. Por eso, la hermenéutica no sacraliza una moral determinada porque mantiene abierta la relación con otras morales y con otras dimensiones diferentes de la vida humana, sean culturales, metafísicas o religiosas.

Esta reflexión no está destinada a las instituciones caritativas que buscan llenar las lagunas de la justicia distributiva. Ricoeur quiere destacar el carácter festivo de este intercambio. De lo festivo, como del perdón, no puede haber ins-

⁶² RICOEUR, P., *Amor y Justicia*, Caparros Editores, Madrid, 1993, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁶³ RICOEUR, P., *Caminos de Reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005, p. 351. Seguimos aquí los acertados comentarios de síntesis que realiza Tomás Domingo en el artículo citado anteriormente.

titución. Son gestos que irradian confianza. Se sitúan bajo la gramática de lo optativo, más allá de lo meramente descriptivo (que podría acabar con cualquier esperanza) y más allá de lo normativo (que podría convertir el cumplimiento de la norma en un fin inalcanzable y frustrante). En palabras suyas:

«La lucha por el reconocimiento sigue siendo interminable: al menos, las experiencias de reconocimiento efectivo en el intercambio de los dones, principalmente en su fase festiva, confieren a la lucha por reconocimiento la seguridad de que no era ilusoria ni inútil la motivación que la distingue del apetito del poder, y la pone al abrigo de la fascinación por la violencia»⁶⁴.

b) Afrontar el conflicto de la convicción (religión) y la crítica (filosofía)

Ricoeur se ha movido entre la crítica y la convicción, entre la exigencia filosófica de practicar una hermenéutica de la sospecha y la exigencia existencial de practicar una hermenéutica de la confianza. Ahora bien, no está presentando una alternativa excluyente sino una posibilidad de síntesis.

Resulta original su posición ante la Ética de la Justicia de Rawls, la ética del discurso de Habermas-Apel y la ética del reconocimiento de Taylor⁶⁵. Es preciso añadir una tercera dimensión a la filosofía moral⁶⁶. Hay que tener presente lo trágico de la acción, es decir, situaciones donde hay un conflicto de deberes como el caso de Antígona y Creonte en la tragedia griega. Situaciones donde la complejidad de las relaciones sociales multiplica las situaciones donde la regla moral o jurídica entra en conflicto con la solicitud hacia las personas. Situaciones donde los deberes tienen la categoría de absolutos y sagrados. Entonces no basta promover el bien, hay que aprender a evitar lo peor. La aplicación de normas universales a situaciones singulares pone en juego la dinámica histórica y cultural de las tradiciones mediadoras del proceso de aplicación. Aquí la analogía con la traducción es importante:

«Una meditación sobre la diversidad de lenguas, aspecto fundamental de la diversidad de culturas, puede conducir a un interesante análisis de la forma sobre cómo se resuelven prácticamente los problemas... en ausencia de toda superlengua, no estamos completamente desprovistos de recursos, nos queda el recurso de la traducción... es un fenómeno universal que consiste en decir de otra manera el mismo mensaje... se hace familiar lo extraño... y se acoge la palabra del otro. Este fenómeno de hospitalidad lingüística puede servir de modelo a toda comprensión, en la cual la ausencia de un tercero neutral pone en juego operadores de transferencia y acogida... el universalismo y el contextualismo no se oponen en el mismo plano, sino que proceden de dos niveles diferentes de la moralidad: el de la obligación presuntamente universal y el de la sabiduría práctica que se hace cargo de la diversidad de las herencias culturales. No sería inexacto decir que la transición desde el plano universal de la obligación al plano histórico de la obligación pide recurrir a los recursos de la ética del vivir bien

⁶⁴ RICOEUR, P., *Caminos de Reconocimiento*, *op. cit.*, p. 355 (ed. esp. 251).

⁶⁵ RICOEUR, P., *Lo Justo II*, pp. 169-170.

⁶⁶ RICOEUR, P., *Lo Justo II*, *op. cit.*, p. 220.

para, si no resolver, al menos allanar las aporías suscitadas por las exigencias desmedidas de una teoría de la justicia o de una teoría del discurso que sólo contara con el formalismo de los principios y el rigor del procedimiento»⁶⁷.

El momento de la crítica es fundamental en sociedades donde hay pluralidad de códigos morales y donde las convicciones pueden ser arbitrarias. El paso por la crítica sitúa las convicciones en un nivel reflexivo que las desprovee de la inmediatez, la ingenuidad y la arbitrariedad. De la misma forma que el símbolo «da que pensar» cuando las ciencias tienden al naturalismo, también las convicciones son un incentivo para revisar y criticar las deliberaciones públicas.

En los procesos de modernización, las convicciones son sometidas a crítica. Entendida como racionalización, la modernización exige una «des-mitificación» de las religiones y de hecho, la teología se ha planteado el problema de la desmitificación. Sin embargo, para Ricoeur, el desafío que la filosofía plantea a las convicciones religiosas no exige que estas pierdan su carga simbólica. La crítica facilita el desencantamiento del mundo, pero también un re-encantamiento post-crítico. La secularización puede contribuir a una clarificación y depuración de lo sagrado. Para quien mantiene profundas convicciones religiosas, la secularización puede ser leída como oportunidad de re-encantamiento post-crítico o meta-crítico. La crítica no tiene por qué anular la convicción puede, incluso, fortalecerla porque la re-significa.

Hay páginas en *Finitud y Culpabilidad* que presentan de forma clara esta nueva relación entre la significación de los símbolos de lo sagrado y las exigencias de la crítica filosófica:

«... si bien es cierto que no podemos revivir las grandes simbólicas de lo sagrado en su auténtica fe original, en cambio podemos, como hombres modernos, aspirar a una nueva ingenuidad en la crítica y por la crítica. En una palabra, la *interpretación* es la que puede abrirnos de nuevo las puertas de la *comprensión*; de esta manera vuelve a soldarse por medio de la hermenéutica la donación de sentido, característica del símbolo, con la iniciativa inteligible y racional, propia de la labor crítico-interpretativa... la hermenéutica moderna nos revela la dimensión del símbolo en su calidad de signo originario de lo sagrado; de esa manera contribuye a reavivar la filosofía al contacto con los símbolos; es, pues, una de las maneras de rejuvenecerla... y le ha incitado a pensar; pero a pensar no ya *dentro* de los símbolos, sino *a base* de ellos o, mejor, *a partir* de ellos»⁶⁸.

Este planteamiento se mantiene en su diálogo con el psicoanálisis. Precisamente, en el libro que lleva por título *Freud. Una interpretación de la cultura*, afirma lo siguiente:

«La reflexión concreta no conlleva concesión alguna a lo irracional, a la efusividad. La reflexión vuelve a la palabra pero sigue siendo reflexión, es decir, intelección del sentido; la reflexión se convierte en hermenéutica, y no hay otra forma de poder llegar a ser concreta sin dejar de ser reflexión. La segunda inge-

⁶⁷ RICOEUR, P., *Lo Justo II*, pp. 225-226.

⁶⁸ RICOEUR, P., *Finitud y Culpabilidad*, Taurus, Madrid, pp. 492-496.

nidad no es la primera ingenuidad, ya que es postcrítica y no ya precrítica; es una docta ingenuidad»⁶⁹.

c) Renovar la pluralidad, profundizar en la identidad

Ricoeur ha elaborado una teoría original sobre la identidad narrativa basada en la dialéctica mismidad-ipseidad. En este horizonte debemos situar su reflexión sobre la identidad que confieren las religiones, facilitando elementos universales y singulares. Por su relevancia para el estudio de lo sagrado, en un comentario que realiza a *Las fuentes del yo* de Taylor afirma:

«Lo que se podría llamar la perennidad de los rasgos es lo que asegura la conjunción entre el carácter histórico de las concepciones morales y el carácter transhistórico de los universales de la eticidad. Mi distinción entre mismidad e ipseidad encuentra aquí quizá un nuevo empleo»⁷⁰.

La relación de lo sagrado con las religiones históricas es compleja y en su estudio suele evitar el problema de la *identidad moral* en tanto *identidad religiosa*. Ricoeur nos habla de una identidad narrativa y cuando plantea «lo sagrado» en la identidad religiosa desarrolla un planteamiento intempestivo. Se sitúa al margen de las modas que disuelven las identidades en manifiestos ecuménicos y deja claro que lo sagrado no tiene por qué identificarse con la violencia, la arbitrariedad o la irracionalidad de las convicciones en la vida pública. El hecho de que las convicciones religiosas puedan ser fuente de las convicciones morales no las deslegitima, *a priori*, en la esfera pública.

Hay dos momentos importantes en la última etapa de su vida donde encontramos de forma clara esta propuesta. Primero, en el diálogo que mantiene con Jean Pierre Changeaux en el libro *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*⁷¹. Uno de los capítulos lleva por título «Los fundamentos naturales de la ética, a debate». En esas páginas señala cómo plantear el tema de la identidad religiosa en un contexto de pluralidad social:

i) La identidad religiosa está relacionada con el valor sagrado de la palabra, la existencia de una palabra fundacional⁷².

ii) Desde esta palabra fundacional, en todas las religiones hay una búsqueda del fundamento:

«... pertenecer a una tradición religiosa es pertenecer a una lengua y admitir a la vez que esa lengua es mi lengua, y que no puedo, en principio, acceder al lenguaje si no es a través de ella. Si no conozco otras lenguas, mi lenguaje es el límite de mi mundo, pero también mi visión religiosa es el límite de lo religioso. Es un gesto de gran cultura y de gran modestia religiosa compren-

⁶⁹ RICOEUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1987, pp. 477-478.

⁷⁰ RICOEUR, P., *Lo Justo II*, 167.

⁷¹ RICOEUR, P., *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Península, Barcelona, 1999, pp. 237-283.

⁷² RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 245.

der que mi acceso a lo religioso, por fundamental que sea, es parcial, y que otros, por otras vías, acceden a ese fondo. Le propongo una comparación que hago a menudo: estoy en la superficie de una esfera fragmentada en diferentes lugares religiosos. Si trato de recorrer la superficie de la esfera, de ser ecléctico, nunca encontraré el universal religioso porque estaré haciendo sincretismo. Pero si profundizo en mi tradición, traspasaré los límites de mi lengua. Para ir hacia “lo fundamental” —que otros alcanzan por otras vías—, recorro la distancia con los demás a través de la dimensión de la profundidad. En la superficie, la distancia es inmensa, pero si profundizo me aproximo al otro que hace el mismo camino...»⁷³.

iii) La palabra fundacional no es única, lo que no significa que no haya un fundamento único de todas las palabras y lenguajes. El fundamento común no es incompatible con la pluralidad de expresiones o lenguas. Para la paz es necesario el reconocimiento de este fundamento y esta pluralidad:

«Hay que contar con la pluralidad. El problema es la paz entre las convicciones y su asistencia mutua... Vería la paz religiosa generalizada como un reconocimiento mutuo entre lo mejor del cristianismo y del judaísmo, del Islam y del budismo, siguiendo la enseñanza del aforismo según la cual la verdad reside en el fondo. Tengo la esperanza de que un cierto reconocimiento mutuo entre las religiones por el que cada una renuncie a decir que es la única verdad, confíe sólo en estar en la verdad, reconozca de igual modo que hay una parte de verdad fuera de ella y acepte esta difícil dialéctica: lo fundamental pasa también por otras lenguas, pero yo no conozco ese camino, es el camino de los demás. Solo mediante el reconocimiento mutuo de las diferentes lenguas de lo religioso puede valer para el reconocimiento de algo fundamental más allá de sus múltiples expresiones»⁷⁴.

iv) El amor no es una alternativa a la justicia sino una prueba de su universalidad. En la singularidad se realiza el universal concreto donde justicia y amor se deben mantener en tensión:

«El amor exige a la justicia que sea cada vez más justa. No veo pues en el amor un sustituto de la justicia. Al contrario, el amor dice primero a quienes reivindican la justicia: ¿exigís el universal? Pero bajo la exigencia de universal sois culturalmente limitados. Sed más universales de lo que sois. También vuestro universal es sólo una “pretensión de universalidad”. El amor continúa diciendo a los defensores de la justicia: ¡No respetéis únicamente la universalidad, sino también la singularidad... Vería lo esencial de lo religioso en este himno al amor y en la presión que este himno ejerce sobre la justicia»⁷⁵.

El segundo momento al que nos referimos se localiza el 5 de abril de 1996. Este día Ricoeur mantiene un debate con Hans Küng después de la publicación del *Manifiesto para una ética planetaria*. La transcripción apareció en *Sens*, revista de amistad judeo-cristiana de Francia, en el número 5, tres años después, en 1999.

⁷³ RICOEUR, P., *Lo que nos hace pensar*, pp. 247-248.

⁷⁴ RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 251.

⁷⁵ RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 255.

El imperativo «no matarás», no es una palabra que hayamos inventado nosotros, sino una palabra que nos ha sido confiada que viene más lejos que nosotros. Lo fundamental es algo sobreañadido, un «*surplus*» que hay en una convicción. Dios no es únicamente una «realidad fundamental», como afirma Küng en su libro.

Para Ricoeur, hay que remitir esta expresión a la dinámica profunda de la convicción que le proporciona su fuerza de apropiación. El problema no es únicamente recoger las convicciones comunes, sino indicar el camino de cada religión hacia un fondo común. La hospitalidad lingüística marca el trabajo de un gran ecumenismo que se parecería a una *hospitalidad de convicción* donde estaría reconocida no sólo la expresión común en ética, sino la diversidad de caminos para llegar a esa ética a partir de un fondo de convicciones que es *más que una ética*.

Lejos de una declaración común, sería necesario un silencio común sobre aquello que no puede ser dicho. Este silencio profundo podría agruparnos más que una declaración. Nos llevaría a buscar a cada uno en lo más profundo de su propia tradición, lo que nos agrupa soterradamente. Es preciso encontrar un punto de silencio y un punto de agrupación que no esté en el nivel verbal de una declaración. No buscamos una piedad de petición sino una piedad de reconocimiento.

El propio sujeto no es el propietario ni el dueño (*maître*) del sentido. El sentido no sólo me sobrepasa sino que también me desarma. Todas las religiones son capaces de hacer este camino contra ellas mismas y contra su propio fundamentalismo. Pero este es *un trabajo del corazón*: debe haber en los recursos de cada religión, algo parecido a lo que llamamos conversión, que es un movimiento de repulsa contra la componente de violencia de una convicción. Al final del coloquio afirma: «es preciso preservar la dimensión no política, la dimensión de no poder, para que el poder de una palabra débil políticamente tenga una oportunidad de ser escuchada por otros... una palabra fuerte que dirá “no matarás”, “dirás la verdad”, “sed justos”, “respetad a los débiles”».

CONCLUSIÓN

Elegí el término *Edad Hermenéutica* para describir la situación de la moral en tiempos donde la comunicación entre culturas, pueblos y religiones tiene una dimensión global. El término no describe la existencia de un lenguaje universal que anula los lenguajes particulares; describe la tensión de nuestra vida moral: estamos situados en un horizonte global de comunicación y estamos desconcertados porque no sabemos cómo relacionarnos con nuestras tradiciones culturales y religiosas. Para algunos, esta tensión se puede evitar defendiendo un contextualismo moral escéptico con toda pretensión de universalidad o postulando un universalismo desarraigado de tradiciones. Pero la tensión no afecta sólo a la vida moral, afecta a la integralidad de la persona y por eso incluye la dimensión religiosa.

Hablamos de edad hermenéutica de la moral para describir el tiempo en el que la religión se hace presente en la deliberación moral. No para desplazar la racionalidad moral sino para enriquecerla con argumentos o razones, no para

romper con las múltiples modernidades o secularizaciones sino para revisarlas en profundidad y con radicalidad. Esta revisión exige una práctica hermenéutica fundamental: la práctica de la traducción. Habermas, Taylor y Ricoeur nos presentan tres propuestas de traducción diferente para la comunicación entre lo sagrado y lo secular, para la interacción de las propuestas morales de felicidad a las que invitan las religiones con las exigencias mínimas de justicia que exigen sociedades cada vez más plurales.

Habermas ha reconocido de manera explícita en sus últimas obras la legitimidad de lo sagrado y las religiones en la deliberación moral pública. Las religiones son reservas de sentido que una democracia no se puede permitir el lujo de perder. Las morales fundadas en las religiones tienen una *plausibilidad cognitiva* que la razón pública no puede despreciar, por eso es importante realizar esfuerzos de traducción que faciliten los aprendizajes conjuntos de creyentes y no creyentes.

Taylor nunca ha excluido la religión en la fundamentación de la moral. Siempre ha reconocido el papel positivo de las convicciones religiosas en las tradiciones morales. La Edad Secular en la que nos encontramos no se ha construido sin las religiones y por ello la *secularización no es sinónimo de sustracción* o desencantamiento. La secularización se desenvuelve en un imaginario complejo donde asistimos al reencantamiento religioso del mundo desde coordenadas filosóficas nuevas.

Ricoeur responde al desafío de identidad que plantean las religiones. La integración de la religión en la ética no se realiza para responder al horizonte de una comunicación global. La hermenéutica filosófica ha permitido *reconstruir la razón humana y mantenerla abierta a la trascendencia* que él llama «lo fundamental». La moral no se agota en sí misma, es algo que nos recuerda de manera permanente la hermenéutica filosófica. El reconocimiento y la justicia también son resultado de la gratitud, la generosidad y la donación.

Tres planteamientos complementarios que anuncian la llegada de un tiempo nuevo para la filosofía moral. Aunque sea necesario precisar más algunas cuestiones como las relaciones entre fe-razón, o lo sagrado y lo espiritual, se abre un horizonte interesante de novedades para pensar la pluralidad de religiones en la vida pública. Novedades en el campo normativo de la democracia donde Habermas revisa el planteamiento de razón pública de Rawls. Novedades en el campo epistemológico de la teoría social donde Taylor revisa el desencantamiento de la razón moderna de Weber. Novedades en el campo de la metafísica donde Ricoeur renueva la ética del reconocimiento desde la donación de sí. Tres horizontes diferentes y complementarios que nos sitúan en la *Edad hermenéutica de la moral*.

Universidad de Valencia
agustin.domingo@uv.es

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2009]

