

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN DESDE LA
PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA DE LA ALTERIDAD Y
LA ÉTICA DEL DISCURSO

T E S I S
PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A
ERNESTO GONZALEZ RUBIO CANSECO

DIRECTOR: RAUL ALCALA CAMPOS



FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D.F.

2004



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo excepcional.

NOMBRE: Ernesto Garza
Rubio Casero

FECHA: 12 Agosto / 04

FIRMA: [Signature]

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN
DESDE LA PERSPECTIVA DE
LA FILOSOFÍA DE LA ALTERIDAD Y
LA ÉTICA DEL DISCURSO**

PRESENTA

ERNESTO GONZÁLEZ RUBIO CANSECO

PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRO

EN FILOSOFÍA. UNAM.

A mi asesor Raúl Alcalá Campos por todo su esfuerzo y dedicación que tuvo conmigo, y que sin su valioso apoyo e incentivos no hubiera sido posible concluir este trabajo de investigación, y cuya amistad siempre seguirá en puerta.

A mi lectora Silvana Rabinovich y a mis sinodales Mauricio Pilatowsky, Mauricio Beuchot y Jorge Reyes cuyo tiempo, dedicación, comentarios y correcciones fueron determinantes no sólo para fortalecer este trabajo, sino para seguir adelante con la deuda y compromiso que tengo hacia ellos.

A todos muchísimas gracias.

A mi amigo y compañero de trabajo Alejandro Salcedo, quien siempre estuvo dispuesto y atento a la escucha.

A mis padres por el apoyo moral brindado que siempre me ha guiado por la senda del descubrimiento y el asombro.

Al amor de toda mi vida en un ciclo continuo sin principio ni fin.

A ti Ericka Trejo.

**EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN
DESDE LA PERSPECTIVA DE
LA FILOSOFÍA DE LA ALTERIDAD Y
LA ÉTICA DEL DISCURSO**

INDICE

<i>INTRODUCCIÓN</i>	I – XVIII
<i>PRIMER CAPÍTULO</i>	1-46
<i>1. El fenómeno de la secularización desde la perspectiva de la teología política.</i>	
1.1. Exposición de las corrientes teológico-políticas y religiosas en Europa como antecedente de la crisis de la razón y la secularización.	
1.1.1. La secularización como idea en el pensamiento europeo en los siglos XVI- XX.	1- 15
1.1.2. La filosofía como crítica a la Modernidad durante el siglo XX.	16- 25
1.2. Religión y política en los límites de la modernidad.	
1.2.1. Secularización: Escatologismo Dogmático y Encarnacionismo.	25- 32
1.3. Planteamiento de los problemas ético – religiosos en Metz como crítico a la modernidad.	
1.3.1. Noción de Teología Política.	33- 35
1.3.2. Universalismo – Particularismo como problema ético – religioso.	35- 39
1.3.3. La desprivatización como rasgo esencial de la teología política.	39- 42

1.3.4. La ratio anamnética como alternativa de superación en el proyecto de la modernidad.	43- 46
<i>SEGUNDO CAPÍTULO</i>	47- 90
<i>2. El desafío de una Ética del Discurso en una sociedad secularizada.</i>	47-48
2.1. Desarrollo de las tesis expuestas sobre razón dialógica.	48-56
2.1.1. Habermas y el discurso religioso de la modernidad.	57- 71
2.1.2. La razón dialógica y el discurso religioso de la modernidad en relación con la secularización del lenguaje.	71- 73
2.2. Aclaraciones a la ética del discurso en Jürgen Habermas.	74- 90
<i>TERCER CAPÍTULO</i>	91-134
<i>3. La Filosofía de la Alteridad como replanteamiento de categorías religiosas ante el fenómeno de la secularización.</i>	91- 93
3.1. La secularización como fenómeno de apertura y como posibilidad crítica como medio para superar la razón instrumental.	93- 97
3.1.1 La concepción de lo humano a través del proceso de secularización y los retos que enfrentamos.	98- 106

3.2. El rostro y la exterioridad en la ética y en el lenguaje.	
3.2.1. La responsabilidad Para con el <i>Otro</i> .	107- 130
3.2.2. Formas de interacción social encaminadas a una ética del futuro.	131- 134

CUARTO CAPÍTULO	135-157
------------------------	---------

4. Categorías religiosas de la Teología de la Esperanza desde un enfoque de la Filosofía de la Alteridad en la búsqueda de una Ética ante las Víctimas.

4.1. La fe y la esperanza en una época secularizada.	135-143
4.2. La Ética ante las Víctimas.	143- 157

CONCLUSIONES	158- 176
---------------------	----------

A) Postura y compromiso teórico ante una racionalidad dialógica y una filosofía de la alteridad.	158- 162
B) Consideraciones particulares.	162- 176

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes bibliográficas trabajadas.	177- 180
Bibliografía complementaria.	181- 184

**Estos hombres basaron sus vidas
en un falso uso del lenguaje.
y lo que es peor,
dieron a este mal uso del lenguaje
el rango de un consenso válido
Para todos.**

**Imre Kertész
Yo, otro.**

INTRODUCCIÓN

Si pensamos que los valores que nos legó la Ilustración no han podido ser asimilados en las distintas tradiciones culturales que se han presentado a lo largo de la historia, dentro del llamado fenómeno de la *secularización*, uno de los grandes retos de la filosofía consiste proponer y analizar si es viable un tipo de racionalidad capaz de cohesionar socialmente los diversos ámbitos culturales en conflicto.

Un camino conceptual propuesto se presenta con los pensadores del mesianismo judío, quienes se caracterizan por compartir un elemento restaurador en una reactualización apocalíptica, rescatando la *anámnesis (memoria histórica)*, como un aspecto fundamental de racionalidad, pero también se caracterizan por defender un mesianismo al proyectar una nueva edad, la cual no es generada por una acumulación progresiva de mejoras¹, pues no ven el futuro como una mera actualización del presente como sí es contemplado por la Ilustración. En lugar de ello, el mesianismo es visto como una irrupción en el *continuum* histórico, en la cual, una discontinuidad radical con el presente permite la restauración de la integridad y totalidad.

Este camino se plantea como un interés que confronta y se preocupa por el papel de la religión en las sociedades contemporáneas donde situamos el fenómeno de la secularización. Y en este sentido, el trabajo de tesis está encaminado, en parte, a explicar que la religión conserva una importancia filosófica y conceptual sin la cual la crítica de la realidad y de la sociedad sería impensable. Y por otra parte, la creencia en un Dios con la promesa de justicia y esperanza sobre los procesos históricos, al no ser agotada por ninguna institución social de nuestro tiempo, nos obliga a pensar en la necesidad y urgencia de rescatar categorías religiosas que sean propuestas para pensar en la restauración del tejido social, que una sociedad secular, junto con los efectos corrosivos del capitalismo de un individualismo extremo en las configuraciones de los estilos de vida, no supo restituir.

¹ Cfr. Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas*. Madrid, Trotta 2001. P.17 y 18.

El otro camino que nos lleva a pensar en la cohesión social de los diversos ámbitos culturales, implica la búsqueda de un principio que permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado, cuando enfrentemos un conflicto práctico y moral entre dos o más marcos culturales, tema de reflexión en la ética formalista.

La ética formalista manifiesta que toda norma para que sea válida debe encontrar el asentimiento de todos los afectados siempre y cuando participen en un discurso práctico. No obstante, si pensamos que todas las cuestiones prácticas, que se encuentran orientadas a la acción, surgen en situaciones concretas y en contextos históricos correspondientes a un particular mundo de vida, y de acuerdo a cada tradición y diversidad de circunstancias concretas, esta disparidad hace que los valores culturales, encarnados en las prácticas de la vida cotidiana que comportan una pretensión de validez inter-subjetiva, y que se encuentran entretejidos con una forma de vida particular colectiva o individual, no puedan pretender una validez normativa en sentido estricto.

Estos dos aspectos marcan una diferenciación en el terreno de lo práctico. Por un lado, las *cuestiones morales* que se pueden decidir racionalmente si los intereses en juego son susceptibles de universalidad bajo el aspecto de justicia, y por otro lado, las *cuestiones evaluativas* que se presentan en su aspecto más general y que atañen a la problemática relativa a la *vida buena* y la autorrealización, sólo son accesibles a una discusión racional dentro del horizonte de una forma de vida históricamente concreta. Es en este último punto de vista que se requiere una orientación de acción que supere la estrechez de mira de los simples intereses privados, de tal forma que el interés que cada quien tiene con respecto a su autorrealización debe estar en concordancia con el interés de todos. Y en este sentido, la racionalidad de una forma de vida se mide atendiendo si dicha forma de vida facilita y asiste a los individuos en la solución de sus problemas.

Cuando enfocamos la moralidad desde la hermenéutica, el principio básico de la ética del discurso sólo se torna eficaz si podemos ligar los juicios morales con las convenciones locales de acuerdo con un horizonte histórico. Y si somos capaces de afrontar y resolver la aparente contradicción entre dos éticas distantes, la ética de corte aristotélico referida a todas las cuestiones de la *vida buena*, y la ética de corte kantiano que únicamente

se refiere a los problemas relativos a la acción correcta o justa, paralelamente a estos dos tipos de éticas nos encontramos con la *ética del discurso*, la cual sostiene que todo aquel que trate de participar en una argumentación, no le queda otra más que aceptar implícitamente presupuestos *programático - universales* que tienen un contenido normativo.

Sin embargo, el tema de la secularización nos advierte que en esta época tecnificada en el contexto cultural de nuestra sociedad, el sujeto particular se ve cada vez más desamparado e indefenso para lograr una identidad social de acuerdo con sus relaciones interpersonales en la comunicación. Y en este punto creemos que es indispensable rescatar un pensamiento de la alteridad que garantice la integridad de la persona y rescate el vital tejido de relaciones de reconocimiento recíproco. De esta forma, el *principio de justicia* es viable complementarlo con el *principio de solidaridad*, de tal manera que la exigencia de igual respeto e iguales derechos para cada individuo se remita también, como posibilidad, a la empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. Aspecto rescatado por el pensamiento de Levinas, el cual recurre a categorías religiosas, las cuales consideramos, se pueden recobrar en una época secular. Nos parece que la ética del discurso necesita compensar la comunidad a que el individuo pertenece y rescatar la solidaridad referida a la *eudaimonia* de los individuos implicados y hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida.

De esta manera, pensamos que el reto de la ética discursiva, al hablar de una comunidad ideal de comunicación que incluya a todos los sujetos capaces de argumentar por medio del lenguaje y la acción, consiste en pensar, cómo a partir de presupuestos generales de la argumentación, podemos llegar a alcanzar y valorar las formas de vida concretas de los grupos sociales.

8

El tema presente de la tesis fue delimitado a partir de un desarrollo exhaustivo iniciado con los estudios de posgrado, cuya perspectiva teórica, enfocada a tópicos de Filosofía de la Cultura, nos despertaron un interés por tres unidades de análisis, *la posmodernidad* como postura crítica de la modernidad en relación con una propuesta política viable en nuestra época desde el punto de vista de la hermenéutica, *la religión* dentro de los estudios teológicos del siglo XX que en su gran mayoría tratan de conseguir un acercamiento y vincularse con *la filosofía de la alteridad*, la cual nos ofrece la posibilidad de redefinir el concepto de democracia en nuestro ámbito cultural pluralista, a partir del análisis de categorías del yo, la otredad, el diálogo y la comunicación.

Aspectos que nos permiten a su vez pensar en soluciones viables ante los problemas del relativismo y exclusión de marcos culturales, en una etapa de nuestra historia que dificulta apostar por la existencia de un proyecto político racional que logre la homogenización y la inclusión de grupos sociales, los cuales sufren una falta de reconocimiento que les impide integrarse a las decisiones hegemónicas de los grupos de poder, tanto político como económico.

El interés por el tema comenzó tras haber hecho un recorrido histórico de la Iglesia y del cristianismo, en la búsqueda de una continuidad del pensamiento religioso, desde la vida eclesial en la antigüedad hasta nuestros días, que nos pudiera ofrecer un parámetro de análisis y comparación en una sociedad cada vez más tecnificada, globalizada pero también más secularizada.

Y en este recorrido histórico nos dimos cuenta de la importancia que aún tiene la teología en la elucidación racional de las verdades reveladas de la fe y el conocimiento sistemático de su conjunto y relaciones,² ya que en este tipo de conocimiento las distintas doctrinas y tesis que fueron surgiendo a lo largo de la historia pusieron en juego los dogmas fundamentales del cristianismo que impactó la vida cristiana en sociedad, tanto en

² Cfr. Hertling, Ludwig. *Historia de la Iglesia*. Barcelona, Herder 1981. P. 96.

la práctica como en las visiones del mundo. Por ejemplo, la vida cristiana en la Edad Media coincidió con el crecimiento de las parroquias y comunidades menores regidas por sacerdotes y obispos que impulsaron un movimiento en pro de la vida comunal, cuidando un sistema total de fe, abocado a la interpretación de conceptos religiosos que establecieron a su vez los límites entre lo que debe ser aceptado y creído. Aspecto cuyos cambios continuos se deben a los distintos concilios ecuménicos encargados de fijar los criterios de creencias permitidas y rechazadas, incluso durante el siglo XVII en momentos críticos para la Iglesia durante la Reforma.

Sin embargo, la historia de la Iglesia nos permite situarnos en la modernidad, aspecto de ubicación temporal e imprescindible para cimentar una posición ante el tema de la secularización, si pensamos y compartimos la idea de que el cambio más radical de la Iglesia católica ocurrió en forma drástica a partir de la Revolución Francesa, cuando a los ojos del humanismo ilustrado apareció la religión como el reino de lo irreal y lo mítico, aspecto incompatible con la razón. En este sentido, encontramos *la secularización* de manera fuerte y bien consolidada en la historia eclesiástica a partir del siglo XIX cuando percibimos que la Iglesia se enfrenta a una concepción política distinta, pues no solamente ésta ya no depende del Estado sino que puede desarrollarse libremente bajo cualquier régimen político con tal de que sea razonable su estructura y proceder.

Lo anterior se explica si compartimos la idea de que en el siglo XIX los Estados modernos se van atribuyendo competencias casi completas en las esferas legislativas y administrativas y ello afecta indirectamente a la Iglesia cuando se tocan asuntos acerca del matrimonio, la familia, la escuela y los servicios sociales que antes eran su atribución. Este nuevo orden de ideas desencadena nuevos problemas y enfoques que tiene la Iglesia durante el siglo XX, que sigue constituyendo un organismo social que ha quedado inalterado como Institución, pero que en su forma de proceder y en su forma de interpretar el mundo se ha transformado y tiene que enfrentarse al reto del proceso de secularización, que en muchas ocasiones tiene que ver con una reflexión del orden teológico y filosófico a la luz de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación en América Latina, y con la intención de construir una sociedad libre y humana.

A partir de este interés por el estudio de la Historia de la Iglesia y el descubrimiento del proceso de secularización en la modernidad, nos abocamos a fuentes bibliográficas sobre la historia del pensamiento de las ideas, sobre *modernidad - posmodernidad*, sobre hermenéutica y Filosofía de la Cultura que puedan ofrecernos una visión más amplia acerca de lo que se entiende por secularización y los problemas filosóficos que se desprenden, a partir de una crítica a la modernidad, ante la ausencia de un proyecto social y político que consolide y homogenice las diferentes posiciones en busca de un *diálogo intercultural*, entre grupos sociales y étnicos que son excluidos de las posiciones hegemónicas de poder tanto político como económico.

Esta ausencia de proyecto político se debe, en nuestra opinión, al exceso de una racionalidad instrumental y a la ausencia de una racionalidad alternativa que permita fijar criterios y normas para decidir, en una democracia, la forma de participación enfocada a resolver las distintas problemáticas sociales en las que nos vemos envueltos los ciudadanos. Y este exceso de racionalidad creemos, es un síntoma que aparece durante el proceso de secularización que vive Europa y la Iglesia a partir del siglo XIX, pero que le toca padecer a América Latina, ante la crisis generalizada de valores religiosos y morales a los que no puede hacer frente un Estado despojado de la visión encantada del mundo mítico, de acuerdo con Weber, incapaz de cubrir la carencia cultural y humana del mundo actual, entregado a una razón instrumental al servicio de la técnica y la economía capitalista en una creciente globalización.

8

La investigación del tema expuesto se ha realizado conceptualizando la *Secularización* desde el siglo XIX como aquella confrontación entre la cultura del siglo y la cultura religiosa o eclesial, situación analizada desde el punto de la filosofía y algunas tesis teológicas humanistas como la de Metz, y Bultmann, abocadas a este conflicto.

Por ende, la búsqueda temática y el análisis teórico se restringe principalmente al proceso complejo de cambio social, a partir del siglo decimonónico, que ha ocupado un puesto central en la sociedad pre-moderna o tradicional, y que afecta ahora profundamente

a la sociedad y a la religión. Esta pérdida de monopolio por parte de la Iglesia, la cual obtenía una visión del mundo, desde la cual se integraban respuestas fundamentales de la existencia y de las cuestiones sociales, políticas y culturales, nos obliga a realizar un análisis profundo del pensamiento filosófico del siglo antepasado y el siglo pasado, donde encontramos posturas que advierten que la religión es desplazada por la política y la economía.

En este sentido nos apoyamos en el supuesto de que la religión ocupa un puesto periférico como una institución más de nuestro entramado social y de que la visión y legitimación del mundo se encuentra a manos de los poderes político-económicos, quienes creemos, no pueden hacer frente a la cada vez más deshumanizada civilización debido a la crisis de valores, originada por la fragmentación de ámbitos independientes de la cultura con campos de aplicación concretos, bajo los dictados de una razón meramente instrumental, sin aquella tutela religiosa que había ofrecido el respaldo de una visión del mundo para fundamentar nuestro actuar más allá de un terreno práctico e inmanente. De esta manera pensamos que este tipo de emancipación ocurre por las vías del cambio social, en los ámbitos de la sociedad, la política, la cultura, el arte o la moral que inician un despegue de lo religioso, y esto es interpretado como una pérdida inevitable en una sociedad cada vez más descristianizada y areligiosa.

Bajo este esquema, consideramos que cuando la religión se vuelve innecesaria para la explicación del funcionamiento del mundo, la pérdida inevitable de relevancia de los símbolos y los signos religiosos, también origina una creciente disminución del significado religioso como medio de control social. Esto se entiende cuando inferimos que efectivamente se presenta un proceso de descentramiento religioso y una automatización de realidades mundanas como esferas de la cultura respecto a lo religioso, separándose de este ámbito objetivo la dimensión subjetiva o propia de la esfera individual y atomizada, en medio de una pluralidad de visiones y explicaciones de la realidad, donde la religión aparece como una opción más en la sociedad moderna, y en este sentido *la religión al dejar de ejercer funciones legitimadoras del orden social y político*, la filosofía de la alteridad y la ética del discurso *pueden ejercer funciones de crítica social en defensa de sectores sociales que quedan desamparados y desprotegidos frente al poder político y*

económico.

Esta función crítica al sistema político actual nos interesa destacarla en la tesis desde la mirada de la ética del discurso, pero también desde el pensamiento de la alteridad, mostrando paralelamente que el sustentar categorías de análisis religioso nos ofrece una herramienta fundamental para llevar a cabo una propuesta de diálogo entre la filosofía y la teología con el propósito de pensar en otro modelo de racionalidad que sustente la viabilidad de una democracia cimentada en la comunicación y la comprensión de los hablantes en distintos contextos sociales.

A partir de este proceder metodológico, el objetivo general que nos hemos trazado consiste en proponer una *razón ética pre-discursiva* como alternativa de solución a los excesos de la razón instrumental cimentada en el proceso de modernización en una sociedad secularizada, la cual, va desligando de su contenido primario la significación religiosa que le daba sustento.

Lo anterior se expone porque si bien es cierto que este objetivo nos da la pauta para incluir en nuestro análisis a la ética del discurso, en la crítica que hacemos a la razón instrumental, buscando fortalecer los procesos democráticos basados en la comunidad y el diálogo. Sin embargo, pensamos también que Habermas no logra superar una racionalidad basada eminentemente en categorías enfocadas al entendimiento, y esta situación obstaculiza mirar una realidad llena de experiencias que no pueden ser concretizadas a través del lenguaje ni pueden ser rescatadas en un proceso meramente dialógico.

Con el proceso de repliegue del ámbito religioso en un espacio limitado, la religión se privatiza y enclaustra en el ámbito del individuo, al perder ésta su presencia pública en la sociedad y en la cultura. Y esto conduce a una situación muy parecida a la lógica del mercado, en la cual el creyente es un cliente potencial, donde se aparece el espectro del relativismo con las múltiples ofertas religiosas y de sentido, y dando lugar a un tipo de secularización subjetiva; secularización que da pie a pensar en la creación de condiciones para la adaptación de la religión de acuerdo a las demandas y gustos de los creyentes. La anterior cuestión planteada implica un reto para que el filósofo se encargue de atender este

desplazamiento de la religión, desde la institución a la esfera del individuo, por medio de la apertura, el diálogo y una libertad hermenéutica que tratará de vincular el terreno de la institución religiosa con la esfera del creyente individual.

Esta dicotomía crea en nuestra época un clima de inseguridad e incertidumbre social y cultural causado por dicho relativismo ideológico y de valores, pues el hombre que siente desarraigo buscará una seguridad y una orientación teórica - práctica que pueda responder a las exigencias que impone la modernidad. Y un camino para lograr lo anterior consiste en tener fe en la apertura y el diálogo con la modernidad tanto desde una perspectiva teológica como hermenéutica.

Aspecto que se trata de exponer y dilucidar en el presente trabajo de investigación de acuerdo con las exigencias teológicas actuales y las inquietudes de la filosofía de la alteridad, cuyas retos consisten en hacer frente a la posición de un cristianismo más encarnado, donde Dios queda entregado a la libertad y a la responsabilidad humana; cristianismo atento a las vicisitudes de la realidad y de la historia.

Siguiendo lo anterior, pensamos que gran parte del potencial semántico de la religión ha quedado asumido por la ética discursiva, sin embargo, no pensamos que este potencial significativo de la religión deje de tener importancia hoy en día, y de ahí nuestra insistencia en el rescate de categorías estipuladas por la teología política y nuestro interés por entablar un diálogo con la hermenéutica de la alteridad. Así, tampoco creemos que para el análisis del proceso de secularización, y los problemas que arroja, baste recurrir a una ética o racionalidad exclusivamente discursiva como es el caso propuesto por Habermas. Por ello, es factible pensar que la introducción de contenidos de la tradición religiosa en la esfera de lo profano puede dignificar lo humano, o en otras palabras, la salud de una sociedad moderna se puede recuperar si revitalizamos a la religión en la discusión filosófica.

El aspecto religioso es importante rescatarlo en las propuestas hermenéuticas debido a su función dirigida a la integración social, pues nos proporciona una conciencia de pertenencia y de obligación respecto a los *otros*, facilitando la tan anhelada cooperación social, aspecto muy difícil de conseguir si nos ceñimos exclusivamente a un nivel lingüístico y comunicativo con pretensiones de validez y universalidad.

De acuerdo a lo anterior, si bien aceptamos una racionalidad comunicativa, no creemos que ésta sea la única ni que tenga que sustituir a la religión. Al contrario, nos sumamos a otros tipos de racionalidades que se enfrentan al problema de la relatividad, y que no quedan al margen de una reestructuración de la modernidad, como es el caso de la *razón anamnética* propuesta por la *Teología Política* y cuyo representante es J.B. Metz, esperando reconciliar la razón comunicativa mediante el recuerdo de una historia de injusticia y opresión.

En este planteamiento se destaca tanto la importancia de una ética comunicativa, enfocada a los presupuestos del discurso, como de una ética situada en el *alter ego*, en la interpelación del sufrimiento de los demás y centrada a la responsabilidad respecto del otro para comprometerse solidariamente con él. Esta solidaridad referida a un componente religioso y a un término teológico es la que nos interesa destacar en el trabajo porque amplía el concepto limitado de razón comunicativa y de un *a priori* del entendimiento, y esto ofrece un planteamiento particularista de la universalidad que hace más justicia a la heterogeneidad de la vida humana y sus experiencias de opresión.

Con ello también nos parece viable ampliar la racionalidad, no circunscrita a un parámetro puramente formal ni basada meramente en un consenso intersubjetivo, a un ámbito simbólico que asuma el potencial significativo de la religión para retomar la riqueza del lenguaje y la comunicación, de tal forma que la dimensión de lo sagrado pueda sobreponerse a la cada vez más brutal tecnificación del mundo. Nos parece que la teología y la religión tienen mucho que aportar a la superación de las perturbaciones y patologías de la sociedad en que vivimos, para estimular y orientar en el plano de la cultura un proceso de formación general de objetivos y valores por medio de un compromiso solidario y

responsable de participación y responsabilidad ciudadanas.

Por último, la asunción de esta crítica a la modernidad dentro de la teología puede establecer las bases de una solidaridad comunicativa, referida a una forma de vida intersubjetivamente compartida que tiene en cuenta las situaciones de indefensión, de opresión y de desigualdades entre los grupos, y de esta forma, se puede complementar la ética comunicativa con los principios morales de bondad y cuidado respecto del otro. Sólo así pensamos que el análisis de la realidad vista desde la experiencia religiosa y sagrada le confiere una nueva dimensión a las formas de pensar que desbordan lo meramente discursivo y lógico, pues la búsqueda de nuevas alternativas de lenguaje abren paso a la sensibilidad del pensamiento al incluir conceptos religiosos en el análisis de nuestro tiempo como la esperanza y el amor para un mejor acercamiento intersubjetivo entre los grupos de conflicto y choque.

N

Siguiendo con el desarrollo de la tesis, comentaremos brevemente lo que indica cada parte del trabajo.

En el primer capítulo analizamos el fenómeno de la secularización desde la perspectiva de la teología política, exponiendo con ello las corrientes teológico-políticas y religiosas como antecedente de la crisis de la razón. Para ello abordamos la secularización como idea en el pensamiento europeo de los siglos XVI al XX. Y destacamos dos tesis teológicas acerca de la secularización: el *Escatologismo Dogmático* y el *Encarnacionismo*, cuya postura nos acerca a dos teorizaciones que defenderemos a lo largo de la tesis, La Teología de la Esperanza de Moltmann y la Teología Política de Metz, perspectivas teóricas que en un sentido antropocéntrico de dirección horizontal (*Dios* delante de nosotros y no de espaldas), nos permiten hablar de la *temporalidad mundana* y la *esperanza* como posibilidades de rescatar una racionalidad abierta, que a la vez nos permita hacer frente a los problemas de nuestra realidad social de manera crítica. Aunado a este elemento crítico, además destacamos el papel de la razón anamnética como una *memoria* a favor de los no representados y que nos enfrenta a un aspecto sensible de nuestra cultura, accesible a otros espacios no explorados.

En el segundo capítulo destacamos la importancia que tiene para nosotros la racionalidad en una sociedad secularizada apoyándonos en el pensamiento de Habermas, el cual nos da la pauta para pensar al interior de una ética del discurso en la categoría de igualdad que tiene cualquier sujeto para participar en una comunidad de hablantes. Para ello abordamos la *Teoría de la Acción Comunicativa* y enfocamos la *acción social* que desempeñan los distintos agentes que se coordinan a través de las *acciones de habla*, cuya pretensión para lo que dicen está avalada por criterios de racionalidad e inteligibilidad. Con ello, destacamos la urgente necesidad de que la práctica social tenga su forma de reflexión, generándose consigo los espacios de discusión, argumentación y obtención de compromisos en cada uno de los ámbitos de nuestra sociedad contemporánea, evitando con ello el fantasma de la irracionalidad práctica a la que nos enfrentamos cuando pretendemos dialogar. Y además enfatizamos el aspecto innovador que nos ofrece la *Ética del Discurso* cuya forma de argumentación, el discurso, y los juegos de lenguaje representan una forma de comunicación, que al ser una forma de reflexión de la acción orientada hacia el entendimiento, acoge a todos los seres capaces de lenguaje y de acción.

En el tercer capítulo concluimos posiciones teóricas relacionadas con el fenómeno de la secularización. Donde subrayamos la importancia de una racionalidad dialógica y comunitaria que nos salva parcialmente de un relativismo sin límites, y que puede ser pensado al interior de una sociedad carente de valores y cada vez más profana, compatible con los procesos dinámicos de nuestra cultura. Sin embargo, pensamos también que esta esfera dialógica no es la única salida del problema. Y para ello, destacamos la filosofía de la alteridad de Levinas que nos parece fundamental en la exposición y desnudez del rostro, marcando una diferencia importante respecto a Habermas, porque antes que pensar en condiciones ideales para el diálogo y previas al discurso hablado, presuponemos con Levinas la obligatoriedad, en un momento anterior a lo estipulado o a lo dicho por los participantes. Y este aspecto novedoso nos coloca dentro de una ética previa a la responsabilidad que adquirimos por el hecho de enfrentarnos a una alteridad que no nos es indiferente. En esta tesis sustentamos que es posible rescatar categorías de análisis en el pensamiento de Levinas que sean compatibles con una ética que no se limite a un contexto dado, sino que incida y se abra a un futuro que nos pueda salvar de las consecuencias

nefastas de un poder tecnológico sin límites y completamente deshumanizado.

Aunado a lo anterior, en el cuarto capítulo exponemos las categorías religiosas de la teología de la esperanza desde un enfoque de la filosofía de la alteridad en la búsqueda de una ética ante las víctimas, donde incorporamos como noción fundamental el *dolor ajeno* que nos refiere y nos obliga a pensar en el tema de la alteridad. Y con ello, pensamos que a través de la filosofía y la teología podremos rescatar categorías religiosas que nos obligan a pensar en la heteronomía, como alternativas para hacer frente al núcleo violento y a la pulsión egoísta que vivimos.

DIRECTRICES DE LAS TEMÁTICAS ABORDADAS.

El tema de la secularización lo hemos circunscrito para fines del presente trabajo, en el primer capítulo, dentro de una crisis religiosa y de fe, como consecuencia de la “muerte de dios” que es ahora desplazada por la razón instrumental, como parteaguas de un nuevo desarrollo político, aspecto que es criticado por nosotros al no permitir un proyecto viable de integración social. De esta manera podemos retomar dos características de lo anteriormente dicho.

- a) El modelo de un *Estado moderno* subraya la función utilitaria y pragmática de la sociedad, de acuerdo con una creciente razón instrumental, dejando fuera, como elemento imprescindible para explicar al mundo toda prédica religiosa. En este aspecto, es cada vez más claro que el *Estado* como una construcción racional es formado por el hombre y no por Dios, máxime que la idea de Dios es conformada a la nueva razón.

El aspecto utilitario de la política, en este cambio de ideas religiosas, es marcado por un interés creciente en el bienestar general como posibilidad de integrar a los individuos a una vida más fácil y cómoda. Y esto porque los mecanismos de cohesión política y social, por medio de las instituciones, permiten homogeneizar las ideas de los ciudadanos, desplazando un credo religioso por un credo político donde ahora se deposita la fe.

- b) La demarcación de esferas autónomas del pensamiento, limitan el campo de reflexión acerca de Dios en nuestra cultura. Situación que se deriva del hecho de que al construirse un Estado de manera independiente a Dios, se busca una vida más práctica, cómoda y hedonista, que hace que el hombre abandone poco a poco la idea de encaminarse exclusivamente a un ámbito trascendente donde logre su salvación. Es decir, la idea de Dios deja de ser determinante para la comprensión del hombre acerca de su mundo y de su realidad.

No obstante, estos dos elementos culminan en una *crisis de la modernidad* que proviene del fracaso de un modelo de racionalidad, tanto en un aspecto teórico como crisis del saber, como en un aspecto práctico, como crisis de la humanidad. Y esto porque el discurso político es incapaz de lograr una concepción universalista y fracasa en lograr una fundamentación y una homogeneidad social, pero aún en el caso de lograrlo quedaría atrapada esta concepción dentro de un *logocentrismo*, posición que también es criticada. Por el contrario, recurrimos a una razón enfocada al sentimiento, a la memoria y a la *otredad*, pues la sensibilidad y la capacidad de ser afectado son elementos que a nuestro juicio deben ser rescatados tanto en una concepción social como política.

Además, la nueva ciencia política libre de valores religiosos, desplaza el ámbito de referencia del hombre ante Dios y lo enfrenta a una nueva condición y una nueva relación entre los hombres. Pero con ello, el compromiso político adquiere dimensiones insospechadas durante el proceso de secularización de la cultura religiosa, ya que el proyecto político tendrá ahora la gran tarea de evitar la atomización y el individualismo para preservar valores comunitarios. El peligro del subjetivismo al que nos enfrentamos en el proceso secular es la proyección de una visión personal y una experiencia propia que vuelve al hombre incapaz de confiar en una autoridad extrínseca.

Sin embargo, el proceso de secularización contempla aspectos que son relevantes para lograr nuestra liberación a las "verdades religiosas" e ideas fundamentalistas a la que nos hemos visto sometidos, desdogmatizando o desmitificando éstas, a través del

recurso de la crítica, el cual es retomado tanto por la teología política de Metz como en la razón discursiva de Habermas. Esta secularización pone en claro que toda idea basada en fundamentos estrictos termina por flexibilizar su posición. Al respecto podemos marcar la siguiente caracterización.

- c) El proceso de secularización ofrece la libertad al sujeto de liberarse de toda pretensión de verdad que pueda dogmatizar su vida, o dicho en otras palabras, se ejerce una crítica contra toda religión e idea que opere como mito legitimizante. Y en este terreno se encuentra bien asentada la crítica que lleva a cabo Metz dentro de una posición teológica- política, la cual no se encuentra conformada por conceptos sistemáticos. Al respecto podemos señalar lo siguiente.
- En esta posición nos oponemos a la construcción de un futuro tecnológicamente racionalizado y de un totalitarismo histórico – social que impida nuestra crítica, tanto al mito de la inalterabilidad de nuestra sociedad como al mito de nuestra continuidad y progreso.
 - Defendemos una reflexión acerca de nuestra experiencia histórica y sin reducir la praxis de la fe a decisiones del individuo, pensamos que debe existir un compromiso social, situación acorde con el siguiente apartado.
 - Avalamos una razón anamnética a favor de los no representados que hace posible una cultura sensible y accesible a otras esferas culturales donde enfocamos la mirada al rostro extraño y aflijido. Y esto nos coloca en la posición de rescatar de la historia el sufrimiento ajeno.

La unidad de análisis que corresponde al presente trabajo es la *racionalidad*, cuyo concepto se encuentra presente en el desarrollo teórico que nosotros exponemos acerca del proceso de secularización, como pérdida de las imágenes del mundo, o bien, como un desprendimiento cultural de diversos grupos sociales e instituciones, de la tutela religiosa a la cual estaban ligados, para reconducir sus problemas dentro de su propia visión del mundo y su propia valoración. La *racionalidad* es contemplada por los autores que se manejan en este trabajo, desde la perspectiva dialógica, en el caso de Habermas, o bien desde la perspectiva de una ética pre-originaria en el caso de Levinas, situación distinta a la *ratio dialógica* que de inicio no puede dar cuenta de la responsabilidad. Sin embargo, en la tesis

también son tomados en cuenta otros tipos de racionalidades que en la propuesta teórica de sus autores, éstos se aproximan a la visión de Levinas al estar de acuerdo con una ética que rescate el sentido de la heteronomía y no así la autonomía exigida en los planteamientos de Habermas.

Un punto intermedio que encontramos entre Habermas y Levinas lo identificamos en el desarrollo teórico que se desarrolla a propósito de una ética para el futuro con Hans Jonas. En su planteamiento encontramos una racionalidad ética prescriptiva que tanto Metz como Levinas rechazarán de manera tajante, no obstante la prescripción ética *a priori* no va dirigida a cualquier sujeto que se encuentre en la situación hipotética del supuesto normativo, pero que puede ser identificado en un espacio y un tiempo presente, sino que la prescripción ética va dirigida a un futuro que no podemos actualizar, pero que nos obliga a actuar de *tal forma que* al hacerlo manifestamos una conducta que vela por el cuidado de nuestro entorno para futuras generaciones; es decir con Hans Jonas nos encontramos con una racionalidad que no mira solamente a nuestro horizonte histórico y que si bien nos obliga a actuar de manera autónoma para asegurar que el supuesto hipotético *a priori* se cumpla acatando una norma universal para todos, ese actuar no tiene que darse para satisfacer una exigencia de nuestro tiempo, sino que la responsabilidad se amplía a un futuro incierto que previene una visión catastrófica de nuestro planeta, no sólo por la destrucción cada vez más generalizada de nuestro medio ambiente sino además nuestra propia destrucción y pérdida como seres humanos. Y esta prevención de Hans Jonas pone de manifiesto que la era actual con un avance científico y tecnológico cada vez más ampliado, refleja una razón instrumental que inunda y contamina todas las áreas de nuestra cultura a tal grado que nuestro grado de humanidad se ha perdido.

Lo que nos parece interesante retomar del planteamiento de Jonas es que la respuesta que ofrece ante el problema y la crítica a la razón instrumental no se encuentra dentro de los límites del lenguaje y la comunicación que se logre entre distintos marcos teóricos, ya que el lenguaje no es visto sólo como instrumento que por medio de la acción dirigida a comunicar y comprender al otro salve del todo la excesiva razón instrumental, que obnubila nuestro enfoque hacia una nueva revaloración sobre lo humano. Por el contrario, la razón ética dirigida a un futuro incierto nos obliga a actuar sin tener un motivo preciso para ello con

base en una meta o un fin meramente práctico. La obligación de actuar se basa, a diferencia de lo anterior, en una heurística del terror porque nos enfrentamos al miedo de ver un futuro apocalíptico de autoaniquilación de nuestra especie humana. Y aquí el actuar ético no tiene que ver con las categorías occidentales del entendimiento, sino que tiene que ver con nuestra capacidad para ser afectados por una situación que podemos imaginar como catastrófica y que nos conmina a actuar, independientemente de la comprensión que podemos lograr a través del diálogo habermasiano para resolver una situación particular y concreta.

Otro planteamiento que no se limita al lenguaje discursivo como una opción para hacer frente a la razón instrumental y que ya se separa de una ética autónoma y prescriptiva es el caso de Metz.

Al respecto, podemos señalar que el planteamiento de Metz con la propuesta de incluir en nuestro análisis filosófico la razón anamnética, que nos coloca dentro de un horizonte que va al rescate del olvido histórico, y de aquella parte de nuestra historia que quedó enterrada y que no se percibe, pero que también está ahí para reclamar su presencia y dar cuenta de sus situación de exclusión, al no haberse tomado en serio por los análisis filosóficos. Esta racionalidad es distinta al planteamiento de Habermas en cuanto que su propósito no es, a partir de condiciones ideales de diálogo, donde debe encontrarse un segundo momento para ejercer la acción comunicativa de acuerdo a reglas previamente establecidas por los dialogantes, ya que su intención no es construir una realidad conceptual sobre la ya construida entre dos o más contextos y marcos teóricos, sino que al contrario, busca de-construir una realidad en la medida que en nuestra historia se abre una brecha, una zanja, que nos ofrece la oportunidad de rastrear los pedazos olvidados de nuestra historia y de los grupos marginados que fueron excluidos en dicho proceso. Esto nos pone a cuestionar que la historia y los marcos conceptuales tengan un grado de certidumbre y objetividad, pues la historia siempre quedará abierta y no quedará cerrado el expediente de aquellos que callan por no ser escuchados ni tomados en cuenta.

La racionalidad que propugna Metz nos acerca al planteamiento de Levinas en la medida que la historia que es recordada y la interpelación por el otro afecta nuestra sensibilidad, pues antes que ser sujetos activos en búsqueda de soluciones y acuerdos.

nuestra capacidad de ser afectados por los excluidos o por el *otro* nos acerca a nuestra pasividad. Y en esta medida no cabe en los dos autores mencionados un planteamiento ontológico que nos dé cuenta del *ser* antes que plantear la responsabilidad, que a través de nuestra experiencia, tiene un carácter ético que es previo al lenguaje y que nos golpea en nuestro centro de conciencia.

En este panorama podemos decir que la postura de Habermas respecto a la racionalidad es distinta a la de Metz y Levinas. Mientras Habermas responde a *un Proyecto de la Modernidad inacabado*, apostando por un *Programa de la acción comunicativa*, que a través del lenguaje como instrumento, pueda lograr el entendimiento entre los hablantes y posibilite resolver conflictos entre diversos marcos teóricos y culturales. Levinas no trata de lograr un programa ético-político capaz de liberar condiciones de opresión, desigualdad e injusticia en el seno de la sociedad, pues la racionalidad que subyace en sus escritos de ninguna manera es prescriptiva y su ética tiene un carácter heterónomo en la medida que no trata de establecer condiciones de igualdad entre los sujetos, sino precisamente el pensamiento acerca de la diferencia, y acerca de lo Otro por el que nos dejamos interpelar y afectar. Esto mostraría que una racionalidad construida sobre supuestos teóricos del lenguaje es incapaz y fracasa en el intento de hacer frente a la diversidad de lo social que no se agota en generar condiciones que logren homogeneizar todas las posiciones en conflicto, ya que si abstraemos las condiciones particulares de nuestra existencia y hablamos de un discurso para todos, la pérdida de lo individual es inevitable y esta experiencia particular se acalla y queda olvidada, y el olvido de la recuperación de sentido sobre lo que no se deja decir es lo que debemos evitar.

PRIMER CAPÍTULO

I. EL FENÓMENO DE SECULARIZACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

I.1. EXPOSICIÓN DE LAS CORRIENTES TEOLÓGICO-POLÍTICAS Y RELIGIOSAS EN EUROPA COMO ANTECEDENTE DE LA CRISIS DE LA RAZÓN Y LA SECULARIZACIÓN

I.1.1. LA SECULARIZACIÓN COMO IDEA EN EL PENSAMIENTO EUROPEO EN LOS SIGLOS XVI- XX

La idea más general que tenemos acerca del término "*Secularización*" se refiere al desplazamiento gradual de la concepción de una sociedad cristiana cuya injerencia en los aspectos culturales y de la política deja de ser fundamental. Esta manifestación cultural se ve fortalecida cuando el *racionalismo*, como tendencia filosófica del pensamiento europeo, quiso implantar un modelo de Estado nuevo que fue dejando al lado los lemas religiosos y subrayó la función utilitaria y pragmática de la sociedad. En este sistema de ideas políticas, la idea de Dios también quedó transformada y la teología como reina de las disciplinas del quehacer humano perdió el poder de dominar el pensamiento acerca de Dios y acerca de la *naturaleza y del hombre*¹.

En este marco histórico, podemos decir que el secularismo ganó terreno durante el siglo XVII, y aunque éste no constituía todavía una amenaza fuerte a los dogmas teológicos, sin embargo se demarcaron esferas autónomas del pensamiento que limitaron el

¹ Cfr. Baumer Franklin, *El Pensamiento Europeo Moderno. Continuidad y Cambio en las Ideas 1600-1950*. Fondo de Cultura Económica: México, 1985. A este respecto, el interés de Bacon consistía en separar la Teología de la Filosofía Natural, pues la naturaleza del hombre para algunos pensadores no consistía en la imagen de Dios ni estaba, en ocasiones relacionada con ésta.

campo de reflexión de la teología, a un aspecto restringido de la fe y la moral, hasta el extremo de que en ocasiones a la teología le correspondía plantear el conocimiento de la naturaleza y la voluntad de Dios, incluyendo la moral y el alma del hombre. Esta situación fue duramente criticada por el obispo Bossuet a finales del siglo XVII, quien denunció la gran batalla que prepararon los cartesianos contra la religión, quienes a pesar de ser ostensiblemente religiosos, hicieron que Dios se conformara a la *razón*, tratando de suprimir lo sobrenatural².

En este mismo sentido, Wilhelm Dilthey puso de relieve la trascendencia histórica del siglo XVII para el nacimiento de la sociedad y de la cultura moderna, con la refundamentación de los conceptos de Estado y Derecho sobre la naturaleza humana, y también Carl Schmitt señaló que los conceptos significativos de la teoría política moderna eran conceptos teológicos secularizados, como se dio en el caso del término *soberanía*, en el cual fue posible reconocer una serie de vínculos entre los orígenes del absolutismo y el poder papal³. Otro ejemplo fue el caso de la doctrina pregonada por la Reforma del sacerdocio universal de los fieles y de algunas características de la organización de las comunidades protestantes, las cuales pudieron estar relacionadas con las ideas democráticas constitucionales.

También durante el siglo XVII la pregunta acerca de qué fue el hombre se hizo más fuerte, debido al gran interés de esclarecer la naturaleza divina y humana, circunscrita en muchas ocasiones a la libertad o a la predestinación, a la grandeza o a nuestra miseria. Por ejemplo, fue común pensar en esta época, sobretodo por los agustinos y los seguidores del pensamiento de Pascal, que el hombre estaba situado en un extremo miserable, dominado por el pecado y sus pasiones, las cuales frenaban sus fines buenos, trazados de forma natural.

² Cfr. *Ibidem*, P. 71. A diferencia del fideísmo que en materia de religión subrayó la fe por encima de la razón, este movimiento constituye un enclave importante en la apologética católica durante el siglo XVII.

³ Cfr. Pannenberg, Wolfhart. *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*. Sígueme, Salamanca, 2001. P.151.

Aunado a estas ideas desarrolladas en círculos académicos, el siglo XVII fue decisivo para el desarrollo del pensamiento político *moderno* en Occidente, al surgir formas novedosas de considerar la cuestión social, la soberanía, el Estado secular y el gobierno como una construcción de tipo racional. Franklin Baumer señala que estas nuevas ideas en la política se encontraban sintetizadas bajo tres rubros: el absolutismo que alcanzó su cenit en la Francia borbónica; la protesta contra el absolutismo, y la idea de la política como una ciencia social.

En un principio, el modelo del absolutismo estuvo identificado con la idea de *soberanía*, la cual subrayó la centralización del poder en un individuo o asamblea, sin compartir la novedosa idea de la división de poderes. En este sentido, Grocio (*De Jure Belli ac Pacis*) y Spinoza (*Tratado Teológico Político*) definieron la soberanía como un supremo poder político investido, cuyos actos no pueden ser declarados nulos por ningún otro poder humano⁴.

La idea del poder absoluto trajo reminiscencias bíblicas acerca de los patriarcas como fuente de toda autoridad real por orden de Dios. A manera de ejemplo, Adán podría remitirse al primer rey y el primer *paterfamilias* recibiendo de Dios un poder absoluto sobre su hogar y un derecho de posesión absoluto sobre todo. En este sentido, como posición radical, para el absolutismo cualquier otra forma de gobierno careció de la santidad necesaria para poder contener las malas pasiones de los hombres, y no fue posible bajo este aspecto pensar ni siquiera en un consenso general, ya que esto podía traer consigo la tiranía de la multitud. Así pensó Bossuet en su *Politica*, obra destinada para instruir al *delfín* sobre sus futuras prerrogativas y deberes, a diferencia de la idea hobbesiana acerca del Estado, considerado éste como una construcción racional no formada por Dios ni por la historia, sino por el hombre, debido a que para algunos teóricos *el antropos* constituyó el único punto de partida.

Y en este plano se perfilaron politólogos que como Hobbes creían que la naturaleza del hombre era mala por naturaleza, o se dio también el caso de aquellos que pensaron de

⁴ Cfr. Op. Cit. Baumer, P. 103. Cabe mencionar que este sentido de autoridad soberana fue una respuesta a la anarquía prevaleciente en aquella época.

manera optimista en el hombre, al apostar que desde su nacimiento traía consigo una disposición natural a la moralidad, a la conciencia o a una razón suficiente encaminada cada vez más a la *perfectibilidad*. O en otras palabras, - si el hombre se realizaba de acuerdo con su naturaleza había también un desarrollo intelectual y moral de acuerdo con sus potencialidades internas, que muchas veces fueron sofocadas por los defectos de la sociedad en la que habitó.

Este cúmulo de ideas políticas impregnaron en gran parte a la sociedad del siglo XVIII y esta fue la razón para que la gente comenzara a cuestionar sus creencias religiosas, sobre todo cuando se compartía la idea de construir, de manera independiente a Dios, un Estado, el cual se perfilaba hacia la idea de una vida más cómoda, al buscar en este mundo inmanente la felicidad, con la creciente sensación de la gente de sentirse en casa y con el resultado de mejores perspectivas, tanto políticas como económicas, que prometían una mayor seguridad y prosperidad. Así pensó John Toland⁵, el cual deseó una religión terrena que no tuviera misterios y que resaltara la moral, al estar convencido de no encontrar nada por encima de la razón.

El referente de deducir a Dios de la naturaleza moral del hombre constituyó una revolución en el campo de la religión y la teología, tal como lo hizo Kant cuando escribió su obra *La Religión dentro de los Límites de la Razón Sola* de que "*La moral conduce ineluctablemente a la religión*"⁶. El antecedente de esta afirmación tuvo que ver con la crítica del filósofo alemán acerca de las ideas metafísicas tradicionales sobre el ser divino, y tuvo que ver con el sitio que ocupa ahora la idea de Dios. Idea que sólo tenía validez para la razón teórica, en un sentido subjetivo para las necesidades de la razón, y para el uso meramente especulativo de la razón, cuya realidad no podía demostrarse, pero tampoco

⁵ Cfr. *Ibidem*. P. 180.

⁶ Citado por Baumer (P. 186) quien recurre también a la Crítica de la Razón Práctica. En este mismo sentido Pannenberg alude a la *conciencia* como una unidad en la que se funda el uso del entendimiento y de toda experiencia, y esta unidad descansa en el "yo pienso", el cual refiere la *autoconciencia* que acompaña todas nuestras representaciones, llamada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* como *Apercepción Transcendental*, diferente de la autoconciencia empírica, determinada temporalmente, y la cual ocupa la facultad imaginativa del hombre reservado a la intuición creadora, en virtud de la cual Dios se encuentra presente en toda criatura.. (Ver Pannenberg . P. 219).

puede refutarse. Las anteriores aseveraciones kantianas tuvieron que ver con el conflicto que apareció durante el siglo XVIII entre el conocimiento de la realidad, propio de la ciencia natural, y las cuestiones referidas por la metafísica teísta. circunstancia que pudo apreciarse en las antinomias de la razón pura, expuestas en las discusiones de su tiempo acerca del concepto del mundo. Así:

“1. Mientras que la metafísica teísta concibe al mundo como una creación de Dios, y por lo tanto como finito, la ciencia natural clásica de la Edad Moderna se ocupa de él como una realidad infinita tanto en el tiempo como en el espacio; 2. Mientras que el mundo de la metafísica tradicional consta de elementos últimos, la realidad que investiga la ciencia natural se manifiesta infinitamente divisible. 3. Mientras que la tradición metafísica atribuye libertad al hombre, el punto de vista dominante en la ciencia natural es el de una completa necesidad causal; 4. Mientras que la metafísica teísta hace remontarse la cadena de causas naturales a una última causa incausada, la ciencia natural ya no tiene necesidad de admitir su existencia”⁷

A partir de las antinomias de la razón, la idea de Dios dejó de ser determinante para la conciencia humana en sus relaciones consigo misma y con el mundo, convirtiéndose en un mero concepto -límite de la razón teórica. O en otras palabras, se expulsó a Dios de la comprensión que tuvo el hombre de su mundo y su realidad. Además el proceso de secularización se perfiló cuando Kant arguyó cómo la sola hipótesis de la existencia de Dios garantiza la ética del ser humano, pues la conciencia ética viene dada por la razón e implica ésta la exigencia de una universalidad e incondicionalidad propias del ámbito religioso.

Derivada de la idea kantiana nos encontramos con una postura teológica del despertar impulsada por Tholuck, el cual presupuso la misma crítica del filósofo alemán a la capacidad de razón teórica para el conocimiento de los objetos supra-naturales. No obstante Tholuck se separó del criterio kantiano porque ya no fue necesario para él buscar la posibilidad del bien supremo en la obligatoriedad de las leyes morales, sino en la experiencia de la culpa que sentía el hombre frente a las exigencias de las leyes éticas. De

⁷ Op. Cit. Pannenberg, P. 222 y 223.

acuerdo con esto se creó una nueva disciplina: *la teología del despertar*, la cual afirmaba una radical dependencia del culpable a un acto de perdón⁸ Como consecuencia de este pensamiento ya no se pensó en la autoridad de la ley moral fundada en la razón, sino que fue incorporando el recurso religioso del evangelio, el cual pudo ofrecer una solución a la experiencia de la culpa originada por la confrontación con la ley.

Con ello, la crisis de la fe religiosa durante el siglo XVIII se extendió a los temas relacionados con la esencia de Dios y su existencia, y surgieron así dos tipos de explicaciones teológicas, el *deísmo* y el *teísmo*. La primera postura subrayó exclusivamente su creencia en Dios como causa del mundo sin llegar a creer en un Dios vivo como el teísta, quien se comprometió con un Dios personal Autor del mundo y no sólo como causante.

La idea de los deístas acerca de Dios consistió en un retorno a la religión de la naturaleza, común a todos los hombres donde la fe fue inculcada en un Dios universal racional y bueno que promulgaba la ley moral dada a los hombres para su observancia sin ninguna interposición especial. Estas ideas reflejaron el gran interés de los deístas en la moral más que en la teología, aspecto esencial para hablar del tema que nos concierne: la secularización.

A esta cuestión podemos destacar que la filosofía de Locke se convirtió en el más importante punto de arranque del deísmo inglés, cuando identificó en la razón el criterio para juzgar y aceptar las pretensiones naturalistas de las tradiciones religiosas. Además Locke, al hablar del *Estado de Naturaleza* en el que se encuentran todos los hombres, refirió la libertad del hombre para que cada uno ordenara sus acciones y dispusiera de sus posesiones y personas como juzgara oportuno, dentro de los límites de la ley. Sin embargo, la libertad de la que nos habla Locke ya no implicó una libertad específicamente cristiana y vinculada a la comunión del individuo con Dios en Cristo⁹, y paralelamente tampoco se consideró que el orden político se fundamentara en la autoridad divina sino en la soberanía popular.

⁸ Cfr. *Ibidem*, P. 240.

⁹ Cfr. *Ibidem*, Pannenberg, *La Historia...* P. 200.

Con respecto al t3pico anterior, una crisis de grandes proporciones, ya anunciada durante el siglo XVII se desencaden3 durante el siglo XVIII, cuando la situaci3n cultural prevaleciente amenaz3 con destruir los antiguos altares junto con la fe religiosa, dando lugar a que el inter3s en las cuestiones pol3ticas y sociales se intensificara enormemente y a que las cuestiones morales y pol3ticas se discutieran sin apelar a la cuesti3n de una naturaleza divina, y si apelando a un aspecto *utilitario*, marcado por un inter3s en el bienestar general y en la posibilidad de integrar individuos y comunidades a una vida m3s digna y c3moda.¹⁰ Y en lugar de recurrir como elemento de an3lisis a la *Diosa naturaleza*, se comenz3 a conocer la doctrina de los derechos naturales, la cual fue destacada por Condorcet al hablar de derechos que pod3an ser descubiertos por la raz3n misma. Asimismo, el derecho natural conserv3 la idea acerca de una *inmutable regla de justicia* para todos, cuya existencia se encontraba antes que las leyes o convenciones humanas y ser3 descubierta por la raz3n.

Un rasgo importante para entender la historia de las ideas durante el siglo XVIII consiste en concebir esta 3poca como una configuraci3n *org3nica*, cuya peculiaridad consisti3 en la conformaci3n de diversas asociaciones, las cuales permit3an homogeneizar las ideas de los ciudadanos que, ligados por medio de una fe o alg3n credo de tipo religioso, les permiti3 deliberar e idear mecanismos de cohesi3n pol3tica y social por medio de la creaci3n de instituciones, sin embargo no exist3a todav3a un centro 3nico donde confluyera el pensamiento moderno y se plantearan normas generales que aceptara y vinculara de forma obligatoria a una naci3n o una clase en particular.

Esto aunado al nacimiento de disciplinas hist3ricas que centraban su estudio en la particularidad e irrepeticibilidad del fen3meno social, trajo consigo una fragmentaci3n del conocimiento, situaci3n que present3 una seria reflexi3n y cr3tica en torno a la modernidad, la cual intent3 encontrar, todav3a durante el siglo XVII, leyes invariables y pautas generales de comportamiento, y no as3 la gran *expansi3n* de perspectivas te3ricas que produjeron las corrientes m3s variadas y antit3ticas del pensamiento.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*. P. 211.

La diversidad de pensamiento abrió nuevos parámetros para reexaminar los problemas y las cuestiones planteadas a la luz de una razón diferente del mero entendimiento, e incluso esta época desencadenó un nuevo despertar religioso donde se revaloraron aspectos enfocados a la teología, como el *sentimiento*, tópico expuesto por Schleiermacher, quien rechazó la “religión dentro de los límites de la razón”¹¹. Esta observación se enfatiza con el propósito de no equiparar religión con moral o filosofía, como se hizo durante el siglo XVII. Para este teólogo protestante la verdadera religión se encontraba en el sentimiento, en lo más íntimo del alma del hombre y no así dentro de las generalizaciones y universalizaciones de la religión en la Ilustración. El aspecto de lo individual se reflejó también en una dimensión de la política como fue el caso de los románticos alemanes quienes atacaron la ciencia política fundamentada en el modelo abstracto de la geometría dentro de una planeación consciente.

Como teólogo cristiano Schleiermacher se refirió a Dios y su relación con el hombre, pero lo hizo a partir del hombre y de su experiencia religiosa como centro de su pensamiento, desplazando la primacía que se le había otorgado a Dios como categoría fundamental en el análisis teológico. Esta visión transmitida a la *nueva teología* le dejó una tarea importante: elaborar sistemáticamente lo que se expresa en el sentimiento religioso del cristiano, ya que en esta perspectiva de *abajo hacia arriba*, el hombre funge como sujeto y Dios como predicado, tendencia que se ha caracterizado como *antropocéntrica* y *humanizante* unida con ello a un peculiar énfasis ético¹².

Esta dinámica de pensamiento donde hubo necesidad de un rescate y una revaloración de la religión se continuó durante el siglo XIX con la *Nueva Ilustración*, la cual modificó el papel de la religión y la encaminó hacia la utilidad social, con el propósito

¹¹ Citado por Baumer (pág. 266) en *Los Discursos de la Religión*.

¹² Cfr. Colomer Eusebio, *Historia y Evolución del Problema de Dios en la teología protestante. En Convicción de Fe y Crítica Racional*. Ediciones Sígueme, 1973. Salamanca. P. 39. Para la hermenéutica moderna lo importante en la visión de Schliermacher durante el siglo XIX (1768-1834) consiste en haber rebasado el regionalismo de la hermenéutica que se había impuesto anteriormente como una necesidad en cuanto técnica de interpretación de textos bíblicos y literarios. Schleiermacher introdujo un movimiento de universalización al interrogarse sobre el sentido universal del acto de la comprensión. (ver también la obra de Sáenz Rueda, Luis, *Movimientos Filosóficos Actuales*. Editorial Trotta, Madrid 2001. P. 184)

de fundamentar una religión científicamente creíble y psicológicamente satisfactoria (Schleiermacher); una *Religión de la Humanidad* que prescindiera lo más posible de Dios y se enfocara en la *antropología* o en la fe del hombre. Lo anterior se afirma porque para aquella época se desconfió de un Ser sobrenatural y absoluto que marcara una dualidad entre Dios y los hombres. Y así es como en el caso de Strauss y Feuerbach Dios se vuelve hombre, encarnado en toda la especie humana.¹³

En el antecedente de esta nueva configuración del pensamiento filosófico-religioso nos volvemos a encontrar con el aspecto kantiano de la religión, dentro de los límites de la razón, con el establecimiento de un reino de Dios en la tierra, mediante la creación y expansión de una sociedad según leyes morales, siempre ligadas al ideal de una *humanidad universal*, realizada en la figura de una "Iglesia" que representa "el reino de Dios en la tierra" por medio de la moral.

Esta interpretación del mundo tuvo su influjo en la figura de Schleiermacher, quien hizo suya la interpretación kantiana acerca de la ética con respecto a la idea del Reino de Dios, con una vinculación al concepto final de Bien Supremo. De ahí que se diga acerca de la *Dogmática* de Schleiermacher que el cristianismo fungió como una forma teleológica de fe con un carácter esencialmente moral. Y con ello, nuestro autor quiso mostrar que la religión era una parte esencial del ser del hombre en todas sus dimensiones, aspecto que marcó una nueva perspectiva en la teología al prescindir de la necesidad de una fundamentación metafísica. Esta conclusión arrojó dos consecuencias, por un lado el pensamiento se liberó de la carga metafísica, y por el otro lado, la religión quedó reducida a un ámbito antropológico. Y esto porque el objeto de la religión ya no era algo sobrenatural y transmundano, sino la totalidad de lo finito.¹⁴

Otro representante muy cercano a las ideas de Schleiermacher fue sin duda Hegel en cuyo pensamiento los terrenos de la teología y la política estuvieron imbricados, y al igual que Kant pensó que el papel de la religión era necesario para fomentar la eficacia de la moral. Por ejemplo, si pensamos en una idea cristiana clave para el desarrollo moral de

¹³ Cfr. *Ibidem*, P. 301.

¹⁴ Cfr. *Op. Cit.* Pannenberg. *Una Historia...*P. 274.

una sociedad, como el amor, en tanto superación de las separaciones hechas por el entendimiento, pero también como superación del carácter meramente subjetivo, entonces podemos apostar por la posibilidad de englobar el mundo objetivo en una unidad de vida. Con Hegel pensamos en el principio de elevación del ser humano conquistando su libertad, a través del conocimiento de lo universal, libertad que tiene su fundamento en la religión, y la cual cobra su figura concreta en el Estado, cuyos cimientos se hallan de nueva cuenta en la religión.

A este respecto, para Pannenberg, la idea cristiana de que la libertad nace al estar vinculados con Dios constituye la idea del sentimiento moderno de libertad (*secularismo en la política*), pero constituye a la vez una base para la crítica a la que debió someterse la historia de la decadencia de la idea de libertad en la Edad Moderna.¹⁵ Decadencia que se inició en la Ilustración y se alargó en el momento presente a través de un *pathos democrático* por la libertad, la cual ya no descansó en la conciencia en Dios y en nuestra vinculación con Él.

Siguiendo con lo anterior, la religión de la Humanidad basada en el afecto y el amor de los hombres fue planteado por autores como John Stuart Mill, cuyo cambio consistió en pasar de una antropología utilitaria y de un egoísmo atroz a un *altruismo*, y esto a través de una transformación significativa en la concepción de la historia, ya que ésta no estaba circunscrita a una órbita o un ciclo sino a una fe en el progreso y a un continuo cambio hacia lo óptimo. Con ello la historia avanzó hacia la idea de un paraíso terrenal donde los hombres serían felices y vivirían gregariamente. Y aunque Mill comprendió al igual que Marx que los hombres se hallaban colocados en circunstancias económicas, sociales y políticas, por lo cual sus acciones y conceptos serían formados por ellas, su optimismo hacia el progreso de la civilización, el cual no era inevitable, dependía de la idea de libertad, la cual permitiría que los hombres pudieran moldear y dar forma a sus circunstancias.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, P. 324.

El relativismo histórico que acarreó este tipo de pensamiento, junto con la expansión del conocimiento y el replanteamiento de la libertad, enseñó a la gente a pensar en la religión como un fenómeno histórico apropiado para un momento particular (único) que estimulaba una visión evolutiva de la religión y la ética. Y esta visión evolutiva tomó caminos insospechados ya para el llamado fin de siglo como fue el caso de Bergson, en su obra *La Evolución Creadora*, al objetar el finalismo o la teleología como un mecanismo en el que todo estaba dado previamente y, al postularse a favor de una naturaleza creadora caracterizada por el tiempo antes que por el espacio como una dimensión nueva en la explicación de la vida y nuestra naturaleza.

Ya para el siglo XX se continuó esta idea evolucionista con el triunfo del devenir como propuesta, y con ello el relativismo anunciado llegó a tener un papel central en la reflexión, sobre todo en las ciencias naturales y en la astronomía, cuya tarea para explicar el universo constituyó todo un reto por su carácter misterioso, y así la posibilidad de descifrar la naturaleza se tornó más remota, cuando los fenómenos y hechos estudiados por las ciencias se vieron reflejados por una crisis teológica, y con ello algunas cuestiones acerca de Dios parecieron no tener sentido debido, en parte, a la nueva ciencia política y social totalmente desmitologizada y libre de valores que propugnaba este nuevo saber, pero no libre de problemas éticos, que desplazaron el ámbito de referencia del hombre ante Dios y consigo mismo, volviéndolo a su vez más problemático al verse enfrentado ante una nueva condición.

En esta condición el hombre perdió su tradicional imagen del universo y sintió en franca decadencia antiguas formas humanas de comunidad que lo lanzaba a un indiscriminado individualismo y a una soledad cada vez más patente. Aspectos señalados por Buber cuando señaló la paradoja de que el hombre quedó detrás de sus obras y de su poder tecnológico, impotente para afrontar los problemas que se le fueron presentando en las esferas políticas, económicas y éticas entre otras. Y además, el relativismo del siglo XX también mostró que el hombre moderno no contaba con una imagen sólida de sí mismo. Así, durante este siglo nos encontramos con un hombre sin cualidades al que se refirió Musil cuando comentaba que el hombre moderno sufría una depreciación y lo hacía problemático cuando se daba cuenta que tenía una pobre opinión de sí mismo y de sus

perspectivas.¹⁶

Por otro lado, la fe estuvo centrada en la inmanencia que enseñó Schleiermacher en el siglo XIX cuando encontró que Dios estaba presente en los seres existentes, estableciendo con ello una continuidad y relación entre la naturaleza y el hombre, semejante a Dios, como ser racional, potencialmente bueno y capaz de salvarse. Sin embargo entre los teólogos resurgió de nueva cuenta la cuestión acerca de la naturaleza del hombre y su relación con Dios. Una nueva teología con diferentes puntos de vista y que inicia con Karl Barth, quien había crecido con el modernismo y comenzó con un análisis e interpretación de las obras de Lutero, Calvino, San Pablo y Kierkegaard.

A diferencia de una apología de la inmanencia, Barth empezó a predicar una discontinuidad radical y un dualismo entre Dios y el hombre. A Dios lo consideró trascendente por encima del conocimiento racional, y por ende no inmanente, en cambio, el hombre se halló desde esta perspectiva en completa dependencia hacia lo trascendente y a consecuencia de su Caída quedó su vida y circunstancia bajo el juicio de Dios, como ser impotente y sin esperanzas, e incapaz de salvarse a sí mismo, pues sólo la revelación y la gracia divina lo podían lograr.¹⁷

Además, la enorme separación entre Dios y la naturaleza, hacia que ya no se pudiera decir nada acerca de Él. Y de esta manera, al hombre sólo le quedaba conocer a Dios por medio de la revelación. En cambio, la naturaleza se encontraba hundida en lo mundanal, en el pecado, y de esta forma perdía el hombre la imagen divina, y la historia, alienada por completo de Dios, también carecía de sentido. Dentro de esta tesis protestante, no se negó el puente que ha de salvar este abismo, sin embargo, esta relación surgió de arriba, y no de abajo y con ello sólo la iniciativa de Dios podía devolver al hombre la fe y la tranquilidad. Sin embargo, esta tesis que apuntó a un carácter pesimista y catastrófico no

¹⁶ Cfr. *Ibidem*. P. 397.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*. P. 400. El punto clave para entender el presupuesto dogmático de Barth consiste en que Dios es Dios y el hombre es hombre y, en consecuencia sólo se puede conocer a Dios desde Dios. Este tipo de teología dialéctica apunta a que entre Dios y el hombre, entre el Creador y la criatura, entre la eternidad y el tiempo, media una distancia infinita. Así, Dios es *totaliter alter*: absolutamente Otro del hombre.

tardó en ser duramente criticada por el filósofo Jacques Maritain al rechazar la aniquilación del hombre ante Dios.

El surgimiento de nuevas teologías para enfrentar estos problemas religiosos pusieron en claro la casi total secularización de la cultura, manifestada por la teología más radicalmente conocida y referida a un *cristianismo sin religión* como lo llama Dietrich Bonhoeffer¹⁸, en el que el hombre aprendió a enfrentarse a todas las cuestiones de importancia sin recurrir a Dios, naciendo una nueva clase de cristianismo extremo que prescindió de la jerga religiosa, y con ello el término Dios también perdió su significado para la mayoría de la gente, pero conservó la figura y el simbolismo del cristo doliente para referir la condición del hombre moderno. Esta época del cristianismo sin religión enfrentó una crisis del secularismo que amenazó con devorar al mundo debido a que los acontecimientos mundiales no pudieron dar una respuesta satisfactoria a las teologías antiguas.

Siguiendo la línea anterior de miradas teológicas, Bultmann y Tillich, los dos pensadores religiosos más importantes de la generación de Barth, continuaron y completaron en una doble línea dialéctica la obra de su maestro, y ambos coincidieron en dimensionar la existencia humana.

Para Bultmann el desafío de la hermenéutica bíblica estribó en responder de qué manera se podía hacer que una tradición histórica que se presenta como la palabra de Dios fuera recibida y comprendida como interpelación de Dios¹⁹, o en otras palabras, cómo lograr que lo que ocurrió hace más de 2000 años ocurriera también ahora. La posición fundamental de la obra de Bultmann consistió en un esfuerzo titánico por hacer comprensible la fe al hombre de nuestra época, y se trató de una traducción del mensaje cristiano dentro de las categorías del mundo de hoy.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, Pág. 408. Dietrich Bonhoeffer escribe unas cartas en una prisión nazi que describen los rasgos sobresalientes del panorama religioso de Europa en la primera mitad del siglo XX, el cual fue ejecutado a los 39 años. Bonhoeffer fue educado en una familia secular que ridiculizó a la teología.

¹⁹ Cfr. Op. Cit. Colomer Eusebio, *Historia y Evolución del Problema de Dios ... P. 51*.

Sin embargo, la tesis más controvertida de Bultmann se refirió al problema de la comunicación al cuestionarse sobre la relación entre un cristianismo ininteligible y un cristianismo adaptado al mundo moderno. Al tenor de esta cuestión Bultmann concluyó que el mensaje cristiano siempre permanecía oculto, y la única forma de conservar la verdad de la proclama del Nuevo Testamento, sería mediante una desmitologización de las sagradas escrituras, donde la fe no podía estar atada a una cosmovisión caduca. Teológicamente la labor de desmitificación se movió entre dos límites problemáticos, primero Bultmann planteó que no había por qué desmitificar aquello que los autores sagrados expresaron en forma mítica como expresión imaginativa de una realidad trascendente, y en segundo lugar, afirmó que no se podía desmitificar aquello que no fuera mítico como es el caso del núcleo histórico del evangelio. Pero más allá de este problema, para Bultmann “*la teología es al mismo tiempo antropología*”²⁰, y con ello acentuó el aspecto existencial de la fe cristiana.

Distinta a la tesis anterior de la hermenéutica bíblica, pero sin dejar atrás la dimensión de la existencia humana, nos encontramos con la *teología filosófica* de Tillich cuyo trabajo se imprimió con el título de *teología de la cultura*²¹. En esta obra, Tillich deseó una cultura llamada *teónoma* la cual se concibió con un carácter *secular-religioso* en oposición a una postura heterónoma pensada como *autoridad - religiosa*.²² En el marco teórico de Tillich Dios funge a la vez como trascendente e immanente y se habla de *la immanencia de lo trascendente*. Este pensamiento hizo una crítica al supranaturalismo, como el planteado por Barth, que colocó a Dios fuera del mundo natural, o en el caso de Blumenberg, quien vió la imagen del hombre propia del siglo XVIII como la expresión de una autonomía cada vez mayor del ser humano frente al Dios cristiano, sin embargo tanto Tillich como Barth coincidieron en diagnosticar una fractura en la historia que se caracterizó por la emancipación del hombre que le unía al Dios del cristianismo.

Derivado de lo anterior, el rasgo fuerte y más interesante de Tillich fue la negación de que hubiera pruebas válidas para la existencia de Dios, sin embargo enfatizó que había actos como el *coraje de existir* en los que afirmamos el sentido y el poder del ser. Es

²⁰ Ibidem, P. 54.

²¹ Cfr. Ibidem, Pág 415.

²² Citado por Baumer Pág. 416.

interesante esta posición debido a que en ella encontramos una *concepción de alteridad de Dios* que nos conduce pensarlo como un ser entre los seres y, consecuentemente también a pensar en nuestra relación con Él dentro de un esquema de *sujeto - objeto*.

Lo anterior se entiende si pensamos que para Tillich Dios es un ser que está sometido a la estructura sujeto-objeto de la realidad, y para nosotros como sujetos sería un objeto, pero al mismo tiempo nosotros seríamos objetos para Él como sujeto. De esta manera, Dios como sujeto al convertirnos en objetos nos priva de nuestra subjetividad, y así, al tratarnos de revelar convirtiéndolo a Él en un objeto, nuestra rebeldía se torna desesperada, pues desde esta perspectiva sería imposible huir de Dios porque es inevitable, en dicha relación de alteridad. Con Tillich el aspecto innegable de nuestra relación con Dios desarrolló una presencia intrapersonal y transpersonal de lo divino y esta situación substituyó la metáfora clásica de la *altura* por una nueva metáfora de la *profundidad*. Y esto fue comprensible porque Dios no se encontraba *afuera* o *encima* sino *en la misma realidad mundana*²³

A manera de resumen en este apartado podemos afirmar que a través de la historia de las ideas religiosas, fue posible establecer una relación estrecha entre la teología y la filosofía, pues existió una correlación entre la idea de Dios y el concepto del mundo. Aspecto que pudo configurar un nuevo sentido filosófico del mundo que incluyera las reflexiones antropológicas vistas con anterioridad. Y así, fue factible ver una coincidencia entre la teología y la filosofía en el sentido de que las dos procuraron al hombre una orientación sobre su propia realidad y la realidad del mundo vista como un todo. Y en este panorama tanto la teología necesita de la filosofía por sus reflexiones críticas y orientadoras, como la filosofía necesita de la teología, ya que la religión y su significación son fundamentales para pensar al hombre y al mundo a partir de la experiencia de lo místico y lo sagrado.

²³ Cfr. Op.Cit. Colomer Eusebio, *El Problema de Dios en la Teología Protestante*. P. 69. Relacionado con el tema de la alteridad, encontramos en Tillich que el hombre es un ser que se pregunta, y en este sentido lleva mucho más adelante que Barth o Bultmann el desarrollo de la relación *pregunta-respuesta*. Lo propio de la teología en Tillich es ser una teología que responde a las preguntas que suponen la existencia humana. Con ello, el hombre se pregunta. Dios responde a esta pregunta que es el hombre, y entonces bajo este esquema, es el teólogo el que reelabora la pregunta del hombre a la luz de la respuesta de Dios.

1.1.2. LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA A LA MODERNIDAD DURANTE EL SIGLO XX.

Paralelamente a los problemas políticos, históricos y teológicos antes referidos, nos encontramos en el siglo XX con un terreno fértil de reflexión filosófica, propio para la discusión de temas relacionados con una nueva manera de pensar en la que son referidos los temas de la modernidad y la posmodernidad, situados a su vez entre lo racional y lo irracional. Aspectos que están estrechamente vinculados con la teología cuando se discute si un proyecto secular, en el que la racionalidad ha perdido cabida ante una generalizada crisis de valores, es capaz de dar cuenta de los problemas sociales y religiosos que tienen los creyentes. Este aspecto quedará más claro cuando se exponga de forma sintética las posturas filosóficas que fuertemente encontramos en el siglo pasado.

La crisis de la modernidad como proyecto de la ilustración provino del fracaso del modelo de racionalidad europea que como hemos visto en el punto anterior cada vez fue más débil, dando lugar a posiciones que derivaron a una concepción, que aquí llamaremos posmodernidad. Derivado de lo anterior, la llamada *crisis de la razón* posee tanto una dimensión teórica (crisis del saber) como práctica (crisis del humanismo).

Los principales conceptos críticos de la modernidad se remontan a la Escuela de Frankfurt con Horkheimer y Adorno como anticipaciones antimodernistas, cuya idea de la historia dista de una concepción universalista y, cuyo discurso político no puede gozar de una fundamentación homogénea. Y así, el discurso filosófico no solo renuncia a la pretensión de hallar verdades, sino que pone en cuestión la posibilidad de que las palabras alcancen el sentido de las cosas, tal como fue visto por el positivismo lógico. Pesimismo marcado por la creencia de que era imposible expresar a través de conceptos la verdad del mundo y por la dificultad de expresar lo real²⁴. De esta forma notamos en Adorno una crítica a la postura filosófica de representar y conceptuar a la realidad de manera completa

²⁴ Cfr. Arriarán, Samuel. *Filosofía de la Posmodernidad. Crítica a la Modernidad desde América Latina*. P.50.

y cabal. Aspecto semejante a la postura de Derrida, al criticar la idea de un logocentrismo que desplazara la esfera sensible quedándose únicamente con lo inteligible y dando lugar a un planteamiento escéptico, cuando se intentó buscar una verdad o una práctica tendiente a lograr mejores relaciones sociales y políticas.

En este mismo plano hallamos la concepción naturalista y antropológica de Marcuse al tratar de liberar lo sensible frente a la racionalidad científico-tecnológica, insistiendo en la esfera de lo subjetivo, y al intentar emancipar tanto en la política como en el plano teórico las posibilidades objetivamente existentes. Con ello, dicha liberación significó para Marcuse y Adorno que lo social se encontrara enclavado en la sensibilidad.

Para los integrantes de la escuela de Frankfurt la razón no podía hacerse comprensible mientras los hombres actuaran como miembros de un organismo irracional, del cual habría que emanciparse, pues la existencia humana en comunidad fue penetrada por mecanismos ciegos y por una lógica instrumental que ya no poseía un sujeto y que autonomizada se expandía a toda la cultura. El elemento patológico de la cultura como deformación y autoengaño presupuso que el sujeto gozaba la competencia para su libre autorrealización.

Siguiendo la línea sobre la crítica a la modernidad, Habermas, en cambio, aclaró que el concepto de *modernidad* debíamos verlo de dos maneras: como el desarrollo de la razón tecnológica y científica, producto lógico del desarrollo económico del capitalismo, y la *modernidad* centrada en una razón comunicativa no instrumental.²⁵ Dentro de esta visión, la modernidad implicaría un proceso contradictorio, el cual también comparte un aspecto humano y cultural irreducible a lo técnico. Del planteamiento de Habermas podemos formularnos dos cuestiones: la primera, si es factible en nuestra época conseguir normas universales, y la segunda consiste en enfrentarnos con un relativismo cuando decimos que las normas son en último término arbitrarias y no pueden ser justificadas racionalmente.

Relacionado con el tema habermasiano de una racionalidad comunicativa, Niklas Luhmann propuso partir de una teoría de sistemas, donde en el caso, por ejemplo, de la

²⁵ Cfr. *Ibidem*, P. 87.

política, el reto sería alcanzar un desarrollo autónomo de la *democracia* pues, en la medida en que la política tiende a una diferenciación, surgen subsistemas autónomos como es el caso del gobierno y la administración pública;²⁶ sólo que mientras un subsistema se concentra en problemas de tipo laboral, otro se aboca a cuestiones distintas, lo cual da lugar a pensar en la gran complejidad que agudiza la diferenciación entre nuevos sistemas de administración pública y de gobierno, donde cabría pensar en una recuperación funcional del sistema político, y no tanto de en los problemas de legitimación y de consenso en una democracia.

Como se ve, los nuevos planteamientos teóricos en la posmodernidad se van alejando cada vez más del proyecto de la modernidad, formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, proyecto que en parte consistió en centrar los esfuerzos para el desarrollo de una ciencia objetiva, así como una moralidad y un conjunto de leyes universales, acordes con una lógica interna que se abocaran a resolver diversos problemas sociales. En cambio, la otra alternativa implicó pensar en un compromiso ideológico que se abocara a las minorías y movimientos sociales, referido a sólo una parte o fragmento donde lo accidental, lo transitorio y lo finito constituyen categorías fundamentales de análisis como rechazo a la filosofía racionalista occidental.

Esto último coincide con una nueva tendencia de la epistemología posmoderna conocida como *pensamiento débil*, la cual niega de manera radical la necesidad de una fundamentación racional o legitimación de un enfoque teórico, como en el caso de Richard Rorty en su proyecto hermenéutico al llevar a su extremo la disolución de la razón. Aquí también la crítica a la modernidad es patente, modernidad que se encuentra ligada al discurso racional y epistemológico y que apuesta por el progreso y la cooperación para llegar a un acuerdo sobre la verdad y que Rorty cuestiona y rechaza junto con la idea de avalar un lenguaje como representación de la naturaleza. En cambio, sostiene la validez de un contexto particular enmarcado dentro de un saber local; posición que nos enfrenta a los problemas de la intraducibilidad del lenguaje y la dificultad de la comunicación con otras culturas, con el peligro latente de caer en un etnocentrismo a falta de un compromiso universalista.

²⁶ Cfr. *Ibidem*, P. 93.

Otra posición interesante, no apartada de lo anterior, fue la expuesta por Gadamer, en cuyo pensamiento fue central el papel del lenguaje, y cuya posición quiso evitar que la comprensión se convirtiera en una posición etnocéntrica, mediante el recurso de incluir y asimilar lo extraño en nuestro horizonte de interpretación, aspecto conocido como *fusión de horizontes*; situación en la que el intérprete, al estar inserto en su propio horizonte histórico, requiere tomar conciencia de sus propios prejuicios. El concepto de prejuicio, al no estar remitido al proyecto ilustrado hay que entenderlo en relación con la autoridad y la tradición; y en esta posición, el lenguaje juega un papel importante al ser el medio en el que se reproduce la tradición al igual que lo pensó Habermas, sólo que para Gadamer el lenguaje no constituyó un mecanismo de dominación y poder social; y de ahí que algunos autores afirmaran que Gadamer carecía del recurso para descubrir o para criticar las distorsiones que se determinan socialmente en la comunicación, las cuales pudieran producir un consenso irracional o ilegítimo²⁷.

Dentro de este planteamiento, la historia no aparece como pura transmisión de mensajes lingüísticos y como una constitución y reconstrucción de horizontes de comunicación, como si fueran hechos puros del lenguaje, sino como una apertura de sentido que parece desmentir la estructura primariamente hermenéutica; y este aspecto en el terreno de la comunicación pudiera imposibilitar el diálogo entre los individuos en una época y en una sociedad determinada al hallarse amenazada por malentendidos constantes.

Siguiendo con lo anterior, en Gadamer el concepto de *historia efectual* describe lo histórico como un proceso de mutuas interrelaciones de pasado y presente, lo cual imposibilita una objetivación de la experiencia humana o de un saber en sí de la humanidad, pues en el enfoque de Gadamer pasado y presente no son ámbitos fijos y objetivables, sino constituyen horizontes *inter penetrados* y siempre en movimiento. Y de este modo, la temporalidad y facticidad de la experiencia humana impiden que el intérprete tenga abierto el recurso de fijar criterios de verdad universales irrestrictos y supratemporales.²⁸. Así en Gadamer no existe un patrón de validez universal que nos

²⁷ Cfr. *Ibidem*, P. 120.

²⁸ Cfr. Sáenz Rueda Luis. *Movimientos Filosóficos Actuales*. Editorial Trotta, Madrid, 2001. P. 215.

permita tener confianza y seguridad en una racionalidad común y compartida, en el momento que afirmamos la facticidad y la parcialidad de toda conciencia histórica.

Además, dentro del tema que nos concierne de la comunicación, Gadamer se aparta de los criterios de corrección dentro de una conciencia metódica ilustrada, para quien un malentendido sería expresión de un error en el ejercicio del entendimiento reflexivo, bajo el presupuesto de que las reglas de la razón establecen criterios de verdad a priori. Y así, el conocimiento falso se debería al uso deficiente de tales criterios universales de juicio, provocado por la intervención de un *prejuicio*. A diferencia de esta posición ilustrada, en la hermenéutica gadameriana resulta ilusorio tratar de eliminar los prejuicios.

Esta concepción hermenéutica se opone a la comprensión dominante del lenguaje en la historia occidental, visión que ha hecho del lenguaje un medio y un instrumento de comunicación. En sentido opuesto, Gadamer rescata el vínculo entre lengua y apertura de mundo y muestra que el fenómeno lingüístico no sólo es la condición de posibilidad previa que abre ese espacio común en el que los hablantes se entienden sobre algo, sino que además es el lugar de un encuentro entre el *yo* y el *tú*. De esta forma la hermenéutica gadameriana comienza a prefigurar el tema de la alteridad que será desarrollado posteriormente, y cobra importancia el espacio de la comprensión *inter-subjetiva* que ya no es solamente un ámbito siempre abierto y compartido por los hablantes, sino que es un campo de juego²⁹ en el que se elabora la experiencia del mundo a través del entendimiento y el consenso. Con ello, el diálogo se expande en el juego de habla y réplica.

Ante la problemática de no poder identificar las distorsiones que se derivan de la comunicación social, se propone como alternativa una hermenéutica con alcances normativos, aspecto rescatado por Karl Apel al plantear la necesidad de optar por una lógica posconvencional que a veces nos hace pensar si es necesaria en los países de América Latina, donde nos hallamos ante un déficit de legitimación ocasionado por la inestabilidad y el debilitamiento de las instituciones democráticas. Y que de acuerdo con las ideas de Apel se piensa en un proceso de transformación social a partir de una racionalidad universalista y normativa, ya que para la democracia no basta el simple

²⁹ Cfr. *Ibid.* P. 229.

consenso político como resultado de un proceso electoral, del cual pudiera derivarse una ilegitimidad, sino que es conveniente un diálogo intercultural, y que de acuerdo con Apel exigiría un interlocutor ideal en un *a priori* de la comunicación³⁰.

En este sentido, la comunicación se lograría a partir de reglas del lenguaje, frente a un interlocutor *ideal*, o una *comunidad de interlocutores* con los mismos derechos del hablante, y por ello la comunidad de comunicación es en este sentido ideal e ilimitada, y pensada como lugar posible de un intercambio donde los individuos se encuentren libres de todo obstáculo impuesto por las circunstancias históricas, sociales o económicas. Punto de vista diferente del relativismo gadameriano en el momento que Apel plantea una pragmática trascendental en vez de una pragmática empírica, proponiendo la conveniencia de un modelo de comunicación social fundado en un acuerdo democrático y racional sin caer en una mera instrumentalización del poder político.

En este punto, en la hermenéutica crítica tanto de Apel como de Habermas el replanteamiento de una fundamentación racional, que venía desde la pretensión de verdad cartesiana, adquiere una radicalidad máxima, hasta el grado de haberse convertido en la antípoda del modelo gadameriano. Dicho intento de fundamentación se encuentra vinculado a una teoría *re-ilustrada* de la racionalidad cuyos contornos nos permiten hablar de una corriente filosófica distinta, situada en un contexto amplio entre la corriente hermenéutica y la ilustración postkantiana.

Y así, la labor filosófica que desarrollan Habermas y Apel constituye un proyecto *re-ilustrado* en la medida que posee como horizonte una reformulación lingüística de una racionalidad formal y normativa; y lo interesante en esta visión es que la universalidad formal de la razón no es incompatible con la diversidad y contingencia de los mundos de vida particular, porque justamente el compromiso racional de justificar las pretensiones de verdad ante los otros se realiza también con el fin de articular una praxis dialogante. Podemos de esta forma hablar de un *logos dialógico* como interrelación entre hablantes no circunscrito únicamente en el plano lógico-formal, sino también en el terreno de la praxis revelado como un campo de interacción entre actos de habla.

³⁰ Cfr. Ibidem. P. 126.

Con una posición opuesta a la posición fundamentalista nos encontramos con la concepción de la hermenéutica de Gianni Vattimo expresada éticamente como una cuestión de bienes y no de imperativos, al considerar que lo más importante de la posmodernidad es la extinción de todo esfuerzo de fundamentación o transformación social, en un mundo dominado por el objeto y que nos marca el fin del sujeto y de todos sus valores, en parte, por la conversión de todo valor de uso en valor de cambio; y esta reducción a todo valor de cambio convierte al mundo en una fábula donde constantemente nos esforzamos por el restablecimiento de algo propio para abatir el dominio del objeto y establecer el del sujeto.

Según la interpretación de Samuel Arriarán, la modernidad es concebida por Vattimo al igual que por Gehlen y Karl Löwith como una época no muy distinta a la antigüedad, al darse el fenómeno histórico de la secularización de la religión cristiana y al traspasarse los elementos contenidos en la religión. Así, por ejemplo, la historia que en la visión cristiana aparece como la *historia de la salvación* se vuelve dentro de este fenómeno secular como *historia del progreso*. Esta teoría tiene el gran mérito de llevar los problemas teológicos al debate filosófico, esfuerzo desarrollado en varios países y que arranca desde el momento en que se intenta descalificar al marxismo como el sueño milenarista del paraíso y se trata de descalificarlo junto con toda la tradición de la Ilustración.³¹ Con ello, la modernidad como una versión secularizada de la cultura cristiana adquiere muchas formas, entre ellas por ejemplo, el progreso burgués se mira como una versión secularizada de la escatología cristiana, las utopías sociales como los sueños milenaristas del paraíso, a los líderes políticos modernos como monarcas teocráticos secularizados, la ética moderna como una versión secularizada del ascetismo cristiano y el igualitarismo político moderno como la secularización de la idea cristiana enfocada a la igualdad de todos los hombres ante Dios.

Es interesante enfatizar que para Löwith el hombre o la humanidad pasó a ocupar el lugar reservado a Dios como sujeto de la historia; idea ya afirmada por Ernst Troeltsch al exponer un fin universal último que ha de alcanzar la humanidad, fin que es secularizado por la fe en el progreso; tema propio de la filosofía de la historia, y visión en el cual ocurre

³¹ Cfr. *Ibidem*. P. 137.

un desplazamiento desde la esfera de los milagros y de la trascendencia a un plano inmanente y a una explicación natural³². Con ello, la idea moderna de progreso con la meta universal que debe alcanzar la humanidad en su conjunto, es una consecuencia de la esperanza escatológica cristiana, pues mientras que la escatología nos habla de un acontecimiento heterogéneo y trascendente, la idea de progreso parte de una estructura inmanente en la historia hacia un futuro.

De cualquier forma hemos recorrido diversas posturas que hablan acerca de la modernidad como un proceso abstracto de tecnificación y enajenación universal, y esta crítica en ocasiones alude a un proceso y a una experiencia general: mientras que otros teóricos hablan de la modernidad como procesos particulares de modernización y de experiencias históricas particulares, criterio que despunta maravillosamente Marshall Berman, el cual diferencia modernidad, modernización y modernismo³³. La primera noción la entiende como una etapa histórica, como una forma de experiencia vital en un tiempo y en un espacio compartido por los hombres en el mundo, en una unidad paradójica de lucha y contradicción. Así, nos dice Berman, la modernidad es caracterizada como una experiencia general marcada por la ambigüedad cuya integración trae como su reverso la desintegración. Y esta modernidad como experiencia histórica significa pensar en un desarrollo que implica dos aspectos:

A) La modernización como una serie de transformaciones ocasionadas por el mercado mundial a nivel de lo económico.

Las transformaciones en este ámbito pueden, por una parte, generar un progreso y un crecimiento sostenido pero, por otra parte, también pueden derivar socialmente en una enajenación y en una explotación.

B) Y el modernismo, el cual implica una serie de transformaciones a nivel de lo subjetivo y tiene que ver con un desarrollo individual, situándose a nivel de lo subjetivo. Los cambios en este terreno pueden generar emancipación y posibilidades de libre desarrollo individual, pero también pueden causar desorientación y frustración.³⁴

³² Cfr. Op. Cit. Pannenberg. Una Historia...Págs.153-156.

³³ Cfr. Ibidem. P. 155.

³⁴ Cfr. Ibidem. P. 156. La modernidad en ocasiones se reduce a la *jaula de hierro* en el sentido weberiano

Bajo este esquema es pertinente llevar a cabo un replanteamiento del concepto de modernidad, pensando sobre todo en las condiciones de América Latina, dado que frente a la modernización, en vez de que exista una disminución de desigualdad en el acceso a los bienes culturales, existe un plano de desproporción gigantesca: y en este sentido tampoco existe una democratización, pues en lo económico se privilegia el consumismo en vez de la atención de sectores sociales mayoritarios.

La discusión anterior no es especulativa ni ociosa, sino que nos permite pensar en un proyecto político que logre darle una nueva resignificación a la democracia, alcanzando una sociedad más eficaz, y evitando con ello la atomización y el individualismo, para preservar los valores comunitarios.

Quizá en América Latina nos encontremos con grupos que sean consistentes socialmente, enfrentados a un proceso de globalización mundial como desarrollo contradictorio de homogeneización y heterogeneidad, debido a que comienzan a resurgir, cada vez de manera más fuerte, grupos nacionalistas, étnicos y religiosos. Y esto nos permite hablar de que la posmodernidad también puede indicar una radicalización de la modernidad, al profundizar en orientaciones típicas de la modernidad, como es el caso de la individuación, la autonomización y la emancipación. Por ejemplo, el sentido de la radicalización democrática implica enfrentarse a un aspecto revolucionario, el cual es manifestado en diversos tipos o formas de organización social. Sin embargo como lo enuncia Samuel Arriarán, lo que tiende a unificar a estos grupos son los *sentimientos* y no tanto las ideas. Es decir, no se trata de una historia que construimos como sujetos racionales asociados contractualmente, sino de nuevos elementos religiosos y simbólicos; y esto nos acerca a la posibilidad de replantear la noción de racionalidad, pues ahora coexistimos con otra forma de racionalidad que incluyen sentimientos y en ocasiones hasta mitos³⁵. Y en este sentido, mientras la globalización impulsa el alto desarrollo científico y técnico, también existe un impulso y desarrollo de movimientos indígenas, movimientos nacionalistas y movimientos religiosos de tendencias liberadoras, en un catolicismo popular

donde la modernización económica implica estar atrapados en una racionalidad instrumental.

³⁵ Cfr. *Ibidem*, P. 214.

con el auge de la *teología política* en sus demandas de igualdad, justicia social y derechos humanos entre otras.

Dentro de una postura posmoderna, como crítica a la modernidad, la tesis que se quiere defender es que la modernidad representa una secularización de los valores de una época anterior, es decir, “la modernidad sólo continúa sin modificar sustancialmente los valores de la religión cristiana”³⁶, y a esta visión hacen frente los pensamientos que critican la razón puramente instrumental y represiva y proponen desarrollar un tipo de Estado democrático fundado en el respeto de las diferencias culturales.

1.2. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LOS LÍMITES DE LA MODERNIDAD

1.2.1. SECULARIZACIÓN: ESCATOLOGISMO DOGMÁTICO Y ENCARNACIONISMO

En este apartado expongo brevemente algunas de las tesis de la *teología secular* con el propósito de mostrar las críticas que se le han hecho a la visión escatologista del cristianismo, pero también con la intención de mostrar que una de las tesis teológicas, el *encarnacionismo* como las dos tesis derivadas de esta postura, *la teología de la esperanza de Moltmann* y *la teología política de Metz*, se han preocupado por dar una respuesta satisfactoria al problema de la falta de legitimidad de la dogmática cristiana.

En un primer momento podemos describir un tipo de cristianismo, llamado *no religioso* o *ateo*, fincado primordialmente en el *amor al prójimo*, donde es destacado un catolicismo de tradición y de práctica externa. Cristianismo que abandona una catéquisis puramente bíblica y una revelación dogmática.

Derivado de lo anterior, en un segundo momento, destacamos la tesis del

³⁶ Ibidem. P. 215.

encarnacionismo, la cual nos ofrece la posibilidad de amar a Dios a partir del amor al prójimo, posibilitando con ello la crítica hecha a la *Escatología dogmática*. Finalmente, la *Teología de la Esperanza* resuelve en gran parte el problema de la *dogmática* al decir que toda verdad teológica carece de sentido sin la esperanza que promete, y conjugada con la *Teología Política*, se aboca a buscar la solución de los conflictos teóricos de la teología cristiana, planteando como posibilidad la intromisión de la Iglesia en asuntos temporales, aunado a una crítica permanente al aspecto religioso dogmático, vacío y carente de sentido.

El llamado *cristianismo no religioso, sin Dios*, se reduce meramente al amor al prójimo y a la relación con el otro³⁷, en una forma *horizontal* que suprime la relación *vertical* con Dios. De ahí surge el llamado *cristianismo ateo* como una compleja concepción de la relación entre los hombres, sea como humanismo, sea como socialismo.

En este sentido, también hablamos de una expresión secular y profana del cristianismo como función propia y específica que se circunscribe a la existencia humana *ordinaria*. En cuanto al culto, los cristianos ateos no tienen otro lugar de reunión que la *casa del pueblo* o la iglesia en un sentido amplio, donde las fiestas religiosas son consideradas como vestigios en un mundo pagano y habrá que sustituirlas poco a poco por las diversas fiestas cívicas.

La crítica a esta postura es que el cristianismo no implica exclusivamente una *moral referida al amor al prójimo*, pues sólo es posible amar cuando es recibida la *gracia de Dios*, que por medio del acto sacramental rescata la expresión misma de lo *sagrado*. Aquí, la existencia cristiana constituye y no puede pensarse sin un *don divino*, y sólo entonces podemos practicar la *caridad* de acuerdo con la vivencia de este acto sacramental y no antes.

³⁷ Cfr. Daniélou, J y Pozo C. "Iglesia y Secularización" Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madrid, 1971. P. 7.

ya que estaríamos en presencia de un *secularismo radical* como expresión de una *crisis del sentido de Dios*, o bien, como un mal del humanismo moderno.³⁸

En una comunidad ampliada de feligreses ya no se piensa en una pequeña iglesia al interior de un mundo masivo y ateo. Y tampoco se piensa en cristianos auténticos y únicos, sino en una inmensa multitud preocupada por los problemas mundanos. Esto es lo que se describe como un catolicismo de tradición y de práctica externa, muy cercano a un *catolicismo sociológico*, por pertenencia a una sociedad cristiana más que por una verdadera convicción personal.

Un tema relevante en el cristianismo profano es la cuestión acerca de la *salvación*, la cual supone que el conjunto de los hombres será redimido a través de las diversas acciones y actitudes que hayan sido propias de acuerdo a cada una de las religiones profesadas. En este aspecto, *la pertenencia a la Iglesia* tiene un sentido laxo, pues ahora el deber de *bautizar* y de introducir en la Iglesia a un número mayor de fieles ya no constituye una obligación esencial. Y también deja de ser una cuestión primordial la *labor misionera de conversión* para implantar a la Iglesia católica como una institución y así actuar sobre la civilización y la cultura.

Si tomamos en cuenta que una de las tareas esenciales de la *evangelización* es la transmisión de la fe en su integridad³⁹ (*Paradoxis o depósito de la fe recibida por los apóstoles*), dentro de un cristianismo profano nos encontramos con la dificultad de sostener una *catéquesis puramente bíblica*, es decir, que se atenga a datos de la revelación tal y como están expresados en la *Escritura*, aceptándose el *dogma cristiano como verdad sabida*. Acorde con esta actitud, encontramos una perspectiva identificada por Pablo VI, en su obra

³⁸ Crf. Ibidem, P. 21.

³⁹ Cfr. Ibidem. Página 44.

“*Profesión de la Fe*”, donde señala tres síntomas del hombre moderno que lo obstaculizan para aceptar la fe.⁴⁰ A saber:

- A) Cierta positivismo fomentado por una era científica
- B) Un subjetivismo que proyecta una visión personal y una propia experiencia que vuelve al hombre incapaz de confiar en una *Autoridad extrínseca*.
- C) El *Historicismo* como una tercera dificultad que establece una especie de *relativismo* con respecto a toda enseñanza y pensamiento de la doctrina cristiana.

Al tenor de esto, en nuestra época se presenta un tipo de sensibilidad con oposiciones radicales a la estructura jerárquica de la Iglesia y al ejercicio de la autoridad a todos los niveles, ampliándose la *caridad* y *el amor al prójimo* como un punto sobre el que hoy se pone el acento. Incluso los jóvenes de hoy se sienten responsables de lo que pasa en el mundo entero y comprenden ... “*que cuanto se refiere a la existencia colectiva es uno de los campos fundamentales en los que la caridad debe expresarse*”⁴¹.

Desde el punto de vista de la teología, este empeño constante por cambiar las condiciones sociales y económicas es loable pero, tomando en cuenta que la caridad cristiana no se circunscribe al *amor al otro y su realización temporal*, sino que, tiene que ver también con una plenitud espiritual dada por una vocación divina. Y este aspecto constituye el parteaguas de dos teologías enfrentadas en una crisis actual de la religión católica, *una visión teocéntrica de dirección vertical [I]* y otra *antropocéntrica de dirección horizontal [---]*, que según la formulación de la disyuntiva que ha hecho Von Balthasar o hablamos de ...

⁴⁰ Cfr. *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones, tercera edición*. BAC, Madrid, 1966. Págs. 1023- 1029.

⁴¹ Op. Cit. Daniélou. P. 56.

“Dios delante de nosotros o de Dios a la espalda”⁴². Son dos tendencias las cuales se denominan *el escatologismo y el encarnacionismo o teología humanista* que ya hemos abordado en nuestro tema central de la secularización.

En seguida veremos brevemente la crítica que le dirige el encarnacionismo al escatologismo. El punto de partida se establece al afirmar que *Dios no es un objeto o cosa sino un Ser Personal*, pues su adoración como *otro* no vinculado de manera directa con nuestros actos supone una previa estructura de *ídolo* y con su adoración una *idolatría*. Quizá ante dicha crítica el escatologismo podría referir *la doctrina de la analogía* al decir que nuestro conocimiento de Dios es siempre análogo al ser Dios siempre mayor que nuestra representación acerca de Él; pero no obstante, dicha representación afirma algo verdadero no desvinculado por completo de nosotros. Siguiendo con este argumento y volviendo a los principios de la teología humanista, el encarnacionismo trata de mostrar que sí el horizonte de la capacidad humana está limitado por lo humano y Dios de alguna manera queda fuera de ese horizonte, sólo la óptica de la *encarnación* nos da la posibilidad de amar a Dios a partir del amor al prójimo, porque volviendo al punto de partida, el intento directo de amarlo nos llevaría a adorar un ídolo. Y en vez de ese amor directo, la actitud central cristiana transpola un amor humano hacia el prójimo.

De esta manera en el encarnacionismo pierde primacía el acto específicamente religioso de dirigirse a Dios mismo, e incluso esta actitud se refleja con la tendencia actual a sustituir *la oración formal* por la virtual, dejando la oración directa a Dios para sustituirla por el servicio al prójimo.

En este plano, cuando poco a poco desaparece Dios de nuestro horizonte hacemos una *traducción temporalista del cristianismo* al ser conciente, el hombre, de una serie de

⁴² Ibidem. P. 64.

obligaciones en el campo social y político, donde tiene primacía el bien humano y donde es factible la construcción de una ciudad terrestre como preparación al Reino de Dios. Sin embargo, esta concepción entra en crisis con la misma idea del *sacerdocio*, pues ya no tiene mucho sentido seguir recibiendo órdenes sagradas si la misión fundamental del cristianismo puede realizarse por todos nosotros con o sin ordenación. Además el clérigo que trabaja en el terreno socio-político entra fácilmente en conflicto con las estructuras jerárquicas que el mismo seglar establece.

Debido al auge de la teología humanista se adopta la tesis del *Cristiano Anónimo*, el cual consiste en aceptar a todo pagano siempre y cuando ame de manera humana a los otros, y aunque no lo sepa el que ofrece su amor, ya sería considerado por la Iglesia como un cristiano reflejo o anónimo⁴³.

De acuerdo con el cristianismo anónimo, la concepción del *pecado* induce una reducción en el campo de la moral (ética mínima) en el aspecto de que sólo es considerado como falta grave aquello que daña a otro, y no así la idolatría que no causa un agravio al prójimo pero que en el antiguo testamento constituye un pecado mortal. En este sentido, Dios queda fuera de toda categorización y únicamente es alcanzable en el prójimo, en la intrascendencia⁴⁴. Esta nueva concepción evita toda preocupación de la teología dogmática y ofrece al cristianismo una nueva eficacia pragmática operante en la civilización moderna pero también profana y técnica. Y esta visión prepara el terreno para una nueva teología *de la Esperanza* con Jürgen Moltmann al presuponer que el único problema que preocupa al hombre de hoy es el problema acerca del futuro, y la *esperanza* es la virtud que nos pone en conexión con una prospectiva. Sólo de esta forma se puede conjugar una teología en torno a la escatología y al encarnacionismo, ya que no pretende circunscribirse a una *temporalidad*

⁴³ Cfr. *Ibidem*. P. 72.

⁴⁴ Cfr. Robinson, "*Honest to God*". Cambridge, London, 1963. Págs. 50-61.

mundana y presente, pero tampoco a una *esperanza utópica*, porque bien, necesita un punto de apoyo o un *fundamento* que requiere de la fe⁴⁵.

Es interesante la tesis de Moltmann sobre todo si pensamos que los dogmas carecen de sentido sin la esperanza que nos prometen, queda sin embargo esta postura distanciada de la *escatología entusiástica del cumplimiento y queda excluido el elemento del logos en lo doctrinal*. De esta forma, un cristianismo tipo Moltmann puede aceptar un escatologismo pero sin dogmática. Sin embargo, el peligro al que se enfrenta Moltmann consiste en una despreocupación por lo doctrinal y por una eliminación paulatina de ciertos cultos católicos, por ejemplo, al negar el carácter sagrado del bautismo y de la cena⁴⁶. Y así, el cristianismo queda comprometido y reducido a trabajar arduamente en lo temporal por un futuro mejor, y las obligaciones sociales y políticas del cristiano que antes jugaban un papel importante ahora se constituyen de manera práctica en su único quehacer, y así, el cristianismo es referido a un temporalismo puro.

A partir de la anterior visión, el concepto de *Teología Política* ha florecido también, implicando una confusión, antes inaceptable para el cristianismo, entre el campo político y el divino. Así, de acuerdo con la obra de Metz "*Teología del Mundo*" ... "*es la Iglesia como institución y no el cristiano, en cuanto persona privada, la que tiene que realizar la función crítica frente a la realidad social*"⁴⁷. Con ello, la provisionalidad de toda forma política del mundo en que vivimos es objeto de una crítica eclesial, y precisamente porque toda forma es transitoria y provisional, la Iglesia con su función de crítica social debería de ser apartidista. Y como potencia de crítica social está el amor cristiano el cual trata de movilizarse socialmente como voluntad de libertad y justicia sociales, que muchas veces se acerca a un

⁴⁵ Cfr. Moltmann, Jürgen. "*Teología de la Esperanza*". Edición Sígueme. Salamanca. 1969. P. 26.

⁴⁶ Cfr. Ibidem. Página 421.

⁴⁷ Metz, Juan Baptist. "*Teología del Mundo*". Ediciones Sígueme. Salamanca. 1970. Página 152.

poder con matices revolucionarios que vuelve a su cauce justificatorio cuando se experimenta una amenaza a lo humano y todo aquello que pone en peligro la libertad, la justicia y la paz.

La posición de Metz, sin embargo, nos enfrenta ante un aspecto delicado pero interesante de interpretación acerca del papel y la intromisión de la Iglesia en asuntos temporales, pues con esta posición no ha quedado superado totalmente el problema del escatologismo dogmático, pues una crítica permanente dificulta toda predicación eficaz, ya que lo que está escrito y dicho puede sucumbir en una reflexión constante, aspecto al que volveremos.

Con este breve recorrido de algunas tesis seculares nos enfrentamos al reto de replantear las cuestiones teológicas-filosóficas para darle una solución teórica a la cuestión del cristianismo que proclama la transitoriedad del mundo de muchas maneras, lo cual nos hace preguntarnos nuevamente cuál de ellas es más válida: la que se entrega pacientemente al mundo cuando se nos enfrentan hostilmente las circunstancias, como alguna vez fueron perseguidos los cristianos primitivos, o la que se aísla del mundo como lo proclama la antigua tradición monacal, o bien, de acuerdo con la postura de Metz la que plantea la posibilidad de juzgar y transformar al mundo en aras de una justicia social. Quizá el gran éxito de la *Teología Política* sea un sustituto y un aliciente en este momento de crisis religiosa, sin pretender que se convierta en una medicina que sane y repare el auténtico sentido de la cristiandad.

1.3. PLANTEAMIENTO DE LOS PROBLEMAS ÉTICO-RELIGIOSOS EN METZ COMO CRÍTICO A LA MODERNIDAD.

La teología política aparece con el gran teólogo europeo Baptist Metz que ha llevado a cabo una crítica de la razón moderna y también ha llamado la atención sobre los límites de los procesos de la Ilustración, que a su juicio amenazan a la teología con una reducción privatizante, que veremos a continuación, y que priva a la religión mesiánica de su dimensión crítica y pública, teniendo la teología política el encargo fundamental de desenmascarar la idea de una sociedad totalmente secularizada y racionalizada como un auténtico mito que se ha generado desde la Ilustración; y para hacer frente a este problema, Metz aboga por una segunda Reforma como un requisito indispensable para que el cristianismo pueda seguir afirmando su identidad histórica.

1.3.1. NOCIÓN DE TEOLOGÍA POLÍTICA

El concepto de *teología política* se sitúa como un *correctivo crítico* frente a la tendencia privatizadora de la teología actual, buscando redefinir la relación entre la iglesia y la vida pública y entre la fe escatológica y la praxis social, con la intención de identificar ambas realidades en una situación presente, después de haber realizado un examen post crítico. Y de esta forma, *“Toda teología escatológica, por tanto, tiene que convertirse en teología política en cuanto crítica con la sociedad”*⁴⁸

*“La “teología política” es, en este caso, la hermenéutica cristiana específica de una ética política concebida como ética del cambio”*⁴⁹. Y con ello, los métodos hermenéuticos se encuentran relacionados con la praxis en la medida en que no sólo pretenden entender las condiciones en un contexto determinado de conocimiento y acción, sino que además se plantean cuestiones referentes al cambio de dichas condiciones. De acuerdo con lo anterior, la teología política trata de comprender históricamente el mensaje

⁴⁸ Metz, Baptist. *Dios y el Tiempo. Nueva Teología Política*. Editorial Trotta, 2002 Madrid. P. 19. Las tesis escatológicas se refieren al conjunto de la historia, reservando lo que Dios determine al final de los tiempos.

⁴⁹ Ibid. P.53.

bíblico que da testimonio de su trascendencia junto con una labor crítica acerca de las condiciones del presente.

La teología política en cuanto teoría escatológica tiene como propósito orientar la acción por medio de una ética política; sin embargo, los propósitos de la teología política no están encaminados a establecer normas de comportamiento social en el ámbito cristiano. Por el contrario, se pregunta por la posibilidad de una teología actualizada en las circunstancias de nuestro mundo moderno, y así para Metz la tesis teológica de la secularización es viable en las condiciones de la época moderna, dado que la fe cristiana cada vez es más heterogénea, dentro de su específica abundancia.

La fe en este proceso de secularización da libertad al mundo y lo libera de cualquier pretensión normativa de la tradición religiosa, provocando con ello una secularidad fundamental. De acuerdo con esto, la teología política intenta en las condiciones de la época moderna expresar el mensaje escatológico del cristianismo como razón crítico-práctica. Y en este sentido, la cuestión política se convierte en una cuestión cultural, que sale del círculo de la racionalidad de medios y fines, centrándose directamente en las cuestiones de la meta y del fin último.

La teología política está referida a una nueva modalidad de pensar al tiempo y tiene una estrecha relación con el recuerdo y la memoria; y si además agregamos que esta teología no está conformada exclusivamente por conceptos sistemáticos, sino que además, es una teología constituida por conceptos referidos al sujeto con una fundamentación práctica, diremos que esta forma de pensar siempre trae a la conciencia pública una lucha por los recuerdos y por un saber basado en la memoria en relación con el sujeto. Y esto porque si no lo referimos al sujeto, podemos caer en una visión catastrófica de la historia donde se busque un sistema de sentido e identidad puramente objetivo. Con ello se anuncia un adiós a la inocencia histórica, inocencia destacada por Metz al criticar la teoría de un proceso teológico que prescinde del sujeto y de su contextualización para avalar un universalismo histórico sin sujeto, ajeno a toda situación sin un contenido humano.

Al contrario de esta visión estrecha de la historia, Metz propone la defensa de una racionalidad que se caracterice por tener presente la memoria, la cual no puede por un lado reprimir u olvidar del todo la historia del sufrimiento del hombre, y por otro lado tampoco puede sublimar idealistamente esta historia referida. Un ejemplo ilustra lo anterior si pensamos en las víctimas de Auschwitz cuya situación nos trae a la memoria un contenido humano - no ideal - donde aparecen los rostros de una condición histórica y cuyo énfasis no nos remite fácilmente al olvido. Esta racionalidad pone atención al rostro de los otros extraños, logrando que la fluidez de las ideas y la argumentación sistemática no se vean interrumpidas cuando se hace audible el grito de las víctimas.

1.3.2. UNIVERSALISMO – PARTICULARISMO COMO PROBLEMA ÉTICO-RELIGIOSO.

La teología de orientación trascendental (criticada por la teología política) tiene predominio en categorías que refieren lo íntimo, lo privado y lo a-político, y si bien es cierto que recurre al tema del amor como una relación entre hombres, siempre es en referencia y dentro de un ámbito a-político y en la esfera particular del sujeto. En este ámbito la forma religiosa que priva lo religioso es el discurso interpersonal enfocado a una vivencia religiosa dentro de una subjetividad libre del individuo - en la relación libre del *tú* y el *yo*.

A diferencia de la visión teológica anterior, la teología política configura lo que llama *reserva escatológica*, la cual significa la afirmación histórica de la salvación para todos, y así frente a cualquier concepto abstracto de progreso y humanidad, se protege al individuo de ser considerado sólo como material o instrumento en la construcción de un futuro tecnológicamente racionalizado. Aunado a lo anterior, la crítica social que lleva a cabo el teólogo protege a la individualidad que no se ubica exclusivamente dentro de la noción de progreso de acuerdo con una razón instrumental. Y así la capacidad crítica no debe limitarse como lo hace la teología trascendental a un terreno interpersonal, sino que tiene que ir dirigida a una dimensión social en un compromiso absoluto en pro de la justicia, la libertad y la paz para los demás. Este panorama nos ayuda a visualizar una

relación fundamental entre *razón y sociedad* aunado al carácter social de la reflexión crítica.

La crítica de las condiciones presentes es manejada a través de tres dimensiones en la teología política, *la fe, la esperanza y el amor*. *La fe dogmática* tiene como propósito la adhesión a fórmulas doctrinales en las que se recuerda *el pasado de peligro*⁵⁰ y se traen a la memoria las esperanzas tenidas que rompen críticamente la situación presente. El segundo aspecto, *la esperanza* funge como una protección liberadora del individuo en la medida que es negado por completo todo totalitarismo histórico-social y se considera, por el contrario, al conjunto de la historia como la reserva escatológica de Dios. Por último, *el amor* es visto como un suceso referido a la sociedad y no constituye propiamente un hecho interpersonal, sino una entrega incondicional y desinteresada al beneficio de los demás siempre en forma constante y en un estado de alerta. El despertar y el tener los ojos abiertos en el cristianismo evita con ello la indolencia y el ciego hechizo de las almas, y esto implica el tener los ojos para otros dentro de una nueva cultura de sensibilidad. Así, la conciencia es un saber que nace del fijarse en el intento de mantener la mirada en el rostro extraño y afligido.

La actitud de crítica no consiste en proclamar como normativo dentro de una sociedad pluralista un orden social positivo, la crítica por el contrario tiene como punto de partida una distinción entre el Estado y la Sociedad que como práctica ya había sido llevada a cabo por la ilustración, en el sentido de que en esta época el orden político aparecía y operaba como orden de libertad, pues las instituciones políticas ya no aparecían como un orden religioso previamente fijado e impuesto a la libertad del hombre, y por ende, dichas Instituciones Políticas podían ser susceptibles de cambio. En este plano se constituye como fundamento de la relación política de poder un concepto opuesto al poder político absoluto.

⁵⁰ Cfr. *Ibíd.* P. 37 Es importante referir que para la teología política con relación al tema de la escatología, la *escatología absoluta del Dios Jesucristo* no excluye la *escatología relativa* del cambio o la reforma social que han de llevar delante los hombres que son cristianos, y lejos de excluirla, la incluye. Así, la escatología (absoluta) de la fe debe convertirse en la escatología (relativa) de la acción. De tal forma, en el transfondo veterotestamentario no basta la salvación individual como consuelo para una conciencia torturada, significa también la realización de la esperanza escatológica de justicia y humanización del hombre, y así nos encontramos con esta *otra cara de la reconciliación con Dios*, tema muy próximo a la filosofía de la alteridad. Al respecto consultar la obra de Ferraro, José. *La Religión como Política*. Editorial Itaca, México, 2001.

La teología política será la encargada, por medio de una ética, de regular aceptablemente los fines del orden y las instituciones políticas y debe propiciar un cambio posible de todo ordenamiento libre, para superar el peligroso anacronismo de nuestra vida social eclesial. Sin embargo en esta vida eclesial para Metz no queda claro, dentro del proceso secular que nos toca vivir, si dicho proceso nos lleva a una constitución de la razón teológica en las circunstancias de la edad moderna; pero lo que no es posible en el planteamiento de Metz es abogar por una teología que defienda una religión que se presente como apolítica constituida por el mito de la inalterabilidad de nuestra sociedad. En cambio si es factible pensar en una religión mesiánica, no olvidada de Dios, que conlleva siempre una profecía política y no simplemente una *utopía de felicidad*, sino que expone nuestra infelicidad y nuestro camino para erradicarla a través de la política, sitio donde podemos añorar una vida mejor. Así, Metz expone que *“Es en este añorar donde radica, por lo demás, la apertura de la política a Dios o su sensibilidad para la profecía política de la religión”*⁵¹.

Nuestro autor parafrasea a Walter Benjamin para decir que el profeta como pensador político no mira la felicidad sino lo contrario a ésta, y de esta forma las profecías no van dirigidas a parar y frenar la infelicidad, no siguen el camino de progreso sino de vuelta para lograr la salvación. O en otras palabras, no siguen el modelo de que si hacemos tal o cual cosa vamos a tener el cielo en la tierra, sino al contrario, si no hacemos tal o cual cosa nos condenaremos. El ultimátum en esta posición política secular se orienta a seguir evolucionando y se encuentra impregnada por el mito de la continuidad, pero también está permeada por un espíritu de cambio y renovación que trae consigo una idea de revolución no considerada como un progreso dramáticamente acelerado, sino como una resistencia a que todo siga igual.

La revolución que pregona la teología política tiene que ver con un giro antropológico que en su sentido bíblico-mesiánico se le ha dado el nombre de *vuelta* referido a la conversión de los corazones⁵². Esta forma de transformación y vuelco no es un mero proceso de cambio interior, difícil de percibir, sino que interviene profundamente en

⁵¹ Cfr. Ibid. P. 102.

⁵² Cfr. Ibid. P.107.

el mundo de relaciones que tenemos los hombres en la orientación de nuestras vidas, en el sentido de que quiebra y agreda los intereses preconcebidos en busca de una revisión de la praxis con la que está familiarizado.

Así, la teología política promueve una crítica de la religión que opere como mito legitimante y también se dirige la crítica a toda teología que, escudándose en una actitud apolítica, favorezca una funcionalización social con intereses políticos ya trazados de antemano. En este sentido, los hombres son sujetos plenos y responsables de su historia sin que puedan existir mecanismos de disculpa frente a los sufrimientos y contradicciones de la vida histórica. Cuando esta nueva teología dice adiós a su inocencia social también la fe religiosa se afirma ante una razón - y colaborando con ella - quiere hacerse práctica, afirmándose como libertad de los otros y como justicia.

Es interesante en esta nueva *ratio* de la teología política el acercamiento que se tiene con la hermenéutica, ya que Metz refiere que la cultura política que requiere de libertad y justicia para todos se llegará a implementar si es asociada con la nueva cultura hermenéutica, la cultura del reconocimiento de los otros en su alteridad y con sus propias peculiaridades de identificación social y cultural, y con sus propias esperanzas y memorias. La cultura del reconocimiento es en este ámbito la única que hace posible el intercambio respetuoso y benéfico entre comunidades, que en muchas ocasiones se encuentran amenazadas por los procesos de modernización, los cuales operan como procesos automáticos en los que el hombre pierde poco a poco su conciencia y pertenencia histórica, al entregarse a un mundo preocupado por la utilidad económica y a un raciocinio puramente pragmático.

En otro sentido, la teología política promueve imperativos de conducta bíblica que pueden hacerse valer como piedras angulares para la creación de una ética del entendimiento multicultural y que apoya la cultura de la sensibilidad. Así, la cultura política y este tipo de hermenéutica mira al reconocimiento de la libertad como sujeto y de la dignidad de todos los hombres. Sin embargo, el respeto a la *pluralidad cultural* no puede abandonar el universalismo de los derechos humanos, pues si no es así, el pluralismo cultural caería en un vago relativismo de mundos culturales. Desde esta postura será

interesante ver en el siguiente capítulo hasta que punto este tipo de teología es compatible con la propuesta de Habermas en la búsqueda de soluciones a las problemáticas que plantean los críticos de la modernidad al proceso de secularización.

Para Metz la racionalidad buscadora de la libertad está expuesta a sufrir una muerte extrapolable epistemológicamente, pues ahora el culto neolítico de la postmodernidad tiende a la muerte de aquella racionalidad que desea hacerse práctica como libertad solidaria, y esta idea nos dirige a una completa falta de compromiso ante una nueva exaltación del mito que deja en suspenso la ética y deja posibilidad para la *exculpación del hombre*.

El no afrontar un compromiso de construir un mundo libre nos conduce a un laberinto de miedos dentro de un *mundo encantado y mítico*; en cambio, afrontar y asumir una cultura de reconocimiento de los otros en su alteridad hace posible que la tendencia a la universalidad se combine con la sabiduría y los recuerdos de los sufrimientos de las otras culturas. Además ella está abierta a la reflexión al interior del papel que juegan las instituciones políticas y con ello, en los límites de la modernidad, la política democrática está llamada a una nueva toma de conciencia de su propia realidad. Y en este nuevo estado de reflexividad se descubre que en el terreno de la modernidad no existe un núcleo estable e imperecedero, pues las condiciones político-económicas que vivimos pueden estar sujetas a la crítica y el cambio.

1.3.3. LA DESPRIVATIZACIÓN COMO RASGO ESENCIAL DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Un rasgo típico de la teología política es la desprivatización de la comprensión acerca de Dios y de la fe, pues la hermenéutica de la interpretación existencial del Nuevo Testamento se mueve en el círculo de la relación privada *yo-tú*; y así, la comprensión de la predicación ha sido interpretada como *auto manifestación personal de Dios*, dejándose al lado la promesa que traía consigo la diversidad de implicaciones sociales. Por eso, le parece a Metz necesario una *desprivatización crítica* del modo de entender los fundamentos de la teología. Y con ello, “*esta desprivatización es la principal tarea de la*

*crítica teológica de la teología política*⁵³, desprivatización que tiene que acompañar una legítima desmitologización para no dejar reducidos tanto a Dios como a la salvación a un correlato existencial privado, rebajando consigo al propio mensaje escatológico a un nivel simbólico de cuestionabilidad del hombre en su avatar privado. En este ámbito, la reducción de la praxis de la fe a decisiones del individuo ajenas al mundo trae como consecuencia inevitable el desencuentro entre la religión y la sociedad. La desprivatización teológica no pretende acallar las cuestiones referentes al individuo en su libertad y en sus circunstancias, sólo que estas cuestiones se deben plantear en un contexto nuevo, donde se pretende corregir a la par de nuestra experiencia personal una situación política que impide y frena el desarrollo social.

Es importante resaltar que en el terreno de la redención, la teología política rechaza la restricción individual de la *salvación cristiana*, y se propone que el mensaje salvífico del evangelio no sea comprensible sólo desde la perspectiva del individuo, sino que sea preciso tomar en cuenta el aspecto social y sus estructuras; esto conlleva, desde luego, a la responsabilidad de los laicos de asumir un compromiso y una praxis social⁵⁴. Y de esta manera se hace necesario concebir la fe como una encarnación en cualquier comportamiento mundano

Ligado con lo anterior, de acuerdo con la teología política y en referencia con el fenómeno de la privatización, la condición de los cristianos dentro del proceso histórico no ha orillado a una encrucijada:

O aceptar el resultado de la historia admitiendo el cristianismo como un hecho de la conciencia, o bien, no reducir el hecho cristiano a un plano de la conciencia proyectando una identificación del cristiano con el proceso de la historia.

Dentro de la segunda postura, Giuseppe Ruggieri se suma y acoge los principios de la hermenéutica de la historia, que en cierta medida alude a un quehacer apologético, cuya

⁵³ Ibid. P. 15.

⁵⁴ Cfr. Ferraro José. *La Religión como Política*. Editorial Itaca, México 2001. Según Ferraro, para Metz el auténtico problema hermenéutico de la teología no está en la relación entre dogma e historia, sino entre comprensión de la fe y la praxis social

influencia se encuentra en autores como Metz, Moltmann, Pannenberg y Schillebeeckx.

Con respecto a Metz, expone Ruggieri que cuando él introduce el término de *memoria crítica*, este concepto, como se verá en el siguiente apartado, nos indica una fuerza crítico - liberadora que posee el cristianismo, del cual no se deriva únicamente que anuncie como no realizado el futuro de la historia, con la promesa de que habrá de cumplirse ese futuro, sino que también indica el recuerdo de cuanto ya se ha llevado a cabo, en una forma de recuperar la tradición⁵⁵.

Un problema que nos ayuda a esclarecer lo anterior se refiere a una cuestión antigua pero siempre nueva con respecto a *la mediación de la fe por parte de la comunidad cristiana*, en un mundo que llegó a una privatización de las instituciones, valores y relaciones que ya no ocupan un lugar central en la Iglesia, sino que fueron separándose de ésta para constituirse como autónomas. Y es precisamente en esta esfera social donde la Iglesia ha quedado más excluida, perdiéndose una identificación entre sociedad e Iglesia iniciada a partir del siglo IV.

El problema referido se plantea en términos de *la privatización* que caracteriza la situación actual de la Iglesia, cuyo reto consiste en anunciar un significado de la historia que sea escuchada en la fe. Aspecto difícil de lograr si tomamos en cuenta que el mensaje dirigido a la sociedad civil no puede ser privado sino global y universal, y de esta forma el reto de una Iglesia privatizada consiste en hacer operante una esperanza que no es sólo de algunos sino de todos los hombres y todas las cosas.

Los problemas de la conciencia histórica de nuestro tiempo se agudizan cuando concebimos que el desarrollo de la actividad humana se lleva a cabo por medio de relaciones sociales organizadas, las cuales llevan consigo disociaciones y una alienación cada vez más brutal. Aspecto que acarrea otro problema, el de la *instrumentalización de la razón*, desde que la sociedad civil, en términos weberianos, se basa en una enérgica racionalización del sistema, donde opera la extensión de ámbitos sociales que quedan

⁵⁵ Cfr. Giuseppe Ruggieri. *Comunidad Cristiana y Teología Política. Sabiduría e Historia*. Ediciones Sígueme. Salamanca España, 1973. P. 15.

sometidos a una decisión racional. Por ejemplo, el fenómeno de la industrialización del trabajo social bajo los criterios de la acción instrumental llega a invadir también los ámbitos de la existencia, siempre que la razón pueda ser traducida en términos de operaciones útiles para que funcione eficientemente la sociedad civil; y sin embargo, la situación resulta dramática cuando la misma sociedad civil tiende a ser totalizante y a absorber el ámbito de la experiencia humana en procesos económicos y estilos de vida masivos.

Relacionado con lo anterior, la teología política insiste en elaborar una fuerte crítica al descubrimiento de la historia como horizonte que define al hombre ya vislumbrado por Vico en su *Scienza Nuova*, y que constituye un camino fácil para escaparse del malestar de la fe en el mundo de hoy, al buscar un lugar donde se experimente la fuerza de la fe fuera e independiente de la experiencia histórica. En vez de esta posición la Teología Política busca certidumbre en la reflexión de nuestra experiencia histórica.

Para ilustrar lo anterior recurrimos a un ejemplo del texto de Job (28, 1-27) donde encontramos el desarrollo del tema de la sabiduría hipostasiada e inaccesible a todos, excepto a Dios, sin embargo esto se entendería en el sentido de que la comunicación de la sabiduría de Dios es realizada por un conjunto de personas inspiradas. Aspecto contrario a la postura de la *Teología Política* que, al igual que los israelitas, se apoya en que la Revelación de Dios que no tiene su origen en la historia misma se convierte en algo real gracias a la historia⁵⁶. A la realidad de esta revelación pertenece la fe de todos aquellos que la acogen. Y si tomamos en cuenta que tanto *la palabra como el hecho y la fe* constituyen la estructura misma de la revelación divina, esta posición nos puede hacer pensar que lo que va a suceder no es un mero desarrollo de lo ya sucedido, y así en la confirmación de la espera se pueden dar ciertas correcciones y sorpresas. De esta manera, sólo cuando somos fieles en el camino de la fe a través de la *obediencia*, entonces, podemos alcanzar una perspectiva más amplia que nos permita captar y valorar nuestro presente.

⁵⁶ Cfr. Ibid. P. 59

1.3.4. LA RATIO ANAMNÉTICA COMO ALTERNATIVA DE SUPERACIÓN EN EL PROYECTO DE LA MODERNIDAD.

Una forma de comprender la fe cristiana para la Teología Política, como ya se comentó anteriormente, consiste en rescatar a la *memoria* como un elemento que no solamente hurga en un pasado y rescata situaciones olvidadas por la historia, sino también como un elemento que trata de recobrar dentro de un plano religioso las promesas que le han sido hechas al hombre dentro de su fe. El modelo de la teología política se encuentra entre la encrucijada de dos posturas, pues no acepta, por un lado, que sean retomados los dogmas de fe sin considerar a la tradición y a la historia; pero por otro lado, tampoco acepta una tradición que recurra únicamente a la figura del recuerdo eliminando todo dogma de fe.

De acuerdo a lo anterior, en la Teología Política es necesario matizar el concepto de *memoria de la fe*, del concepto de memoria que ordinariamente usamos. La memoria a la que recurre Metz no es aquella que nos alivia y reconcilia con un pasado, ni tampoco es una luz esclarecedora que nos permite recordar algo grato, mucho menos implica un recurso que nos permita de forma individual acceder a una felicidad eterna de acuerdo a una salvación pasada. Por el contrario, nos referimos a una memoria que nos acosa y nos pone en alerta ante un presente no acabado y una realidad ya dada, pues la memoria en este sentido trae al recuerdo los miedos que se han vivido pero también las esperanzas del pasado, y esta situación de tensión rompe el círculo encantado del momento dominante.

La fe como memoria no contradice lo que podría parecer su contrario, *la fe como esperanza*, sino que responde a la cuestión teológica de la mediación entre el *ya* y el *todavía no*, que en términos teológicos implica *la salvación escatológica garantizada en Jesucristo*, en la que gracias a la *fe memoria* se puede constatar que la fe cristiana, como fe dogmática, (que se debe a unos contenidos - *fides quae creditur*) puede hacer realidad la libertad crítica, respecto de la historia de libertad, con relación a la sociedad a la que convoca Cristo a la luz del mensaje escatológico. Todo lo expuesto con antelación nos aproxima a la tesis central de Metz respecto a la *ratio anamnética*, de que *“la iglesia tiene*

*que concebirse y comportarse hoy como testigo y transmisor público de una peligrosa memoria de libertad dentro de los sistemas de nuestra sociedad que se llaman emancipadores*⁵⁷. Esta tesis teológica tiene que confrontarse con los problemas de la sociedad de hoy para hacerse efectiva.

La memoria como término central del cristianismo aparece en los actos centrales de nuestra fe, sin embargo la Teología Política enfatiza que se ha circunscrito al acto sacramental de la eucaristía, en la memoria de la pasión, la muerte y la resurrección de cristo, y este ámbito tan limitado no tiene que ver con una superación del ámbito cultural ni con la llegada de un poder liberador de amor sin reserva, que no sigue los mismos caminos ni los mismos cálculos que las relaciones de poder entre los hombres. Además de que el *ethos político* de un orden preestablecido, en virtud del cual el orden antecede a la libertad y se preserva dentro de los ordenamientos existentes, ahora es ensanchado en esta visión gracias al anuncio del reino de Dios, y se convierte en el *ethos político* de los cambios y transformaciones libres, tal como operó el cristianismo en sus comienzos.

La memoria anamnética nos obliga, sin embargo, a una determinada toma de partido, que en este sentido es o debería ser totalmente *desinteresada*, siempre a favor de los no representados; y así, la defensa de los sujetos del conjunto de la historia que no se encuentran identificables ni social ni políticamente, no supone orientarlos a una razón puramente pragmática, sino que con ello marcamos un norte de actuación interesado en la idea de una humanidad, cuyo punto de fuga respecto a una sociedad calculable en términos de utilidad es el rescate de una conciencia, cuyo recuerdo se centra en la libertad del Reinado de Dios como amor sin reservas.

Esta memoria ampliada a favor de *los no representados* hace a una cultura sensible y accesible a otros mundos culturales y se recurre a la indisoluble unidad de *ratio* y *memoria*, cuestión que reprime u olvida a juicio de Metz la racionalidad buscadora de libertad propia de la Ilustración. Esto debido a que el modelo de racionalidad desarrollado por la Ilustración no superó el prejuicio contra la memoria e infravaloró desde su crítica abstracta el poder inteligible y crítico de la razón anamnética. De acuerdo con esto, para

⁵⁷ Op. Cit. Metz. *Dios y el Tiempo*. P. 75.

Metz, sólo a la luz de la razón anamnética es posible hacer justicia a las ideas propias de la Ilustración⁵⁸, superando con ello el proyecto de la Ilustración.

Con la memoria la razón intenta tomar conciencia de los contenidos semánticos de los que no sólo se alimenta la fe sino también el interés por una libertad solidaria. Visión diferente al cristianismo tradicional, que si bien ha conservado el carácter anamnético de su identidad, también es claro que ha descuidado el desarrollo cultural de esta constitución anamnética y no la ha defendido frente a la razón abstracta de la modernidad.

Metz identifica en nuestra época un abismo entre el recuerdo y el olvido, diciendo que en la situación espiritual de nuestro tiempo vivimos un grave desplazamiento de mentalidad, cuando el misterio de la salvación ya no se encuentra en la memoria sino en el olvido dentro de una amnesia cultural cada vez más prolongada. Por ejemplo, la memoria del sufrimiento ajeno sigue siendo en nuestro tiempo una categoría débil, ya que es común luchar contra el dolor y las atrocidades comunes que vivimos a diario, y así, el hombre trata de borrar todas las huellas para que no sea posible volver a recordar. Nuestra cultura pide a gritos el rescate del *pathos del recuerdo* para que sea posible una cultura anamnética y así, la teología estaría obligada a responder universalmente en cuanto recuerde el sufrimiento y los sentimientos de ámbitos diversos, adentrándonos con ello al paisaje político de nuestro mundo.

Con el mensaje cristiano sobre el tiempo, Metz se basa en la estructuración del tiempo a través de la memoria, por medio del recuerdo histórico del sufrimiento y sentimientos ajenos. En este sentido, las memorias colectivas siempre deben estar referidas a un contexto de raíces históricas y culturales que, a juicio de la teología política, son las que constantemente dificultan nuestro entendimiento mutuo y son las que nos llevan a los conflictos y desavenencias en el mundo. De acuerdo con la teología política esta postura logra ser compatible con el proyecto de la modernidad y alcanza su legítima universalidad al orientarse por una memoria definida, en cuanto razón práctica por la memoria, no sólo del sufrimiento sino del sentimiento de lo ajeno. Y así, un criterio de comprensión es dejarse interpelar por dicho sentimiento ajeno.

⁵⁸ Ibid. P. 206.

La serie de consideraciones que podemos inferir de la obras de Metz y sus intérpretes es la aproximación que hacen en torno al concepto teológico-filosófico de la *antropología*, aspecto que también está referido a la filosofía de la alteridad, especialmente cuando Buber desarrolla el *yo y el tú* como dos esferas separadas pero que nos permiten hablar de una relación inmediata. Y es digno de mención que en una perspectiva de la teología política el pensamiento cristiano actual tomara en cuenta el *tú*, al ver la vida como un servicio a los demás (en una relación horizontal – encarnacionista y salvífica en el aspecto escatológico), de tal manera que sea recuperada en esta visión la influencia en el mundo actual.

SEGUNDO CAPÍTULO.

2. EL DESAFÍO DE UNA ÉTICA DEL DISCURSO EN UNA SOCIEDAD SECULARIZADA

En este capítulo nos interesamos en destacar la importancia que tiene para nosotros la racionalidad en una sociedad secularizada, y creemos que es posible defender un tipo de racionalidad, que apoyándonos en el pensamiento de Habermas, nos dará la pauta para pensar al interior de una ética del discurso en la categoría de *igualdad* que tuviera cualquier sujeto para participar en una comunidad de hablantes. Además, una teoría de la sociedad no puede obviar el problema de la racionalidad por las implicaciones que tienen para nosotros los conceptos de acción social, por las implicaciones que adopta el participante en el seno de una sociedad en su comprensión de los fenómenos sociales, y también por la cuestión de que nuestra sociedad puede entenderse como un proceso de racionalización. Debido a estos tipos de inquietudes, creemos pertinente hablar de la *Teoría de la Acción Comunicativa* por la acción social que desempeñan los distintos agentes que se coordinan a través de las *acciones de habla*, cuya pretensión para lo que dicen está avalada por criterios de racionalidad e inteligibilidad. Con ello, se destaca la urgente necesidad de que la práctica social tenga su forma de reflexión, generándose consigo los espacios de discusión, argumentación y obtención de compromisos en cada uno de los ámbitos de nuestra sociedad contemporánea.

Pensar en la categoría de la *Ética Discursiva* nos conduce en el seno de una sociedad pluricultural a estar constantemente en una posición crítica, pues al intervenir en el mismo proceso de individuación tenemos que apelar a los contenidos compartidos por una comunidad. Por ello, mediante el discurso habermasiano pretendemos encontrar una fundamentación que evite el fantasma de la irracionalidad práctica a la que nos enfrentamos cuando pretendemos dialogar.

El aspecto innovador que nos ofrece la *Ética del Discurso* es que la argumentación, el discurso, y los juegos de lenguaje argumentativos representan una forma de comunicación, que al ser una manera de reflexión de la acción orientada hacia el entendimiento, acoge a todos los seres capaces de lenguaje y de acción.

Consideramos dentro de una tradición democrática que *la igualdad* como idea está relacionada con la política, sin embargo, en el presente trabajo creemos que el concepto de igualdad ha sido trasladado desde la moral a la política en un proceso de secularización, y así, una legitimación de la democracia puede encontrarse en la moral. De ahí la insistencia en recorrer a lo largo de este capítulo las diversas teorías que han enfatizado los problemas clásicos de la ética, sobre todo la kantiana de la que se nutre Habermas. Esto último se explica porque en las argumentaciones quienes intervienen, han de partir del supuesto de que como iguales y libres¹, participan en la búsqueda de una solución que resulte del mejor argumento del que disponen los participantes.

2.1. DESARROLLO DE LAS TESIS EXPUESTAS SOBRE LA RAZÓN DIALÓGICA.

La racionalidad tiene que ver “con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento”². Y no tanto con el conocimiento y la adquisición de este.

Dentro de la teoría de la argumentación, Habermas se limita a exponer la *versión cognitiva del concepto de racionalidad*, el cual está referido a la *utilización de un saber descriptivo*, cuyo desarrollo puede establecerse en dos direcciones.

¹ En la introducción de la obra de Habermas. *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*. Paidós, Barcelona 1991, Manuel Jiménez Redondo de la Universidad de Valencia, España en una interpretación sobre Habermas considera que el término *libre* se refiere a que a todos se les ha de suponer la misma capacidad de iniciativa, y considera que la palabra *iguales* significa que cada quien puede replicar con un *sí* o con un *no*.

² Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalización de la Acción y Racionalización Social*. Tomo I. Editorial Taurus, tercera edición, España, 2001. P. 24.

A) *Un saber proposicional basado en acciones teleológicas* dentro de una utilización no comunicativa, nos orilla a una *racionalización cognitivo-instrumental*³. Concepto que refiere a una capacidad de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente.

B) *Un saber proposicional basado en los actos de habla* nos coloca en el terreno de una *racionalidad comunicativa*. Concepto referido a la capacidad de generar consenso, que un habla argumentativa tiene, dentro de una comunidad de convicciones y que se encuentran racionalmente motivadas, asegurando con ello la unidad del mundo objetivo y la inter-subjetividad del contexto, superando la subjetividad de cada punto de vista.

Por ejemplo, el saber del que disponen A y B en la opinión *p* representa un contenido idéntico. Sin embargo, puede acontecer que A y B *utilicen* diversamente ese mismo saber en la opinión *p*. Si A toma parte con otros interlocutores en una comunicación y hace la afirmación *p*, tanto la referencia a los hechos como la susceptibilidad de la fundamentación posibilita el que los participantes puedan, a través de la comunicación, entenderse sobre algo que tiene lugar en el mundo. En relación con el enunciado *p*, el hablante plantea una pretensión de validez, y ésta siempre es susceptible de *crítica*.

En el segundo caso B, como un actor solitario, elige los medios que considera adecuados (en una situación determinada) para conseguir un efecto deseado, en virtud de la opinión *p*. En este caso la referencia a los hechos y la susceptibilidad de fundamentación de la regla de acción hacen posible una intervención eficaz del mundo. Pero para que sea racional la acción del actor es necesario, por una parte, que el hablante *cumpla las condiciones* que son necesarias para la consecución del *fin ilocucionario*, de entenderse sobre algo en el mundo con otro participante y, por otra parte, que en la acción teleológica el actor cumpla las condiciones para que intervenga eficazmente en el mundo⁴. No obstante ambas tentativas pueden fracasar, puede ser que no se alcance el consenso que se busca o que no se alcance el efecto deseado.

³ Cfr. Ibid. P. 27.

⁴ Cfr. Ibid. P. 28.

El tipo de utilización del saber proposicional puede suscribirse como *manipulación instrumental*, o bien como *entendimiento comunicativo*. La primera posición llamada *realista*, se limita a analizar las condiciones que un sujeto tiene que cumplir para proponerse fines y realizarlos. Aquí, las acciones racionales están dirigidas a la consecución de un propósito y están controladas por su eficacia en un estado de cosas existentes. En cambio, la segunda posición, descrita por Habermas como *fenomenológica*, se pregunta sobre las condiciones bajo las cuales se constituye la unidad de un mundo objetivo para *los miembros de una comunidad de comunicación*. Esto se entiende si pensamos que el mundo únicamente tiene sentido y cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado por los sujetos capaces de lenguaje y de acción. En esta postura no se parte del presupuesto ontológico de un mundo objetivo sino que al contrario este presupuesto se convierte en un problema, pues sólo es con la práctica comunicativa como se asegura un contexto común de vidas y del mundo de vida que ínter subjetivamente se comparte.

Siguiendo lo anterior, Habermas da un paso más allá al decir que el concepto de racionalidad comunicativa tiene que ser desarrollado por medio de una teoría de la argumentación, entendiendo por *argumentación* "... al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recurrirlas por medio de argumentos"⁵

La fuerza de una argumentación se mide por la pertinencia de las razones en un contexto dado en el sentido de la capacidad de convencer a los participantes en un discurso, motivándolos a la aceptación de dicha pretensión, y para ello se puede estar abierto a los argumentos, o bien pueden ser replicados, y de esta manera el participante en la argumentación actúa de forma racional en los dos sentidos; lo que no se vale es estar sordo a los argumentos o ignorar las razones en contra manejadas, y tampoco es factible cerrarse en la discusión replicando con aseveraciones dogmáticas.

⁵ Ibidem. P. 37.

En Habermas pueden distinguirse tres aspectos del habla argumentativa:

a) Como *proceso* referido a una forma de comunicación, en un sentido amplio, que ha de aproximarse suficientemente a condiciones ideales. En este terreno, los participantes en la argumentación tienen que presuponer que en la estructura de su comunicación se excluya toda *coacción* y violencia.

b) Como *procedimiento* relativo a una manera de interacción sometida a una regulación especial, en una forma en que los proponentes y los oponentes tematizan en una pretensión de validez que se ha vuelto problemática, y que adoptan una actitud hipotética que los exonera de la presión de una acción, para examinar con razones si es factible o no reconocer la pretensión defendida por el proponente, y

c) Como *procedimiento confiable y creíble*, de tal forma que la argumentación produzca argumentos pertinentes que convengan a los participantes.

Siguiendo a Toulmin, Habermas piensa que las argumentaciones se distinguen según el tipo de actos de habla descritos anteriormente y que el proponente trata de defender, sin embargo, las pretensiones de dichos actos de habla varían según los contextos de la acción, y esta diversidad de contextos que pueden presentarse en las argumentaciones pueden ser reducidas a unos cuantos campos sociales⁶. Circunscritos cada uno de estos contextos bajo reglas especiales propios de los juegos de lenguaje de la ciencia, la política, la jurisprudencia, o cualquier otra esfera cultural, lo cual, nos hace pensar en la especialización de los diversos campos del saber y la profesionalización de los mismos.

Otro aspecto ligado con el habla argumentativa es el uso del término *racional*, de gran utilidad para Habermas, pues nos sirve como hilo conductor para esclarecer las condiciones de racionalidad de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, sin embargo este esclarecimiento no será suficiente si no planteamos la cuestión de si un grupo de individuos efectivamente se comporta de manera racional, o si cabe esperar que sus

⁶ Cfr. *Ibidem*. P. 55.

manifestaciones sean avaladas por buenas razones. En este tipo de deficiencia Habermas se preocupa por exponer las condiciones socioculturales que subyacen a los modos de vida y que reflejan la racionalidad de un mundo de vida compartido por diversos colectivos, que no siempre se miden por las propiedades lógicas y semánticas del lenguaje, sino por categorías que ponen a disposición los individuos para la interpretación del mundo, y que implican una racionalidad referida a las imágenes del mundo. En el intento de ir más allá de una esfera analítica del lenguaje que pudiera servirnos para detectar la validez de las pretensiones de los actos del habla con respecto a los sujetos participantes en el proceso de comunicación, Habermas recurre a una descripción general de la *comprensión mítica del mundo*, tema que será retomado cuando hablemos del discurso religioso de la modernidad.

En el terreno de los actos de habla los sujetos capaces de lenguaje pueden basar su comunicación en un sistema compartido de mundos que no se circunscribe a una sola esfera, ya que puede ser que haya acuerdo compartido en un mundo interno o subjetivo de vivencias como concepto complementario de un mundo externo, el cual Habermas lo desglosa de dos maneras, un mundo objetivo y un mundo social. De igual forma, la acción racional no únicamente opera con relación a fines, sino que la tipología de la acción weberiana, la cual apoya Habermas sin restringirse a este ordenamiento, se extiende a la *forma racional con arreglo a valores*, cuando estamos en presencia de una fe consciente de valor ya sea ético, estético, religioso o de cualquier otra forma que sea incondicionada de un comportamiento, independientemente del resultado que se consiga. También podemos estar en una *forma afectiva o en una forma emotiva* por los estados de ánimos que se presenten al momento de manifestar nuestros actos de habla, y finalmente también nos podemos hallar con una *forma tradicional* cuya directriz es seguida por una costumbre arraigada.

Sin embargo Habermas piensa que esta caracterización no retoma el concepto propio de acción comunicativa, basada en la teoría de los actos de habla que recupera en la teoría de la acción, y que refiere un concepto complejo de racionalidad que Weber utiliza en el análisis de la cultura.

Por ejemplo, un aspecto muy restringido de la acción racional para Habermas tiene que ver con el modelo de acción racional con arreglo a fines cuando “... *el actor se orienta primariamente a la consecución de una meta suficientemente precisada en cuanto a fines concretos, de que elige los medios que le parecen más adecuados en la situación dada, y de que considera otras consecuencias previsibles de la acción como condiciones colaterales de éxito*”⁷. A este tipo de acción orientada al éxito la llama Weber *instrumental*, ya que tras la observancia de reglas de acción y técnicas, se evalúa el grado de eficacia que esa acción representa para un estado de cosas y sucesos. No obstante Habermas piensa que una acción orientada al éxito no necesariamente tiene que estar orientada al entendimiento, y he ahí su gran aportación en la teoría de la acción como racionalidad de la misma y racionalización social.

Nuestro autor considera que no sólo *la acción instrumental* está orientada al éxito sino también *la acción estratégica*, la cual también se considera bajo el aspecto de la observancia de reglas de elección racional, sólo que en este tipo de acción se evalúa el grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional, pero aún este tipo de acción no está orientada al entendimiento, como es el caso de *la acción comunicativa*, ya que “*los procesos de entendimiento tienen como meta un acuerdo que satisfaga las condiciones de un asentimiento, racionalmente motivado, al contenido de una emisión ... Y un acuerdo comunicativamente tiene que tener una base racional; es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes, ya sea instrumentalmente, merced a una intervención directa en una situación de acción, ya sea estratégicamente por medio de un influjo calculado sobre las decisiones de un oponente*”⁸.

Este planteamiento de Habermas respecto a su teoría de la acción comunicativa es reforzado con el planteamiento del filósofo y lingüista Austin, quien distingue en el habla tres actos diferentes que confluyen en la esfera inter-subjetiva: los actos locucionarios, los actos ilocucionarios y los actos perlocucionarios. Solamente los dos primeros actos los incluiría Habermas como parte de los actos del habla que tienen que ver con el

⁷ Ibidem. P. 366.

⁸ Ibidem. Págs. 368 y 369

entendimiento, y el último acto lo rechazaría en la injerencia de los actos comunicativos. Esto por lo siguiente.

Mientras un acto locucionario se refiere al contenido de las oraciones enunciativas ('P'), pues el hablante expresa simple y sencillamente un estado de cosas, en los actos ilocucionarios el agente realiza una acción y dice algo, fijando el modo en que se emplea una oración como una afirmación, una promesa, un mandato, una confesión, y generalmente el modo se expresa mediante la primera persona, al decir por ejemplo, te prometo, te ordeno, te confieso. En cambio, en los actos perlocucionarios el hablante busca causar un efecto sobre su oyente⁹, y los efectos se producen siempre que el hablante actúa orientándose al éxito, vinculando los actos de habla a intenciones para propósitos que sólo de manera contingente guardan relación con el significado de lo dicho, situación diferente del objetivo de un acto ilocucionario, en el cual el hablante persigue mediante el habla otorgar un significado preciso de lo dicho, haciendo saber que lo que dice sea entendido como un saludo, mandato, amonestación, saludo o cualquier otra forma de mensaje claro y manifiesto. Además, los actos ilocucionarios guardan una relación interna regulada por la convención, sólo pueden conseguirse haciéndolos expresos, y no permanecen externos a lo dicho u ocultos, en el sentido de actuar estratégicamente, como los actos perlocucionarios.

De ahí que la acción comunicativa habermasiana se distinga de las interacciones de tipo estratégico, porque todos los participantes en igualdad de condiciones persiguen sin reservas fines ilocucionarios para llegar a un acuerdo que sirva a su vez como coordinación concertada de planes de acción individuales. Además lo importante es que para la acción comunicativa sólo se consideran determinantes aquellos actos del habla cuyas pretensiones de validez por parte de los hablantes son susceptibles de crítica.

En este sentido todos los casos de habla están orientados al entendimiento, los actos siempre pueden ser rechazados ya sea porque el hablante reclame para su acción un determinado contexto normativo, o porque el hablante reclame un conjunto de vivencias subjetivas de las que cree tener un acceso privilegiado, o bien porque el hablante reclame para un enunciado un aspecto de verdad. Por ejemplo, si le pedimos un favor a una persona, puede ser que el que interpelado no esté de acuerdo y que asiente negativamente

⁹ Cfr. Ibid. Págs. 370 y 371.

considerando las tres posibilidades antes señaladas, de que no es la persona indicada para hacer ese favor, o de que la persona si realiza el favor puede quedar en una situación de desventaja, o finalmente no realiza el favor porque lo que se pide está fuera de las posibilidades reales de su actuación en un contexto determinado. Así, en una situación fáctica puedo ordenar a una persona que labora en una institución pública que vaya a entregar la correspondencia a otra oficina en ese momento de pedir el favor; las opciones de negatividad a la orden por parte de la persona interpelada pueden responderse de la siguiente forma:

- A) No hago el favor que me pide porque no está dentro de mis funciones laborales.

- B) No puedo hacerle el favor en este instante porque se quedaría sola la oficina y hay que esperar a que llegue la mensajería.

- C) Perdón, pero no puedo llevar la correspondencia porque la oficina a la que usted me manda queda lejos del sitio donde laboramos y eso me demoraría todo el día.

De esta manera, el término entendimiento usado por Habermas tiene la pretensión de que al menos dos sujetos lingüística e interactivamente competentes entiendan la expresión lingüística, y con ello, el significado de una expresión elemental como es el caso de pedir un favor, estriba en que el oyente tiene que conocer las condiciones bajo las cuales puede ser aceptado dicho acto de habla. Sin embargo, lo anterior no quiere decir que los actos de habla cierren la comunicación a ese nivel de entendimiento, puede irse más allá, al nivel de la comprensión y apuntar más allá del significado mínimo de la expresión. Por ejemplo, si el oyente acepta una oferta no sólo se puede producir entre los dos sujetos un *acuerdo* basado en el reconocimiento intersubjetivo con una pretensión de validez que fue subrayada, sino que además el consenso puede situarse en los tres planos descritos anteriormente, se puede llegar a un acto de habla que sea correcto en relación con un contexto normativo, el cual se considera legítimo para actuar en él hasta donde lo permita el acuerdo; o bien, se puede elaborar un enunciado que presuponga una existencia ajustada a la realidad de tal forma que el oyente asuma, comparta y se retroalimente del saber del hablante; o por último, el oyente puede adquirir confianza y fiarse de lo que oye cuando

existe una expresión veraz de opiniones, intenciones, sentimientos y deseos. Y en este plano el consenso alcanzado y generado en una comunidad inter-subjetiva cubre el plano de un acuerdo normativo (o de acuerdo a las normas aceptadas), o cubre un saber proposicional compartido, o bien cubre la esfera de una mutua confianza de sinceridad entre los participantes. Y estas tres pretensiones de validez están sujetas a crítica, pues se supone que son expresadas abiertamente y no están ocultas como es el caso de los actos perlocucionarios.

Siguiendo con lo anterior, es importante destacar, para el cometido del tema en cuestión, la conexión interna entre la experiencia privada y la comunicación pública lo cual es destacado por Pierce y retomado por Habermas. En esta conexión, la experiencia remite más allá de los límites de la subjetividad que se hace patente cuando en la participación transubjetiva en *interpretantes*, el individuo al confrontarse con otros se percata de estar o no en un error. Si esta confrontación de opiniones adopta la forma racional de la argumentación en esta forma de comunicación se hace explícito lo que ya se encuentra implícito, y aquí la fuerza ilocucionaria hace que el hablante dirija al destinatario la oferta de apoyar su enunciado mediante un argumento. Y de esta manera, la objetividad del conocimiento no depende sólo del asentamiento de un número contingente de participantes¹⁰.

Con todo lo dicho y a manera de resumen podemos decir que la teoría de la acción comunicativa supera el planteamiento de la teoría weberiana de la acción en términos de racionalidad (al estar esta circunscrita a una racionalidad con arreglo a fines) y en términos de eficacia para tratar problemas fácticos de controversias en la búsqueda de una situación favorable para dos o más contextos sociales que se hallan en situaciones desfavorables en la búsqueda de un diálogo. Así pasamos de entender nuestra cultura y el proceso de la secularización del paradigma al de la acción comunicativa que ofrece un potencial infinitamente rico e insito en la validez de los actos del habla. Aspecto que se expondrá en el siguiente apartado.

¹⁰ Habermas. *Textos y Contextos*. Editorial Ariel, Barcelona España 2001. Cfr. P. 54.

2.1.1. HABERMAS Y EL DISCURSO RELIGIOSO DE LA MODERNIDAD

Para Habermas, siguiendo las observaciones de Horton, las imágenes del mundo no sólo juegan un papel determinante en los procesos del entendimiento, sino también en la socialización de los individuos, pues cumplen la función de conformar y asegurar la identidad de los diversos grupos sociales¹¹. Esto se comprende si tomamos en cuenta que cuando los sujetos actúan comunicativamente se entienden siempre dentro del horizonte de un *mundo de vida* formado por convicciones, las cuales en algunas ocasiones son difusas pero siempre son aporéticas. Este mundo de vida acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas, y así, en la medida en que las tradiciones culturales decidan la aceptación acerca de las pretensiones de validez, menor será la posibilidad que tienen los propios participantes de someter a un examen las razones en que basan sus tomas de postura. Entonces, para que resulten posibles las orientaciones racionales de acción, la tradición cultural debe permitir una actitud reflexiva consigo misma y despojarse de su dogmática, de tal forma que las interpretaciones generadas por la tradición puedan ser sometidas a una revisión crítica. Sólo de esta manera aparecerán interpretaciones alternativas. Y esto permitirá una forma específica de enfrentarse a las incoherencias, contradicciones y disensos en los procesos y procedimientos de comunicación que refiere una racionalidad discursiva.

Al conjugar lo anterior con la teoría de la racionalización de Max Weber, Habermas trata de reconstruir su proyecto en conjunto, tras analizar el proceso universal de *desencantamiento* que se cumple en las diversas religiones a lo largo del tiempo y que hace necesaria la aparición del racionalismo universal.

Varios ejemplos de grandes críticos y teóricos muestran que la racionalización social tiene su tratamiento particular, en Marx ésta se implanta directamente con el despliegue de las fuerzas productivas, con la organización eficaz de la fuerza de trabajo y con la ampliación del saber empírico. En cambio Max Weber juzga a la Economía

¹¹ Op Cit. *Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo I*, P. 97.

capitalista y al Estado moderno como subsistemas de acción racional con arreglo a ciertos fines, y en esta esfera se despliega el racionalismo occidental¹², el cual trae como consecuencia una cosificación de las relaciones sociales que ahoga los modos racionales de vida. En este mismo sentido Horkheimer y Adorno interpretan a Marx desde esta perspectiva, refiriéndose ambos a las fuerzas productivas que aparecen con el capitalismo y a las relaciones de producción alienadas, así como a la irracionalidad de dominación de unas clases sobre otras.

En este horizonte la racionalización social se identifica con el aumento de la racionalidad instrumental en cada uno de los contextos de acción. Sin embargo, Habermas se encarga de rastrear las teorías de la racionalización originadas a partir del siglo XVIII cuando Condorcet y sus herederos percibieron los progresos de la civilización desde una perspectiva práctica de los participantes, como resultado de una práctica de difusión del saber, y de una forma de racionalización que aparecía como *práctica comunicativa* ejercitada con voluntad y conciencia.

No obstante esta tesis se enfrentó con las teorías evolucionistas del siglo XIX que interpretaron los progresos de la civilización como evolución de los sistemas orgánicos. Y este incidente teórico obligó a Habermas a una relectura acerca de los procesos de racionalización como procesos de crecimiento, como en el caso del historicismo señalado por Dilthey, quien destacó a la cultura como un ámbito objetual constituido mediante nexos de *sentido*. Situación diferente para Max Weber quien planteó el problema del nacimiento y la evolución de las sociedades modernas desde un punto de vista ahistoricista de la racionalización, pues no estaba de acuerdo en la relatividad de las propias tradiciones y las formas de pensamiento, y ante esta cuestión de no caer en un relativismo. Weber adoptó

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 198. Weber enfatiza en su obra *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* que en todas las esferas de la vida se han llevado a cabo procesos de racionalización, sin embargo, lo peculiar de su diferencia histórica y cultural consiste en saber cuáles de dichas esferas fueron racionalizadas en su momento. No obstante, afirma Weber, para que una investigación tenga éxito hay que distinguir las condiciones económicas, valorando la importancia fundamental de la economía, sin descuidar el conocimiento de la relación causal inversa, ya que el racionalismo económico depende en su nacimiento, lo mismo de la técnica y el *derecho racional* y de la misma capacidad del hombre para determinadas clases de conducta racional.

con cautela una posición universalista¹³ que abarcó tanto la racionalización religiosa como la racionalización social. Por ello, cuando hablamos acerca de la racionalización cultural hacemos una lectura no sólo en cuanto a la ciencia y la técnica moderna, sino también del arte autónomo y de la ética regida por principios y anclada en la *religión*. En todas estas esferas la ampliación del saber empírico, aunado a la capacidad de predicción y al dominio instrumental y organizativo sobre los procesos empíricos, nos muestra una racionalización cultural que se va ampliando a múltiples instancias de los sectores sociales.

Con respecto al tema que nos interesa destacar de la *secularización cultural*, Weber denominó también *racionalización* a la autonomía cognitiva de la *moral*, con el desgajamiento de las ideas práctico-morales, de las doctrinas éticas, así como de los principios, máximas y reglas de decisión con respecto a las *imágenes del mundo*, las cuales estaban insertas a ellas en un inicio. Con ello existe una separación entre las éticas profanas de la intención y las imágenes religiosas del mundo, las cuales no permiten por su estructura que se impongan diferencias entre la razón teórica y la razón práctica¹⁴.

En este mismo sentido, esta ética se encuentra regida por principios de carácter universal que le sirven como base para independizarse de la *religiosidad soteriológica comunitaria*, pues al hablar acerca de la fraternidad y al tener como referencia al *prójimo*, supera la separación entre una moral interna y una moral externa.

Otro aspecto importante de la secularización que es dado en los términos de un proceso de racionalización consiste en la *institucionalización de la acción racional con arreglo a fines*, que en un clásico ejemplo weberiano queda claro, cuando Habermas expone que la ética protestante se transforma en orientaciones de acción al servicio del ejercicio ascético de la profesión, proporcionando este racionalismo ético el fundamento para una actitud cognoscitivo instrumental que se inserta en los procesos del trabajo social. Sin embargo este concepto de racionalización práctica es analizado por Weber bajo un triple aspecto: 1) *la utilización de medios* y 2) *la elección de fines* cuya racionalidad instrumental de la acción se mide en cuanto prevemos los medios para los fines dados, y 3)

¹³ Cfr. Ibid. P. 211.

¹⁴ Cfr. Ibid. P. 220.

la *orientación por valores*, referido a la racionalidad normativa de la acción que se mide por la fuerza unificante que tienen los patrones de valor y los principios que subyacen a las preferencias de una acción¹⁵.

Otro aspecto fundamental que debemos destacar en el proceso de secularización referido al tema de la racionalización es que al racionalismo occidental le antecede una racionalización religiosa, y este proceso llamado por Weber *desencantamiento de los sistemas míticos de interpretación* es subsumido bajo el concepto de racionalización occidental. Y en esta conexión de la acción racional con arreglo a fines, aunado a la acción racional con arreglo a valores (en la esfera normativa), se produce un tipo de acción que cumple las condiciones de la racionalidad práctica, en la esfera de la cultura occidental, cuando las personas y los grupos generalizan estas acciones a lo largo del tiempo y se produce un modo metódico y racional de vida. Es importante destacar en este plano que la racionalización *acrecentadora del valor* no sólo comprende los componentes cognoscitivos de una tradición cultural sino también comprende los componentes relativos a la integración social. No obstante los patrones valorativos conforme a los que se actúa de forma racional con arreglo a fines y medios pueden variar, cuando se proporcionan puntos de referencia de expresión equívoca como por ejemplo, las ideas de redención en las religiones cuentan con un pluralismo de posturas acerca de los bienes de salvación a los que se aspira, pero en otro sentido, las éticas de la intención deben su fuerza a la capacidad que tienen de sistematizar y estructurar la dimensión en que las imágenes del mundo pueden ser objeto de una racionalización que permiten aislar las cuestiones de justicia de las cuestiones concernientes o no al gusto y verdad de los creyentes.

Habermas nuevamente retomando a Weber destaca que la racionalización de la cultura sólo se torna empíricamente eficaz cuando coexiste una racionalización tanto de las orientaciones de acción como de los órdenes de vida social. En la cultura el saber acumulado se transforma en formas de vida tanto de los individuos como de los grupos. Así, los seres de la cultura tienen necesidades que satisfacer, pero también se mueven en plexos de sentido que requieren de interpretación. Ahora bien, las necesidades no obedecen únicamente a intereses materiales sino también a intereses ideales que se orientan por las

¹⁵ Cfr. Ibid, P. 233.

ideas y valores. A su vez, el conjunto de valores sirve para estabilizar un sistema de acción o un orden de vida, ya que su legitimidad al descansar fácticamente sobre una *validez consensual*, los miembros de un grupo reconocen el carácter vinculante de las normas de acción que rigen en el grupo y a las cuales se sienten obligados a observarlas.

Este aspecto que se ofrece en la racionalización de la cultura también es observado en la esfera religiosa, cuyo papel en las sociedades tradicionales es clave cuando entendemos que la aparición de las nuevas ideas, las nuevas razones y los niveles de fundamentación no aparecen en forma de una argumentación regulada. por el contrario casi siempre se explican las innovaciones por figuras o grupos que tienen la capacidad de *crear sentido*. En un ejemplo, las grandes religiones universales provienen de fundadores que dominaban la palabra profética e infundieron vigor a las nuevas ideas. posteriormente fue preciso el trabajo de intelectuales que dieran forma a esas nuevas ideas y a esas formas de vida para *racionalizarlas* y así convertirlas en una doctrina que fuera susceptible por la tradición de conservarse. Y es en este plano donde se produjeron enfrentamientos de los intelectuales con respecto a los patrones de interpretación, pues se dejaba de lado una anterior visión mítica del mundo.

Por ello, también en el plano religioso podemos observar un proceso de racionalización en las esferas de la cultura en cuyo seno las imágenes del mundo, conformadas por ideas, actúan de tal manera que se van determinando las vías por las que la dinámica de los intereses mueve a la acción. Sin embargo, la dinámica de los intereses se impone dentro de los límites que les rigen las valoraciones normativas ya conformadas y a su vez, la validez normativa de las regulaciones descansa en la fuerza de convicción que puedan tener las ideas, aunado a la justificación que esas ideas representen en un contexto dado.

En el análisis detallado que Habermas hace de Weber en su *Teoría de la Acción Comunicativa*, observa bien Habermas que Weber al reconstruir la historia de las ideas morales y jurídicas, lo que le interesa no son las estructuras de las éticas de la intención en general, sino el nacimiento de la ética económica capitalista, pues lo que trata de aclarar son las condiciones culturales que determinaron el tránsito al capitalismo en la cultura

occidental. Pero este aspecto limitado, en torno a la racionalidad, no agota las posibilidades sistemáticas que su enfoque teórico ofrece y de esta manera las estructuras de las imágenes del mundo se desarrollarían de acuerdo a la lógica que les es propia.

Un punto fundamental a destacar en el presente trabajo, muy relacionado con el proceso de secularización en la esfera Judeo-Cristiana, es el papel de la religión en la afirmación o la negación del mundo, es decir, si el creyente valora en principio positiva o negativamente al mundo. Si lo valora positivamente entonces la sociedad y la naturaleza en torno tiene para él un valor intrínseco. Una postura negativa frente al mundo como vimos en el primer capítulo de este trabajo únicamente puede hacerla posible el dualismo que caracteriza a las religiones radicales de salvación (tesis vertical y escatológica). De esta manera el mundo queda devaluado, erigido como punto de referencia para alcanzar la búsqueda individual de salvación.

Nos parece que el proceso de secularización trae consigo una ruptura del mundo con el rechazo de las imágenes míticas prevalecientes en una visión cosmológica con la consiguiente aceptación de modos de vida que conforman una esfera inmanente más querida por los sujetos sociales, a tal grado que se puede ser creyente dentro de esta tradición Judeo-Cristiana y se puede aceptar una especie de paraíso terrestre conformado por el placer y el confort.

Aunado a lo anterior, y ligado también al proceso de secularización, Weber retoma el *criterio de superación del pensamiento mágico* llamado desencantamiento para medir la racionalización de las imágenes del mundo¹⁶. De la misma forma, el grado en que se ha despojado a la religión de la magia se explica en parte por la transformación de los componentes práctico técnicos y práctico morales con que cuenta la vida moderna, pues el mundo de representaciones mágicas impide una actitud objetiva frente al crecimiento económico y las innovaciones técnicas. Aspectos que obstaculizan los ámbitos centrales del culto y sobre todo el desarrollo de la comunicación personal entre el creyente y Dios. Pero aún en este proceso secular y en esta huida mística del mundo impera la racionalidad cuando las imágenes del mundo cada vez más permiten de forma unívoca concebir o tratar

¹⁶ Cfr. Ibid. P. 172.

el mundo como un mundo inmanente o del más acá.

Para Weber es en este sentido que puede lograrse lo que él llama *etización*, cuando una imagen del mundo se considera racionalizada en la medida en que hace del mundo inmanente una esfera de acreditación ética bajo principios prácticos, y abstrae todos los demás aspectos que le estorban, al presentarse el mundo únicamente como un campo práctico, donde aparece un escenario en que el agente puede fracasar éticamente y donde la totalidad de situaciones ha de juzgarse conforme a principios morales. Al tenor de lo anterior, para el creyente en este proceso de desencantamiento y secularización se le plantea una diatriba y tensión entre los órdenes profanos de la existencia y entre la búsqueda de la redención, la cual en una visión de negación del mundo, puede quedar devaluada bajo el punto de vista de la acreditación religiosa.

En este trabajo repetidamente se utiliza el término de razón como *logos*, sin embargo debemos ver que el indiscriminado uso de dicho concepto en ocasiones refiere a la razón como un instrumento o herramienta al servicio de ciertos fines que, a través de los medios disponibles, mediatiza la acción concreta para lograr resultados al servicio de necesidades sociales. Sin embargo, si logramos echar una mirada a la razón no limitada bajo los criterios de utilidad o de instrumentalidad, entonces la razón ampliada podrá en este plano habermasiano verse como un asunto moral, pero que todavía no llega, sin embargo, a ser compatible con una racionalidad levinasiana.

Dentro del proceso secular es común que exista una acomodación del mundo de orientación práctica. Este proceso pone en práctica la modernización de la sociedad, la cual consiente una lectura desde *arriba hacia abajo como desde abajo hacia arriba*. Desde la primer lectura la sociedad aparece como un anclaje motivacional y encarnación institucional de las estructuras de conciencia. Y en una segunda lectura es factible para la sociedad una solución innovadora de conflictos y de intereses que resultan de los problemas inmanentes, tanto de las dificultades que resultan de la lucha por el poder político, como aquellos que se originan en la esfera económica.

Habermas reconoce en la teoría de la racionalización social de Weber una carencia teórica que pueda ampliar el segundo aspecto descrito antes, sin embargo en el primer caso Weber explicita y coloca varios ejemplos para su comprensión, uno de ellos describe que las estructuras de conciencias que se encuentran enclaustradas en los monasterios requieren ser traducidas a la práctica por capas sociales más amplias, de tal manera que las ideas nuevas puedan reorientar los intereses sociales y racionalizar los órdenes profanos de la vida.

El anclaje moral, en el caso de la ética protestante pero que puede hacerse extensiva a otro tipo de tradición religiosa, guarda relación con el particularismo que la *gracia impone* a la ética religiosa, la cual permite la coexistencia entre distintos tipos de ética, una para los monjes, otra para los sacerdotes y otra para los laicos, y de este modo se origina una separación elitista entre la religiosidad de los virtuosos y otra para las masas¹⁷. La consecuencia de esta división conduce al aislamiento interior del individuo, pero también conduce a la comprensión del prójimo como *otro*, y este individualismo que puede extremarse excluye el retorno a la comunidad de amor, pregonada en el cristianismo primitivo. Además este tipo de ética, llamada por Schluchter, (citado por Habermas) como *monológica* de la intención tiene consecuencias *fraternales*, autor que ve el potencial evolutivo de la sociedad moderna en términos de objetivación de las relaciones personales más que como un proceso de racionalización ética.

Al respecto, Weber considera paradójicamente *la ética cristiana de la fraternidad* como una forma de modelo con respecto a una ética de la intención ya racionalizada, pues de acuerdo con este planteamiento cuanto más racionalmente se concibe la idea de la redención, dándole una forma más sublimada en términos de *la interioridad*, tanto más se intensifica de manera exterior e interior los mandamientos procedentes de la *ética de la*

¹⁷ Cfr. Ibid. P. 295. La ética social se ubica en el nivel de la fraternidad, pero ante la idea de que lo sagrado sólo sea accesible para algunos y no para todos, se trata de igualar esa diferencia de atributos carismáticos en un ordenamiento de servicios dispuestos por Dios de manera especializada. Los individuos y los grupos tienen determinadas tareas conforme a su carisma personal y a su posición social y económica. Por ello, la ética social presenta inevitablemente una adecuación a los intereses de los estratos privilegiados de este mundo. Véase en Max Weber la obra de *Sociología de la Religión*. Edit. Colofón, Segunda Edición, México, pág. 78

reciprocidad, de una forma exterior basada en el *amor al prójimo*, y de una forma interior basada en la idea de la *caritas*, o del amor al que sufre.

No obstante entre las paradojas de la modernidad, la ética universalista de la fraternidad choca de manera frontal con las formas de acción racional de la economía o la política que obedecen a sus propias leyes, sin quedar ligadas a condiciones fraternales. Con ello, la ética protestante de la religión explicada por Weber lleva consigo también una paradoja, pues como religiosidad virtuosa renuncia al universalismo del amor. Y además lo más trágico es que la ética de la fraternidad queda suelta y no encuentra ya asidero en las instituciones que le permitían reproducirse culturalmente y de forma estable. Sin embargo, es posible el desarrollo y perfeccionamiento de una ética de la fraternidad capaz de codearse con la ciencia moderna y otras esferas de la cultura, de tal forma que se entreteja una *ética comunicativa* desconectada del fundamento que tuvo en las religiones de redención. Y esta posibilidad no la ofrece el análisis weberiano pero sí es puesta en consideración por Habermas, quien por su parte denuncia la obstinación de Weber por mirar únicamente la tensión entre mundo y religión.

A juicio de Habermas hubiera sido muy interesante que Weber hubiera podido estudiar las tradiciones que confluyeron en el racionalismo de la ilustración y que finalmente fomentó en las capas burguesas una moral laica secularizada. El interés de Habermas por rastrear esta cuestión lo conduce a reexaminar la posición de Bernhard Groethusen publicada en la obra "*El Nacimiento de la Conciencia Burguesa en Francia en el Siglo XVIII*"¹⁸. Para la burguesía de esa época, expone Habermas, al burgués le quedó pequeño el mundo de las ideas católicas y desarrolló una visión secularizada de la vida que le fue urgente realizar para regular su vida económica - social. Así el burgués siguiendo un tipo de moral que se basta a sí mismo, siguió siendo católico, pero ya no era el catolicismo eclesiástico que orientaba la acción de otras capas de la sociedad.

El fenómeno de la secularización se relaciona con la teoría de la acción comunicativa porque cuando la fe religiosa se privatiza, en los ejemplos de Weber con la familia burguesa, con la descentralización de la comunidad religiosa, surge una nueva

¹⁸ Cfr. Ibid. P. 301.

esfera de intimidad y de sentimiento donde es posible la reflexión ante las condiciones cambiantes de socialización, llegándose a formar en ocasiones un espacio público, abierto, para que las personas privadas puedan utilizarlo como medio de crítica permanente, aspecto impulsor y arma eficaz para transformar por vía directa o indirecta las condiciones de legitimación del poder político. Entonces, en el plano religioso, lo secular y sus consecuencias de racionalización ofrecen una doble cara, unos celebran un *individualismo institucionalizado*, y otros acusan a un subjetivismo cada vez más exacerbado que sepulta a las instituciones consagradas a la tradición, las cuales al romperse originan nuevos cambios, pero también provocan una conciencia de crisis permanente, lo cual coloca a los actores sociales a repensar en las imágenes del mundo, dotando de sentido a otras conformaciones míticas y mágicas que nos coloquen en otra nueva dimensión. Y en este marco no necesariamente debemos caer dentro de una modernidad caracterizada por un desencantamiento, donde las formas mismas de pensamiento que encarnan a las imágenes del mundo se tornen obsoletas, pues las categorías religiosas y el conocimiento acerca de Dios al enfrentarse a otros sistemas de saber cada vez más especializados, pueden lograr conformar nuevas visiones y nuevas imágenes del mundo.

En Habermas, con la secularización de la cultura ..*“las esferas culturales de valor se separan tajantemente entre sí y se desenvuelven conforme a su propia lógica, determinada por el aspecto específico de validez que rige a cada una”*¹⁹. En este plano la competencia entre formas de integración social y las formas de integración sistémica resultan más claras, y si bien los mecanismos sistémicos acaban desplazando a las formas anteriores de integración social, se buscan nuevas maneras de cohesión social ante los cambios vertiginosos del mismo proceso de secularización.

En el marco de una cultura lo importante ante el fenómeno de secularización es que los participantes en la interacción lleven a cabo interpretaciones de un saber intersubjetivamente compartido para entenderse sobre una situación particular, desde el punto de vista de una acción orientada al entendimiento, y lograr o no la apropiación de los contenidos culturales logrados por la tradición. En la interacción los participantes tratan de

¹⁹ Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa. Crítica de la Razón Funcionalista*. Tomo II. Editorial Taurus, México 2002.P. 279.

llegar a un consenso sobre algo en el mundo y pueden referirse a cosas y sucesos identificables, o bien pueden también referirse al mundo social de relaciones interpersonales que o están reguladas o pertenecen al mundo subjetivo de vivencias, pues también las ideas, valores o formas simbólicas entran a formar parte en el proceso de entendimiento que sirve a la comunicación; de ahí que sean factibles nuevas imágenes del mundo no incompatibles dentro de los actos del habla con el mundo objetivo.

Para Habermas las estructuras simbólicas del mundo de la vida únicamente pueden ser reproducidas a través de las acciones orientadas al entendimiento. No obstante, la necesidad de entenderse y el riesgo que implica el disentir aumentan a medida que los agentes comunicativos ya no pueden anticipar el consenso, sin embargo, cuando los agentes dependen más de sus propias aportaciones interpretativas, contribuye el potencial de racionalidad del entendimiento lingüístico a crecer y éste finalmente se expresa mediante un acuerdo alcanzado comunicativamente pero con ello también aparece un disentimiento, pues aquellas pretensiones de validez nuevamente están sujetas a la crítica.

Ante este panorama es importante destacar la empresa titánica llevada a cabo por Pierce cuando da un giro al formalismo kantiano en términos de pragmática de lenguaje, entendiendo la razón en términos procedimentales, ya que el proceso de interpretación de signos toma conciencia de sí mismo en la etapa que representa la argumentación, y en esta etapa se entiende la verdad como resolubilidad de una pretensión de validez bajo las condiciones de comunicación en una comunidad ideal de intérpretes. Y esta referencia a dicha comunidad *irrestricada, ilimitada e indefnida* de comunicación implica un proceso abierto, orientado hacia metas que trascienden los límites del espacio y el tiempo social²¹. Lo anterior lo destacamos debido a que en el proceso de secularización este tipo de pensamiento postmetafísico se distingue de la religión en que sin necesidad de recurrir a la idea de Dios o del absoluto, se salva el sentido de lo incondicionado.

Es importante entender para el tema que nos ocupa que el concepto de racionalización del mundo de la vida se refiere, comenta Habermas retomando los planteamientos de Mead y de Durkheim, a la transformación de las estructuras del mundo

²¹ Cfr. Op. Cit. *Textos y Contextos*. P. 146.

de la vida. Durkheim entiende este fenómeno por un lado como la generalización de los valores, la universalidad del derecho y de la moral, pero por otra parte también percibe en este plano una creciente autonomía del sujeto. Aspectos que se derivan como consecuencia del paso a una nueva integración social donde aparece una *fe a esa integración*, basada en los acuerdos comunicativos y de cooperación. Para el caso de Mead, este fenómeno se entiende cómo una lingüistización de lo sacro, convirtiéndose en el medio a través del cual se puede lograr la reproducción cultural y la integración social, pues ahora se libera el potencial de racionalidad de la acción encaminada a lograr el entendimiento. Estas mismas tendencias, afirma Habermas son entendidas por Parsons como *secularización*, concepto que *"va asociado con la generalización de los valores que se perfila en el plano del sistema general de la acción, y ...donde las orientaciones valorativas secularizadas no se disocian necesariamente de su suelo religioso: lo típico parece más bien con la "confesionalización" de una fe imbuida a la vez de tolerancia, que se incardina con mentalidad ecuménica en el círculo de todas las demás confesiones"*²¹.

En este aspecto confluyen con las ideas religiosas aquellas formas no religiosas de ética y de base humanista, y confluyen distintos credos de católicos, protestantes o judíos dentro de los rasgos más generales de su propia fe dentro de una comunidad societal más amplia y con ello se logra el respeto de la legitimidad religiosa de otras creencias. Además la nueva sociedad se convierte en una sociedad secular donde la religión va quedando relegada a la esfera privada, fenómeno conocido con el nombre de *religión civil*, donde la construcción del reino de Dios sobre la tierra con el establecimiento de la nación americana culmina con todo este proceso. Esto mismo lo destaca Habermas cuando enfatiza que *"el hecho mismo de la independencia y de una nueva constitución concebida en libertad y dedicada a la proposición de que todos los hombres han sido creados iguales constituyen desarrollos que no podían dejar de comportar una dimensión religiosa"*²².

Pensamos que con una comprensión de la trascendencia y de la fe en un proceso de secularización, donde se desarrolla el compromiso de tomar en serio las metas intramundanas de emancipación social y dignidad humana dentro de un espacio donde aparecen

²¹ Op. Cit. *Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo I* Págs. 411 y 412.

²² Loc. Cit.

múltiples voces, puede ayudarnos en el transcurso de una praxis comunicativa a comprender las funciones de una teología crítica que explica la auto comprensión de dicha praxis y ayuda a expresar nuestras intuiciones morales al interior de la ética del discurso sin romper los puentes entre el lenguaje secular y la cultura secular.

En este sentido es loable destacar la conexión que logra establecer la teología política con las investigaciones de filosofía moral, como es el caso de Schüssler -Fiorenza citado por Habermas²³. Schüssler habla acerca del pensamiento postmetafísico que se ha vuelto inevitable en la modernidad y muestra la disociación que una religión interiorizada, y a la vez abierta al mundo secularizado, experimenta respecto a las pretensiones explicativas de las imágenes del mundo, donde la doctrina de fe pierde el carácter de una imagen del mundo. Pero como consecuencia del reconocimiento de un pluralismo de convicciones, se sigue un *comportamiento reflexivo* respecto a la particularidad de la propia fe, apareciendo un nuevo horizonte de lo religioso en general, como por ejemplo, el reconocimiento que las diversas éticas, surgidas a su vez de las distintas religiones universales, llevan a cabo acerca de los principios de una moral universal.

Con ello, a partir de una filosofía autocrítica ya no tiene sentido hablar acerca de enunciados generales que refieran formas de vida que funjan como ejemplares. Punto de crítica que como ya vimos comparte J.B. Metz, el cual se dirige contra los conceptos básicos de la metafísica, demasiado rígidos para poder dar alcance a las experiencias de redención o de la hermandad universal dentro del lenguaje de la historia judeo-cristiana de la salvación. Por ello, Metz insiste en la constitución *anamnética* de la razón, expuesta en el primer capítulo, la cual rescata la experiencia de una proximidad al prójimo y la experiencia de un entrelazamiento de posiciones y de una justicia orientada al futuro, que se solidarice con el sufrimiento no expiado de las generaciones pasadas. Con ello, nos tornamos conscientes de los límites de la trascendencia, orientada hacia el plano inmanente del más acá, y así el postulado de Dios que en la acción inter-subjetiva se trasciende a sí misma proyecta una expectativa llena de esperanzas, apoyado en la experiencia.

²³ Cfr. Op. Cit. *Textos y Contextos*, P. 152.

Finalmente, la secularización de los contenidos de fe también implica una desdogmatización que desata una rivalidad entre las confesiones regidas de antaño con las nuevas convicciones éticamente compartidas, pero que también pueden coexistir con ellas. Y por ello, la secularización fomenta la generalización de los valores que van adquiriendo continuidad en el proceso social. Y esta mundanización de las orientaciones religiosas de valor logran poco a poco una eficacia institucional.

Uno de los propósitos centrales en este trabajo consiste en el intento por vincular dos teorías que guardan una relación estrecha en la construcción de un modelo teórico capaz de dar cuenta en los procesos de secularización, ofreciendo distintas alternativas de solución en la resolución de los conflictos sociales. Una de ellas es la teoría de la acción comunicativa de Habermas, otra es la ética que pone de manifiesto el pensamiento de la diferencia y del *Otro Modo que Ser* en la propuesta de Levinas. Con ello esbozaré en la *Crítica de la Razón Funcionalista* el papel del *sujeto* y el *otro* con el fin de relacionarlos a partir del tercer capítulo de presente escrito.

Por lo pronto diremos que la adopción de roles, a través de la cual se opera el proceso de socialización y la situación de habla en el que hablante y oyente entablan relaciones interpersonales como miembros de un grupo social, es determinante para entender la ética de la alteridad. Habermas retomando a Mead representa la imagen que *ego* presenta a un *alter* en una interacción dada cuando *alter* hace a *ego* la oferta entrañada en un acto de habla. *Ego* por su parte se ha hecho una imagen de sí mismo al adoptar la perspectiva de *alter* cuando espera de mí algo, o bien me teme, me odia, me alegra o manifiesta cualquier otra acción reflexiva. Sin embargo *ego* al adoptar la actitud de *alter* no queda dispensado de su papel de primera persona y tiene que cumplir el patrón de comportamiento que no sólo ha tomado de *alter* sino que además lo ha internalizado²⁴. Con la perspectiva de primera persona *ego* se presenta de tal modo que pueden serle atribuidos los deseos, sentimientos, intenciones u opiniones que expresa. Y en este sentido podemos destacar que en el papel comunicativo existe una relación interpersonal en el círculo de una serie de personas (que incluso pueden ser ideales) no implicadas, pero que pueden llegar a

²⁴ Cfr. Ibid. P. 87.

ser participantes.

2.1.2. LA RAZÓN DIALÓGICA Y EL DISCURSO RELIGIOSO DE LA MODERNIDAD EN RELACIÓN CON LA SECULARIZACIÓN DEL LENGUAJE.

Es patente el interés de Habermas por abordar el tema del papel que juegan las figuraciones simbólicas en nuestro lenguaje, apoyado por algunas reflexiones hechas por Cassirer en torno al *Lenguaje y al Mito*. Al respecto Habermas se centra en la antropogénesis del lenguaje y el mito, los cuales surgen del mismo acto original de la elaboración espiritual, conformándose en uno y el mismo impulso de la *conformación simbólica*. Sin embargo, aclara, los dos aspectos siguen direcciones contrapuestas cuando logramos diferenciar entre un mundo figurativo y uno lingüístico, al respecto comenta:

*"...en las imágenes míticas se condensan impresiones significativas únicas que están profundamente ligadas a su condición originaria, mientras que en el medio lingüístico los casos particulares son generalizados como casos ejemplares de una totalidad articulada"*²⁵.

Al respecto Habermas está de acuerdo en que la forma simbólica se debe a la capacidad que condensa experiencias significativas, y transforman en un sentido semántico las impresiones sensibles que fluctúan para fijarlas en la mente, de tal manera que puedan ser reproducidas y conservadas en la memoria. Así, la condensación simbólica como respuesta a la experiencia significativa puede ilustrarse si pensamos en una colina que esconde al perseguido, en un rayo, en un animal salvaje, etc., situaciones que atraen y fijan la atención de quienes sufren una tensión emocional.

Lo importante en lo que se acaba de comentar es que en los procesos de secularización, la desmitificación de las imágenes del mundo repercuten de manera que si el mito y el lenguaje se diferencian uno del otro es porque en el primero existe una producción de una figurativa plenitud de vida, y el segundo concierne en la apertura lógica

²⁵ Habermas, Jürgen. *Fragmentos Filosófico-Teológicos. De la Impresión Sensible a la Expresión Simbólica*. Editorial Trotta, Valladolid, 1999. P.20.

de un mundo articulado categorialmente, entonces el lenguaje que se convierte en vehículo de pensamiento y al cual le resulta inherente una capacidad lógica, en el discurso habermasiano, permanecería ajeno al mito (también como resultado de dicha desmitificación). De esta manera en el proceso de secularización, aquella imagen mítica relativa a la plenitud del ser, da lugar en el discurso proposicional a una estructuración que es comprensible lingüísticamente. Si la impresión sensible que provoca el acto de la simbolización es algo que nosotros postulamos, cuando la capacidad figurativa del sujeto se transpasa a la representación simbólica, entonces podemos pensar que los sujetos capaces de esa capacidad figurativa también pueden estructurar gramaticalmente su mundo y articularlo de manera lingüística.

La tendencia hacia la abstracción se muestra en todos los mundos simbólicos incluyendo las formas de pensamiento mítico en las religiones monoteístas y aunque el lenguaje de dichas religiones no puede desprenderse por completo de sus fundamentos míticos, inherente al carácter sacro que conserva, es posible la relación y la complementariedad entre el mito y el logos, entre una función expresiva y representativa del lenguaje. Y esto se puede explicar cuando Habermas retomando a Cassirer manifiesta respecto a la liberación del poder de las fuerzas míticas originarias lo siguiente:

*“Del contenido concreto de intuición y sentimiento que originariamente le fuera propio, de su cuerpo vivo, no parece quedar finalmente (a saber, en la ciencia) más que el mero esqueleto”*²⁶. Sin embargo la reconducción hacia la nueva capacidad de abstracción no deja vacía ni carente de sentido aquella figuración simbólica que se libera, pues existe con ello un equilibrio entre la libertad y la abstracción, y así, la palabra en su capacidad figurativa originaria experimenta un nuevo nacimiento o una regeneración de aquella expresión sensible que al desatanizar y liberar las fuerzas míticas implica un *aumento de libertad* para los sujetos implicados.

En relación con las transformaciones de las formas míticas en el lenguaje es importante destacar el hecho de que hoy en día nos encontramos en una sociedad mundial que culturalmente se encuentra diversificada, pero cuyas imágenes del mundo se enfrentan con una pretensión de validez universal cada vez más fuerte, en los ámbitos culturales que

²⁶ Ibidem. P. 30.

conciernen tanto al aspecto político como al económico dentro del orden mundial y que transpa todos los criterios meramente locales y provinciales. Sin embargo, si recurrimos a las imágenes del mundo y pensamos que éstas han sufrido un proceso de desmitificación, pero que es necesario volver a recuperar, para salvarlas del olvido historicista, entonces la razón argumentativa se enfrentaría seriamente con el hecho de mantener abiertas todas aquellas pretensiones de validez que trasciendan los espacios locales y los tiempos históricos.

No obstante, en este proceso secular de las imágenes del mundo y su relación con el lenguaje religioso, la teología comparte con nosotros una preocupación, relativa a que no sólo debe darse una apropiación del contenido semántico que se ha conservado de la tradición religiosa, sino que además debemos comprender el significado de ciertas categorías religiosas a la luz de un pluralismo cultural en una cosmovisión. Una tarea importante en nuestro tiempo que se requiere para poner fin a los conflictos político-religiosos entre las Naciones, radica en abrirse a la multiplicidad de culturas en vez de aferrarse a una posición dogmática, en la búsqueda de un diálogo polémico, tanto con las religiones de origen católico como aquellas que permanecen ajenas a dicha lógica, para llegar a la búsqueda común de claves y puntos de apropiación en el intercambio discursivo de las imágenes del mundo que compiten entre sí, pero que también se han flexibilizado debido a la libertad discursiva de interpretar y reflexionar sobre ellas.

De esta manera creemos que resulta interesante pensar en un cristianismo que en el diálogo con otras religiones adopte una actitud reflexiva sobre su propio sistema de creencias.

2.2. ACLARACIONES A LA ETICA DEL DISCURSO EN JÜRGEN HABERMAS

Para Habermas las convicciones morales, las cuales varían de acuerdo a las diferentes condiciones históricas de vida de los sujetos, se expresan en oraciones normativas y no evaluativas, pues lo característico de las oraciones morales no lo constituye la palabra *bueno* sino la palabra *deber*. Con este supuesto Tugendhat hace una crítica a Habermas, a la que nosotros nos sumamos, en el sentido de rechazar la idea de que antes de la ética analítica toda la tradición de la filosofía moral estuvo orientada por ambas palabras de *lo bueno* y *el deber*. Si entendemos por *normas* indicaciones generales de acción, reconocibles por el hecho de que determinadas acciones son valoradas como correctas o incorrectas, y si nos regimos por normas, nuestra conducta estará reglamentada, pues en el discurso de la vida real la palabra normativa está relacionada con un *tener que* o *no tener que*. Y de esta manera, todo obrar normativo o todo obrar reglamentado es valorable como correcto o incorrecto siempre con relación a algo. Y si nos preguntamos acerca de cuál es la consecuencia cuando no se hace lo que se debe, entonces es válido pensar que es factible una sanción por parte de los demás, entendiendo sanción como toda una gama de reacciones negativas que van desde el rechazo y menosprecio de dicha acción u omisión hasta la imposición de una sanción negativa²⁷. No obstante, las normas sociales son constitutivas de una praxis inter-subjetiva y se refieren al conjunto de la vida social de una comunidad constituida desde las costumbres hasta las normas jurídicas.

Así, las normas sociales se amoldan a sistemas referidos a la totalidad de reglas que rigen y definen una situación. Pero lo importante es que un sistema define las condiciones restrictivas en las que un participante de ese juego o sociedad puede hacer. Habermas parte de la consideración de que constituye un hecho histórico-sociológico que siempre se interroge acerca de la fundamentación de las costumbres y normas jurídicas. Sin embargo, las reglas de juego no son susceptibles de justificación, pues queda al arbitrio del individuo querer o no querer tomar parte en dicha praxis inter-subjetiva, situación diferente tratándose de normas sociales, las cuales tienen diferentes pretensiones de fundamentación trazadas

²⁷ Tugendhat, Ernst, *Problemas de la Ética*, Editorial Crítica, Barcelona España, 1984, Cfr. P. 84.

por Habermas cuando recurre al término de *validez y correctitud*. Por ejemplo, cuando se habla de *validez* en relación a normas se alude a su validez positiva como es el caso de un orden jurídico, en cambio cuando se habla de *correctitud* en relación a normas estamos refiriendo a la rectitud de una acción en relación a una norma. Con ello, las normas sociales son las únicas que están necesitadas de fundamentación porque los individuos están sometidos a ellas mediante sanciones y exigen de estos posponer sus propios intereses o limitar su libertad.

Ante esta diatriba, la fundamentación habermasiana tiene que consistir en que un individuo se convenciera de que decide libremente con respecto a las partes o al conjunto del sistema normativo en el que se encuentra inmerso. Y son dos los motivos que hacen que un individuo asienta sobre un sistema de normas sociales. Es racional este asentimiento si el individuo llega a concebir la validez de la norma llegando a pensar que es buena para él o es mejor que todos estén sometidos a ella,²⁸ y es racional porque el beneficio que se espera es mayor que el perjuicio derivado de no cumplir la norma. Sin embargo, el decir que una norma es buena para uno no posibilita una fundamentación de la validez de la norma en cuestión, pues solamente estaríamos hablando de que un individuo particular o una clase social asintiera de manera racional a la norma en cuestión.

Ante el requerimiento de que una norma sea buena para todos de igual modo nos coloca en el uso absoluto y universal de la palabra *bueno*, y aquí el uso de la palabra *justo* se puede integrar con el de la palabra *bueno*. El predicado de fundamentación no necesariamente tiene que ser la palabra *bueno*, pues hay culturas que fundamentan sus normas de tal forma que reclaman un origen divino para ellas y el predicado relevante en vez de *bueno* es *santo o querido por Dios*. Sin embargo el uso absoluto que se tenga de *bueno* o *divino* tampoco tiene una significación unívoca.

Una crítica que puede hacerse a Habermas consiste en que si queremos restringir el concepto de fundamentación moral limitado a todos los posibles predicados de fundamentación como tal como *bueno1*, *bueno2*, *otorgado por Dios*, etc. a uno sólo, desechamos con ello la confrontación entre diferentes concepciones de fundamentación

²⁸ Cfr. *Ibidem*. P. 90.

moral y excluimos las demás concepciones de fundamentación a partir de una definición. Y esta situación se dificulta para los seguidores de Habermas si pensamos que aquello que hacemos cuando fundamentamos una norma no es la norma como tal ni tampoco una oración enunciativa en la que predicamos algo acerca de una norma, sino que el sentido de hablar de fundamentación constituye una fundamentación *para un obrar*, y entonces la fundamentación para participar en la praxis inter-subjetiva se define mediante un sistema normativo²⁹. Pensamos de esta forma que un individuo tiene diferentes razones o motivos para todas aquellas acciones que realiza dentro de su complejo sistema de vida, y la sociedad le exige conducir dichas acciones bajo determinadas condiciones restrictivas. El asentimiento que haga el sujeto sobre alguna cualidad distintiva está relacionado con su auto comprensión. Así por ejemplo, si alguien se concibe como hijo de Dios, las circunstancias de que dichas normas son queridas por Dios es el motivo para someterse a ellas y para exigir esta sumisión a otros.

En esta perspectiva, los juicios morales remiten a normas sociales y normas que formulan una pretensión de fundamentación en dos niveles diferentes:

En un primer nivel en la pretensión de que a una norma le corresponde aquel predicado que expresa una cualidad considerada esencial para aquellos que la pregonan.

En un segundo plano la fundamentación consiste en la prueba de que la pertinencia de dicho predicado constituye un motivo para someterse a un sistema normativo y exigir esta sumisión para los demás.

Si hablamos acerca de un verdadero principio moral, dado en sí de algún modo del que deriva un deber absoluto, tendría que existir un principio absoluto que tuviera un carácter sintético a priori y no podría ser empírico. En cambio, si aprendemos moralmente a partir de la experiencia, tanto de manera individual como colectiva, imaginamos de igual forma una Nación que pueda conocer durante el curso de la historia un aprendizaje moral. Aspecto que radicalizado nos acerca al relativismo ante una multiplicidad de convicciones morales que incluso pueden ser recíprocamente contradictorias, aspecto desfavorable para los seguidores de Habermas. Parece que aquello que tiene un sentido absoluto desde el punto de vista interno de los agentes, es relativo frente a determinadas condiciones.

²⁹ Cfr. *Ibidem*. P. 96.

En el primer caso hablamos de una moral racional de tipo kantiano, la cual recurre a un imperativo categórico y significa que una norma está fundada si todos pueden aceptarla, en cambio, cuando una persona cobra conciencia de que sus juicios son relativos a determinadas condiciones, entonces tiene la experiencia moral de que los juicios que ha tenido no son imparciales y deben asumir una nueva perspectiva.

Estos problemas de un absolutismo o un particularismo se clarifican cuando pensamos en el papel que tiene la comunicación sobre la moral. Ampliando el estudio de la ética desde una perspectiva habermasiana nos encontramos con una idea innovadora cuando estipulamos que una reflexión filosófica sobre el lenguaje permite ver que el enfoque semántico de la moral ha sido una empresa incompleta.

En la obra de Habermas *Aclaraciones sobre la Ética del Discurso*, nuestro autor se propone aclarar la idea fundamental de la ética del discurso y recoge algunas de las objeciones que Hegel plantea contra la ética kantiana, expuestas a continuación.

Nos encontramos con dos tipos de ética cuyas aseveraciones son contrapuestas una a la otra. Mientras que las éticas clásicas habían hecho referencia a todas las cuestiones a cerca de *la vida buena*, la de Kant refiere solamente los problemas del actual correcto o justo. Habermas retoma de Kant la corrección normativa como pretensión de validez análoga a la de verdad y, habla de una ética que tiene el poder de responder a la pregunta de cómo podemos fundamentar los enunciados normativos, sin embargo Habermas interpretando a Kant nos aclara que éste elige la forma imperativa de actuar conforme a la máxima, y de esta manera el imperativo categórico se asume como un principio de justificación en el sentido moral de que las normas de acción universalizables tienen este carácter porque tienen que poder quererlo todos los seres racionales³⁰. Habermas sustituye este imperativo categórico y en su lugar coloca el procedimiento de argumentación moral.

³⁰ Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Editorial Trotta, Madrid, 2000. Cfr. P. 16. Habermas aclara que los valores culturales, encarnados en las prácticas de la vida cotidiana, o los ideales que determinan la autocomprensión tienen una pretensión de validez intersubjetiva, sin embargo al estar tan entretreídos con una forma de vida particular – colectiva o individual – no pueden pretender una validez normativa en sentido estricto. A lo más que puede llegarse es que dichos valores hagan valer un interés general. Véase *Escritos de Moralidad y Eficidad* en Habermas, P. 73.

En este sentido estamos hablando de una ética del discurso la cual establece un principio básico *“Sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico”*³¹. Además en la ética del discurso *“en las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna.*

Este punto de vista implica una asunción ideal de roles los cuales exigen que el sujeto que juzga moralmente se ponga en el lugar de todos aquellos que pueden resultar afectados por la realización de una acción problemática o la vigencia de una norma controvertida. Además los participantes, se encuentran en una situación de libertad e igualdad en la cual la única coacción que se permite es la del mejor argumento, y de esta manera se puede entender este proceso de entendimiento mutuo como una asunción ideal de roles de todos los implicados, practicada por cada uno en lo individual dentro de una actividad pública.

Otro aspecto que la ética del discurso trata de recuperar tiene que ver con los principios de justicia y de solidaridad, al postular igual respeto e iguales derechos para cada individuo particular, pero también exigir empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. Habermas supera con ello la justicia en un sentido moderno referida a la libertad subjetiva de los individuos que no pueden delegar su representación en nadie, refiriéndose al bien colectivo en una forma de vida compartida intersubjetivamente. Este aspecto retoma la igualdad de los derechos de las personas y el igual respecto a la dignidad personal y se apoya en una red de relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco. Además en este orden de ideas la convivencia no se mide por el grado de seguridad y el nivel de bienestar sino por los intereses que cada individuo particular tiene en cuenta por igual dentro del interés general. Con ello la ética del discurso en Habermas le interesaría ampliar la noción deontológica de justicia kantiana al añadir los aspectos de la vida buena que desde los puntos de vista universales de sociabilización comunicativa se pueden destacar.

³¹ Ibidem. P. 16.

Cabe señalar sin embargo que la ética del discurso tiene la virtud de dirigir una crítica contra el rigorismo de una ética procedimental que al ser practicada monológicamente no toma en cuenta las consecuencias ni los efectos secundarios de una norma justificada; de ahí que se preocupe por la actitud interior de una ética de la responsabilidad orientada por las consecuencias. En este sentido la ética formalista defendida por Habermas indica un principio que permite llegar a una avenencia racionalmente motivada sobre cuestiones moral-prácticas controvertidas y así un principio de Universalización que debe ser entendido como regla de argumentación lo propone de la siguiente forma:

“Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada individuo particular puedan ser aceptadas sin coacción alguna por todos los afectados”³².

La nota anterior, se puede reducir a otra fórmula más breve si derivamos lo anterior del contenido normativo de los presupuestos pragmáticos universales de la argumentación, quedando como sigue:

“Toda norma válida tendría que poder recibir la aquiescencia de todos los afectados tan pronto éstos participasen en un discurso práctico”³³.

De este modo la ética del discurso excluye por completo el juicio moral característico de la ética enfocada a la actitud interior y exige que se tengan en cuenta las consecuencias y efectos secundarios que se deriven en cada uno de los contextos dados del seguimiento universal de la norma en cuestión.

Habermas supera desde nuestro punto de vista la exigencia de que las máximas de acción válidas sirvan como fundamento de una legislación universal, e indaga si una norma o modo de actuar puede encontrar en el círculo de los afectados una aquiescencia universal motivada racionalmente, a través de cuatro interpretaciones que los filósofos

³² Ibidem, P. 36

³³ Loc. Cit.

contemporáneos hacen de Kant. Sin embargo Habermas no puede salir del círculo tan estrecho en el que se encuentra, ya que sus planteamientos, al presuponer un *a priori* de la comunicación, en la que todos los sujetos que se encuentran únicamente dentro de un plano de igualdad respecto a las condiciones que tienen para dialogar, permite pensar en una situación simétrica respecto a los hablantes, y con ello quedan excluidas todas las diferencias o desigualdades que pudieran originarse en los diversos contextos sociales. En Habermas encontramos una homogeneización, que en el aspecto de la razón, debemos situarnos en condiciones ideales de diálogo y sólo de esta manera en un momento posterior podremos iniciar un diálogo que nos acerque a la resolución de problemas comunes, sin embargo, esta situación hipotética difícilmente la podemos concretizar en la práctica debido a las marcadas diferencias epistemológicas y culturales en las que vivimos aprisionados.

- El primer modelo criticado por Habermas se centra en las teorías del contrato como es el caso de Rawls el cual refiere que las partes contratantes, al disfrutar todas de la misma libertad de elección y al decidir del modo más racional con vista a determinados fines, únicamente persiguen sus propios intereses y en este aspecto no están interesadas en el bienestar recíproco.
- La tesis de Scanlon deja de lado la posición original de la posición de Rawls y dota de antemano a las partes contratantes del deseo de justificar su propia praxis a todos aquellos que pueden verse afectados por ella, y así un modo de actuar es moralmente correcto cuando está autorizado por algún sistema de reglas de acción universales. En esta formulación el sentido del acuerdo se aparta del contractualismo y va más bien en la dirección de una avenencia motivada racionalmente, pues lo importante desde este enfoque es pensar que los principios y las reglas sólo encuentran aquiescencia universal cuando todos estén convencidos de que cada uno pueda otorgar su consentimiento desde su propia perspectiva.
- La tesis de Kohlberg recurre a las interacciones que al menos dos personas realizan de forma comunicativa. Este modelo nos acerca a la idea de Buber acerca del "Yo y Tú" y a la exposición de Levinas a cerca del otro. La idea central es que *el ego* puede cumplir una

condición *empática* en la situación del *otro*, después el *yo* supone que la asunción de una perspectiva ajena es recíproca (no unilateral) y se espera del *otro* que asuma la perspectiva del *yo*. De ahí en situaciones más complejas esta relación diádica tendrá que ser ampliada hasta alcanzar a los miembros de un grupo, y por último *el yo* tiene que cumplir la condición de la universalidad de su reflexión al prescindir de las circunstancias concretas de una determinada interacción para examinar si en circunstancias comparables a una praxis universal puede ser aceptada sin coacción por cada uno de los afectados. En esta tesis se revela la tendencia a considerar los diálogos como un medio propio de la dinámica de grupos que agudiza la capacidad empática y fortalece la vinculación social y no como una forma de argumentación.

- La cuarta posición corresponde a los planteamientos hechos por Apel y Habermas al interpretar el modelo de la asunción de roles en el sentido de un modelo discursivo, retomando de Mead la asunción ideal de roles que supera todas las circunstancias meramente locales; destacan los dos autores las condiciones idealizadas de un discurso universal, pues de esta forma el sujeto que juzga moralmente sólo puede hacerlo junto con los demás afectados, pero si añadimos a esto que en el proceso inclusivo de entendimiento mutuo se debe llegar a una avenencia libre de coacción, dicho proceso sólo puede ser alcanzado a través de las buenas razones que se ofrezcan dentro de ese actuar comunicativo que alcanza la argumentación, sin limitarse aquel discurso universal como una red del actuar comunicativo que abarque a todos los afectados³².

A pesar de no estar de acuerdo Habermas con el modelo de Kohlberg, reconoce en dicho autor una importante contribución a la ética del discurso en el intento de reunir los aspectos de la justicia y la preocupación por el bien de los demás dentro de su teoría. Así, la justicia y la benevolencia que practica Kohlberg en su teoría le recuerda a Habermas la crítica que Hegel hizo a Kant, tratando de mediar entre los planteamientos clásicos de la ética. Y esto por la oposición contra el universalismo abstracto de la justicia que como tal se contrapone al bien común.

³² Cfr. *Ibidem*. Págs. 60 a 67.

Primeramente Kohlberg relativiza la idea de justicia desde el punto de vista de la imparcialidad de los conflictos de acción reduciéndola a un mero principio y la completa mediante el principio de la *benevolencia*, cuya respuesta a este principio lo podemos encontrar en el plano de las actitudes, como la preocupación por los demás, la compasión, el amor al prójimo y la disposición de ayuda en un sentido amplio, incluyendo el sentimiento de que forma parte una comunidad. En segundo lugar fundamenta la justicia y la benevolencia de acuerdo al principio kantiano de igual respeto a la integridad o dignidad de todas y cada una de las personas³⁵. Y en tercer lugar su labor es la de mostrar cómo ambos principios resultan del procedimiento de asunción ideal de roles, y así la asunción de perspectivas se une por un lado con la empatía y por el otro con la universalización. Sin embargo Habermas lanza una crítica a Kohlberg al considerar que conceptúa erróneamente cuando asigna al principio de igual respeto por todos un significado expandido que abarca tanto la igualdad de trato como la benevolencia, pues del respeto por la integridad de una persona no se deriva la *preocupación* por su bien. Y esto es claro para Habermas desde el punto de vista de la teoría de la comunicación, donde se aprecia que existe una estrecha relación entre la preocupación por el bien del prójimo y el interés por el bien común, cuando la identidad de grupo se reproduce a través de las relaciones de reconocimiento recíproco, y sin embargo, Habermas se resiste a aceptar la *benevolencia* como un punto de vista complementario de la igualdad a cerca del trato individual y en su lugar acepta la *solidaridad* como un aspecto social que puede ser complementado con su teoría.³⁶

De esta manera, mientras la justicia se refiere a la igualdad de libertades en su autodeterminación, la solidaridad está referida a una forma de vida compartida intersubjetivamente y con ello las normas morales al proteger la igualdad de los derechos y libertades del individuo también protegen el bien del prójimo y la comunidad a la que pertenecen.

Con ello, entramos a un terreno donde debemos poner atención a dos tareas, exigir igual respeto por la dignidad de cada individuo, pero también proteger las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco entre los miembros de la comunidad de

³⁵ Cfr. Ibidem. Pág. 73.

³⁶ Cfr. Ibidem. P. 75.

hablantes. Estos aspectos complementarios refieren los principios de justicia y solidaridad a los que Habermas se suma tardíamente en sus etapas de pensamiento, considerando que provienen de una sola raíz. Al respecto comenta lo siguiente.

*“La Ética del discurso explica por qué ambos principios provienen de una y la misma raíz de la moral, justo de la vulnerabilidad necesitada de compensación de seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización, de suerte que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro, no puede proteger los derechos de los individuos sin proteger a la vez el bien de la comunidad a que el individuo pertenece”*³⁷

En este apartado, Habermas no separa como en su obra *Aclaraciones a la Ética del Discurso* el principio de la benevolencia del de solidaridad, y flexibilizando más su postulado, considera a las éticas de la compasión como aquellas que conectan ambos principios morales. No obstante se mantiene en el punto de vista de que las éticas del deber se han especializado en el principio de la justicia, mientras que las éticas de los bienes se han especializado en el bien común. Con ello, pensamos que Habermas no aísla ambos aspectos oponiendo un principio a otro, sobre todo porque recurre a la crítica de Hegel sobre el universalismo kantiano abstracto de la justicia, pero también porque rechaza el particularismo concreto del bien común Aristotélico. De esta manera, si pensamos que la moral gira en torno al trato igual, a la solidaridad y al bien común, dichas ideas girarían de acuerdo con Habermas a las condiciones de simetría y de reciprocidad que caracterizan a la acción comunicativa. No obstante, cuando la ética del discurso obtiene los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos generales de la argumentación, el discurso representa una forma de comunicación que apunta más allá de las formas de vida concretas, pues las presuposiciones de la acción orientadas al entendimiento se abstraen y se extienden a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos que son capaces de lenguaje y acción.

Así, en la siguiente cita, la esperanza de Habermas respecto a dicha inquietud queda manifiesta.

³⁷ Habermas. *Escritos sobre la Moralidad y Eticidad*. Paidós. Serie 17 de Pensamiento Contemporáneo. Barcelona, 1991. P. 108.

“...me cabe esperar que la ética del discurso logre aceptar con algo sustancial valiéndose de un concepto procedimental e incluso pueda hacer valer la interna conexión de los aspectos que representen la justicia y el bien común, que las éticas del deber y de los bienes tratan por separado. Pues el discurso práctico, en virtud de sus exigentes propiedades pragmáticas, puede garantizar una formación de voluntad común, transparente a sí misma, de suerte que dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social que une objetivamente a cada uno con todos”.³⁸

Aquí es evidente que la ética del discurso tiene la ventaja sobre cualquier otro principio moral propuesto de evitar el individualismo que se introduce en las premisas de la filosofía del sujeto. Por ejemplo, la noción de moral recortada de manera individual se apoya en la lectura del imperativo categórico, el cual al ser aplicado monológicamente ofrece un *sentido de negación* para fundamentar mandatos morales, prohibiendo modos de actuar no universalizables, pues si no queremos que la máxima conforme a la cual me es lícito mentir a otros o dañarles se convierta en una norma universal, entonces tenemos el deber de no actuar así. De acuerdo con esta perspectiva si aceptamos con Habermas que una persona solamente se individúa por la vía de la socialización en la medida en que entra en el plexo social de relaciones de reconocimiento recíprocas, entonces tendremos que aceptar en el terreno habermasiano que tanto los derechos como los deberes, que han de proteger la integridad de un individuo de suyo socializado, den cuenta del contexto social de interacción.

Lo anterior significa que la ética del discurso no permite pensar la libertad, sin pensar al mismo tiempo en el concepto *intersubjetivista* de autonomía que tiene en cuenta el hecho de que uno depende de la realización de la libertad de todas las demás personas. Sin embargo, el reto para Habermas y para la ética del discurso consiste en que en un discurso práctico referimos necesariamente las acciones y normas problemáticas de los *contextos de eticidad* que representa el mundo de vida, para someterlas a examen sin tener en cuenta los motivos que operan en las instituciones vigentes, y si las ideas morales no tienen ninguna consecuencia para la práctica y si no se pueden apoyar en los motivos y en la vigencia social de las instituciones reconocidas, entonces debemos pensar en

³⁸ Ibidem. Pág. 111.

concordancia, con prácticas de socialización y educación que pongan en marcha, en los sujetos, una conciencia internalizada que fomente la moral universalista.

Así en Habermas las reglas semánticas del lenguaje deben estar integradas con las reglas comunicativas o pragmáticas, y esto se menciona porque una acción lingüística es una acción comunicativa, en tanto que el hablante da a entender algo a uno o varios oyentes, ya que si la acción lingüística sólo es utilizada por el pensamiento teórico o práctico, al no estar presente la distinción entre hablante y oyente, tampoco tiene el sentido dar a comprender algo.

Con ello, para Habermas la comprensión de las proposiciones morales es algo esencialmente comunicativo. En la descripción de la moralidad se impone un aspecto comunicativo en cuanto que una convicción moral está fundada en una determinada manera de obrar o de no obrar, y si una norma social está fundada, entonces también se expresa de acuerdo con cada una de las diferentes concepciones o fundamentaciones en distintos predicados al decir "*es bueno para la comunidad*" o "*es dado por Dios*". Y así, en la medida en que una norma social sea una *exigencia recíproca* también es esencialmente comunicativa. Pero esto no debe hacernos caer en el error, desde esta perspectiva, de que una convicción social sea algo esencialmente comunicativo, pues cuando tenemos una convicción moral o cuando la manifestamos no comunicamos algo sino que juzgamos o afirmamos algo sobre la *praxis comunicativa* en relación con la norma como una exigencia recíproca.

En este terreno de la moralidad tampoco la fundamentación de la convicción moral es algo esencialmente comunicativo, pues sólo hablaríamos de la demostración de que el predicado de fundamentación corresponde a la norma, sin embargo si tendríamos una situación comunicativa cuando dos personas discuten sobre qué predicado es relevante la norma en cuestión o discuten acerca de qué propiedad debe tener una norma para exigir que los demás se sometan a ella. Por ejemplo si alguien me pregunta ¿de qué manera fundamentas con respecto a mí o a nosotros tu exigencia de que me someta o nos sometamos a dicha norma en cuestión?. Lo importante en este renglón es distinguir que la

fundamentación no es relativa a un enunciado sino de una *praxis común*³⁹. Y esta fundamentación atañe a todos los motivos que las personas puedan tener y aducir para actuar de una determinada manera en la comunidad de la que forman parte. La fundamentación fungiría como una justificación de algo con respecto a alguien.

Otro aspecto importante que gira sobre la reflexión habermasiana con respecto a la acción comunicativa y es retomado nuevamente por nuestro filólogo y lingüista Tugendhat es el relativo a la concepción de que una norma social está fundamentada cuando es igualmente buena para todos, y puede decirse de acuerdo a esto que el predicado de fundamentación representa un concepto esencialmente comunicativo cuando se dice que *todos pueden asentir racionalmente a ella*, conformando aquella idea de un consenso universal que defiende una concepción de imparcialidad tanto en Habermas como en Kant y en Rawls.

Siguiendo con lo anterior, el criterio de fundamentación de una norma se basa en que todos concuerden en asumirla dentro de un discurso racional, entendido este como una argumentación racional dada entre diferentes personas. Y la argumentación racional se entiende como una acción comunicativa, donde el acuerdo al que se tiene que llegar debe ser un acuerdo racional basado en motivos o razones, temas relacionados con la teoría del consenso.

Por ello, de acuerdo con Habermas si la fundamentación debemos entenderla como algo esencialmente comunicativo, entonces el acuerdo intersubjetivo no debe ser la consecuencia de un enunciado sino el criterio de fundamentación. Este acuerdo debe ser racional y se distingue de un acuerdo irracional porque el discurso del que es resultado, satisface las condiciones de una *situación ideal de habla*⁴⁰, y estas condiciones deben ser simétricas entre los hablantes, pues todos los que participan en un discurso deben tener las mismas oportunidades de hablar (en el sentido de que nadie debe tener un privilegio especial). Y además en dichos acuerdo están presentes las reglas pragmáticas cuya función consiste en excluir las posibilidades de cualquier distorsión cuando varias personas

³⁹ Cfr. Op. Cit. Problemas de la Ética P. 128.

⁴⁰ Cfr. Ibidem. P. 132.

participan en dicho proceso de fundamentación.

Siguiendo y profundizando lo anterior podemos hablar de un acuerdo en dos ocasiones: Aceptamos que si la convicción está fundada, los demás estarán de acuerdo con ella. Este acuerdo es diferente al acuerdo a que hace referencia la misma fundamentación, y entonces podríamos preguntarnos si está fundada la norma en cuestión y si podemos estar de acuerdo con la consecuencia universal de dicha norma y si podría estar de acuerdo también otro. En este sentido, realizamos con carácter hipotético un procedimiento universal de fundamentación, pero podría parecernos que el procedimiento de fundamentación sería más adecuado si no fuera de carácter hipotético sino plasmado en un discurso real con todos los implicados.

Pero de aquí surge la gran inquietud y la crítica que puede hacerse a Habermas, de si el acuerdo de que se trata es el acuerdo efectivo de todos los implicados, o bien sólo debe estar cualificado (en situaciones ideales de habla). Porque si hablamos de un acuerdo cualificado, en primer lugar cada persona ha de preguntarse a sí mismo si puede estar de acuerdo con la validez general de la norma con relación a su bienestar en un sentido racional y, en segundo lugar, debe conceder a todos los demás ese mismo derecho. Enfatizar las características de este tipo de consenso es importante porque cuando tiene lugar un discurso real sobre la fundamentación de una norma, los participantes deben partir de la idea de imparcialidad como presupuesto de dicho discurso en el que todos están dispuestos a ponerse mentalmente de manera hipotética en el lugar de todos los demás, y entonces *los participantes no pueden hacer valer simplemente sus intereses*.

Bajo este esquema dos cuestiones son importantes plantear en esta misma crítica hecha a Habermas.

- El presupuesto de imparcialidad y del predicado de fundamentación de que *algo es igualmente bueno para todos*. Este presupuesto no debe ser fundado a su vez de forma comunicativa, si se intenta esto no sería una fundamentación pues ya se presupuso una situación ideal de habla.
- Y si suponemos un discurso cualificado que se refiere al presupuesto de la imparcialidad, o en otras palabras, si en el discurso moral suponemos que todos los

participantes estén dispuestos a ponerse hipotéticamente en la situación de los demás, entonces ¿qué ventajas reportaría dicho discurso cuando nos encontramos con la posibilidad de que una persona realice también este proceso de fundamentación dentro de su propio ámbito?

Ante esta diatriba sería necesario, como podría sugerirlo el propio Habermas recurrir a un *discurso real* con el propósito de informarse acerca de los intereses que prevalecen en las personas implicadas, sin embargo nosotros nos preguntamos si esta situación basta para afirmar que el proceso de fundamentación tenga que ser comunicativo. Por último, un ejemplo esclarecerá el tipo de problema al que nos enfrentamos.

Un problema moral entre los hijos de una familia es planteado. La madre interviene y explica a cada hijo su propio interés. En calidad de observadora imparcial decide cómo hay que resolver el problema. Cabe señalar que el proceso de fundamentación moral se ha logrado constituir sobre la información que se tiene acerca de los intereses en juego, sin embargo como podemos observar dicho proceso de fundamentación moral no ha sido comunicativo.

Si pensamos que las personas implicadas tienen que decidir las normas bajo las cuales han de vivir, ese deber que *tienen* no se deriva de una necesidad que resulte de la fundamentación, pues nada tendríamos que objetar al procedimiento no comunicativo de la madre cuya intención es tratar de aproximarse al resultado más justo posible y con los mejores motivos para hacerlo. Además la decisión a que llega la madre, por lo que se refiere al contenido estaría mejor fundada que si los propios hijos llegaran a un acuerdo. Sin embargo algo nos dice que los hijos *deberían* haber decidido por sí mismos, si no entenderíamos por mayoría de razón que son inhábiles moralmente. Aunado a lo anterior, nos encontramos con aquel principio moral que presupone que “*sólo esta fundamentado aquello a lo cual todos pueden asentir racionalmente*”⁴¹. Al tenor de esto último, suponemos que ninguna persona racional con capacidad de reflexionar estaría de acuerdo en que se le impidiera decidir lo que es bueno para ella, y estaría dispuesta de correr el riesgo de equivocarse antes de que otro le llegara a imponer una conducta.

⁴¹ Ibidem. P. 136.

Al querer ser autónomos y decidir personalmente por nosotros mismos, nos enfrentamos con la cuestión de la universalización, la cual excluye la posibilidad de que estén moralmente fundadas las normas que prescriben a los individuos cómo deben regir su propia vida, violando la posibilidad de que la norma sea fruto de una deliberación colectiva en la que participen todas las personas involucradas. Éste principio de autonomía colectiva prohíbe la inhabilitación moral de lo colectivo y considera erróneo que una persona o un grupo apelen a su propia sabiduría moral para decidir que normas debe hacer valer, dejando sin efecto la interpelación de las personas involucradas.

Además, si pensamos que sólo están fundadas moralmente las normas que se introducen sobre la base de un acuerdo de todas las partes involucradas, el aspecto comunicativo no sería cognitivo sino volitivo, pues el acto efectivo de acuerdo, lejos de ser un acuerdo cualificado, se trataría de un consenso colectivo, y no obstante queremos que el acuerdo sea racional y esté fundado en argumentos, pero en este contexto lo definitivo es el acuerdo fáctico. En este acuerdo fáctico nos encontramos no con el problema de la fundamentación sino, con un problema relativo a *la participación en el poder* que nos enfrenta a qué es lo legalmente permitido. Todo ello nos indica que la ética comunicativa propuesta por Habermas si queremos conectarla con la idea de democracia extensiva a todos los sectores de la sociedad junto con la exigencia de participación ciudadana, deberá abarcar el problema relativo al poder y al factor volitivo, que muchas de las ocasiones lo ha descuidado la argumentación moral hipotética creyendo que se encuentra apartada de un discurso real comunicativo⁴².

Finalmente, los planteamientos habermasianos se enfrentan a una dificultad cuando hablamos de fundamentación y apelamos a una verdad superior, por ejemplo podemos presuponer la verdad superior de que somos hijos de Dios, y una vez presupuesto esto, tenemos todos los motivos para asentir en la práctica aquel sistema normativo *dado por Dios*, pero esta fundamentación, como ya se afirmó, no es comunicativa en ningún sentido, y además dicha fundamentación siempre es ostensiblemente relativa cuando recurre a un presupuesto de este tipo. Dichas verdades superiores tratan de proposiciones no empíricas

⁴² Cfr. *Ibidem*. P. 139.

que no pueden ser fundadas a su vez y que sólo pueden ser creídas. toda vez que estos predicados de fundamentación perderían su fuerza de argumentación si ponemos en duda una tradición que pretenda que los demás se sometan a las normas así prescritas. En éste ámbito los individuos o comunidades podrán seguir creyendo en sus *verdades* pero éstas no podrán ser ni refutadas ni fundadas, y sin embargo el problema aparece tan pronto como ciertas exigencias morales que derivan de esas verdades superiores son planteadas a otras personas que no comparten esa fe.

En la historia de la fundamentación de las normas la ilustración como acontecimiento histórico, expuesto en el primer capítulo de este trabajo, marca un proceso de secularización caracterizado por la pérdida de fuerza que en el plano intersubjetivo tienen todas las verdades superiores, y esto es importante destacarlo por las consecuencias que tendrá la fundamentación de la moralidad en adelante, una de las cuales nos conduce a la absurda idea de confrontar racionalmente dos o más ideas que remiten a verdades superiores. Esta situación o nos conduce a una renuncia completa de la moralidad, o hace que busquemos un predicado de fundamentación, que lejos de presuponer una verdad superior, ofrezca un motivo para someterse libremente a un sistema normativo. Sin embargo una fundamentación lograda en este sentido sólo es relativa, pero no relativa a una verdad superior sino a la renuncia cabal hacia las normas sociales fundadas, y sólo en este terreno el procedimiento de fundamentación podrá asumir un carácter esencialmente comunicativo. Es esta limitante la que encontramos en la ética comunicativa de Habermas.

TERCER CAPÍTULO

3. LA FILOSOFÍA DE LA ALTERIDAD COMO REPLANTAMIENTO DE CATEGORÍAS RELIGIOSAS ANTE EL FENÓMENO DE LA SECULARIZACIÓN.

En este capítulo concluimos posiciones teóricas, las cuales están relacionadas con el fenómeno de la secularización. Nuestra posición ha quedado clara desde el primer capítulo, de adherirnos a la tesis encarnacionista, rechazando consigo una posición vertical trascendente, debido a que esta última posición nos coloca dentro de un dogmatismo que desde el punto de vista religioso rompe definitivamente con una relación de proximidad hacia los *otros*; de manera que en un proceso de secularización, donde prevalece una razón instrumental, no es posible resolver la paradoja, por una parte, entre el individualismo que nos arroja a una vida separada de los procesos democráticos y de solidaridad, y por otra parte, entre una vida social consolidada y crítica, pues desde el punto de vista de una posición vertical y dogmática, la vida relajada y entregada a un desarrollo meramente personal no es muy distinta del individualismo atroz que nos embarga día con día en una sociedad de consumo, en la cual prevalece un hedonismo egoísta con casi nula participación en la vida social, a diferencia de las asociaciones que tienen en mira una causa común, como en el caso de las Ong's, dentro de los procesos institucionalizados de democratización.

Así, pensamos que las categorías teóricas de la posición teológica, en un sentido horizontal, puede ser tomada en cuenta y puede ser compatible para afrontar los retos de una sociedad cada vez más atomizada, para superar la racionalidad instrumental que nos domina y que acorta y delimita los contextos de la acción humana a un plano tan reducido, que nos es posible resolver los conflictos que se originan por las diversas formas de pensar de los pueblos y de las comunidades.

Estamos con ello a favor de una racionalidad que pueda salvarnos del relativismo sin límites, y que puede ser pensado en una sociedad desvalorizada y cada vez más profana. A saber, una racionalidad dialógica y comunitaria totalmente compatible con los procesos dinámicos de nuestra cultura, sin quedarnos solamente en esta esfera dialógica como única salida del problema.

En el segundo capítulo estuvimos de acuerdo con la interpretación habermasiana sobre Weber en lo relativo al desencantamiento del mundo, e hicimos hincapié en la necesidad de rescatar una racionalidad dialógica compatible con la apertura de procesos comunicativos y compatible con la secularización, que al desacralizar y dogmatizar ciertas categorías y valores religiosos o sagrados, dejaba la posibilidad de apertura para comprender aquellos aspectos culturales extraños a nuestro ámbito, pero compatibles con nuestra tradición. Sólo a través de la crítica en los procesos de comunicación podemos lograr un cambio de actitud para pensar en posibilidades de re-estructurar nuestro ámbito cultural.

No obstante, pensamos que en Habermas es difícil compatibilizar un universalismo a priori bajo condiciones ideales con un relativismo y pluralismo, pues si bien es cierto que las condiciones ideales para el diálogo son concebidas para toda la comunidad sin excluir a nadie, la dificultad para Habermas y sus seguidores consiste en aterrizar un diálogo real que pueda ser logrado en cuanto los participantes logren darle un contenido a las pretensiones que disputan. Aspecto oscuro en Habermas que requiere pensar en un vínculo que conecte el *a priori* de la comunicación con los procesos reales y particulares de diálogo. Sin embargo, es difícil pensar que las categorías de solidaridad puedan conectarse con la racionalidad dialógica, pues una acción comunicativa no necesariamente requiere un acercamiento al prójimo en términos de adhesión a una causa común. Esta situación solidaria pudiera pensarse que es similar al pensamiento de Levinas, sin embargo el filósofo lituano nos sitúa en una posición más profunda y radical en el aspecto ético, pues se comparte una visión donde es fundamental la exposición y desnudez del rostro en la proximidad del *yo* con el *Otro*, y esto marca una diferencia importante respecto a Habermas, porque antes que pensar en condiciones ideales para el diálogo y previas al discurso hablado, Levinas presupone la obligatoriedad y no así la disposición para con el

Otro, en un momento anterior a lo estipulado o a lo dicho por los participantes. Y este aspecto novedoso nos coloca en una ética previa a la ontología por la *responsabilidad* que adquirimos por el hecho de enfrentarnos a una alteridad que no nos es *in-diferente*.

Este último aspecto es crucial para enfrentarnos al egoísmo atroz de la modernidad, situación que para Levinas implica no salir del *yo*, quedándose la mismidad atrapada en su propio ego, y perdiendo consigo la posibilidad y la libertad de abrirse. Y esta pérdida a nuestro modo de ver, cercena la racionalidad a un aspecto meramente instrumental. Pensamos que Levinas nos puede ofrecer categorías de análisis compatibles con una ética secularizada, no dentro de los límites presentes en un contexto dado, sino una ética que al no tener una relación simétrica, como veremos a continuación, puede abrirse a un futuro, que nos salvaría de las consecuencias nefastas a las que nos puede conducir un poder tecnológico sin límites y completamente deshumanizado.

Todo esto quedará más claro en la siguiente exposición de ideas que comienza con una referencia muy breve acerca de los cambios a los que se enfrentó la iglesia y la sociedad dentro de los procesos de secularización, aspecto que fue contemplado en el primer capítulo, pero sólo dentro de un ámbito de la historia filosófica de las ideas religiosas. Ahora este mismo tema se desarrolla a propósito de la concepción de hombre que se expone a continuación con el propósito de enfatizar una visión de hombre secular de nuestro tiempo, hombre abierto a nuestros cambios y dispuesto a dialogar, pero sobre todo dispuesto a responder a los *Otros* en la búsqueda de un futuro mejor.

3.1. LA SECULARIZACIÓN COMO FENÓMENO DE APERTURA Y COMO POSIBILIDAD CRÍTICA COMO MEDIO PARA SUPERAR LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Nuestra actual vida secular se aparta de la vida religiosa que transcurrió durante el siglo XIV y principios del XV, la cual se caracterizaba por un método severo, pero sencillo en lo relativo a los afanes de perfección e interiorización de la vida religiosa, presuponiendo personas corrientes que aspiraban a profundizar en su vida interior debido al

empeño practicado humilde y minucioso, y que no es posible visualizarlo ni en el contexto de una ética del discurso ni tampoco en la visión que tiene Levinas acerca de la filosofía del rostro.

Lo anterior es explicado por el mismo fenómeno de la secularización, ante un nuevo cambio de mentalidad que dio como consecuencia en nuestros días una de las afirmaciones más sonadas. A partir siglo XIX la Iglesia perdió gran parte del influjo que ejercía sobre las grandes masas populares, y este fenómeno pudo explicarse a partir de una observación cuidadosa sobre aquellos países que eran considerados completamente católicos, países en los que aparecieron amplias capas de población que, a pesar de que fueron bautizadas, se mantuvieron interior y exteriormente alejadas de la Iglesia, y ante ella este fenómeno perfiló un nuevo paganismo¹.

Así, el clero se fue constituyendo en un estado propio y ya desde los primeros siglos de la Iglesia ecuménica se hizo la distinción entre la expresión judeohelenista *laico*, (*laikós*) que significa en sentido griego la masa no instruida, y en sentido judío el hombre que no es sacerdote ni levita; y la expresión *klerós*, que ya en Orígenes designa de manera fija a jerarcas en contraposición al pueblo². Esta división era clara para la ortodoxia, quien se vio comprometida con el ideal de perfección terrena ante una realidad renuente, y por ello, rompió con la nueva forma de ver la cristiandad desde los primeros siglos.

El quehacer teológico que cumplió distintas funciones a lo largo de la historia de la comunidad cristiana, en este plano de la vida secular, no consideró la teología exclusivamente como sabiduría y como saber racional, como fue el caso de la vida monástica, caracterizada por una vida espiritual alejada del mundo y orientada al progreso espiritual y a la perfección espiritual, y además fundamentada en la meditación sobre la Biblia y el estudio de una metafísica que subrayó la trascendencia de un mundo superior y absoluto.

¹ Hertling, Ludwig. *Historia de la Iglesia*. Herder, Barcelona, 1981. P. 460.

² Küng, Hans. *El Cristianismo. Esencia e Historia*. Edit. Trotta, Valladolid, 1997. P. 224.

La teología, sin embargo, es mirada por Hans Küng y Ludwing Hertling como reflexión crítica sobre nuestra situación histórica y social, la cual subrayó los aspectos existenciales y activos de la vida cristiana, enfatizando el amor como sustento y plenitud de la fe en la entrega al otro y a los otros, en una perspectiva distinta a la vida contemplativa, destacando el valor religioso de lo profano.

En esta perspectiva miramos los aspectos antropológicos de la revelación, que revaloran la presencia y el actuar del hombre en el mundo en relación con otros hombres, transfiriendo la atención al puro en-sí de las relaciones sobrenaturales a una perspectiva horizontal en una constante preocupación por los otros. Aspecto remarcado a partir del Concilio Vaticano II en la concepción de una Iglesia de servicio a los demás de acuerdo a los signos de los tiempos centrado en la exigencia de una acción pastoral. Enfoque que trata de discernir e interpretar las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina.

De esta manera, la nueva teología busca una actitud crítica respecto a los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida de la comunidad cristiana, y como reflexión crítica cumple una función libertad en el hombre para hacer frente a su situación, reflexión que también va en busca de un futuro mejor en busca de una sociedad nueva justa y fraternal, de acuerdo a la posibilidad de realizar todo aquello que no limita o impide al hombre la posibilidad de llevar una existencia siempre abierta hacia los *Otros*, con realizaciones cada vez más plenas de nuestra colectividad.

En este proceso de secularización no es gratuito que adquiramos la responsabilidad política de todos, en una conciencia histórica contemporánea que no se atiende a momentos dedicados a la vida privada, y de esta misma forma en el aspecto religioso lo laico adquiere una función que antes no le era reconocida: valorar la tarea terrestre a los ojos de la fe, aspecto que a nivel de una reflexión teológica que tiene que hacer frente al *"desprendimiento de la tutela religiosa, y a la desacralización"*, enfocando nuestra atención a este mundo, resultado de una transformación de nuestra auto comprensión y que pasa de una visión cosmológica a una visión antropológica, y este aspecto se aviene de manera perfecta con una visión cristiana del hombre y su historia, en la que se le plantea la

posibilidad de un desarrollo íntegro, donde lo mundano parece cada vez más consistente y donde el hecho religioso tiene que ser redefinido frente a lo profano. Sin embargo, la secularización se sigue planteando el desafío a la comunidad cristiana que debe vivir y celebrar su fe en un mundo no religioso. Aspecto que puede ser recuperado a partir de nuestro punto de vista histórico acerca la humanidad, que nos permite salir de una óptica meramente individual de vocación única de salvación, para hablar de *convocación* y aceptación de una relación personal con todos los hombres.³

Siguiendo lo anterior, en el encuentro con los hombres encontramos también un compromiso con el devenir histórico de la humanidad, donde nuestro compromiso está circunscrito en primer término no a una esfera individual sino colectiva en urdimbre de las relaciones sociales.

El compromiso por la creación de una sociedad justa supone una confianza en el futuro; donde vivir orientado hacia un porvenir implica superar situaciones conflictuales y antagonismos con anhelos de emancipación e integración colectiva. En este marco, para Moltmann, por ejemplo, la revelación de Dios no implica como en los griegos una epifanía del presente eterno limitado a explicar lo existente. La revelación, por el contrario, nos habla de un Dios que sale a nuestro encuentro para tener una *esperanza activa y trascendental* por medio de la cual el hombre conoce el dolor de su presente⁴. Aspecto que se complementa con el punto de vista de Metz en una teología Política la cual analiza el orden político como un orden de libertad, explicando que las estructuras políticas no son dadas previamente a la libertad del hombre sino que son realidades basadas en la libertad, asumidas y modificadas por el hombre mismo. Posición que rechaza la coexistencia pacífica de la fe con un mundo secularizado, en el terreno de una teología conformista en medio de una sociedad industrial avanzada. De esta manera, la condición cristiana dentro del proceso nos ha orillado a una encrucijada:

³ La nueva cristiandad motivó un compromiso político de diversos sectores cristianos en pro de una sociedad más justa, descubriéndose nuevas perspectivas del actuar cristiano en colaboración con otros grupos, perspectivas que tienen en cuenta tanto la caridad como el deber de solidaridad para con el prójimo, siendo la tarea profética del creyente constructiva y crítica, pues se encarga de señalar los elementos humanizantes. Ver la obra de Gustavo Gutiérrez *Teología de la Liberación*.

⁴ Cfr. Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Ediciones Sigueme, 1974. P 283.

- Aceptar el resultado de la historia admitiendo el cristianismo como un hecho de la conciencia, o bien,
- No reducir el hecho cristiano a un plano de la conciencia proyectando una identificación del cristiano con el proceso de la historia, posición a la que se suma Metz y Giuseppe Ruggieri. Por ejemplo, cuando Metz introduce el término de memoria crítica indica una fuerza crítico-liberadora que posee el cristianismo, del cual no se deriva únicamente que anuncie como no realizado el futuro de la historia con la promesa de que habrá de cumplirse ese futuro, sino que también indica el recuerdo de cuanto ya se ha llevado a cabo, en una forma de recuperar la tradición.

Los problemas de una conciencia histórica de nuestro tiempo se agudizan cuando concebimos que el desarrollo de la actividad humana se lleva a cabo por medio de relaciones sociales organizadas, que llevan consigo disociaciones y una alienación cada vez más brutal, como bien señalamos en el capítulo segundo. Este aspecto acarrea otro problema, el de la *instrumentalización de la razón*, desde que la sociedad civil, en términos weberianos, se basó en una enérgica racionalización del sistema, donde operó la extensión de ámbitos sociales que quedaron sometidos a una decisión racional. Por ejemplo, el fenómeno de la industrialización del trabajo social bajo los criterios de la acción instrumental llegó a invadir también los ámbitos de la existencia, siempre que la razón pudo ser traducida en términos de operaciones útiles para que funcionara eficientemente la sociedad civil, y sin embargo, la situación resultó dramática cuando la misma sociedad civil tendió a ser totalizante y a absorber el ámbito de la experiencia humana.

La sociedad civil llegó a reaccionar contra los peligros latentes constituidos por la existencia misma de esferas privadas, pues todo aquello que no era capaz de absorber culturalmente fue quedando cada vez más arrinconado y separado debido a que dicha sociedad civil no contó con suficiente capacidad integrativa. Por ello es necesario para nosotros recurrir a categorías de reflexión que nos permitan una salida a este tipo de racionalidad instrumental como la ética del discurso o la filosofía de la alteridad, dos caminos que hacen frente al fenómeno de la secularización.

3.1.1. LA CONCEPCIÓN DE LO HUMANO A TRAVÉS DEL PROCESO DE SECULARIZACIÓN Y LOS RETOS QUE ENFRENTAMOS

La referencia a *qué es el hombre* constituye un aspecto clave para entender el fenómeno de la secularización y nos puede conectar a la reflexión, tanto de Habermas como de Levinas, acerca de la posibilidad de integrar en una visión de hombre actual, su actitud ante el mundo y su compromiso con el prójimo.

La cuestión de qué es el hombre tiene que ver con producciones sociales de estados y funciones y tiene que ver con una *poiesis* cultural en la que el hombre se pone y se hace.

Con los griegos, el hombre y el cosmos se hallan en una mutua inteligibilidad que es el *logos*, alma del mundo. Esto constituye un humanismo aristocrático, donde el heroísmo es la definición arquetípica de lo humano según su perfección, sin embargo, en el plano de las ciudades, la polis es lo más importante en cuanto cobra vigencia como poder y fin, y estar fuera de ella es estar también fuera del destino y de la naturaleza⁵. Así, es importante considerar el regreso al origen (Ulises) que implica un fin como proceso perfecto, o bien como proceso destructivo (las tragedias).

Distinta a esta visión la encontramos en el pensamiento de Levinas al contraponer la figura mítica de Ulises que regresa a Itaca, lo cual constituye el aspecto central de un yo en sí mismo que regresa, a la figura de Abraham que no retorna jamás a su patria y que tiene que ver con el sujeto fuera de sí mismo, como lo veremos enseguida.⁶

⁵ Cfr. Marín Higinio, *La Invención de lo Humano. La Construcción Socio-Histórica del Individuo*. Edit. Iberoamericana, Madrid, 1997. Págs. 42, 56, 75, 76, 78.

⁶ La *polis* se constituyó como un espacio necesario para la civilización y su contrario apareció sin su medida, fuera de su destino y su origen, como es el caso de los bárbaros donde no fue posible su reconocimiento. En este orden de ideas, un bárbaro era alguien que carecía de ciudad y se mostraba incapaz de tener relaciones políticas. En cambio en la *polis* ser libre implicaba estar sometido a la ley como norma, medida y razón. Así el primer humanismo - griego y aristocrático - se contrapuso a la producción, a la economía, a los oficios y a las labores útiles para ajustarse a la forma de vida de los hombres libres que gozaban de derechos y personalidad jurídico-política para dedicarse al cultivo y enseñanza de saberes y ciencias. De hecho fue con

Por el contrario, los rasgos de un humanismo del medievo estamental pueden verse claramente con San Agustín en *La Ciudad de Dios* en espera y con paciencia de una *patria* definitiva y eterna. Los medievales emprendieron la tarea de construir, sobre el mundo antiguo que ya se había edificado un tiempo nuevo, *christiano tempori*, donde se piensa que todo lo real debía ser ordenado hacia más allá de sí mismo para que pudiera concebirse una *sociedad civil que se encaminará hacia una sociedad religiosa*, enfocando la historia en términos de eternidad.

De esta manera, la comunidad de la nueva índole religiosa tendió a establecer una diferencia entre la condición social que se derivó de una posición económica-productiva y la de ser *miembro de la comunidad* en forma sustancial y religiosa. En este caso es la religión el nuevo orden que se asume y funda la forma y cohesión en los ámbitos políticos y civiles, a tal punto que la pena de destierro en la sociedad antigua cambia a una sanción religioso-eclesial de la *excomunión, o exclusión de la comunidad religiosa*. En aquella situación la *forma religiosa de la vida* resultó ser una salvaguarda y una respuesta a una coyuntura histórica, conformándose poco a poco los monasterios como modelo alternativo al caos reinante, conservando una capacidad de formación cultural que proporcionó reglas monásticas, garantía de autenticidad del anhelo religioso.

En la Edad Media profesar estas formas de vida constituidas significaba estar a salvo de una sociedad renuente a la gloria de Dios que portaba la *sequela* del pecado del primer padre, Adán, de un linaje de siervos, y que sólo podía rescatarse a partir de la propuesta de Cristo que se proyectaba hacia la realización del cumplimiento escatológico representado por una meta ultraterrena, tal como vimos en la tesis del escatologismo

los estoicos cuando se utilizó el término *humanitas* con un sentido filosófico y sociocultural que ampliaba *universalmente* el reconocimiento de la humanidad a los miembros de la especie. De manera similar, la humanidad para los estoicos tuvo el estatuto natural según la forma de un estatuto civil, que fungió como ciudadanía universal y natural de los hombres bajo una nueva ley y en una nueva polis concebida como el cosmos. Esta concepción pretende demostrarnos que no somos habitantes únicamente de cierta ciudad o pueblo separados por leyes y derechos exclusivos, sino que todos tenemos que ser conciudadanos como si perteneciéramos a una misma ciudad. La dinámica universalista y expansiva constata de cierta manera el impulso civilizador romano y la idea del Imperio como una transposición de cierta universalidad.

trascendente en el primer capítulo.

En esta época, punto crucial para el inicio del proceso de secularización, se asimiló el sentido ascético negativo del término *mundo* y las realidades históricas de la vida de los hombres como lo mundano y lo profano, aspectos que delimitaron y definieron el contexto de las formas que habrán de abandonarse para poder vivir una vida religiosa en sentido pleno. Así, lo propio de los clérigos lo constituyó el ámbito religioso o eclesiástico, y lo propio de los laicos el ámbito secular o del siglo. Y en estos dos ámbitos la secularización se presentaba como la nueva forma de barbarie no de forma sustancial como en Grecia y Roma sino de grado, como una deficiente participación en cuestiones que tenían que ver con Dios.

De este modo, la vida religiosa y monacal encarnaron la libertad de la *civitas cristiana*, una libertad que tuvo su lugar común en la pobreza cuya situación se fue consolidando en las distintas ordenes como la de San Benito, enfatizando que el monje debía hacerse extraño a los asuntos del siglo, y libre de las actividades tendientes a la satisfacción de las necesidades corpóreas.

El voto de pobreza suspendió el carácter determinante del origen social y revistió a los sujetos de una identidad que convirtió a la libertad en una posición radical del individuo frente a grupos políticos. Esta libertad y su clericalización no supuso su ampliación a ningún ámbito distinto del religioso, sino que inauguró un espacio sociológico diferenciado y completamente extraño a la visión medieval, pues se desarrolló una *expansión de la autoconciencia de lo humano y su especificidad en espacios cada vez más heterogéneos*, como hoy en día estamos acostumbrados a ver, a saber, una libertad en la que el sujeto se pone a sí mismo como posición radical frente al interés e identidad que se deriva de la hegemonía de grupos culturales y políticos, libertad que posibilita decidir el propio destino personal con independencia de las determinaciones físico-biológicas o culturales, aspecto imposible de concebir en la sociedad griega y romana. Este último punto, incluso con el avance de la individualidad y la libertad ejercida para acercarse a Dios, constituye para Levinas un aspecto del *yo* y del *sí mismo* que impide acercarnos a la *otredad debido a que se plantea como acercamiento religioso desde el punto de vista de un plano meramente*

vertical y egoísta.⁷

En el Renacimiento, en cambio, la idea de humanidad como estado de perfección entre los seres naturales se aproximó a la noción cristiana de persona como al concepto estoico-romano de *humanitas*, y en este mismo sentido, el humanismo renacentista pensó lo humano como un estatuto moral cuyo alcance fuera programáticamente universal, que más allá del terreno de las letras y la cultura también se entendió encarnado en la constitución de un sistema socio-político, mediante un nuevo Imperio, situación que alcanzó dentro del proceso de secularización su mayor auge.

Pero además, el Renacimiento implicó un ascenso hacia sí mismo y la perfección del alma, e implicó el medio por el que la libertad se ampliaba y alcanzaba al conjunto de la actividad humana. Principio compatible con la Reforma Luterana, al radicalizar la interioridad de la fe que se opuso a la exterioridad del rito y la ley, de la tradición y de la autoridad. Lutero con ello llevó a cabo una interpretación de la *secularización de la vida civil*, donde la fe perdió sus referentes históricos, y quedó sin tradición que la precediera, y su ejercicio se enfocó a una interioridad que no se dejó expresar ni objetivar⁸. Este aspecto es parecido a la concepción individualista del medievo que permitió a la persona tener un acercamiento a Dios a través de una línea vertical, aspecto que también se miraría desde el punto de vista de un eurocentrismo y un subjetivismo radical que Levinas volvería a rechazar, como veremos más tarde.

La figura del hombre moderno, en cambio se tejió, cuando se tuvo plena confianza de que la realidad física, la naturaleza, la sociedad política y el alma humana compartían esa sola dimensión de *la razón*, cuyo ejercicio estuvo en sus manos, para proclamar un tipo

⁷ La forma en la cual se concibió la ordenación social habla de un humanismo estamental y no solo religioso y monástico, y se distingue de lo griego y romano, pues en la antigüedad las distintas partes sociales, aunque ordenadas, no participaban del ideal de vida al que se subordinaban, el cual les quedaba distante y ajeno. En cambio, en el humanismo medieval, la subordinación funcional de las partes implicaba que todas ellas participaran respecto de un fin y una ordenación llevaba a cabo en grados y rangos de perfección, cuyo bien último sería la *salvación* de acuerdo con una idea, la *Christianitas* como unidad socio-ecclesial y política de los fieles cristianos. (cfr. Marin P. 135).

⁸ Cfr. Ibid. P. 170.

de humanidad, donde la medida de todo lo real se hace presente por medio de la reflexión, y con ello, aparecieron grupos humanos con un protagonismo político y sin un sustrato patrimonial que justificara su papel en la historia de las naciones. Y así la nueva forma de libertad permitió la igualdad de todos ante la ley en la autodeterminación del trabajo y la civilización para que se garantizara también la propiedad.⁹

El plano de la libertad en este sentido es concebida anterior a todo legislador y a los hombres, es decir, el estatus del hombre libre reside en el individuo antes de toda sociedad, es previo al estado civil y se le llama naturaleza. Esta situación, mientras la naturaleza se manifiesta en el individuo como libertad, en la nación lo hace como igualdad, aspecto prioritario para hablar de un derecho común. Y siguiendo con esta idea, en el terreno de este reconocimiento se rechaza cualquier identidad histórica y familiar que impusiera diferencias con respecto a la nación, pues se verían como una usurpación falsificante del origen.

El estado moderno, al sustituir a la aristocracia en las misiones que le habían sido propias, extiende la idea de libertad e igualdad al conjunto del cuerpo social, pero la sustitución de la Iglesia en aquellas obras de asistencia que había protagonizado y fundado e institucionalizado, ahora se convierten en funciones públicas.

Con este estado de cosas parecería, como afirma Marín, que por las calles de París se sacara en procesión a la Razón, o que en la catedral de Notre Dame se rindiera culto a la nueva divinidad civil que realizó la humanidad en los hombres prometiendo colmar de dicha y felicidad a la raza humana. La secularización de la caridad en el Estado moderno se convirtió en un estado de perfección como expresión acorde con la naturaleza común de los hombres. *“En este sentido el estado sustituye y hereda a la iglesia, la filosofía política y social a la teología, los funcionarios, los profesores y los médicos a los sacerdotes y al sistema asistencial a las obras e instituciones de caridad”*¹⁰

⁹ Aquí también el plano de la libertad es concebida anterior a todo legislador y a los hombres.

¹⁰ Ibid. P. 229.

Lo razonable ya no fue aquello tradicional que deviene históricamente en términos de la *naturaleza humana* común a todos, la cual permitió reformar las condiciones en determinadas circunstancias, e implicó la sustitución del mandamiento de Dios por un interés concentrado en el derecho natural autónomo y reconocido por sí mismo, que fue supuesto independientemente de una fundamentación histórica, pero que también fue identificada por la *Religión de la Razón*; razón que despotricaba a la fe, aunque ahora podemos hablar de otro tipo de fe refiriéndonos a la humanidad como lo postula Hans Jonas en una ética para el futuro, que retomaremos en seguida.

En el paradigma moderno -ilustrado de Hans Küng encontramos la sustitución antes referida bajo el siguiente esquema¹¹

FE	RAZÓN
GRACIA	NATURALEZA
MORAL CRISTIANA	DERECHO NATURAL
IGLESIA	MUNDO
TEOLOGÍA	FILOSOFÍA
CHRISTIANUM	HUMANUM

Al verse el proceso de la historia como razonablemente progresista, la creencia en el progreso permanente se convirtió de alguna manera en el sustituto moderno-secular de la religión, aunado al apogeo de la evolución científico-técnico-industrial y político-social. Aspecto rechazado por Jonas al hablar de un poder sin límites del hombre que no prevé las fatales consecuencias a las que nos puede conducir la técnica; progreso al que se le pueden identificar atribuciones divinas en un plano terrenal como de eternidad, omnisciencia, omnipotencia y bondad infinita, en busca de la realización de la meta anhelada, *la felicidad*. Y en vez de la doctrina de los dos reinos, el de Dios y el del Mundo, rige una nueva concepción unitaria del mundo y la historia, en el sentido de un progreso duradero, en lugar de un orden mundial eterno que es inmutablemente estático y ordenado de forma

¹¹ Op. Cit. Küng, Hans. *El Cristianismo* P. 683.

jerárquica.

Incluso la noción tradicional de hombre sufrió, por lo que se explicó anteriormente, un cambio en su concepción, cuando el hombre quiso considerarse a sí mismo como el punto central del mundo, entrando en posesión de su dominio, y sin voltear la mirada a un supramundo, pues desde la propia realidad inmanente pudo llevar a cabo un rápido acceso al mundo, y entonces, buscó para ello una revaloración, ahora como individuo, al que habría que codificar sus derechos innatos y someterlos a la protección del Estado¹². Esta situación no es superada desde el punto de vista de la *ética de la discurso*, pues las condiciones ideales de diálogo junto con la comunicación no pueden dejar del lado la identificación plena de un sujeto que desde su propia perspectiva trata de comprender al *Otro*. Aspecto distinto a la concepción de Levinas, quien lucha por descentrar al sujeto y hacerlo responsable antes de dirigir cualquier diálogo.

Por ello, como hemos visto en las críticas hechas a la modernidad, el descubrimiento del hombre acerca de la impotencia de la razón para justificar una humanidad sin Dios, hace que reflexionemos acerca del papel de la libertad en el terreno de la política, y hace que nos preguntemos si realmente existen símbolos que permanezcan intactos para el hombre occidental con el carácter de universal, como el caso de la democracia, porque en un plano práctico no se trata de hacer que las cosas funcionen de la mejor manera y no se trata de obtener resultados esperados de acuerdo a una razón instrumental. Por el contrario, se requiere pensar en la posibilidad de una conversión radical de las rutinas artificiales que hemos cargado en el transcurso de la historia y se

¹² Cfr. *Ibid.*, P. 691.

El cambio de concepción a la protección del individuo que rechazaba la Iglesia se debió en parte a que la soberanía del pueblo no compartida con nadie más que con la Asamblea de diputados, ya no estaba sometida a los controles de Dios. Y en este mismo plano, la democracia fue elevada a la categoría de una Iglesia nueva con formas de culto e incluso de "fe" propias, fungiendo la Razón como diosa y no Dios. Así, la cultura de impronta eclesiástico-clerical con sus fiestas, ritos, símbolos, regulaciones y modos de comportamiento constituye ahora una cultura democrático secularizada, mediante dos principios, el de la soberanía popular y el de los derechos humanos. Las confesiones cristianas y sus credos, sacramentos, ordenamientos jurídicos y usos fue cambiada por una religión civil nacional, donde se le rindió pleitesía a la Constitución del Estado, en lugar del derecho eclesiástico.

requiere reflexionar acerca del papel que jugamos cuando tratamos de expresar y comunicarnos acerca de las dificultades que vivimos.

La proyección hacia lo que todavía no somos, ayuda a sobrellevar el peso de una existencia temporal con la esperanza de alcanzar lo transtemporal y nos puede indicar una vocación sagrada en un mundo profano, pues a pesar de que celebramos en este mundo actitudes con componentes mundanos, podemos participar en una instancia más alta, en una esfera trascendente, sin abandonar lo cotidiano. Por ejemplo, la participación social y el culto mismo de dicha acción sólo puede evitar que la secularización se convierta en algo inhumano, y sólo así la carencia de sentido en torno al culto se puede salvar. Tesis que expone Panikkar¹³ señalando los siguientes aspectos:

El culto es una dimensión humana constitutiva que no está ligado simplemente a una forma de cultura y religión, pero que sí tiene sentido en una sociedad secularizada.

El culto como acto simbólico no implica un acto puramente privado que exprese una intención subjetiva del creyente, ni tampoco implica una acción exclusivamente objetiva, sino que es un acto que trasciende su propia acción y sobrepasa la intención; es un sacramento y un acto que expresa una creencia religiosa, creencia que funge como cristalización de la fe o como acto particular por el que el hombre responde a su fe.

Aunado a la idea anterior, cuando la secularización designa un mundo temporal o un aspecto temporal de la realidad, de esto se deriva que los distintos significados de lo secular dependan de la concepción particular que se tenga del tiempo. Por ejemplo, en una connotación negativa, el mundo secular es diferente al mundo sagrado como lo verdadero e importante, por contraposición a lo pasajero y a lo no eterno. Y así podemos pensar en un proceso de invasión de lo temporal en la esfera de lo sagrado. En cambio, si la secularización la tomamos dentro de una connotación positiva, como creemos que la toma tanto Habermas como Levinas, *la saeculum* se alza como símbolo de recuperación, en la conquista de la esfera de lo real que estuvo monopolizada por el ámbito de lo sagrado y lo religioso. Por ello, de la importancia que se conceda al tiempo, dependerá una u otra posición. Y los grados de lo secular dependerán de qué tanto lo sagrado, identificado con lo

¹³ Cfr. Panikkar, Raimundo. *Culto y Secularización*. Marova, Madrid, 1979. P. 51.

intemporal, es cada vez más reducido o tiende a desaparecer por completo en algunas áreas de la cultura.

De esta forma si pensamos que el proceso de secularización conlleva un cambio respecto a los símbolos religiosos, destruyendo ciertas formas de culto, pero purificando otros, podríamos caracterizarlo como un proceso metabólico, mediante el cual cierta sociedad se deshace de formas culturales obsoletas para adquirir otras nuevas.

En busca de un símbolo universal que le de al culto una importancia fundamental el hombre participa cada vez más de una conciencia ecológica y de un interés por la tierra, pues la tierra al adquirir dimensiones que van más allá de un simple valor natural o agrícola, representa un símbolo universal con un valor tecnocultural, y la tierra simboliza la casa de nuestro ser conectada con la actividad presente del hombre en nuestro mundo. Así, la construcción de la ciudad de los hombres da cuenta del movimiento de encarnación que relaciona la trascendencia con la inmanencia, que es continuada por las actividades del hombre, consagradas a favor de gentes, grupos, naciones o razas que necesitan ayuda, e implica esto una *consacratio mundi* como tarea precisa de la Teología.

Panikkar en esta formulación antropológica propone elaborar una teología del culto que nos proporcione una oportunidad para poder expresar todos los sentimientos de gratitud, arrepentimiento, admiración y amor que abrigamos, culto que consiste, en parte, en la construcción de *la ciudad de los hombres*, sosteniendo así que un culto auténtico y profundo puede alcanzar las raíces de lo secular, del mundo mismo y que puede superar el egoísmo y el aislamiento del ser humano de nuestra época¹⁴. A este punto habría que agregar la propuesta de una heurística del terror propuesta por Jonas a la cual nos referiremos al final del capítulo.

¹⁴ Cfr. Ibid. P. 140-141.

3.2. EL ROSTRO Y LA EXTERIORIDAD EN LA ÉTICA Y EL LENGUAJE

3.2.1. LA RESPONSABILIDAD PARA CON EL OTRO

Nuestra realidad múltiple, plural y heterogénea, cuyas diversidad patente constituye un testimonio de la afirmación de la diferencia, hace que Levinas coloque al *pensamiento del Otro* y rompa éste con toda estructuración sistemática de las operaciones de la subjetividad, basadas en un logocentrismo, el cual unifica y reduce todas las diferencias a lo idéntico. Aquí la crítica de Levinas incide en que la pretensión de llegar a una universalidad, por parte de los seguidores de la ética normativa, fracasa en el intento de reconocer lo distinto y lo *diverso*, y en este mismo sentido también reconocemos la incapacidad de la ontología de concebir lo exterior a ella, pues en su carácter toda trascendencia cae dentro del ser o en referencia última a éste. Y de esta manera, la idea de trascendencia se contradice como juego interno *al ser mismo*, perspectiva en la que resulta inconcebible *lo Otro*, debido a que sólo se piensa *como Otro* con base a la referencia en *lo mismo*.

Distinta a esta visión, Levinas junto con otros filósofos judíos como Rosenzweig, la experiencia del judaísmo es principio de sus pensamientos como es el caso de la experiencia de la *segregación*. Podemos comenzar diciendo que el pensamiento de Levinas lleva a cabo una crítica a la subjetividad que queda neutralizada al concebirse “*en una línea de la conciencia teórica que iguala a todos los sujetos en un discurso homogéneo e impersonal*”¹⁵. A diferencia de lo anterior, Levinas piensa que la pasividad referida al sujeto aparece en el momento que el *Otro* al imponerse afecta nuestra sensibilidad. Así, la experiencia del *Otro* está relacionada con la *mirada del rostro* y con toda la plasticidad que implica el *cara a cara*, imposible de igualar en un discurso gramatical completo cuando hablamos de una sensibilidad inmediata a partir de una corporeidad única.

¹⁵ Levinas, Emmanuel. *De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia*. Sígueme. Salamanca, 1999. P. 27.

Para ilustrar este aspecto Levinas siempre recurre al mito de Ulises, como personaje que sale de su patria pero retorna a la misma superando los peligros exteriores que se oponían a su retorno.

Siguiendo lo anterior, la experiencia de la *exterioridad* rompe el esquema de la ontología para incursionar y ver en la *ética* una experiencia más amplia y más rica. Esto porque la vida sensible tiene una pluriformidad y unos acentos propios e irreductibles a las categorías ontológicas, plano donde irrumpe en toda su fuerza el *Otro* que se me impone en su *unicidad* inmediata y me hace responsable de él antes de que ponga en marcha mi actividad, pues el *Otro* me es *asignado* y me obliga a ponerme en su lugar, y muchísimo antes de que el *Otro* sea mi colaborador o mi enemigo.

De este encuentro queda una huella y un acontecimiento irrecuperable para la memoria personal e histórica, sin embargo *el lenguaje* como medio universal de comunicación conserva alguna huella de este hecho. Toda vez que al lenguaje lo podemos ver como un sistema de signos que transmite significaciones e intercambio de información y mensajes agrupados dentro de una lógica, en un ámbito lingüístico ya codificado, donde queda conservado *lo dicho*, pero también al lenguaje lo podemos concebir como un ámbito *del Decir* el cual desborda los significados establecidos y muestra una riqueza polisémica que va más allá del discurso pero que no lo clausura.

Un destino sin salida, depende del encarcelamiento que lo dicho ejerce sobre el decir (lo que aún no se dice), o de la inmovilidad de lo dicho, lo cual constituye la quiebra de una teología que *tematiza* la trascendencia y el trascender, fijándola en el trasmundo, lo cual nos hace pensar que son modalidades del destino que el hombre teje en su interés. Levinas en cambio trata de mostrar que la excepción *de lo otro que el ser* significa la subjetividad o la humanidad, el *yo* como unicidad que al estar fuera de toda comparación y al margen de la comunidad, del género y de la forma, el *yo* ya no encuentra reposo en sí mismo y se *inquieta* desde el momento en que no hay una coincidencia consigo mismo, pero sí una diferencia con respecto al *si*.

Y sin embargo lo *de otro modo que ser* no puede situarse en un orden eterno sustraído del tiempo, sino que debemos situarlo dentro de la temporalización, para mostrar cómo el proceso de secularización nos pone de manifiesto la diferencias culturales que vamos encontrando, las cuales también son evocadas gracias a la memoria, cuya función

rectora consiste en recuperar los momentos extraviados de la historia que con el paso del tiempo fueron borrados. En esa temporalización recuperable es donde Levinas plantea que *el ser* se señale un lapso de tiempo sin retorno, una diacronía trascendente alejada de toda sincronización. Y si nos preguntamos de qué manera se temporaliza el tiempo para que se señale la diacronía de *lo Otro que el ser o de la trascendencia*, y en qué aspecto concreto se produce la relación con un pasado, sin reducirse a un pasado inmanente y sin referencia a algún presente, Levinas nos ofrece distintas líneas de reflexión que sugieren en qué casos no podemos alcanzar un pasado *pre-original*.

No podemos alcanzar lo *pre-original*, lo absolutamente diacrónico, mediante un movimiento lineal de regresión en una retrospectiva que nos permita llegar hasta un pasado muy lejano. Y sin embargo, la relación con un pasado al margen de todo presente constituye un acontecimiento extraordinario de nuestra responsabilidad que responde por la libertad de los otros, por sus faltas o sus desdichas. Con ello sumamos la posición de Levinas en el sentido de que la libertad del otro jamás puede comenzar en la nuestra asentándose en el mismo presente, ni tampoco puede haber comenzado en nuestro compromiso o en nuestra decisión. Por el contrario, la responsabilidad ilimitada en que nos hallamos es *anterior a todo recuerdo*¹⁶.

En esta relación con el *pre-original* no existe una recuperación, pues no se piensa lo diacrónico como algo que sea recordado o reconstruido históricamente, y esto se debe a que lo *no-presente es in-comprensible*. Por ejemplo, *el bien* no se hace presente ni tampoco entra a formar parte de la representación, y si bien el presente es el comienzo de nuestra libertad, el bien no se ofrece a la libertad sino que nos ha elegido antes de que elijamos, por eso nadie es bueno de modo voluntario. Si decimos con esto que alguien nos ama antes de que yo halla amado nos estamos refiriendo a una anterioridad en la cual el amor es amor, y de la misma forma, el bien no alude a una necesidad que sea susceptible de satisfacción, siempre es bien y nada escapa a su bondad¹⁷. Con ello, podemos hablar de una *subjetividad* donde existe una sujeción a todo y que se presenta como una pasividad, y la respuesta que es responsabilidad

¹⁶ Cfr. Ibid. P 54.

¹⁷ El carácter ex - cepcional de la bondad radica en la ruptura con el ser y la historia. Si reconducimos el bien al ser entonces anulamos la bondad. (Cfr. Levinas. *De Otro Modo que Ser*. P. 64).

resuena en esta pasividad en una ruptura de la identidad, como si se tratara de la acusación sufrida por un rehén hasta su persecución cuestionando su identidad que se sustituye *por los Otros*. Y en este plano aparece la sensibilidad y la subjetividad del sujeto como sustitución del *Otro*.

Así, la responsabilidad para con el *Otro*, que es anterior con respecto a nuestra libertad, a nuestro presente y a nuestra representación, implica una pasividad y una exposición al *Otro*, una expresión o un *Decir*; un decir que se descubre como sensibilidad, pero esta expresión es anterior a toda conceptualización de lo dicho. Sin embargo, el poder de *Decir* en el hombre no está al servicio del ser, porque si el hombre no fuera más que *Decir* correlativo del *logos*, la subjetividad podría comprenderse como un valor de fundación o como un valor del argumento del ser, como es el caso de Habermas. No obstante la significación del *Decir* va más allá de lo *dicho* y no es la ontología la que suscita al sujeto que habla, sino la significación del decir la que va más allá de la esencia reunida de lo *dicho*; que en el caso de Habermas sería el planteamiento de la argumentación.

A partir de lo anterior, en Levinas se trata de alcanzar este *Decir* anterior a lo *dicho*, de fijar el sentido a esta anterioridad y de sostener que la relación con el prójimo se cumple incontestablemente en el *Decir* e implica una responsabilidad para con el *Otro*. Y así, responder del *Otro* significa *Decir*; sin encontrar límite ni medida a dicha responsabilidad, la cual no debe contemplarse exclusivamente dentro del campo que abarca la memoria humana.

El *Decir* como aproximación al prójimo implica acreditarle significación concedida al *Otro* antes de toda objetivación, como condición de toda comunicación, la cual no se reduce a la manifestación de la verdad en la percepción del signo y su desciframiento, y en los contenidos que se inscriben en lo *dicho* para ser transmitidos en la interpretación y decodificación realizada por el *Otro*, sino que el sujeto se aproxima al prójimo en el *Decir* ex – presándole y expulsándose de todo lugar. A diferencia de la temporalización del tiempo que se muestra en lo *dicho* y que es recuperada por un *yo* activo que recuerda por la memoria y reconstruye por medio de la historiografía el pasado, y que por medio de la previsión anticipa el porvenir; en Levinas la responsabilidad para con el *Otro* no es el resultado de un compromiso libre, hablando de un presente, sino que se encuentra en un tiempo sin

comienzo, más allá de la recuperación a través de la memoria como tiempo; es decir, constituye un tiempo perdido sin retorno, o una diacronía de tiempo no referida a la longitud de intervalos, como una disyunción de la *identidad*, por la cual *lo mismo* no alcanza a *lo mismo* porque el sujeto es para el *Otro* y su ser desaparece para el *Otro*.

Además la experiencia del cuerpo sensible está desde siempre encarnada y lo sensible referido a la encarnación es más amplia que la simple apercepción de sí, pues el yo está anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo. Y la significación se pensaría a partir del *uno para el Otro*, donde el *Decir* entra en tensión hacia lo *dicho* y el *Otro* me arranca la palabra antes de que se me aparezca. “*La subjetividad de la sensibilidad en tanto que encarnación es un abandono sin retorno, maternidad, cuerpo sufriente para el Otro, cuerpo como pasividad y renuncia, puro sufrir*”¹⁸.

Cuando hablamos de la proximidad y del estar en contacto no nos referimos de acuerdo con Levinas a investir al *Otro* para anular su alteridad ni tampoco nos referimos a suprimirnos en el *Otro*, pues el prójimo como *primer venido* nos concierne por primera vez.

Y con ello, el rostro del prójimo implica una responsabilidad que antecede a todo consentimiento libre y a todo contrato, e implica una proximidad que no es acorde con la lógica del tiempo común de los relojes, sino que suprime la distancia propia de *la conciencia-de*, en el sentido de que el prójimo se excluye del pensamiento que lo busca, y esta proximidad abre la distancia de la *dia-cronía* sin un *presente común*, sin un pasado que pueda ser alcanzado y sin un porvenir que pueda imaginarse.

En la proximidad como inmediatez gozamos y sufrimos por el *Otro*, porque somos para el *Otro* y somos significación, y en la medida que somos uno para el *Otro*, nace también la significación más allá del ser, y así, la huella misma impuesta a nosotros o a mí, afectándonos de tal forma con una fuerza de asignación que no puede ser comparada ni recuperada.

¹⁸ Ibid. P. 139.

La significación *del uno para el Otro* depende de las configuraciones que forman los entes dentro de las relaciones que los refieren *unos a Otros*, en forma similar como lo hacen las palabras en un modelo lingüístico, y el ser se manifestaría de esta forma porque el lenguaje y su sistema serían su propia manifestación. De ahí que la comunicación en el planteamiento de Levinas sea una forma de apertura en tanto sustitución del prójimo, donde el espíritu queda multiplicado en individuos y donde el *yo* queda asignado para responder al prójimo. Y en este marco puede ocurrir que el *Decir* dé cumplimiento a la sinceridad, inseparable del dar que abre, deshaciendo la alienación que el *Decir* sufre en lo dicho, y recurriendo a un *Decir* sin dicho como un hablar para no decir nada, en una donación de signo, como un *buenos días*. Y aquí *el uno* se expone y se aproxima al *Otro*. Esto implica un sentido del lenguaje antes de que el lenguaje se derrame en palabras en un *Decir pre-originario*.

Cuando hablamos de la significación de *uno para el Otro*, el *yo* no se constituye como un ser provisionalmente trascendental que espere un lugar en el ser que constituye, sino que implica una sustitución del *Otro*, y una subjetividad en tanto que sujeción a todo implica, una liberación ética del *si mismo* a través de la sustitución del *Otro*.

En la comunicación la subjetividad como sustitución es una oferta en el sitio de *Otro*, subjetividad que remite a un *estar sujeto a todo*, situación *pre-originaria* y anterior a toda libertad y a todo presente, como si dijera *uno* al *Otro* *heme aquí*¹⁹ en completa transparencia y como testimonio del infinito que no tematiza aquello de lo que testifica, y donde *el mismo* está más obligado a la vista del *Otro* hasta llegar a la sustitución como un rehén que coincide con una *inversión del mismo en el Otro*, como si habláramos de una *extradición del si al prójimo*.

De todo esto existe una *razón pre-original* y *an-árquica* anterior a todo presente en cuanto que nuestra responsabilidad para con el *Otro* nos ordena antes de cualquier decisión y deliberación. Por ello, para Levinas en el *logos* de *lo dicho* y lo escrito sobreviene la muerte de los interlocutores que lo manifiestan y enuncian. Por ejemplo, cuando los

¹⁹ Cfr. *Ibid.* P 222.

interlocutores se someten a una lógica como la razón de Estado, el discurso recupera su sentido mediante una represión, manteniéndose dentro de los límites impuestos una justicia represiva.

En una interpretación que hacemos sobre Levinas acerca del papel del lenguaje en el proceso de secularización, éste lo podemos ver a través de dos perspectivas, el lenguaje como un instrumento al servicio del poder y como violencia, que lejos del intercambio de experiencias, se desarrolla en el terreno meramente lingüístico, y que aludiendo a categorías universales es puesto al servicio del manejo estratégico para lograr ciertos fines. Esto lo podemos observar en el uso del discurso político cuando las personas de la vida pública utilizan el uso indiscriminado de términos que no son problemáticos para la aceptación cultural de un grupo social y que lejos de lograr un disenso pueden lograr el consenso de posiciones sin entrar al análisis profundo de aquello que se dice. Sin embargo, el lenguaje también lo podemos vislumbrar, y aquí estaríamos de acuerdo con una posición levinasiana, como *palabra responsiva*, y aquí nos encontramos con una voluntad ética de la cual nace el discurso, rompiendo de esta manera el hermetismo ético en el cual nos hallamos cuando enfatizamos un actuar de acuerdo con una serie de ordenamientos y preceptos que ya son discursivos, y que no nacen de la experiencia concreta de la responsabilidad antes del encuentro con el rostro ajeno.

Nuestra exposición a la apertura del rostro es abrirse en el espacio y liberarse del enclaustramiento (*exclaustración*) en *si mismo* donde aparece nuestra responsabilidad para con el *Otro*: la alteridad. Y con ello, *salir de si* es substituirse por el *Otro*. La idea de *lo Otro* en mí se llama *rostro*, el cual constituye una presencia viva y una expresión, rostro que se manifiesta ya como discurso. Además, nuestra relación con el *Otro* en tanto que prójimo confiere sentido a nuestras relaciones con todos.

La relación con el rostro implica el destierro de un ser, apareciendo consigo un extrañamiento como libertad, la cual se presenta como lo *Otro*, cuya desnudez del rostro muestra una mirada que suplica y exige. Este supuesto pone en cuestión una posición egoísta sobre nuestra dichosa posesión en el mundo, situación diferente cuando nos referimos al sujeto que va hacia el *Otro*, más allá del gozo egoísta y solitario en la comunidad de bienes de este mundo.

Con el lenguaje ocurre una situación parecida cuando referimos un lenguaje universal y pasamos del plano de la experiencia particular a una generalidad, en la medida que hablamos acerca de un mundo que nos es familiar y creamos a partir de ello lazos comunes, sin embargo, la concepción del lenguaje en Levinas va más allá de una generalidad de conceptos referidos a una posesión en común que suprime la propiedad inalienable del gozo, y también supera una visión estrecha del mundo del discurso cuya pretensión consiste en dar cuenta de lo comunicable, lo pensado y lo universal, ya que la relación con el *Otro* no se convierte como en el caso del conocimiento en un gozo y posesión de una libertad, sino que el *Otro se impone* como una exigencia que domina esa libertad, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo.

En el terreno del lenguaje podemos hablar de la objetividad del objeto y su significación, en la medida que el objeto es puesto como un tema que es ofrecido, y manifiesta así el emisor del signo una alteridad absoluta que tematiza al proponer un mundo como expresión. Y si bien, el sentido remite a un significante, el significado nunca es presencia completa, porque el significante o aquel que emite el signo puede hablar de sí, pero entonces se anunciaría como significado y como signo a su vez. En cambio, si el *Otro* (significante) se manifiesta en la palabra al hablar del mundo y no de sí, se manifiesta al tematizar y proponer el mundo²⁰. Y es dicha tematización la que manifiesta al *Otro* porque la proposición que plantea y ofrece al mundo promete una respuesta a aquel que recibe la proposición en la que cabe también la posibilidad de preguntar, y la pregunta se explica solamente por la presencia de aquel a quien se dirige. Con esto queremos decir que el discurso y su significación no se sostienen en la identidad del mismo, sino en el rostro del *Otro* que llama *al Mismo*.

Así, la significación de los seres manifestada a través del lenguaje crea una relación entre términos que se niegan y resisten a una totalización, y esto refiere a una inagotable excedencia y riqueza de la palabra en el sentido que siempre nos aporta, y siempre implica un recuperar y una promesa siempre renovada de esclarecer lo ya *dicho*.

²⁰ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme, Salamanca 2002. P. 119.

La palabra apunta en el rostro que nos mira e introduce la franqueza primera de la revelación en la que el mundo adquiere una significación, en parte porque la presencia del *Otro* rompe la situación anárquica de los hechos y el mundo llega a ser objeto en la medida que es también *tema* del cual puedo hablar con alguien.

Otro tópico interesante y fundamental para entender la filosofía de la alteridad es la *unidad del yo*, la cual se traduce en una separación si recurrimos al aislamiento mismo en la soledad o el gozo, en la felicidad o la infelicidad. La corriente del liberalismo estaría acorde con que una persona se identifique consigo misma, a la luz de una multiplicidad reproducida, en la medida en que los individuos conserven su secreto en un aspecto de identificación de sí mismo. En este punto afirma Levinas que no es posible plantearse un pluralismo como multiplicidad numérica, pues un verdadero pluralismo supone una alteridad radical del *Otro* que no concebimos simplemente en relación a nosotros, sino que afrontamos a partir de nuestro egoísmo.

*“La alteridad del Otro está en él y no en relación a mí, se revela, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el Otro, como accedo a ella. Accedo a la alteridad del Otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos”*²¹.

En la alteridad *el movimiento* viene incesantemente sobre nosotros, como una ola que traga e inunda y esta situación no se reduce a una representación, se trata en cambio de una sensibilidad como una modalidad del gozo, sensibilidad que no pertenece al orden del pensamiento sino del *sentimiento y de la afectividad*, y se concibe no como un momento de la representación sino como el hecho del gozo, ya que el mundo llamado sensible no tiene por función construir una representación, y sin embargo, la sensibilidad no es un conocimiento teórico inferior por estar ligado íntimamente a estados afectivos. No obstante, en la sensibilidad misma, independiente a todo pensamiento, también se anuncia una inseguridad que vuelve a cuestionar acerca de lo *Otro*, porque la sensibilidad se desenvuelve en la separación e independencia del ser. Por ejemplo, en este terreno sobre el gozo se perfila

²¹ Ibid. P. 140.

la posesión y la puesta en común a través de un discurso sobre el mundo. apropiación y representación que agregan un ingrediente nuevo al gozo en el lenguaje – como relación entre hombres. Esta situación del lenguaje se perfila como una relación pacífica sin fronteras donde no prevalece negatividad alguna con el *Otro*. En esta esfera para Levinas, la verdad no se encuentra ni en el ver, ni en el tomar, ni en cualquier otra forma de los modos de gozo y de la sensibilidad y posesión, sino en la trascendencia, donde la exterioridad absoluta se presenta cuando se expresa siempre en un movimiento que consiste en retomar y descifrar los signos que se emiten²².

Esta trascendencia del rostro no se da fuera del mundo, sino que la visión del rostro puede verse como una cierta manera de hospedarse en una casa, pues ninguna relación humana y ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y con la casa cerrada, sino en una casa abierta al *Otro*. Pero también puede darse el caso de que el ser separado se cierre en su egoísmo y se aísle, como posibilidad de olvidar la trascendencia del *Otro* y desterrando de su casa toda hospitalidad y consigo todo lenguaje. En cambio, la posibilidad de la casa de abrirse al *Otro*, consiste en decir el mundo al *Otro*. Y cuando hablamos del lenguaje como aquella puesta en común, también hablamos de la generalización de la palabra que instaaura un mundo común, ofreciendo consigo el mundo al *Otro*, ofrecimiento de contenidos que responden al rostro de *Otro* o que lo cuestionan, abriendo siempre una perspectiva.

En el discurso nos exponemos a la interrogación del *Otro*, engendrando consigo la responsabilidad ante la urgencia de la respuesta, y como responsables, unidos a nuestra última realidad que al reconocer al *Otro* recibimos su mandato, y de esta manera nuestra existencia comienza con la presencia en nosotros de la idea de lo infinito, cuando buscamos en nuestra última realidad, en una relación que consiste ya en servir al *Otro*. Esta idea de lo infinito implica que hay un alma que es capaz de contener más de lo que se puede sacar *de sí*. Levinas lo explica como un ser interior capaz de relacionarse con el exterior, sin que tome su interioridad por la totalidad del ser. Porque el hombre del gozo que se mantiene en su interioridad, asegurando la superación paga el precio mismo de la separación y de la ruptura de la participación.

²² Cfr. Ibid. P. 190.

La alteridad del *Otro* no está en función de una alteridad relativa como en una comparación, donde las especies se excluyen recíprocamente y sin embargo se sitúan en la comunidad de un género donde existe un acercamiento, ni tampoco la alteridad depende de una cualidad que lo distinga del *yo*. Por el contrario, en la alteridad el *Otro* permanece infinitamente trascendente y extranjero, y no obstante su rostro en el que se produce su epifanía y que nos llama, rompe con el mundo. Esta diferencia absoluta, incomprensible para la lógica formal sólo se instaura mediante el lenguaje, pues al llevar a cabo una relación entre los términos, rompe la unidad de un género y así, el lenguaje rompe con la continuidad del ser y de la historia. Incluso la palabra se pronuncia aún en el silencio en cuya situación embarazosa se reconoce la evasión del *Otro*.

El recibimiento del rostro Levinas lo entiende también dentro de esta idea del infinito como el desbordamiento del pensamiento finito por su contenido y la relación del pensamiento con lo que sobrepasa su capacidad. El rostro perfora la forma que lo delimita, y por ello dentro de una ética prediscursiva, matar no es dominar, sino aniquilar y renunciar a la interpelación del *Otro*. Así, la unión entre expresión y responsabilidad está en función a un lenguaje anterior a todo develamiento del ser y es la condición y esencia ética del lenguaje.²³ Ya que el rostro abre el discurso original, cuya primera palabra es una obligación, es un discurso que obliga a entrar en el discurso, y de ahí que se afirme que el plano ético precede al plano de la ontología. Con ello, el lenguaje como cambio de ideas sobre el mundo supone la originalidad del rostro. Y la relación con el *Otro* como relación con su trascendencia que cuestiona, introduce en nosotros precisamente lo que no estaba, y esta acción sobre nuestra libertad pone fin a la violencia y a la contingencia, instaurando *la razón* porque la idea de lo infinito, condiciona la no-violencia e instaura la ética. De acuerdo con esto, el lenguaje condiciona el funcionamiento del pensamiento razonable, y le ofrece una identidad de significación en el rostro de aquel que habla. El lenguaje como actitud del *Mismo* frente al *Otro* e irreductible a la representación de *Otro* (al relacionarse con lo infinito del *Otro*), me viene del *Otro* y repercute en la conciencia al cuestionarla, y por ello es también que constituye el lenguaje un acontecimiento irreductible a la conciencia en la que todo sobreviene del interior.

²³ Cfr. *Ibid.* P. 214 Infinito.

*“Si el cara-a-cara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera significación, instaure la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón”.*²⁴

Cuando Levinas piensa que la razón vive en el lenguaje en la oposición del cara-a-cara, donde brilla la racionalidad primera y la primera significación de lo infinito, de la inteligencia que se presenta, piensa que la mirada apela a nuestra responsabilidad y consagra nuestra libertad en tanto responsabilidad. Además el lenguaje, al utilizar los signos, permite convertir las cosas en ofrendables y desprenderlas de nuestro uso para alienarlas y volverlas exteriores. Y la palabra que designa dichas cosas atestigua su partición entre el *yo* y los *Otros*. De esta forma la objetividad del lenguaje permite poner en duda la posesión y este desprendimiento es la entrada de las cosas en la esfera del *Otro*, pues la cosa al llegar a ser *tema* ofrece el mundo a *Otro*, o dicho en otras palabras, por obra del lenguaje el sujeto se desprende de las cosas poseídas como si estuviera desprendido de sí. Sin embargo, este aspecto referido a la función del lenguaje también atestigua en la palabra una responsabilidad y una violencia, ya que también al irrumpir en la esfera del *Otro*, el *yo* queda desprotegido y vulnerable en la medida que es interpelado y afectado, dándose cuenta que no existe un plano de identificación ni igualdad plena como sujeto de lenguaje frente a los demás.

La presencia del rostro nos pone en relación con el ser y con la infinitud del *Otro*, cuya relación no sólo cuestiona nuestra libertad en el discurso, sino que *la llamada* que viene del *Otro* nos convoca a la responsabilidad, y la palabra por la cual enunciamos un mundo objetivo y común trae consigo la predicación y la exhortación que responde a la epifanía del rostro que testimonia la presencia del tercero y de toda la humanidad en los ojos que nos miran²⁵. Este referencia acerca de la presencia del *Otro* nos previene de una mala interpretación que podemos hacer acerca de la alteridad si pensamos que la comunidad humana que se instaure por medio del lenguaje constituye una unidad del género, pues considerar que todos los hombres sean hermanos no se explica por su semejanza, sino por la

²⁴ *Ibid.* P. 221.

²⁵ *Cfr. Ibid.* 226.

responsabilidad que adquirimos frente a un rostro que nos mira absolutamente extraños.

Además el lenguaje tampoco se encuentra limitado a una mayéutica de pensamientos comunes a los seres, sino que introduce y enseña lo nuevo en un pensamiento, y la idea de lo infinito es la obra de la razón, donde lo nuevo es lo *Otro*. Aquí lo racional no se opone a lo experimentado, pues como correlativo de la experiencia descubrimos al *Otro* y de este modo se concilia la libertad que con la actividad de la razón que comienza con la palabra, el sujeto confirma su separación.

Relacionado con lo anterior, la multiplicidad supone la imposibilidad de una reflexión total cuando se confunde en un todo *el yo y el no yo*. De esta aseveración Levinas plantea que la guerra no se deriva del hecho de la multiplicidad de seres que se limitan, en el sentido de que la presencia de *uno* limita inevitablemente al *Otro*, pensando que la violencia coincide con esta acotación. Por el contrario, para Levinas dicha limitación no es por sí misma violencia sino que se concibe dentro de una totalidad en las que las partes *se definen recíprocamente*, asegurando con ello una identidad. La guerra a diferencia de esto, constituye una oposición del *Uno al Otro*, por el cual estos dos elementos se definen en una totalidad abarcable en la que aparece la oposición. Por eso se explica que en la guerra los seres se nieguen a pertenecer a una totalidad y con ello rechazan la comunidad, rechazan la ley y ninguna frontera detiene el *Uno al Otro*.

Aunado a esto, la libertad humana parece residir en el porvenir de la conciencia y la previsión de la violencia, no desbordando el presente al anticipar y adelantar el porvenir, sino manteniendo una distancia frente al presente, guardando una distancia frente al ser, teniendo tiempo para prevenir la propia caída bajo la amenaza de la violencia.

En resumen de lo anterior, cuando interpretamos la alteridad, la relación con el *Otro*, no anulamos la separación como se podría pensar, y no intentamos instaurar una totalidad al integrar en ella al *yo y al Otro*. Además la situación del *cara a cara* tampoco presupone la existencia de verdades universales en las que la subjetividad pueda absorberse para que el *yo y el Otro* entren en una relación de comunión. Al revés, Levinas plantea que la relación entre el *yo y el Otro* comienza en la *desigualdad*, donde la alteridad no determina al *yo*.

Finalmente, para Levinas el *ser* no es una noción vacía que posea su propia dialéctica y tampoco las nociones de soledad o colectividad aparecen en cierto momento en dicha dialéctica. Menos aún son nociones psicológicas como aquella necesidad que podemos tener de los demás²⁶.

El ser y el ente de Heidegger en Levinas se traduce como *existir* y *existente*, sin que caigamos en terminología que refiere al existencialismo. Para Levinas esta distinción heideggeriana es lo más profundo de la obra *Ser y Tiempo*, y para el filósofo lituano, el *existir* se contempla siempre en el *existente* que es el hombre, y conforma el hecho de que el *existir* siempre es poseído por alguien. Y si bien para nuestro autor, Heidegger no admitió un *existir* sin un *existente*, la noción heideggeriana de desamparo o abandono se puede traducir por el *hecho de ser arrojado a la existencia*, como si el *existente* que se halla arrojado no pudiera convertirse en dueño de su existencia, y por ello encontraríamos el abandono o desamparo. Y ante esta situación nos hallaríamos ante dicho abandono o desamparo como si habláramos de un *existir sin existente*.

²⁶ La soledad es una categoría del *ser* y para Levinas no tiene que ver con la concepción heideggeriana que contempla la soledad en una relación previa con *Otro*, concepción que considera nuestro autor oscura, pues si bien la relación con los demás es considerado por Heidegger como una estructura ontológica del *Dasein*, todos los análisis del *Ser y Tiempo* se refieren a la impersonalidad de la vida cotidiana, o bien a un *Dasein* aislado. Al decir que *no somos lo Otro* nos indica que nuestro existir constituye un elemento absolutamente intransitivo, ya que lo seres no pueden intercambiar su *existir*. Y *ser* en este sentido es aislarse mediante el *existir*. Pareceríamos comportar la idea de una *existencia transitiva* cuando tenemos la impresión de que, mediante la participación, el sujeto no sólo ve lo otro, sino que *es lo Otro*. Sin embargo, puede ocurrir que el *existir* rechace toda relación, toda multiplicidad y no se refiera a nadie más que al *existente*. Por ello afirma Levinas que la soledad no debe concebirse como un aislamiento factual como el caso de Robinson Crusoe, ni tampoco como la incomunicabilidad de un contenido de la conciencia, sino como *una unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir*. Es decir, la soledad procede del hecho de que hay existentes. Si pensamos en cambio que hay una situación en la cual la soledad puede superarse significaría experimentar el principio mismo que liga al existente a su existir, y significaría situarnos en el acontecimiento ontológico en la que el *existente* contrae la *existencia*, llamado por Levinas *hipóstasis*. Ver la Obra de Levinas *El Tiempo y El Otro*. Páidos, Barcelona, 1993. (Págs. 78 y 82).

La manera como nos podemos aproximar a este *existir sin existente* es imaginando el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. Por ejemplo, con la destrucción imaginaria de todas las cosas no quedaría ninguna, sino sólo el hecho de que *hay*. Y esta ausencia de todas las cosas se convierte en una presencia, como aquel lugar en el que todo se ha hundido, que nos da la idea de la plenitud del vacío y el murmullo del silencio. Así, un simple emitir impersonal queda tras dicha destrucción de las cosas y de los seres. Este hecho de *existir* cuando ya no hay nada, es un hecho anónimo, y con ello piensa Levinas que el *existir* es la acción misma de ser como *verbo* y que no puede expresarse mediante ningún *sustantivo*. Si recurrimos a otro ejemplo para aproximarnos a esta idea podemos recurrir al insomnio cuya característica es la conciencia de que no hay descanso final y que no hay medio alguno de abandonar la vigilia en la que nos encontramos. Con ello, el presente queda adherido al pasado y da cuenta de una herencia sin ninguna renovación. Con estas analogías, podemos hablar acerca del modo que tiene el existir de afirmarse (*el hay*), caracterizado por una vigilia sin recurso posible al sueño y sin posibilidad de retirarse al sueño como a un dominio privado. O dicho en otras palabras, *el existir* nos pertenece y precisamente por este dominio sobre el existir, el *existente* se encuentra solo, es decir, la aparición de un existente constituye un poder y una libertad en un existir

La hipótesis de la que habla Levinas en la que el *existente* contrae la *existencia* es el presente porque parte de sí mismo e implica un desgarramiento en la trama del existir, y sin embargo, el presente renueva y comienza; es el presente un acontecimiento del *existir* y sucede a partir de sí. De esta forma, el presente como forma de satisfacer el *a partir de sí*, es evanescente, ya que si el presente durara habría recibido la *existencia* de alguna cosa precedente y sin embargo es algo que viene de *sí mismo*. Cuando nos preguntamos cómo dicha evanescencia nos conduce a algo, estamos ante un fenómeno que se nos impone y es el *yo*. El *yo* como un existente por excelencia, aunque con un carácter ambiguo, no constituye una substancia. Si al *yo* lo tratamos de definir de acuerdo a su espiritualidad, diciendo que ésta equivale a una serie de propiedades, entonces no expresaríamos nada acerca de su *existencia*, pero decir en cambio, que el *yo* implica un poder de renovación total, equivaldría a transformar dicho poder en sustancia. Levinas se aleja de este plano y analiza el límite del *existir* y del *existente* como una función de hipótesis en la que el *yo* se coloca de entrada fuera de las oposiciones entre lo variable y lo permanente y fuera de las categorías del ser y

la nada²⁷. De manera que el presente y el *yo* se convierten en *existentes* y se puede componer con ellos y construir un tiempo como *existente*. Así, el presente *yo* implica el *existente* que es dueño del *existir* y ejerce con ello un poder del sujeto sobre su existencia.

La soledad entonces para nuestro filósofo constituye una unidad indisoluble entre el existente y su existir “*la soledad es la unidad misma del existente, el hecho de que hay algo en el existir a partir de lo cual tiene lugar la existencia*”²⁸.

Con el tema de la soledad levinasiana nos damos cuenta de que el sujeto está solo porque es uno y esta soledad es fundamental para que exista la libertad del comienzo cuando hablamos de un dominio del *existente* sobre el *existir*, con ello Levinas no considera que la soledad únicamente conduzca a la desesperación y desampare sino que implica hablar en términos de orgullo y soberanía del *existente*. Aunado a lo anterior cuando hablamos de la identidad no nos referimos únicamente a una salida *de sí*, sino hablamos de un *retorno a sí*.

Por lo anterior decimos con Levinas que la soledad no es una inquietud que se revele a un ser que ha satisfecho todas sus necesidades y no es una existencia del ser para la muerte, sino la compañera de la existencia cotidiana. Aunado a esto, la esperanza que tenemos por una sociedad mejor y la desesperación de la soledad, constituyen experiencias evidentes pero también opuestas, pues cada una de ellas aspira al rango de una experiencia universal y llega a rechazar a su contraria. Por ejemplo, en el seno de un pensamiento socialista la soledad se mantiene como una amenaza, Y en cambio, el hecho de ocuparse de las cosas y de apegarse a ellas para dominarlas es despreciada por la experiencia de la soledad, pues nos encontraríamos ante una caída si hablamos de un sórdido materialismo aunado al conjunto de preocupaciones que nos arrancan de nuestra soledad, posición que contrasta con un socialismo constructivo y optimista, donde la soledad y las angustias representan una conducta parecida al avestruz en un mundo que requiere urgentemente solidaridad.

Por un lado, la soledad remite al hecho del *existente* y la soledad del sujeto remite a una relación con el *existir* de la que es dueño, lo cual se traduce en un dominio sobre el

²⁷ Levinas, Emmanuel. *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993. P. 90.

²⁸ Cfr. *Ibid.* P 92.

existir partiendo de *si mismo*, pero por otra parte confluye con este fenómeno un encadenamiento a *si mismo* de la identificación junto con la preocupación que el *yo* tiene por sí mismo. El mundo, sin embargo, ofrece al sujeto la participación en el *existir* bajo la forma de goce cuando el sujeto queda absorbido en el objeto que le absorbe, goce que se traduce como sensación y conocimiento, quedando con ello un olvido de sí. No obstante, esta trascendencia instantánea no nos saca de la soledad, y sólo es en el esfuerzo, en el dolor y en el sufrimiento donde hallamos la tragedia de la soledad, porque por ejemplo, en el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio y por este estado estamos expuestos al ser y no nos es posible huir y retroceder, ni distanciarnos.

De igual forma cuando estamos hablando acerca de *lo Otro*, su poder sobre *nuestro existir* o *mi existir* es misterioso y nos indica que *lo Otro* no es *Otro-Yo*, o bien, *Otro-sí-mismo* que participe con nosotros en una existencia común. Y en este sentido en el panorama levinasiano la relación con *Otro* no implica una relación de comunión o empatía mediante la cual podamos ponernos en su lugar y sin embargo, le reconocemos como semejante a nosotros pero al mismo tiempo *exterior*. Y entonces, la relación con *Otro* es una relación con un Misterio con su alteridad y exterioridad.

La preocupación del *yo* por *si mismo* desencadena una situación egoísta que puede traducirse en nuestra época a la ejecución cada vez más marcada de actos de simulación y de actos fríos, que lejos de vincularse a las relaciones sociales ya existentes se separa cada vez más de ellas, pues no siempre al representar en un escenario social una intención se logra la experiencia primaria del encuentro con el *Otro*, y en esta hipocresía de nuestra vida social se finge una situación de intercambio, pues tal vez trabemos una relación profunda con *Otros*, pero nuestro encuentro casi siempre se da en un terreno instrumental y la palabra vuelve a convertirse en una herramienta para el logro y satisfacción de necesidades que queremos colmar en un mundo cada vez más hedonista y tecnificado.

El *yo* es el origen del fenómeno mismo de la identidad, y de ninguna forma significa la permanencia de una cualidad inalterable, en el sentido de identificar una característica de nosotros para reencontrarnos.

En el deseo, por ejemplo, Levinas se encuentra con un sujeto dirigido hacia sí mismo, pues en su existencia un sujeto se define *a sí* por la preocupación *de sí* y en ocasiones realiza su ser para *sí mismo*, sin embargo la ansiedad del *yo* por *sí mismo* implicaría un egoísmo que se da en la asimilación del mundo en vista de la conciencia consigo misma²⁹. A esta situación se contraponen el deseo del *Otro* que procede de un ser independiente que no desea nada *para sí*, y en la necesidad de quien no tiene más necesidades se reconoce, en la necesidad de *Otro*, y de esta manera, el deseo del *Otro* (*Autruí*), nace en el seno de un ser que va más allá de lo que pueda faltarle o de lo que pueda satisfacerlo; este deseo del *Otro* es nuestra misma socialidad mediante el cual el *Otro* se convierte en *el Mismo*.

Cuando el *yo* se dirige hacia el *Otro* se compromete la soberana identificación del *yo* consigo mismo, dado que, el *Otro* viene a perturbar por su presencia, la cual consiste en venir hacia nosotros y en abrir una entrada, es la aparición del rostro en la inmanencia e historicidad del fenómeno. Así, la epifanía del rostro es una visitación cuya presencia y manifestación implica un primer discurso como un hablar desde este modo de venir desde atrás de la pura apariencia. Y en esta esfera, mientras el pensamiento libre sigue refiriéndose a *lo Mismo*, el rostro se nos impone sin que podamos ser sordos a su llamado; por eso la visitación consiste en perturbar el egoísmo mismo del *yo* en la medida en que pone en cuestión a la conciencia y el *yo* pierde su soberana coincidencia consigo mismo, y también pierde la identificación mediante la cual la conciencia retorna triunfalmente *a sí* para descansar sobre ella misma.

De esta manera, cuando estamos frente a la exigencia del *Otro* (*Autruí*), el *yo* es expulsado de este reposo como si se exiliara, entonces el *yo* no puede sustraerse a la responsabilidad, y la puesta en cuestión del *yo* por obra del *Otro* me hace solidario con el *Otro*, con un carácter único del *yo*, puesto que nadie puede responder en nuestro lugar.

“En el ser, una trascendencia revelada se invierte en inmanencia, lo extra-ordinario se inserta en un orden, lo Otro se absorbe en lo mismo” y de esta forma *“El rostro es la única apertura en la cual la significación de lo Trascendente no anula la trascendencia para*

²⁹ Levinas, Emmanuel. *La Huella del Otro*. Taurus 2000 P. 57.

*hacerla entrar en un orden immanente*³⁰. Con esto, la trascendencia de la huella nos coloca en una situación lateral y que responde a un pasado irreversible y un pasado inmemorial. La huella como presencia de aquello que no ha estado jamás aquí y como aquello que siempre es pasado, un principio anterior a los seres.

En una lectura acerca de la crítica de la modernidad a la luz de Levinas, aunado a la función actual de la teología dentro del proceso de secularización que nos toca vivir, podemos comentar lo siguiente.

Dentro de la teología de la historia el hombre no se encuentra abandonado en una isla, sino que la tierra alberga huellas imborrables del absoluto. Esto porque el hombre no se encuentra solo en su quehacer individual y social, sino que le acompaña la misteriosa y activa presencia del *Otro*, aquel que rige los destinos de su vida. Y de esta forma los verdaderos protagonistas de la historia humana son los hombres, las clases y los pueblos que esperan con impaciencia darle una significación nueva al mundo.

Y dentro del cristianismo la categoría del *amor dei* que en ocasiones es traducido por *caridad* se erige en principal protagonista de la historia del hombre cuando se actúa como si todo sólo dependiera de *lo Otro*. Esto es importante en el contexto de la actual situación social y política que da pie a la supremacía del *egoísmo* (*amor sui*) sobre el *amor dei* que en un indisoluble lazo abarca a los hombres y a Dios. Sin embargo la reflexión teológica no puede contentarse con estos buenos deseos de hacer prevalecer la caridad sobre el egoísmo, es necesario interrogarse por las causas mismas de este egoísmo, por ejemplo, la falta de amor al prójimo pudiera ser causa inmediata del hodierno (relativo al tiempo presente) desorden social caracterizado por la ausencia de fe en Dios. O bien, en una sociedad secularizada, la falta de fe en los hombres se traduce, dentro de una posición horizontal encarnacionista, como carencia de amor a los hombres como hijos de Dios.

El hombre hodierno inaugura un nuevo período en su historia que hay que aprovechar para que éste sea en una sociedad secularizada protagonista de su historia, sobretodo si pensamos que antes los secretos de la cultura estaban encaminados a una élite privilegiada que poco a poco llegó a ser parte del dominio público. La actitud del hombre a

³⁰ Ibid. P. 67.

quien la secularización le ha ofrecido las bases de una religiosidad adulta no tiene que ser desaprovechada, pues libre de tabús, sigue en el intento de responder a los enigmas fundamentales que nos acogen en nuestra existencia, como el origen y el destino de la vida o el sentido de dolor y de la muerte, quedando como una posibilidad aceptable de buscar una respuesta a estas interrogantes a partir de *lo totalmente Otro*³¹. A través del primer capítulo hemos visto distintas teologías que encaran el problema de la secularización desde la perspectiva de una horizontalidad que no nos aleja de Dios, sino que se encuentra en la immanencia en un incondicionado interés por los *Otros*. Así, el amor al prójimo se hace presente en un mundo secular donde la santidad mundana da testimonio de una nueva actitud.

Levinas por su parte, introduce la categoría de *la diferencia* como contrapartida de un sujeto idéntico a sí mismo, el cual sustrae su alteridad, pues en el *yo* originario no habría extrañeza radical. Por ello, la obra de Levinas nos acerca a pensar la diferencia como una categoría que elimina el cierre ontológico del pensamiento occidental, pensamiento trascendente dentro de la immanencia y que reflexiona en una totalidad donde la relación entre los hombres nos coloca en un estar frente al *Otro cara a cara* que posee un carácter de trascendencia ética. Y en este mundo inmanente nos encontramos con relaciones interpersonales, en las cuales en el encuentro con el *Otro* tiene lugar la experiencia de un infinito inabarcable, pues la experiencia del *Otro* como rostro y como concreción carnal es irrepetible y no subsumible en alguna categoría universal o en una esencia ideal.

El modo mediante el cual se nos presenta el *Otro*, supera siempre la idea de lo *Otro* en nosotros o en mí debido a que el rostro del *Otro* desborda la idea o la imagen plástica que él nos deja, y esto constituye lo inabarcable de la alteridad. Aunado a lo anterior, la presencia del *Otro* o la epifanía de lo infinito tiene un sentido ético, pues lanza una demanda a la responsabilidad del *yo*, porque el ser que se manifiesta nos llama y en esta solicitud nos toca una responsabilidad ética.

³¹ Sabuyal, Santos. *¿Liberación y Secularización?*. Herder, Barcelona 1978. P. 332.

Aquí nos encontramos nuevamente con el discurso como un acto eminentemente responsable que interpela al rostro ajeno y manifiesta en nosotros la palabra que obliga antes del encuentro con el *Otro*, y con ello este acto *pre-discursivo* nos coloca en un terreno de una razón compasiva que rompe cualquier hermetismo ético que no toma en cuenta la heteronomía. Y esto porque la compasión y la responsabilidad van juntas en la presencia del *Otro* y superan cualquier racionalidad instrumental, pues van más allá del plano del entendimiento, conjugando una serie de motivaciones y sentimientos. Sobre lo anterior, la metáfora de una madre explicaría en parte esta situación, pues ella actúa más allá de un ordenamiento o precepto moral donde se actúa por mera obligación, siendo que además una madre se encuentra con situación de desigualdad frente a su cría, quien reclama cuidado y atención, aunque no pueda proporcionarle a la madre un actuar esperado por parte de ella.

La heteronomía o pensamiento de la diferencia es para Levinas algo contrario a pensar la diferencia ante el supuesto de la *identidad* del sujeto por la irrupción de la alteridad del *Otro*. Y esto ocurre porque la demanda ética del *Otro* es infinita y reclama una comprensión sin límite, y la subjetividad al reconocerse responsable del *Otro*, llega al extremo de dictar su propia autodisolución y sustitución en el *Otro*, asumiendo la condición de rehén, respondiendo de *él*.

El descentramiento del sujeto nos conduce inevitablemente al *pensamiento de la diferencia y a una heterogeneidad sin centro* y este pensamiento nos da la posibilidad de pensar la diferencia frente a la tradición sin sojuzgarla a una lógica oponible, ante la constelación de un mundo que sugiere un tejido de heterogeneidades.

Además, abordar el tema de la diferencia nos lleva a pensar en la ausencia de una identidad *consigo mismo*. Y si pensamos la diferencia relacionada con la comunicación, esto nos lleva a la coexistencia entre diversos acontecimientos que refieren a lo diverso, donde prevalecen los juegos lingüísticos y donde la heterogeneidad y el disenso son el mejor medio para liberar la fuerza creativa que amplía los márgenes de nuestra experiencia.

El pensamiento de la diferencia nos coloca en una discrepancia respecto a una ética basada en una razón universal, pensando sobre todo en la propuesta habermasiana, ya que desde el punto de vista de Levinas no sería posible discernir un ámbito de normatividad que estableciera un criterio incondicional. Y además al abordar Levinas las relaciones inter subjetivas, no parte de los criterios de justificación de la acción moral sino parte de los modos en los cuales se constituye la experiencia del *Otro*. Otra de las diferencias entre Levinas y Habermas, es que para el primero lo ético surge como *demanda*, surgiendo la dificultad de una asimetría ética frente a la reciprocidad y al reconocimiento, los cuales poseen un estatuto secundario, frente al elemento correctivo de una relación ética primordial.

Este hecho pone en cuestión la validez de una *ética dialógica* que funda la racionalidad o el logos en una relación de reciprocidad, por ello en Levinas no puede haber un concepto universalista e identitario de justicia, sino que existe un sentido de la justicia que encierra una exigencia infinita y una responsabilidad sin límite. En una regulación simétrica de la justicia, por el contrario estaríamos en un sistema de prescripciones codificadas en el ejercicio de una justicia calculable y decidible, aspecto incompatible ante una sociedad cambiante y secularizada.

Con respecto al lenguaje también la diferencia con Habermas salta a la vista, pues en el pensar levinasiano es necesario distinguir entre *el Decir y lo dicho*, ya que en la demanda y responsabilidad hacia el *Otro* estaríamos en la situación de un *Decir*, que es un estar dirigido al *Otro* como rostro: en cambio el espacio de lo *dicho* es el discurso mismo. Y así, la responsabilidad en Levinas tiene un origen *pre-discursivo*, que constituye un aspecto crítico frente a la ética discursiva.

De esta manera, el pensamiento de la diferencia pone en tela de juicio la manera en que la ética discursiva pretende salvaguardar las expectativas de la modernidad en un plano práctico. Sáez Rueda menciona que la ética dialógica, a pesar de su formalismo, ha llegado a reconocer por boca de Habermas como complemento a dicha ética discursiva, un principio moral de solidaridad que exige un compromiso existencial y activo en la escucha

del *Otro*, principio no reductible al mero respeto del *Otro*, y esta complementariedad se presupone incluir en la anticipación de la situación ideal de habla, y con ello aparece la idea de una reconciliación entre la ética dialógica y el ideal de un *hermanamiento* en una forma de vida común³². Con ello una doble exigencia se nos presenta. A) el aspecto de una ética simétrica que debe contrarrestar la tensión entre las particularidades mediante un tratamiento igualitario, y B) una exigencia de prestar *escucha* a las demandas asimétricas contenidas en la heterogeneidad de lo humano, más allá del universalismo abstracto y de un pluralismo indiferente.

Y de la misma forma, un pensamiento del *Otro* no reductible a la lógica de *lo mismo*, como en el caso de Levinas rechaza consigo un universalismo racionalista y formalista en la medida en que segrega la diferencia, olvidando las demandas no generalizables. En cambio en la perspectiva de la diferencia nos encontramos que la diversidad no es subsumible bajo una regla universal. En Habermas, el sentido de igualdad contenido en la ética dialógica, constituye un principio universalista sin rechazar con ello la red de particularidades, pues los principios del universalismo dialógico actúan dentro de un proceso real de lucha por el reconocimiento, y como una motivación racional que enfrenta las demandas del multiculturalismo, donde las demandas son articulables sin violencia en un espacio abierto por las condiciones formales y universales de una racionalidad dialógica. Y así, el problema al que se enfrenta Habermas en la confrontación entre identidad y diferencia en un plano ético-político es resuelto a través de una mediación entre una universalidad ideal y un particularismo real. En Levinas en cambio, la racionalidad aparece como un todo abierto que se construye y se vive a través de las diferencias, y así, la unidad del logos no se puede asentar en un orden fijo, y con ello renuncia a una auto comprensión totalizante y cerrada

La originalidad del pensamiento levinasiano consiste en haber superado un idealismo egológico que convertía y subsumía a todo ser en producto de una subjetividad constituyente, es decir supera el hecho de reducir toda la trascendencia en una inmanencia, de lo extraño a lo propio en un sentido husserliano. Pues como sabemos, en la perspectiva fenomenológica de Husserl lo *Otro*, o bien el *alter ego* funge como un *analogon*, en el cual

³² Cfr. Sáez Rueda, Luis. *Movimientos Filosóficos Actuales*. Edit. Trotta. Madrid, 2001. P. 472.

lo extraño y todo ámbito de alteridad es reducida a un producto de la subjetividad. Parece en una visión levinasiana que en la comunicación la apertura de *uno a otro* es una desposesión y no un acto recíproco de constitución activa, es una forma de *Inter-afección*³³, al estar fundada en una interpelación donde a los *Otros* los afrontamos en la cólera o en el amor, en los rostros o en los gestos, y en esta inter *subjetividad corporal* donde todavía no existe un pensamiento interpuesto, se introducen heterogeneidades en la comunicación ante una fuerza apelativa. Puede ocurrir en este mismo plano que el que escucha se reapropie creativamente del sentido del hablante, situación que junto con el lenguaje nos coloca en una situación que nunca es transparente sino sólo fragmentaria.

Con respecto al lenguaje, la expresión *el uno para el Otro* no está limitada a la referencia de un *dicho* a otro *dicho* o de un tema a otro, pues nos quedaríamos en el significado como *dicho*, sin embargo, para Levinas el significado *Decir* tiene que ver con el *para*, como palabra responsiva y como una manera de acercarse el hombre a su prójimo, o tiene que ver en la forma como se instaura con el *Otro* en una relación que supera los propios límites y en la cual al aproximarnos comprobamos la responsabilidad del *uno* hacia el *Otro*, y donde hallamos una subjetividad, o bien, un sujeto único en su identidad y que no está definido mediante propiedades o por la referencia a predicados, sino que la identidad es de *asignado* en cuanto a que es responsable y no puede ser sustituido (a él queda confiado el prójimo) Y así tampoco podemos escapar de nuestra responsabilidad.

Si nosotros abordamos al *yo* como responsabilidad, el *yo* se expone al afecto más abierto, y no precisamente abierto al mundo que aparece siempre en los límites de la conciencia, sino abierto al que no contiene, es decir *al Otro*. El sujeto así se pierde en su lugar y el último punto que quedaba se ve desplazado, es decir, en esta responsabilidad el *yo* no se establece sino que pierde su puesto, se desplaza o se encuentra deportado, siendo que la sustitución del *Otro* es como la huella del exilio. Es precisamente en esta situación donde aparece la pasividad que expresa Levinas por medio de los verbos *exiliarse*, *deportarse* o *entregarse*.

³³ Cfr. Ibid. P. 480.

3.2.2. FORMAS DE INTERACCIÓN SOCIAL ENCAMINADAS A UNA ÉTICA DEL FUTURO

Con el tema que nos atañe de la secularización podemos decir con toda seguridad que Levinas se manifiesta a favor de dicho proceso tomando en cuenta que para él lo sagrado significa lo que se encuentra *separado*, terminología hebrea que remite a la palabra de *kadosh* como inscripción originaria de la *diferencia*³⁴. De esta forma lo sagrado para nosotros es toda experiencia que rebasa y supera la perspectiva de un *yo* que se resiste a separarse de *sí mismo*, y que exige que nuestra sensibilidad sea afectada por el *Otro* de tal forma que irrumpa *Otro modo que ser*, dentro de una racionalidad ética *pre-dialógica* abierta y que no contiene límites en cuanto a la responsabilidad que adquirimos con el *Otro* de inicio, situación que enfatiza Levinas cuando afirma que “*la ética propuesta como modalidad de trascendencia, puede concebirse a partir de la secularización de lo sagrado*”³⁵.

La trascendencia es caracterizada por Levinas como un doble esfuerzo y un movimiento y un doble esfuerzo a través (tras) y un movimiento hacia arriba (scando), indicando ya la palabra, en su significado, un cambio de lugar. Por un lado la mirada que se dirige hacia el cielo se encuentra en lo intocable y en lo sagrado, sin embargo, la mirada no implica una ascensión sino una deferencia, espacio donde nace la admiración, a diferencia de una trascendencia espacial atravesada por una visión donde hablaríamos de la idolatría, idolatría que se traduce en el reposo de la tierra bajo el dominio del *Mismo*; pero por otro lado este movimiento que implica el movimiento también se dirige en sentido horizontal hacia mi prójimo, donde rompemos con *el hechizo del yo*, y donde no se permite

³⁴ Levinas, Emmanuel. *Dios, La Muerte y El Tiempo*. Cátedra. Colección Teorema. Madrid 1998. P. 195. En los cursos impartidos por Emmanuel Levinas durante el año académico 1975-1976 en la Soborna, en la conferencia titulada “*Trascendencia, idolatría y secularización (viernes 6 de febrero de 1976)*” aparece una nota al pie de página donde se hace referencia al título de la segunda colección de lecturas talmúdicas publicadas en *Éditions de Minuit* en 1977. Ahí se aclara lo siguiente. *Que en hebreo kadosh, significa etimológicamente lo separado. De manera que la inscripción del mismo nombre de Dios sería la inscripción originaria de la diferencia. Advertimos además que se puede leer a Levinas como un pensador de la secularización, intentando aprovechar la oportunidad que, para el pensamiento, es la muerte de un cierto Dios, inquilino de los trasmundos.*

³⁵ Loc Cit.

escapar a la voz de los necesitados y oprimidos, dicha voz para Levinas provoca la secularización cuyo agente sería la humildad del hambre "*Una secularización del mundo mediante la privación del hambre, cuyo significado sería una trascendencia que empezaría no como primera causa, sino en la corporeidad del hombre*"³⁶.

La trascendencia de la que habla Levinas no es ontológica y tampoco tiene el interés de reducir a los dioses visibles, y sí se encuentra en el lenguaje de la necesidad y de la privación cuya agudeza consiste en una desesperación y que no se debate en preguntas que se hagan sobre Dios, por el contrario es algo inmediato que nos despierta y que nos provoca admiración por la transferencia que existe del recuerdo de nuestra propia hambre al sufrimiento y compasión por el hambre del Otro.

De acuerdo con lo anterior, en Levinas aunque debe distinguirse la caridad, que implica a su vez la responsabilidad - involucrando consigo estados de ánimo y sentimientos - de la voluntad que conlleva una obligación, haciendo una interpretación acerca del pensamiento de Levinas, podemos decir que reconocemos una manera de entrega hacia el *Otro*, no como resultado de un compromiso previo, sino como expresión de la palabra rehén que significa sustitución, pero no como solemos pensar, de ponernos en el lugar de alguien para compadecernos de él. La sustitución en nuestro autor es más compleja, e implica una sustitución con el significado de sufrir por los demás.

La gran aportación de Levinas en el terreno de la ética es que se aleja de toda forma de preceptos directos que nos conminan a hacer o no hacer determinadas cosas, e igualmente se aparta de la idea de una fundamentación de obedecer a ciertos principios, pues nos queda claro que el filósofo lituano no busca fijar de una vez y para siempre una naturaleza o el bien humano, donde el alcance de la acción humana y de la responsabilidad esté estrictamente delimitado.

Esto se entiende si pensamos que la ética clásica tiene que ver con situaciones que se presentan en la vida pública y privada de los hombres, mostrando una limitación del entorno inmediato de la acción y donde el agente participa en un presente común. Sin

³⁶ Ibid. P. 203.

embargo con los procesos tecnológicos y científicos que nos toca vivir día con día, la ética tradicional no podría abarcar acciones de magnitudes diferentes y consecuencias que salen del mero plano individual, pues la limitación espacial y la contemporaneidad han desaparecido debido a la transformación tecnológica del mundo que rebasa cualquier situación personal, teniendo en cuenta las situaciones globales de la vida humana que conciernen a la existencia misma de nuestra especie. Por ejemplo, cuando hablamos del futuro hablamos de un mundo que sea apto para que el hombre lo habite y deba habitarlo en el futuro, propuesta moral que escapa a la ética abocada a un presente inmediato donde la acción repetida baste para asegurar el bien común. Y si nuestra presencia en el mundo constituía un dato incuestionable, pensando en la idea de obligación en el comportamiento humano, dicha presencia del hombre en el mundo ahora se constituye en objeto de obligación, al conservar el mundo para que las condiciones de nuestra existencia permanezcan.

Respecto al tema de la secularización nos preguntamos junto a un gran teórico de la ética del futuro, Hans Jonas, si podemos tener una ética sin recuperar la categoría de lo sagrado, categoría que intentó destruir la ilustración científica. Al respecto comenta Jonas que *solamente la desprovista desfiguración del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser preservada del tal desfiguración; y necesitamos que ese concepto se vea amenazado - con formas muy concretas de amenaza - para, ante el espanto que tal cosa nos produce, afianzar una imagen verdadera del hombre*³⁷. Esto porque si pensamos que el peligro se desconoce tampoco sabemos qué es lo que tenemos que proteger y por qué. Así, el conocimiento del *bonum* se sustituye por el conocimiento de lo *malum*, pues este último nos resulta más apremiante, más evidente y menos expuesto ante la gran diversidad de criterios. De manera que el respeto y el estremecimiento nos pueden proteger de los caminos errados de un poder sin límites, y a través del estremecimiento retrospectivo, o lo que podría llegar a ser. Y ante la prospectiva de dicha posibilidad, también se nos desvela algo sagrado que existe, algo que en ninguna circunstancia se nos permite violar, aspecto que puede aparecer en una ética de la responsabilidad, en la cual el respeto nos permitirá mantener y no mancillar nuestro mundo en aras del futuro.

³⁷ Jonas, Hans. *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica*. Herder, P 65.

Dentro de las tesis teológicas y filosóficas que refieren un escatologismo trascendental o un encarnacionismo que pueden resumirse en el proceso de secularización, en la esfera de la ética como una estructura vertical o una estructura horizontal, Jonas participa de que en la estructura vertical pregonada ya por Platón, no se quiere que lo eterno se torne temporal, sino que lo temporal se torne eterno. Y esta situación fincada en la eternidad a juicio de Jonas, alude a la preocupación por la conservación de la especie nos coloca en un intrincado sentido de temporalidad con productos siempre nuevos y no referidos a un saber de esencias ni tampoco referidos a la aspiración de lo perfecto o lo intrínsecamente definitivo³⁸. Y de esta manera Jonas apuesta al proceso de secularización cuando alude a que una escatología secularizada se encuentra en el papel de sustituir por causas terrenales el milagro divino que daba origen a la transformación del hombre por unos estados nunca antes conocidos debido a una fe también secularizada.

³⁸ Cfr. *Ibid.* 209.

CAPÍTULO CUARTO

4. CATEGORÍAS RELIGIOSAS DE LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA DESDE UN ENFOQUE DE LA FILOSOFÍA DE LA ALTERIDAD EN LA BÚSQUEDA DE UNA ÉTICA ANTE LAS VÍCTIMAS.

4.1. LA FE Y LA ESPERANZA EN UNA ÉPOCA SECULARIZADA.

Como hemos visto en los capítulos anteriores una ética autónoma es insuficiente para enfrentar las necesidades sociales y las necesidades del medio en que nos desarrollamos en esta época secularizada debido a que no es posible concebir una autonomía de la razón basada en un ordenamiento natural. La propuesta a partir de este supuesto es que la nueva ética pueda permitir la alianza entre la razón y la fe que en otra época se estrecharon, aislaron y escindieron, en particular, cuando la Ilustración como movimiento espiritual trató de que la razón se independizara por completo de la tradicional fe en la autoridad. Pensamos que el hombre racional puede ser religioso a su modo, incluyendo una fe que no necesariamente está ligada con una autoridad religiosa.

En otro orden de ideas, el proponer una racionalidad en nuestro análisis, no significa en modo alguno volver a la tesis de que, con la sola certeza racional de sí mismo, el sujeto pueda obtener una base firme e inquebrantable sobre la que puedan alzarse todas las demás certezas, incluida la fe cristiana. De este modo pensamos que el antiguo ideal de la ciencia de un saber absolutamente seguro resulta ser en nuestra época un ídolo.

La fe en Dios o en la humanidad tiene un nuevo futuro bajo el supuesto y el reconocimiento del nuevo proceso moderno de secularización y emancipación. Nosotros abogamos exclusivamente por una *racionalidad crítica que compartimos con Habermas*, pero combatimos un racionalismo ideológico o dogmático al que nos puede llevar un exceso de razón instrumental que absolutiza y mistifica todo aquello que quiere defender. En la nueva teología, por el contrario, ya no se pregona el ir acercándose paso a paso a la verdad, sino que la crisis abierta implica un presupuesto para lograr un cambio tajante

donde sea necesario un nuevo paradigma que permita ver nuestra realidad con una nueva luz, a través de la cual se haga al lado una *tradicción irracional* y una *razón sin tradición*, y sólo a partir de estos dos supuestos la historia de la humanidad puede aparecer desmitificada, donde la fe y la razón trasciendan el ámbito de la apología de un sólo aspecto, hablando o de un *racionalismo* o bien de una *religión del sentimiento*. Hoy es necesario, de acuerdo con la teología, un cambio coherente y metódico de pensamiento en lo que respecta a la anticuada imagen del mundo y a la anticuada imagen de Dios, que siempre vivió condicionada por la imagen del mundo. Es decir, en vez de una *identificación* se debe hablar de una *correlación* entre Dios y el hombre o entre una razón divina o una razón humana, pues en esta nueva reflexión filosófica y teológica y con el concepto de secularización, Hombre y Dios no son intercambiables. Tampoco en este orden de ideas Dios es un ser supraterráneo que está sobre las nubes en un cielo físico como soberano todopoderoso que procede completamente a su capricho sin límite de poder, pues como hemos visto esta representación deísta queda superada con la tesis del encarnacionismo. Tesis que defiende la idea (acorde con la secularización) de que Dios está en este mundo y en este mundo está Dios, cuestión que comparte un concepto unitario de realidad, pues lo *infinito* aparece en lo *finito* y la trascendencia en la ética.

Nos parece que este punto de vista se puede conjugar con el pensamiento de Levinas en la medida que es el *Otro* el que reconozco diferente al *yo*, pero también es semejante en cuanto *Ser* que es capaz de ser afectado de acuerdo con su *pasividad* y *sensibilidad*. Con ello queremos decir que el rostro no nos es completamente ajeno a nuestra perspectiva actual de vida y no tenemos que ir en busca de lo trascendente fuera del mundo, creyendo que lo religioso es una mera concepción, lejana e incomprensible a nuestra experiencia. Así lo ha expuesto Levinas cuando hablando acerca de Dios comenta lo siguiente:

“Pero el movimiento más allá del Ser en la relación con el prójimo puede hacerse ontología y teología, indicando así una interrupción en la relación incesante donde se traza el infinito. De esa interrupción se desprende una idolatría de lo bello en su exposición indiscreta, en su inmovilidad de estatua, en su plasticidad. Aquí la mirada sustituye a Dios con la teología que tiene una parte ligada a la ontología. Dios se establece

como concepto”¹

A diferencia de lo anterior, en Levinas la idea de Dios tiene relación con la idea del *infinito*, la cual refiere la pasividad como afectación en la relación con el *Otro*, “*pasividad que no se podría asimilar a la receptividad porque es estallido, mientras que la pasividad es una recuperación. La ruptura es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad; es una especie de traumatismo bajo el cual se habría introducido en mí la idea de Dios*”²

Siguiendo lo anterior, tampoco se comparte actualmente en la teología moderna que Dios sea lo absolutamente inmóvil e inmutable que se conoce a sí mismo y que no tolera ninguna acción hacia *Otro*, ya que siguiendo con la tesis de la teología política de Metz, Dios no es un ser estático que excluya todo tipo de devenir y de futuro, o en otras palabras, Dios no se encuentra en un ámbito suprahistórico que interviene milagrosamente en la historia del mundo y del hombre.

La religión actual, pensando en las ideas immanentistas acerca de Dios, tendría como reto lograr la libertad y autonomía del hombre, por su capacidad de amar y por las condiciones sociales en que puede desarrollarse, y la fe en lograr esto traería consigo una reflexión profunda atendiendo uno de los problemas capitales que nos aquejan hoy en día, el hombre no puede vivir tanto tiempo en condiciones de vacío, y si no desarrolla en alguna dirección sus potencialidades éstas se pueden transformar en actividades destructivas, ante la impotencia de hacer algo efectivo por la vida y por el mundo en que vive. Creemos que es sano rescatar para el hombre contemporáneo algunos ejercicios religiosos en un examen de conciencia o en una confesión o rito para que el hombre, siguiendo con Metz, pueda volver a vivir lo olvidado o reprimido en su historia y lo integre en caminos diferentes a su experiencia.

Coincidimos con Hans Küng³ en que la filosofía y la teología constituyen ambos un instrumento positivo de crítica frente a las situaciones sociales que nos permite una apertura hacia lo *Otro* en la firme convicción de la existencia de un Dios presente e infinito

¹ Levinas, Emmanuel. *Dios, La Muerte y El Tiempo*. Cátedra. Colección Teorema, Madrid 1998. P. 242.

² *Ibid.* P. 256.

³ Küng, Hans. *¿Existe Dios?*. Ediciones Cristiandad. Quinta Edición. Madrid, 1980. Cfr. P. 451.

a nuestra práctica de la historia, en la esperanza de terminar con la racionalización, mecanización e industrialización, con la simultánea atomización del individuo y con la masificación social que ha acarreado nuestra desgracia y disgregación. Esta nueva fe en Dios ya no trata de sentimientos y sensaciones irracionales, pero tampoco de doctrinas de dogmas y fórmulas que deben transmitirse mecánicamente. Con ello decimos que no es lícito absolutizar o aislar la racionalidad, como se hizo en el racionalismo, pero afirmamos que tampoco es lícito sacrificar la racionalidad como ocurrió con el irracionalismo. Más bien debemos de tomar en serio la racionalidad como una dimensión de nuestra realidad.

Hans Küng propone una teología que se pueda reconciliar con la reflexión filosófica, una teología seria que no necesita una vía privilegiada y elitista de acceso a la verdad, pues en estos tiempos no puede contentarse con ser sólo comprensible para los creyentes. Además, una teología seria no debe reivindicar la posesión plena y total de la verdad como sistema global e invariable, pero tampoco estaría permitido el lado contrario, la irracionalidad y las posturas arbitrarias de decisiones subjetivas. En palabras de Küng.

“El teólogo no debe permitir que nadie le frene en su trabajo. Ni siquiera la dirección de su Iglesia, a la que se siente lealmente ligado. El teólogo debe -tal es su gozoso deber y obligación- buscar mediante el estudio serio y sin jactancia respuestas sinceras de las que pueda responder ante la iglesia y la sociedad: libre, impávido, pero a la vez solidario con su comunidad, ligado a su insigne tradición, leal frente a sus dirigentes y maestros. Así se interesará más por la “causa” de la teología, sin reivindicar jamás para sí mismo la infalibilidad”⁴.

Por estas cualidades que deben estar presentes en un teólogo creemos que puede ser compatible el diálogo con el filósofo, tomando en cuenta la disposición de ambos por la crítica y la reflexión sin que prevalezca en ninguno de los dos una posición dogmática ante el fenómeno que nos ocupa de la secularización. A partir de lo anterior pensamos que el filósofo tendrá que tomar en cuenta y desarrollar el concepto de *racionalidad* para llevar a cabo un diagnóstico del *ethos* que ha regido la modernidad hasta nuestros días, manifestando con ello su actividad crítica a las circunstancias políticas y culturales.

⁴ Ibid. P. 463.

principalmente. Por su parte, el teólogo recurrirá a las concepciones de *memoria, tradición y fe* para dar cuenta de los cambios ocurridos en las esferas de la cultura y la religión, y de esta forma participará con el filósofo para fortalecer la discusión y la investigación en cuanto a los límites de los distintos tipos de racionalidad mencionados en este trabajo.

La opción por la razón que defendemos no es puramente intelectual, sino moral e incluso como ya vimos, *anamnética*. Una razón que influye en nuestra actitud con los demás hombres y ante los problemas de la vida social, y estrechamente ligada a ella aparece la fe en la unidad racional del hombre en el valor de cada uno de nosotros. Ya que como lo hemos recalado, un racionalismo autosuficiente y global o *a-crítico* es lógicamente insostenible, pues una postura racional que pretenda basar toda la hipótesis en un argumento o en una experiencia no puede fundamentarse en argumentos y experiencias.

A partir de lo anterior, consideramos que tanto el filósofo como el teólogo deberán pensar en la realización de su humanidad y de vivir humanamente, buscando lo éticamente bueno que haga que la vida humana se realice tanto en su dimensión individual como social. Con ello, el hombre dotado de razón podrá dirigir su experiencia tanto en el plano individual como colectivo, marcando los caminos, normas, estructuras y hechos que fomenten su identidad, sentido y valor, que le permitan llevar una existencia llena de sentido, y si este sentido se pierde deberá fijar otros caminos y dejar los que creía firmes.

Pensamos que nuestro sino y responsabilidad no debe cifrarse en cumplir simplemente un principio externo o una norma general, como a veces se ha señalado en respetar un Estado de Derecho, sino que es satisfacción nuestra el realizarnos en todos los estratos y dimensiones como nos sea posible hacerlo y contribuir con ello a la realización de los demás hombres.

En este sentido, nuestra labor como filósofos tendrá que ver con los planteamientos de nuevas alternativas ante el sólo panorama de un progreso tecnológico en cuanto ideología, que guiada por intereses desconoce una sociedad meta tecnológica y una existencia humana liberada de las presiones del progreso. Si pensamos que un tipo de trabajo más humano puede lograr una mayor cercanía a la naturaleza y a una articulación

social más equilibrada, donde cabe la satisfacción de necesidades que no son exclusivamente materiales, entonces forjaremos o encontraremos nuevos valores que habrán de hacer la vida digna de ser vivida.

Mientras se mantenga la llama de la insatisfacción de irresolución y de una realidad in-terminada podremos dirigirnos a la esperanza de consumir lo que todavía no se ha logrado. La fe es la que nos dirige a llenar, sin que terminemos jamás, tanto nuestro pensamiento como nuestra acción inacabada como individuos o como sociedad, y en la medida en que tengamos aspiraciones viviremos de cara al futuro superando las dificultades a las que nos ligó nuestro pasado sin crítica alguna. De este modo la esperanza implica una tendencia hacia una posibilidad todavía no realizada. Y esa posibilidad no realizada está en concordancia con el pensamiento de Levinas refiriéndose al gran reto del *yo* por abrirse y encontrarse con el *Otro*, separándose de su esfera egoísta y hechizada. Así, a la crítica y autorreflexión como armas propias de la filosofía se suma un aspecto que nos proporciona la teología y la religión cifrado en la *esperanza*, la cual surge de la diferencia insuperable entre *lo que es* y *lo que todavía no es*, expuesta ya en la teología de la esperanza por Jürgen Moltmann, y que es resaltada por Küng cuando expone una alternativa al ateísmo y analiza los planteamientos del filósofo Ernst Bloch con el principio de la esperanza, aspectos que consideramos importantes para destacarlos a continuación:

- *El hombre es un ser inquieto, inacabado, no plenamente realizado. No es el que podría ser. El hombre es un ser indigente.*
- *Por eso el hombre está siempre en camino, exigiendo y conociendo siempre más, alargándose hacia lo otro hacia lo nuevo. Es el que continuamente se sobrepasa a sí mismo. El hombre es un ser expectante, esperanzado, anhelante.*
- *Dondequiera que el afán de superación del hombre se vea obstaculizado por relaciones sociales inhumanas, por opresión política, explotación económica, discriminación social y violación de los derechos humanos fundamentales, allí se impide al hombre la realización de su ser humano y se le degrada al nivel de infra-hombre o de robot.*
- *Siempre que se absolutizan determinadas realidades finitas e intra mundanas (antes "la nación", "el pueblo", "la raza" e incluso "la Iglesia"; ahora "la clase obrera", "el partido" o "la conciencia auténtica" de una élite intelectual) y se consideran como la*

emancipación definitiva, no llega la verdadera liberación del hombre, sino la dominación totalitaria del hombre sobre el hombre y, con ello, más desconfianza y odio, nuevas angustias y sufrimientos entre individuos, grupos y pueblos, razas y clases; es decir: no hay una sociedad mejor, no hay justicia universal, libertad individual, verdadero amor.

- *Exclusivamente en el plano de lo lineal, de lo horizontal, de lo puramente humano, no parece posible una verdadera ascensión cualitativa a otra dimensión realmente distinta: sin auténtica trascendencia no hay un auténtico trascender.*
- *Tanto el hombre, que no deja de pensar y actuar, como la humanidad en su conjunto se plantean (en orden precisamente a la mejora de las condiciones sociales) la pregunta sobre la finalidad y la meta última, pero también sobre el origen y la causa primera, sobre el sentido último, el valor supremo, el fundamento primero.*⁵

De esta manera, la religión desde el nuevo enfoque del principio de la esperanza o de la teología de Moltmann, tienen una importancia decisiva para la realización de una sociedad más razonable y más justa, y para dirimir la contienda a escala mundial que se entreteje entre los grandes núcleos de poder económico. Y más allá de que pensemos que Dios realmente exista o no, o de que pensemos que las imágenes religiosas tradicionales son pura invención humana junto con el concepto de Dios como una proyección humana, aún hoy en día, contamos con un juego lingüístico religioso que posee su propia significación y que nos ayuda a abrimos en el diálogo con otros juegos preestablecidos. Así, el juego lingüístico que pregonan el religioso y el teólogo tiene su propia racionalidad interna y nos ayuda a reflexionar y establecer alternativas de superación a los problemas sociales existentes.

⁵ Ibid. Pags. 663 y 664.

Aunado a esto último podemos afirmar con toda seguridad que tanto para los ateos como para los creyentes se tiene la convicción de que ante un mundo con todas sus injusticias y contradicciones, nuestro encuentro con el *Otro*, nos indica una responsabilidad ilimitada y nos obliga a mirar más allá del encierro del *yo* a que me ha sometido. Esta situación no es incompatible con el planteamiento de Habermas cuando hablamos de la responsabilidad que adquirimos, para evitar que una comunicación sea deformada,⁶ y en esta esfera del lenguaje podemos detener la invasión de sistemas interpretativos que se objetivan a sí mismos, sin embargo diferimos con Habermas en el aspecto de que para una comunidad ideal de comunicación deben también de tomarse en cuenta otras dimensiones, valores y nociones de sentido, pues la teología y la religión pueden alcanzar otras profundidades de la realidad humana y social. O en otras palabras, es posible que la teología y la religión puedan con su lenguaje mover de otra manera al hombre, consiguiendo con ello auténticas modificaciones en el ámbito político, obligando a una vida más digna del hombre de forma distinta a como Habermas lo intenta apelando a un discurso racional y libre de toda coacción. Lo que parece indiscutible con Habermas es que no es posible fundamentar una exigencia universal con obligatoriedad absoluta pues dicha exigencia se basaría siempre en la decisión voluntaria de participar en dicha comunidad. Y esta exigencia es también hipotética ya que está basada también en intereses humanos y estos intereses humanos se deducen del querer humano. Con ello, el pragmatismo universal de Habermas presupone una voluntariedad básica.

Sin rechazar el planteamiento de Habermas por aceptar que la razón comunicativa está de acuerdo con los planteamientos que hemos defendido en las primeras páginas de este capítulo, y aceptando que no sólo el planteamiento de Habermas es el único al que nos debemos adherir en los procesos de la secularización, expondremos a continuación nuevas vías para pensar el *Alter Ego*, con una nueva ética que se va tejiendo a partir del siglo XX con la mirada puesta en las víctimas del tiempo que produce la barbarie de la civilización, ética que no tolera la presunta imparcialidad ni el formalismo de las éticas comunicativas, y que sin perder suelo, se sitúa en la socialidad y en la relación con el *Otro*, que desde la mirada interpela, como bien afirma Levinas, y sienta desde el inicio la responsabilidad, una ética que señala para el sujeto ético la dependencia de una relación interpersonal ante el rostro interpelante del *Otro*, una ética que siguiendo con nuestro planteamiento inicial, rompe con una racionalidad reducida a la pura argumentación.

4.2. LA ÉTICA ANTE LAS VÍCTIMAS

Lo que pudiera hacer interesante el planteamiento de Habermas es que aleja de nuestras sociedades desarrolladas la posibilidad de concebir la emancipación de los dominados en términos de una lucha política armada, imponiendo el discurso a otras vías emancipatorias como la apertura de nuevos espacios comunicativos libres de dominación; no obstante la dificultad en Habermas estriba en que dado las distorsiones de la comunicación, que a la vez son atribuidas al sistema de dominación, no es comprensible cómo los dominados pueden hacer valer su interés a través del recurso de un diálogo cuya inicial asimetría les hace muy difícil ejercitarlo, pues el sector dominante no estaría muy de acuerdo en escuchar un argumento contrario a sus pretensiones. Y además el exceso de una

⁶ Aunque hay que aclarar que esta responsabilidad es distinta a la que plantea Levinas.

racionalidad occidental en términos de la defensa de ciertos presupuestos ya dogmatizados y que rebasan toda la esfera humana nos puede colocar en una racionalidad instrumental que lejos de resolver las problemáticas sociales, puede volcarse a otro holocausto judío.

Así lo expresa Javier Murguerza,⁷ quien apunta al punto flaco de la teoría discursiva de la acción cuando alude a la reciprocidad o al reconocimiento mutuo de los interlocutores que se ve elevada al rango de requisito indispensable de la acción comunicativa y que se objetiva a través del diálogo. Lo que sí es loable de Habermas es que en su teoría de la acción comunicativa la *no violencia* emerge como un *telos* que se ha consolidado cada vez con más fuerza, y aunque nadie nos asegura que dicha meta seguirá en pie, alude a lo que históricamente somos y a lo que moralmente creemos que deberíamos ser, tomando el concepto de hombre como un fin y no como un medio. Sólo de esta forma podemos decir que la ética no debe justificar ninguna clase de violencia.

En nuestro análisis de lo *Otro*, incorporamos como unidad de análisis el dolor ajeno que denuncia en nosotros la presencia de algo extraño. A esta presencia anómala que irrumpe en nosotros la llama Santiago Kovadloff *el intruso*, que al manifestarse pone fin a nuestra hegemonía y autonomía de *uno consigo mismo*, y abre la posibilidad de lo *Otro*. Acorde al pensamiento de Levinas, Kovadloff apunta a un más allá de la autosuficiencia y de lo sabido, pues el ser homogéneo que creíamos ser se torna vulnerable.

⁷ Murguerza, Javier. "La No-Violencia Como Utopía". Artículo citado en la Antología de Mardones José M. Y Mate Reyes. "La Ética ante las Víctimas". Anthropos. Serie Pensamiento Crítico. Barcelona España 2003. Cfr.

Un acercamiento a lo anterior nos coloca en la diatriba de que el acontecimiento de la singularidad puede ser rehuido o encarnado. Si se da la primera posibilidad, el único que se sueña idéntico y totalizado (uno mismo) intentará vivir a expensas del Intruso o del *Otro*. En la segunda posibilidad, donde el intruso irrumpe y el Único cae, no es posible ya reconocer el monopolio de la identidad, pues el *alter* destituye al *ego* absoluto, desboronándose consigo lo homogéneo y de su quebranto asciende otro modo de ser - lo heterogéneo. En esta circunstancia el Intruso no desaloja al Único sino que cohabita con él, ya que a medida que el Único se ve retratado por el Intruso como un desconocido y hace suyo dicho extrañamiento, el hombre doliente será capaz de sufrir⁸. De esta manera el sufrimiento como categoría religiosa es de suma importancia para Kovadloff en el sentido de que sufre quien ya no puede prescindir de lo que hasta entonces negaba, y con ello, también el sufrimiento se alza como una voz propia, antes de todo diálogo, que interpela y alcanza al hombre. Y como bien marca Levinas, la relación de lo *Único o el Otro* (Intruso) no se acoplan en una síntesis apaciguadora, sino que se da la experiencia del horror a lo desconocido, admitiendo como propio eso desconocido, entrando consigo al terreno de la despersonalización heterónoma que va más allá de la personalidad uniforme. Y así dejamos de ser lo que empecinadamente decíamos ser.

P.12.

⁸ Kovadloff, *El Enigma del Sufrimiento*. Artículo citado en la Antología de Mardones José M. Y Mate Reyes. "La Ética ante las Víctimas". Anthropos. Serie Pensamiento Crítico. Barcelona España 2003. Cfr. Págs. 32 y 135.

La ética no surge de la autonomía del sujeto, sino de su dolor, o bien de la reacción ante el dolor ajeno, de ahí que afirme Marta Tafalla, que la ética lejos de ser algo *originario*, es una respuesta a la realidad; y dicha respuesta ha de ser negativa, en cuanto rechazo y denuncia del sufrimiento. Y así, la mera crítica intelectual permanece distante ante la actitud del cuerpo que se estremece ante el dolor ajeno y se siente afectado por lo que le sucede a otros.

De esta forma la vulnerabilidad del yo aparece cuando queda desnudo ante la mirada del *Otro*, y allí nace la verdadera libertad y responsabilidad para con el *Otro*. Aspecto al que insistía Levinas cuando hablaba que el primer mandamiento o deber aparece mucho antes de relacionarnos con los demás. Lo contrario a esta forma de pensar lo constituyen todas las formas de poder y los modos de encadenamiento a fuerzas externas como el mismo poder económico que arranca a la debilitada solidaridad, sembrando un egoísmo que se traduce en la negación del *Otro*. Por eso cada grito de esta atroz realidad nos obliga a pensar en la inexorable pluralidad y heteronomía antes de toda ética discursiva. Levinas al respecto como ya hemos visto, propone una ética heterónoma en la que juega un papel importante la pasividad que significa la capacidad de ser afectado por medio de una sensibilidad y no de una sensiblería chabacana, o de un altruismo absurdo para denostar una situación y alegrarnos de que no estamos en la misma situación de quienes ayudamos.

Destacamos la importancia de pensar en una ética distinta a aquella que ve en la libertad la realización máxima de la autonomía y que parte de un sujeto solipsista e idéntico a sí mismo regido por una razón monológica que se instala para afirmar lo mismo y negar lo *Otro* hasta el punto de considerar ese *Otro* como una amenaza. No es gratuita, afirma nuestra autora Rabinovich, la metáfora del SIDA, referida a una inmunodeficiencia no adquirida, como clave de nuestras relaciones cuando la sociedad nos previene de manera dramática cuidarnos de los otros, pues el contagio es letal.⁹

⁹ Rabinovich, Silvana. *La Mirada de las Víctimas. Responsabilidad y Libertad*. Artículo citado en la Antología de Mardones José M. Y Mate Reyes. "La Ética ante las Víctimas". Anthropos. Serie Pensamiento Crítico.

Consideramos que la filosofía debe aprender junto con la teología, que rescata categorías religiosas que nos obligan a pensar en la heteronomía, el desapego y el amor hacia los *Otros*, a denunciar el núcleo violento que es inherente a la autonomía como prolongación de la pulsión egoísta desde el momento en que el *no-yo* constituye un obstáculo a la heteronomía, con el dinamismo de la subjetividad autónoma que prevalece en nuestra época a través de una relación de dominio técnico y social. Levinas acierta al denunciar como egoísmo nuestro salvaje deseo encerrado en el círculo de una inmanencia sometido a la ley de una mera satisfacción personal. Con ello, pensamos al igual que Levinas que a la filosofía del Mismo ha de oponerse una filosofía del *Otro* que también se caracteriza por un pensamiento del infinito como único medio de alejarnos de esta civilización - barbarie a la que nos hemos dirigido sin denunciarla por estar sumidos en nuestra esfera de cristal. Por ello, cercana a la categoría religiosa de la teología de hoy ante el fenómeno de la secularización se encuentra el pensamiento de Levinas como próximo en el que la epifanía del rostro irrumpe ante el designio egoísta, la epifanía del rostro que inaugura un espacio de trascendencia radical sin alejarnos del terreno de la inmanencia, a la cual también Hans Küng defiende como el lugar de lo religioso, donde el *yo* es sometido a una exigencia que proviene del exterior y es a la vez sustraído de su dominio.

El carácter asimétrico que adquiere en Levinas la dualidad ética establece un espacio donde la alteridad del rostro ocupa una situación superior al *Mismo egoísta*, y donde la heteronomía o el dominio del otro implica un dominio ético y no ontológico, desde el momento en que la racionalidad prediscursiva nos obliga antes del encuentro con el *Otro*, cancelando la posibilidad de construir un proyecto normativo bajo suposiciones generales. Volviendo a la pasividad levinasiana y relacionándola con este enfoque, decimos

que a diferencia de la ética del discurso, la escucha inseparable de la obediencia refiere una audición silenciosa de la voz que ordena, el habla del rostro, cuya epifanía misma consiste en una ofensa sufrida en virtud de la acusación que el rostro formula. La ética levinasiana nos coloca así a una transfiguración, donde el *Mismo* egoísta que se afirma en el goce, en una sociedad egológicamente hedonista, da lugar a un sujeto definido por la vulnerabilidad extrema en la exposición al *Otro*, que en términos de Derridá se hablaría de una radical de-subjetivación o de una de-construcción heterónoma del *Mismo* egoísta. Una superación y una libertad son alcanzadas en este plano, en la cual el sujeto egoísta recupera su identidad sólo en cuanto es objeto de una elección a cargo del alter ego.

Con el desencantamiento de las imágenes del mundo como fenómeno referido a la secularización, nos colocamos en una tensión, entre la autonomía del sujeto y la adaptación de su vida a las circunstancias en las que le toca vivir y, entre una heteronomía propuesta por la filosofía del alter ego; creemos que lejos de estar en contradicción con la idea de Levinas, el aspecto de la historia y la memoria constituyen aspectos fundamentales para fortalecer el argumento de la alteridad, pues el sujeto que es interpelado por el *Otro* no deja de estar incluido en una realidad histórica. Y así, al reivindicar el papel de la memoria, el tiempo nos desvela la causalidad del sufrimiento.

La memoria histórica reivindica la vigencia de la mirada de la víctima y constituye una forma moral de protesta contra el olvido. Este aspecto también se diferencia de la ética comunicativa de Habermas en la cual el sentido de la justicia adquiere otro cariz, pues para que la justicia sea válida para todos si fijamos unas reglas de juego universales que sean aceptables para todos, exige que decidamos también en las mismas condiciones. En

cambio, una justicia que tenga que dar cuenta del pasado responde a una sensibilidad moral nueva, donde la comprensión de la justicia desborda los estrechos límites del tiempo y del espacio.

De esta manera la justicia anamnética nos coloca ante una nueva sensibilidad respecto a la responsabilidad que adquirimos por las acciones del pasado, y la entendemos como una respuesta a la experiencia de injusticia. La gran propuesta de Metz en este terreno consiste en rescatar la singularidad del ser humano que una ética racional y circunscrita únicamente al discurso, como en el caso de Habermas, no podría hacer, pues ante la fundamentación de una moral racional perdemos de vista al individuo en su singularidad como el mismo sufrimiento que ya comentamos y que resume la historia secreta de cada uno de nosotros.

Sólo a través de la memoria podremos construir una historia que haga justicia a la experiencia de desigualdad que tienen los oprimidos. En este sentido lo que hace brotar la fuente de la moralidad es la diferencia del *Otro* ante el hecho de exigencias infinitas y no sólo reconocimientos, como la de servir al pobre, al extranjero a la viuda o al huérfano. Una respuesta a esa desigualdad histórica implica una memoria, porque recuerda desigualdades existentes en el pasado y que tienen que ver con nuestro presente. Y al igual que me siento deudor desde un principio por el simple hecho de reconocer la alteridad como diferente al *Mismo*, de la misma forma somos los herederos de un pasado, desde el instante en que nos identificamos con las circunstancias de nuestro nacimiento.

Al respecto es muy importante rescatar para propósitos de esta parte final del trabajo el pensamiento de Walter Benjamín, el cual nos indica que el momento presente al que nos limita el curso de nuestra propia vida hace que la idea de felicidad sea tan estrecha que no deja posibilidad alguna para ver hacia delante o hacia atrás¹⁰. Y con ello, nos hace falta articular el pasado para adueñarnos de los recuerdos que se encuentran con la amenaza de extinguir nuestro patrimonio legado y la tradición, tarea que tanto para el filósofo como para el historiador constituye un reto, en la medida que el pasado irrumpe en la idea nuestra de que ni siquiera los muertos se encuentran a salvo del enemigo que supuestamente ha vencido en el curso de la historia. Y así podríamos referir el gran potencial de nuestro patrimonio cultural al que nos enfrentamos en una mirada hacia atrás, en cuyo origen se encuentra irremediamente el horror de las víctimas y de aquellos que fueron excluidos en el relato de la historia contada por los vencedores.

La historia se encuentra llena de ruinas que se acumulan sin cesar ante la gran cadena de acontecimientos que no permiten recomponer aquello que fue despedazado, y esto se debe en gran parte a la ciega fe en el progreso, de la que se aferran algunos políticos, envueltos en las redes de un tiempo presente que no quiere mirar con espanto aquello que sepultó. Se pensaría que una sociedad secularizada al romper con los lazos religiosos a los que estaba sujeta y al desdogmatizar y desmitificar las imágenes del mundo pudiera salvarse a través de una racionalidad moral, política o de cualquier otra índole, sin embargo pensar en un progreso de la humanidad creyendo que los procesos democráticos nos llevarán finalmente a una sociedad liberada de los males sociales está muy lejos de ser cierta. Finalmente la crítica debe estar dirigida a una concepción del progreso del género humano, tal como lo hizo Walter Benjamín, como si todo corriera a través de un tiempo lineal.

¹⁰ Cfr. Benjamín, Walter. *Filosofía y Cultura Contemporánea. Ensayos Escogidos*. No. 2. Ediciones Coyoacán. México, 1999. En el ensayo titulado *Tesis de Filosofía de la Historia*. P. 43.

Según Reyes Mate la razón anamnética se encuentra tan vigente y tan fuerte en nuestro tiempo que la filosofía feminista ha elaborado una *ética del cuidado* que responde a esta tradición de la víctima enfocado a una ética que plantea no el conocimiento de los principios morales sino el desarrollo de las buenas disposiciones, capaz de comprender las necesidades concretas, y en este plano no importa tanto aplicar correctamente la ley a casos y situaciones concretas, sino responder adecuadamente a la situación concreta, poniendo el acento en el cuidado solícito y no tanto en una preocupación universal¹¹. Con ello Mate piensa que las mujeres en su movimiento feminista se preocupan más en *lo que diferencia* que en *lo común*, y se fijan más en la responsabilidad que en el derecho, pues para ellas es más importante responder al sufrimiento subjetivo que a una injusticia objetiva de acuerdo con los parámetros de una ética formalista, sin embargo esta situación es más compleja y no excluye a grupos sociales que en su lucha cotidiana por lograr que sean atendidas sus demandas concretas, se apartan de una concepción universal que tutele sus derechos, ya que dichos grupos están concientes de sus necesidades muy particulares y por el momento no buscan refugio dentro de un modo de vida general.

Con esta anotación destacamos que la justicia implica una respuesta a la demanda de la víctima y no el establecimiento de lo que debe considerarse como objetivamente justo. Y aunque no se encuentra en contradicción ni es opuesta dicha ética del cuidado, de la *ética comunicativa*, encontramos algunas diferencias en lo que toca al concepto de universalidad. La universalidad para la justicia anamnética no implica necesariamente la aceptación por todos de las mismas reglas del juego, sino una restitución o un reconocimiento del derecho de todos a recuperar lo perdido. Aspecto que resalta Mate

¹¹ Mate Reyes. *En Torno a Una Justicia Anamnética*. Artículo citado en la Antología de Mardones José M. Y Mate Reyes. "La Ética ante las Víctimas". Anthropos. Serie Pensamiento Crítico. Barcelona España 2003. Cfr.

cuando nos habla del judaísmo que rescata este punto de vista en el llamado *tikkun* cuya idea expresa la redención “como vuelta de todas las cosas a su estado original”¹², idea que trasladada a nuestro ámbito social implicaría una humanidad salvada, restituida y reestablecida. También Mate deja claro que el mismo Habermas en el debate que mantuvo con Metz reconoce que en la razón anamnética “está dotada de una fuerza mística capaz de operar retrospectivamente la reconciliación, es decir, la memoria implica la salvación de la víctima o, dicho en términos más familiares, que la memoria *passionis* es también una memoria *resurrectionis*. La fuerza mística remite a un orden teológico que es el que es capaz de hacer justicia a los muertos”¹³

Esta razón anamnética no es ajena al planteamiento de Levinas en cuanto a la relación *no reciproca* con el *Otro*, y que quebranta la contemporaneidad, ya que el *Otro* no es solamente aquello que *yo no soy*, sino que también se refiere que el espacio y el tiempo intersubjetivo no son simétricos. Así lo expresa nuestro filósofo cuando aclara que “la exterioridad del *Otro* no se debe simplemente al espacio que separa aquello que es conceptualmente idéntico, ni a una diferencia conceptual cualquiera que se manifestaría mediante la exterioridad espacial”¹⁴

P. 112.

¹² Ibid. Cfr. P. 114.

¹³ Ibid. P. 115.

El recuerdo consciente y crítico del mal permite instaurar un orden más justo y podemos construir una comunidad más libre en cuanto recordemos a las víctimas y los ausentes, sólo así podremos abrir un futuro distinto, ya que la historia puede desfilarse hacia un futuro al son del olvido y la ignorancia, asumiendo la absurda suposición de que sus avances se pagan con sufrimiento individual. Baste decir que la memoria no es como se cree, un mero almacenamiento de datos, sino un conocimiento crítico del pasado que al devolverlo a la vida abre desde él un futuro más justo y constituye una fuerza transformadora de la realidad. Desde este punto de vista se reivindica a la víctima, pues ésta ya no es un perdedor carente de futuro, sino un narrador en potencia, y un poseedor de conocimiento vital que los ganadores falsean.

Además el *tiempo* como tema de reflexión nos puede salvar de la subjetividad aislada, si consideramos en Levinas lo siguiente.

“Lo que yo he buscado es la trascendencia temporal de un presente hacia el misterio del porvenir. Se trata de una colectividad que no es una comunión. Es el cara a cara sin intermediarios y lo encontramos en el Eros en el que, en la proximidad del otro, se mantiene íntegramente la distancia, y cuyo carácter patético depende tanto de esa proximidad como de esta dualidad”¹⁴

Este punto de vista nos coloca de cara a cara a un futuro no promisorio en el sentido de una realización plena. Y a pesar de que Levinas no recurre al tema de la razón anamnética en el estudio de la trascendencia y del *Otro*, pensamos que el *misterio del porvenir* puede ser aplicado a un pasado, cuyo recuerdo nos acerca a una otredad, cara a cara, que fue olvidada pero que ahora se abre para dejarnos interpelar por aquellos que fueron excluidos en nuestro horizonte histórico.

Esta capacidad salvífica que pone el mesianismo en el recuerdo va más allá del potencial semántico que nos permite un discurso meramente racional. Además si se llega a producir el olvido, el hecho deja de existir y la injusticia causada queda definitivamente archivada, o en otras palabras, si las atrocidades dejan de ser recordadas pierden existencia y desaparece consigo toda validez de sus demandas. La historia a través de la memoria anamnética nos abre un aspecto rico y amplio de posibilidades en un presente que puede ser tan estrecho que perdemos posibilidades de apertura. De esta manera, el recuerdo de las víctimas constituye un modo de solidaridad que deja también abierta la puerta a la

¹⁴ Levinas, Emmanuel. *El Tiempo y el Otro*. Paidós. Pensamiento Contemporáneo. Barcelona 1993. P. 127.

¹⁵ *Ibid.* P. 138.

realización de la esperanza, un pasado que no cancela el futuro ni la apertura de lo que puede ser al reivindicar derechos pasados. El hecho de no clausurar el pasado significa que la memoria es infinita, pues siempre permanece abierta y sujeta a nuevas interpretaciones, y refiere para el teólogo un concepto de Dios que siempre permanece en la reivindicación de los derechos, hayan sido pasados o presentes.

Volviendo al tema de las víctimas diremos que dejamos un lugar, un espacio y un tiempo para que ellas hablen por sí mismas, de tal forma que se pueda narrar y volver a narrar la historia de las víctimas, indagando hasta sus últimas consecuencias en sentido de su experiencia, aprendiendo así a mirar el mundo, un mundo que hasta ahora ha permanecido y ha estado centrado en el *yo* y que sólo se irrumpe su esfera cuando un grito silenciado aparece como lenguaje con el que la víctima se expresa. En la política muchas veces es ignorada la víctima, pensando con ello que la conquista de la paz puede ganarse a cualquier precio, ya que en ocasiones la aspiración política se centra en la consecución de resultados a corto plazo, y el *Otro* o la víctima, que ahora es expresado hacia el pasado y que no sólo refiere a los oprimidos de un presente, constituye siempre un estorbo. Pensamos que la víctima es portadora de una legitimidad ética, pues en ella y en su rostro es donde se inscribe la autoridad ética que nos interpela, y ver el mundo desde sus ojos es reconocer y sentir el sufrimiento y el dolor que la acompañan. De ahí que los autores que hemos citado sugieran que debemos ver el mundo de manera invertida, ver lo humano desde el lado inhumano en que ha transitado la víctima.

Fernando Bárcena y Joan - Carles Mélich en su ensayo, la Mirada Excéntrica, *“Una Educación Desde la Mirada de la Víctima”* nos ilustran acerca de su significado en relación con la filosofía de la alteridad.

*“La condición de víctima supone siempre tener que asumir al excluido de la condición humana, esto es, a aquél que, en virtud de una práctica totalitaria, es marginado de lo humano de modo arbitrario pudiendo decidirse sobre su vida o su muerte como si se tratase de un resto, de algo despreciable o de una vida meramente superflua. b) La mirada de la víctima significa una mirada interpeladora. No nos referimos a un “mirar con los ojos”. La mirada de la víctima es una mirada que apela, ruega, demanda. Esta interpelación es la clave para entender el reto que la víctima nos propone. La víctima nunca se sitúa a “nuestro lado”, sino que siempre está “frente a” nosotros, retándonos con un “cara a cara” ineludible. Y c) la educación de la mirada desde la víctima entraña una relación de alteridad profundamente asimétrica y no recíproca. La relación con la víctima no puede pensarse desde la categoría de la reciprocidad. No se acoge a la víctima esperando que algún día nos devuelva lo dado”.*¹⁶

En esta última parte del trabajo nos interesa dejar claro que nuestra posición está centrada en una filosofía de la alteridad que rescate una ética desde la mirada de las víctimas y la religión, pensando que en una época de secularización podemos ver las aportaciones y virtudes de la religión para una ética que mira el rostro del excluido y del Otro. De esta forma, la teología y la reflexión, que reformula algunas categorías religiosas,

¹⁶ Bárcena Fernando y Mélich Joan-Carles. *La Mirada Ex -céntrica. Una Educación desde la Mira de las Víctimas*. Artículo citado en la Antología de Mardones José M. Y Mate Reyes. *“La Ética ante las Víctimas”*.

tienen mucho que decir en el campo de la ética, y pensamos, desde el análisis que hicimos acerca del desencantamiento del mundo en Weber, que existe un trasfondo teológico y religioso en toda la ética humanista, por ejemplo, una ética desde las víctimas retoma lo mejor de la tradición bíblica y judía y así lucha por el reconocimiento y la esperanza incumplida de aquellos que sufren o sufrieron. La comunidad del sufrimiento implica una comunidad histórica que incluye a aquellos a los que se niega el derecho a la felicidad, de tal forma que la solidaridad que podamos alcanzar nos conduce hasta un sujeto que no se había pensado en la epistemología, un sujeto social llamado humanidad, y no un sujeto individual frente a *Otro*, humanidad que nos interpela como rostro desde nuestra situación de sufrimiento e injusticia.

Vivimos en una época que sacraliza al consumismo y a toda clase de relaciones comerciales que producen sacrificio y explotación de seres humanos en una mala secularización en cuanto a la liberación de la religión, y ésta degenera en un falso consuelo que se resume en una resignación y nostalgia individual desde la esfera del egoísmo. En esta situación prevaleciente, la pérdida de la religión en la modernidad se traduce en una pérdida de resistencia contra la lógica de esta sociedad que crea víctimas. Por ello, creemos que es fundamental reivindicar el sentido de algunas categorías religiosas como las que hemos mencionado en este capítulo como un momento de la ética. Una trascendencia puede ser rescatada por la filosofía de la alteridad que mire el rostro del *Otro*, y que tenga que ver con la aspiración y la esperanza de los sufrientes y víctimas que han sido acalladas. Desde este punto de vista la idea de Dios podríamos recatlarla en esta perspectiva si no la percibimos como un objeto de saber o de posesión sino de esperanza¹⁷, donde se mantiene

Anthropos. Serie Pensamiento Crítico. Barcelona España 2003. P. 207.

¹⁷ Mardones José María. *Salvar a Dios: Compasión y Solidaridad en la Finitud*. Artículo citado en la

vivo y despierto el anhelo de lo *Otro*.

Dentro de estas categorías religiosas que pudiera rescatar la ética, el concepto de Dios y su interpretación queda bajo la responsabilidad de nosotros, pues su existencia depende de que seamos capaces de enfrentarnos a la lógica de la historia que crea víctimas, reivindicando nuestra esperanza de que esta realidad no sea lo último que miremos, ya que a través del *Otro* podemos descubrir en lo existente algo que no es como debiera ser.

CONCLUSIONES.

A manera de concluir, no sin dejar abierta la puerta a nuevas investigaciones e inquietudes acerca de una ética ante las víctimas que nos interesa retomar en otros estudios de posgrado, podemos comentar ciertas proposiciones, unas enfocadas al compromiso de tomar una posición respecto al tema fundamental que nos concierne, *el proceso de secularización* y la racionalidad que concierne a ella, y otras enfocadas a los aspectos particulares que se infieren del análisis de cada uno de los capítulos, sólo que en esta parte dejamos clara nuestra posición y defensa de un pensamiento de la alteridad como alternativa al logocentrismo imperante en nuestra lógica occidental.

A) POSTURA Y COMPROMISO TEÓRICO ANTE UNA RACIONALIDAD DIALÓGICA Y UNA FILOSOFÍA DE LA ALTERIDAD

La crisis de la razón desemboca en una quiebra del entendimiento normativo que opera en la sociedad, en la medida en que dicha crisis deja sin respuesta alguna a la ciudadanía ante la pérdida de sentido de nuestra vida social. Esta dificultad no nos permite salir de nuestra esfera privada que cada uno tenemos, y que transcurre de manera cerrada, sin que lleguemos a involucrarnos con otras historias de vida, pues bajo el imperio de esta lógica, de actuar y decidir por sí mismos, cada vez es menor la afectación que sentimos por el dolor ajeno y las preocupaciones sociales de los grupos marginados.

Lo anterior se complementa si partimos de una de las características de nuestra sociedad contemporánea, *la falta de compromiso y responsabilidad* de afrontar el encuentro de distintas culturas en espacios comunes que, aunado al hecho de la secularización de las visiones del mundo, hace que solamente tengamos un espacio público donde confluya la pluralidad de puntos de vista y donde podamos colocarnos a lo mucho en un “plano de igualdad” para externar nuestras opiniones. sin embargo, las desigualdades sociales no fungen aquí como elementos disociadores y diferenciadores que rompan la lógica de los procesos políticos que tratan de tutelar mejores condiciones para la participación ciudadana, al generalizar posiciones y tener un proyecto ya definido para la acción social. Con ello

pensamos que la posibilidad de una libertad e igualdad en el reconocimiento formal de nuestra injerencia, en los procesos políticos- sociales, no implica que estemos liberados de la opresión, discriminación y desigualdad como síntomas de nuestras vidas, únicas e irrepetibles en su experiencia, a la luz de los *Otros*.

Más allá de un proyecto político encaminado a lograr dentro de un espacio público mejores condiciones de participación política, ofreciendo en un plano de igualdad, la posibilidad de dialogar como seres libres, la filosofía de la alteridad nos sitúa en una fase pre-política y pre-discursiva, a la cual hace referencia una ética no encasillada a conceptos manejables por la vía de la acción comunicativa, y no circunscrita a un espacio público donde se pretenda homogeneizar posiciones sin poner de relieve las diferencias y divergencias de la particularidad que sale a nuestro encuentro.

El reconocimiento de la igualdad y el reconocimiento de los mismos derechos como sujetos capaces de dialogar, en una fase a priori de la acción comunicativa, nos aleja de aquel enfrentamiento con el *rostro del Otro*, cuyas diferencias, discordancias y desigualdades son patentes e independientes del discurso y se encuentran latentes antes de cualquier planteamiento formal y normativo, a tal grado que el *yo* no puede partir de una posición original de ponerse en el lugar del *Otro* una vez que ha aceptado su dominio en una postura lógica de la identidad.

La filosofía de la alteridad denuncia una universalidad que reduce lo diverso y lo múltiple a lo único, escapando del trauma que implicaría no sólo reconocer sino poder ser afectado por el rostro ajeno que nos evoca una realidad diversa a la homogeneidad a la que se nos ha acostumbrado a pensar.

Los fenómenos históricos irrepetibles, únicos en su espontaneidad y experiencia, son modos en los que la dignidad del *Otro* puede ser expresada, y enfrentan el hecho de ser devorados a partir del *universalismo abstracto* que no sólo los excluye en la homogeneidad sino que los deja en un silencio permanente. Con todo ello, pensamos que la idea de un espacio público como un ámbito de relaciones entre individuos, quienes por medio del discurso y sus acciones modelan un mundo común dentro de un horizonte, se olvida de todas

aquellas diferencias que fueron excluidas en la comprensión general de todos los involucrados en una situación cultural problemática, y esto no resuelve el choque al que nos enfrentamos cuando somos afectados por situaciones sociales ajenas a nuestra razón y entendimiento.

No es que la racionalidad habermasiana nos parezca opuesta e irreconciliable con la postura de la ética de la alteridad, lo que nos parece grave es avalar únicamente una relación Inter-subjetiva sobre el supuesto de individuos libre e iguales que discurren y actúan apoyándose en universo común, como si partir de estos supuestos *a priori* nos salváramos de enfrentar las desigualdades, diferencias, o particularidades sociales de los demás.

Por una parte la secularización nos ha llevado, de una creencia estricta basada en supuestos metafísicos y religiosos, a una esfera cívica donde bajo ciertas condiciones formales de una vida racional, podemos lograr una conciencia moral universalista que, separada de la idea de Dios y de la fe, pueda existir dentro del proceso histórico, avalando únicamente a la razón como salvadora de los desajustes y las injusticias de la modernidad, pero por otro lado, nos acerca a una crisis de dicha razón, incapaz de salir del círculo de un logocentrismo e incapaz de romper la esfera o el dominio de un *yo* que defiende sus posiciones y no se abandona ante la súplica del *Otro*. Sin embargo, también es cierto que el proceso de la secularización nos abre las puertas a una crítica y a una reflexión acerca de los cambios de racionalidad que hemos sufrido a lo largo de la historia, y nos permite ver que es preciso en dichas transformaciones la desdogmatización que nos previene de querer justificar a través de supuestos generales *a priori* nuestra conducta. O dicho en otras palabras, el proceso de secularización, nos abre espacios donde podemos ejercer una crítica acerca de los diversos ámbitos incuestionados que fueron monopolio interpretativo de autoridades eclesiásticas y estatales, ante la llamada mercantilización de la cultura que al hacerse universalmente accesible también pierde su carácter sacramental¹, y queda en este sentido profanada, al ser accesible a todos. Esta situación nos abre dos puertas, una para criticar el proceso de globalización cultural que estamos viviendo y otra para desacreditar verdades que eran consideradas como absolutas y pensar que una alternativa ante la crisis de razón que vivimos es apostar por un pensamiento de la diferencia.

Y si no rescatamos la diferencia como pensamiento, la legitimación producida por una opinión pública crítica en un proceso discursivo que es abierto pero también simétrico, vuelve otra vez a un punto de vista de validez universal y que de nuevo excluye de tajo las particularidades de la vida comunitaria y a los grupos que participan en la historia de acuerdo con su cosmovisión y de acuerdo con su experiencia única e irrepetible. Además, en el caso de que funcionara el proceso discursivo y fuera una forma viable de comunicación entre diversos marcos teóricos, la corriente habermasiana se enfrentaría con una dificultad cuando se hablara de distintas clases de discursos normativos en el terreno de lo moral, lo ético, lo político e incluso lo jurídico, ya que a pesar de reconocer cada una de las diferentes lógicas en dichos discursos, los seguidores de Habermas estarían refiriéndolos como un modo especial para el ejercicio de un tipo de racionalidad *“que al ser constitutiva de cualquier proceso de argumentación es estructuralmente la misma”*²

Finalmente, si a la razón la hacemos depender únicamente de la palabra, creemos dar cuenta de la realidad y de su representación siempre cambiante, pero también siempre atada o ligada a los marcos teóricos, sin embargo esto nos conduce a una fetichización de la palabra, creyendo que existe una interpretación mejor que otra como si una u otra visión representara más fielmente la realidad que objetivamos a través del discurso. Apostar por este supuesto nos conduce hacia el camino de una la lógica de la identidad, donde no existe cabida a la diferencia en la relación que tenemos hacia los *Otros*.

Nos parece que la posición de Habermas queda atrapada dentro de un logocentrismo al conceder a la palabra y al lenguaje una importancia mayúscula, y al pensar que las experiencias sociales podrán quedar plasmadas en el discurso. Sin embargo, las palabras que adquieren sentido a partir de las palabras, participan en un complejo entramado de diferencias y ausencias, y por ende, aquello que quiere ser expresado a través del diálogo nunca se dará en estado puro, dado que las palabras nunca serán plenas y siempre el lenguaje tendrá fisuras acerca de la realidad que quiere expresar. Así en una ética dialógica la palabra re-presenta directamente el significado que habita en la mente del hablante, pero en este

¹ Cfr. Sahuí, Alejandro, *Razón y Espacio Pública. Arendt, Habermas y Rawls*. Serie Filosofía y Cultura Contemporánea. No. 17. Ediciones Coyoacán, México, 2002, P. 80.

² Ibid. P. 115.

plano, el hablante nunca abandona su posición privilegiada y original como para ser interpelado y afectado por el *Otro*.

La destrucción de las imágenes del mundo y de sus representaciones nos puede acercar, dentro del proceso de secularización a una especie de de-constructivismo, al darnos cuenta de que a través de la disolución de las formas religiosas no es posible reducir una experiencia mística a un mero aspecto lingüístico. El logocentrismo de las formas de pensamiento religiosas que se fundamentan en una referencia trascendente, muestra que en el proceso de secularización aquellas expresiones lingüísticas que reflejan las instituciones religiosas son desgastadas y deterioradas con el paso del tiempo hasta convertirse en ruinas. Este proceso nos coloca en una posición ventajosa cuando podemos cuestionar que lo religioso no se encuentra únicamente plasmado en las instituciones y en el lenguaje, y nos damos cuenta que liberar al lenguaje por medio de la experiencia humana ante el rostro del *Otro*, nos coloca en una situación distinta en lo relativo a la experiencia religiosa porque el sujeto queda descubierto y desnudo en cuanto a la vulnerabilidad que puede causarle *el Otro*.

B) CONSIDERACIONES PARTICULARES

La teología que perdió terreno en el aspecto de poder dominar la esfera humana a partir del pensamiento y conocimiento de Dios, en relación con la secularización, vuelve a ganar terreno si volvemos a rescatar la idea de Dios como categoría religiosa, replanteándola en torno al pensamiento de la alteridad una vez que aceptamos no una idea providencialista, sino una un pensamiento inmanente en el cual el hombre lleva la batuta de transformar su realidad de acuerdo con el principio de la esperanza. Cuando el secularismo gana terreno durante el siglo XVII, época en la que las esferas de pensamiento limitaron el campo de la reflexión de la teología a aspectos restringidos de la fe y la moral, en el siglo XX y XXI gracias al aporte de nuevas líneas de investigación y desarrollo de la teología política y de la esperanza, el campo de esta disciplina lejos de estar limitado a un aspecto de creencias particulares, pudo ser aplicado a cualquier esfera cultural.

Rescatamos el estudio de la Teología como disciplina teórica que junto a la filosofía implica una mirada y una reflexión crítica sobre nuestra situación histórica y social. la cual además de destacar los aspectos existenciales y activos de la vida religiosa, enfatiza el amor y la fe como categorías que refieren *la entrega hacia el Otro y a los Otros*, destacando el valor religioso de lo profano en esferas culturales que no están directamente relacionadas con lo cristiano, por ejemplo, en un aspecto antropológico se revaloriza la presencia y actuar del hombre en el mundo y su relación con los otros hombres dentro de una perspectiva horizontal en una constante preocupación por los *Otros*.

En la teología es factible, al igual que en la filosofía, buscar una actitud crítica respecto a los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida de la comunidad, y como instrumento crítico cumple una función de libertad en el hombre para hacer frente a nuestra situación en busca de un futuro mejor como la búsqueda de una sociedad justa y fraternal, pues de acuerdo al principio de la esperanza, es factible la posibilidad de realizar todo aquello que no nos limita o impide llevar a cabo una existencia siempre abierta hacia los *Otros*. De esta manera, la responsabilidad política y social va más allá de un compromiso cívico y de una conciencia ciudadana, ya que ahora con el desprendimiento de la tutela religiosa y la desacralización, nuestra visión antropológica desde el punto de vista de la teología política y de la esperanza, lo humano adquiere una importancia sin precedentes dejando cada vez más rezagado el aspecto cosmológico para poner más atención en el devenir histórico de la humanidad y destacar nuestro compromiso con lo colectivo, en la urdimbre de relaciones sociales que experimentamos día con día.

De acuerdo con lo anterior apostamos por un compromiso de una sociedad justa, desde la reflexión hacia los planos de la cultura, lo cual supone una confianza en el futuro, donde el anhelo por la emancipación y la integración colectiva deja atrás una teología y una ética que únicamente estaba cifrada en un plano de la conciencia individual.

En un proceso secular Dios no puede conformarse únicamente a la razón, dado que ésta ha perdido legitimidad en cuanto a un criterio absoluto y se ha flexibilizado y ampliado la racionalidad, pues no nos es posible abogar por verdades científicas que no

estén sujetas también a crítica. Dado lo anterior, Dios podría en todo caso ser sustituido por otras esferas de nuestra experiencia y nuestro sentimiento.

En relación con lo anterior apoyamos la aseveración que hizo Schleiermacher, quien rechazó la religión dentro de los límites de la razón, pensando por ejemplo que una idea cristiana clave para el desarrollo moral de una sociedad lo constituye el amor, como superación de las separaciones hechas por el entendimiento y como superación de un carácter meramente subjetivo. Esta última idea nos sirve para pensar que la secularización aunque separó del ámbito de lo divino otras esferas culturales, dicha separación sirvió a la vez como aliciente y reflexión de algunas categorías cristianas como el *sentimiento* y el *amor* que ha profesado el hombre desde todos los tiempos. A este respecto, podemos rescatar una nueva religión de la humanidad ya pregonada por John Mill cuando sugiere pasar de una antropología utilitaria a un altruismo por medio de una transformación significativa de nuestra concepción de la historia. En este sentido es muy aceptable la idea de que el progreso humano no era inevitable y dependía de nuestra libertad para moldear y dar forma a nuestras circunstancias, idea que nos recuerda el mesianismo judío de que Dios no es responsable de la historia sino los hombres que deben hacer honor a éste.

Al tenor de lo anterior, opinamos que la secularización llevó consigo un proceso de educación de varios años, mediante el cual la gente empezó a pensar la religión como un fenómeno histórico y esto estimuló una visión evolutiva de la ética y la religión.

Igualmente bajo el influjo de la secularización, no se pretende defender hoy en día que aquel modelo político que inspiró a la sociedad del siglo XVIII sea hoy en día aplicable, cuando la gente compartía la idea de construir de manera independiente a Dios un Estado, mediante el cual pudiera lograrse la felicidad, independiente de la creencia en la divinidad. Esto lo afirmamos porque está demostrado que ningún Estado por muy democrático que sea puede dejar al margen las creencias religiosas, en parte porque los proyectos de Nación que se tienen no han logrado dar satisfacción a todas las demandas sociales y porque no son la panacea que se esperaba durante el siglo XVII.

A partir de Kant la idea de que Dios deja de ser determinante para que la conciencia humana comprendiera su mundo, ahora ha despertado sospechas, ya que no se trata de conocer por medio de una ciencia natural nuestra realidad y entorno físico, relegando a Dios a una esfera de la conciencia ética. Podemos valorar de forma distinta el concepto de Dios y entender nuestra inmanencia sin necesidad de rupturas. Pensamos que el concepto de Dios cada vez es más amplio debido a los avances de la teología actual. Por ejemplo, a partir del siglo XIX entre los teólogos surge de nueva cuenta la cuestión acerca de la naturaleza del hombre y su relación con Dios, dimensionando la existencia humana de la fe en un cristianismo revalorizado, aspecto visto en la teología de la cultura en la obra de Tillich donde concibe nuestra cultura con un carácter secular-religioso y donde se encuentra fundido lo inmanente y lo trascendente superando consigo todas las tesis dualistas de separación entre Dios y el hombre. Tillich constituye un antecedente importante para la tesis de la alteridad desde el momento que concibe a Dios en la misma realidad mundana, aunado al aspecto de no poderlo suprimir por ser *Otro* distinto a nosotros pero conformado en esta realidad inmanente.

A través de la historia de las ideas religiosas ha sido posible establecer una relación entre la teología y la filosofía, al existir en las dos disciplinas una reflexión constante entre la idea de Dios y el concepto del Mundo. Aspecto que permitió configurar un nuevo aspecto filosófico del mundo que incluyó una gama de pensamientos relacionados con la antropología y nuestro papel en el devenir histórico. Tanto la teología como la filosofía han procurado al hombre varias orientaciones acerca de su propia realidad y su mundo visto como un todo homogéneo. En este panorama, la teología necesita de la filosofía por sus reflexiones críticas y orientadoras, mientras que la filosofía requiere de la teología por las categorías religiosas que pueden volver a formar parte de nuestro discurso contemporáneo. Así, la significación de cada una de dichas categorías permiten la construcción teórica que englobe al hombre y a su mundo a partir de la experiencia de lo sagrado y de las valoraciones que él va conformando. Paralelo a toda nuestra problemática política e histórica, durante el siglo XX y en lo que llevamos del XXI, nos encontramos con un campo muy fértil, donde podemos relacionar temas como la *modernidad - posmodernidad*, y *lo racional y lo irracional*, con la teología cuando nos enfrentamos al tema de la

secularización y nos preguntamos si la racionalidad ha perdido cada día más legitimidad o puede ser rescatada y replanteada, otorgándole un lugar digno ante la generalizada crisis de valores.

La crítica dirigida por Adorno y Derridá a la idea de un logocentrismo que desplaza la esfera de lo sensible, tratando de quedarse únicamente con lo inteligible, preconiza la filosofía de la alteridad que nos parece ser la mejor solución al problema de la crisis de la razón en esta sociedad secularizada, al proponer una nueva visión de los *Otros* que no se piensa a partir de un egoísmo egológico que ha caracterizado nuestra historia de la cultura.

La idea continuada de los integrantes de la escuela de Frankfurt, desde nuestro punto de vista la desarrolla extraordinariamente Habermas. Y estamos de acuerdo que si bien, la razón tecnológica y científica producto lógico del desarrollo del capitalismo no nos deja emanciparnos para nuestra humanidad de aquellos instrumentos ciegos guiados por una lógica instrumental, puede existir otra alternativa que pueda salvar la racionalidad dentro del proceso secular que nos toca vivir. Habermas habría de recurrir a una razón comunicativa guiada por algunos presupuestos, el diálogo y la crítica constante, cualidades necesarias para nosotros pero no suficientes, pues pensamos que la experiencia religiosa puede cubrir el vacío existencial del hombre ante el elemento patológico de nuestra cultura recurriendo a la filosofía de la alteridad y a la experiencia de una memoria anamnética que nos libere del yugo del pasado y de nuestra enajenación social.

Pensamos que la razón anamnética no sólo va más allá del lenguaje y las categorías que lo enmarcan, sino que lo rebasa en cuanto a la riqueza para comprender nuestra historia. Creemos que Gadamer fue un antecedente fundamental para pensar que la historia no aparece como una pura transmisión de mensajes lingüísticos y como una constitución y reconstitución de horizontes de comunicación, como si se tratara de hechos puros del lenguaje, sino que implica una apertura de sentido. Este proceso histórico de mutuas interrelaciones entre pasado y presente que constituyen *horizontes inter-penetrados* y siempre en movimiento anticipa la idea de Metz acerca de la memoria anamnética que abre el pasado para escuchar la voz de las víctimas y de aquellos que fueron excluidos. Este proceso de apertura anticipa la razón comunicativa de Habermas, pues no se aceptaría que

el lenguaje sólo fuera un medio y un instrumento de comunicación, pero desde nuestro punto de vista no entra en contradicción con Habermas en el momento que Gadamer rescata el vínculo entre lengua y apertura de mundo, mostrando que el fenómeno lingüístico no sólo implica una condición de posibilidad previa que abre ese espacio común entre los hablantes, sino que además es el lugar de encuentro entre *yo* y los *Otros*. Aspecto que nos acerca a la filosofía de Levinas.

Nos parece que puede revitalizarse dentro del proceso secular la tesis teológica del encarnacionismo la cual defendemos por creer que es más acorde en la resolución de nuestros problemas sociales a los cuales podemos hacer frente y resolverlos desde una perspectiva de la acción al cambiar las circunstancias que una razón instrumental nos ha impuesto. Además estamos de acuerdo en la crítica que esta visión antropocéntrica con orientación horizontal hace al escatologismo con una visión geocéntrica de dirección vertical, pues desde el punto de vista de la primera posición, Dios no puede ser un ídolo desvinculado de nosotros en una esfera antagónica a nuestro mundo. Pensamos que sólo la óptica de la encarnación nos ofrece en esta época secularizada, la posibilidad de amar a Dios a partir del prójimo.

La teología política que se deriva de la tesis encarnacionista no sólo fortalece el aspecto de la filosofía de la alteridad, sino que dirige una fuerte crítica a la razón moderna, llamando la atención sobre los límites de los procesos de la Ilustración que amenazan la teología a una reducción privatizante que nosotros rechazamos. La teología política nos parece relevante tomar en cuenta en nuestra reflexión filosófica debido a que su encargo fundamental consiste en desenmascarar una idea que mediante el proceso de secularización ha quedado completamente racionalizada, como si se tratara de una verdad invulnerable. Y además esta teología va acorde con el espíritu de Habermas en cuanto al elemento crítico que practica.

La racionalidad que defiende Metz en la teología política es desde nuestro punto de vista más amplia y rica que la razón comunicativa, pues se caracteriza por tener presente la memoria que no olvida el lado de los excluidos en la historia. Y esta tesis es compatible con la filosofía levinasiana que proponemos rescatar ya que pone atención al rostro de los

extraños, logrando con ello un tipo de argumentación sistemática, abarcadora con respecto a las voces del pasado y siempre en constante fluidez de interpretaciones que revaloran nuestra experiencia presente y la hacen más rica, que a una estrechez del tiempo en vista sólo a un futuro no reconocible por el pasado. Metz responde a los problemas de la conciencia histórica de nuestro tiempo y al igual que Habermas aborda el tema de la instrumentalización de la razón y ante este fenómeno insiste en elaborar una fuerte crítica al descubrimiento de la historia que define ya de antemano al hombre.

En nuestro tiempo es urgente rescatar una razón anamnética que abogue por los no representados tomando en cuenta, en conjunto, a aquellos que no son identificables ni social ni políticamente. La memoria a favor de los no representados lograría en nuestra cultura una sensibilidad y una accesibilidad a otros mundos culturales y además se fortalecería la racionalidad al concebir una indisoluble unidad de *ratio y memoria*, cuestión que olvidó la racionalidad propia de la Ilustración, al no superar el prejuicio contra la memoria y la tradición, infravalorando desde su crítica abstracta su poder inteligible y crítico. Así en nuestro México se hace posible una razón con memoria que no deja al lado a los desposeídos o marginados, resolviendo consigo el abismo existente entre el recuerdo y el olvido. Es hora de que frenemos el ímpetu del tiempo en que vivimos, caracterizado por un constante desplazamiento de mentalidades y una amnesia cultural cada vez más prolongada. Y si tomamos en cuenta los sentimientos que prevalecen en nuestro tiempo, la memoria del sufrimiento ajeno sigue siendo una categoría débil que no ha sido practicada ni ensayada, pues es común luchar contra el dolor y las atrocidades que vivimos a diario, tratando de huir de la situación desesperada de los demás borrando de ser posible todas las huellas para que no nos sea posible recordar.

La memoria crítica indica para nuestro estudio y análisis una fuerza crítico-liberadora que desde nuestro punto de vista implica dos tareas, por un lado anuncia como no realizado el futuro de nuestra historia con la posibilidad o la promesa de que habrá de cumplirse ese futuro, y en segundo lugar, nos indica el recuerdo de cuanto se ha llevado a cabo en una forma de recuperar la tradición. La memoria crítica supera la visión del desarrollo de la actividad individual llevada a cabo por medio de relaciones sociales organizadas que llevan consigo una vida alienada y entregada a un aspecto consumista de

hedonismo egológico, ante el incremento de una razón instrumental que cada vez más avanza en el terreno de una tecnologización masiva y una industrialización del trabajo social, que traducida en términos de operaciones útiles trae consigo un eficiente funcionamiento de la sociedad civil al precio de absorber la experiencia humana en procesos globalizados de masificación totalizante.

Destacamos en esta tesis la importancia que tiene para nosotros la racionalidad en una sociedad secularizada y defendemos, como lo hemos enfatizado, una racionalidad más amplia que la instrumental, un aspecto de esta estaría centrado en la acción comunicativa. Lo que destacamos y recuperamos de Habermas precisamente es la necesidad de que la práctica social tenga una forma de reflexión que genere espacios de discusión, argumentación y obtención de compromisos en cada uno de los ámbitos de nuestra sociedad contemporánea.

Estamos de acuerdo con Habermas que para los miembros de una comunidad de comunicación el mundo sólo tiene sentido y cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado por los sujetos capaces de lenguaje y acción, ya que mediante el habla se asegura un contexto común de vidas y un mundo que se comparte *intersubjetivamente*, tomando en cuenta que nuestra realidad siempre es cambiante y las circunstancias de nuestro actual y nuestro pensar se van conformando a las nuevas situaciones económicas, políticas y sociales, además de que las condiciones socioculturales que subyacen a los modos de vida y que reflejan la racionalidad de un mundo de vida compartido por diversos colectivos implica categorías que disponen los individuos para la interpretación del mundo, y esto refiere un tipo de racionalidad de las imágenes del mundo que no siempre es la misma por los fenómenos de secularización que van desencantando, o bien, creando otras imágenes.

La teoría de la acción comunicativa habermasiana nos ofrece una manera de entender nuestra cultura y el proceso de secularización, relacionada con el cambio de paradigmas y marcos teóricos, ya que pone atención a los actos de habla que pueden tratar los problemas fácticos de controversias en la búsqueda de una situación favorable para dos o más contextos sociales que buscan un diálogo. De esta manera, por medio de las

orientaciones racionales de acción comunicativa, las tradiciones culturales pueden practicar una actitud reflexiva consigo mismas y despojarse de la dogmática que las atrapa, y así una revisión crítica permite abrirse a otros marcos conceptuales y aceptar interpretaciones alternativas de otras tradiciones. Esta fusión de marcos teóricos e interpretaciones de vida van acordes al espíritu de cambio y renovación ya enfatizadas por la nueva teología que analizamos en este trabajo.

La gran insistencia de referir a Habermas en este trabajo se debe a la clara explicación que retoma de Weber en torno al proceso de secularización, como un desencantamiento de los sistemas míticos de interpretación, que es subsumido bajo el concepto de racionalización occidental, donde el conjunto de valores sirve para estabilizar un sistema de acción o un orden de vida, y esto explica cómo la legitimidad al descansar sobre una validez consensual nos refiere siempre una racionalización de la cultura que puede ser observado también en la esfera religiosa, cuyo papel en nuestra sociedad actual indica la posibilidad de aceptar ideas nuevas, nuevas razones y diversos niveles de fundamentación que no están necesariamente regidos por una razón formal en una forma de argumentación regulada.

Bajo este supuesto podemos observar el proceso de secularización como una instancia benéfica, que ante el desmoronamiento de los grandes dogmas y desmitificación del mundo podemos encontrar nuevos valores e imágenes apropiados a nuestro tiempo, innovando y renovando nuestra experiencia mundana. Sin embargo también pensamos que el fenómeno de la secularización puede traer consigo consecuencias nefastas para dicha racionalización occidental, cuando lejos de otorgarle significado y sentido a nuevas alternativas religiosas y a nuevos valores, nos estancamos en una razón instrumental. Por ello decimos que en el plano religioso lo secular y sus consecuencias de racionalización ofrecen una doble cara, pues podemos caer en un individualismo y un subjetivismo exacerbado que sepulta a las instituciones consagradas a la tradición.

La secularización nos parece efectiva en la medida que repensamos en las imágenes del mundo, dotando de sentido a otras conformaciones míticas y mágicas que nos coloquen en una nueva dimensión. Y el propósito de no caer dentro de una modernidad caracterizada por un desencantamiento, donde las formas de pensamiento que encarnan las imágenes del mundo se vuelvan obsoletas, podemos lograrlo a través de la interacción en la que los participantes tratan de llegar a un consenso sobre algo en el mundo, que también puede referirse a un mundo subjetivo de vivencias donde las ideas, valores y formas simbólicas pueden formar parte del proceso de entendimiento que sirve a la comunicación, pensando que ésta no se limita a un tipo de racionalidad meramente formal. En este sentido es factible intercambiar experiencias que tienen que ver con las estructuras simbólicas del mundo entre dos o más contextos si ampliamos la racionalidad comunicativa a una racionalidad más amplia que tiene que ver con los sentimientos de los participantes con sus valores y con su interpretación del mundo.

En el plano de la acción comunicativa la secularización adquiere una nueva dimensión que aparece con la lingüistización de lo sacro que tiene la virtud de lograr la reproducción cultural y la integración social, además de que el potencial de la racionalidad de la acción va encaminada a lograr el entendimiento. Las nuevas orientaciones valorativas secularizadas no necesariamente se disocian de su suelo religioso, sino que ahora dan lugar a una fe imbuida de tolerancia ante otras confesiones y credos. Y si bien en esta época secular la tendencia hacia la abstracción se muestra con más fuerza en todos los mundos simbólicos y las formas de pensamiento mítico, debido a esa lingüistización de lo sacro, creemos en una reconducción hacia esta nueva capacidad de abstracción, que no deja vacía ni carente de sentido aquella figuración simbólica de la que se libera.

Nos parece que la asunción ideal de roles por parte del sujeto que juzga moralmente de ponerse en el lugar de todos aquellos que resulten afectados, marca un punto medular de la ética del discurso que tiene que ver con los principios de justicia y solidaridad, pues al postular igual respeto para cada individuo, se requiere de una empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. Cualquier posición en provecho propio a costa del *Otro* acarrearía una situación parcial y egoísta. La solidaridad que destaca Habermas está referida a una

forma de vida compartida intersubjetivamente. Dos tareas son fundamentales para lograr lo anterior, exigir igual respeto por la dignidad de cada individuo, pero además debemos proteger las relaciones ínter subjetivas de reconocimiento recíproco entre los miembros de la comunidad de hablantes.

Sin embargo creemos que Habermas no satisface plenamente en la ética del discurso una explicación que logre el bien común entre los participantes del diálogo y sigue atrapado dentro de los contenidos de una moral universalista, pues a partir de los presupuestos generales de la argumentación, el discurso habermasiano siempre apunta más allá, preocupándose de las formas de vida concretas, y no sólo por las acciones orientadas al entendimiento que se abstraen y se extienden a una comunidad ideal de comunicación. La desesperación de Habermas por lograr en una ética anclar *el principio de la solidaridad* queda manifiesto en una cita que efectúa en sus Escritos sobre Moralidad y Eticidad donde expone que espera una ética del discurso que logre aceptar y hacer valer una conexión entre los aspectos que representen, por un lado, a *la justicia* y, por otro, al *bien común*, que las éticas del deber y de los bienes han tratado por separado, como en el caso de Aristóteles y Kant.

Un aspecto clave para comprender el fenómeno de la secularización nos remite a entender a través de la historia cómo se ha transformado la concepción de lo humano, pues la cuestión acerca de qué es el hombre tendrá siempre que ver con las producciones sociales y la *poiesis* cultural que hagamos como actitud ante el mundo y compromiso con el prójimo. La secularización tiene sus antecedentes desde la época del medioevo, donde la expansión de la autoconciencia de lo humano también tuvo que ver con la especificidad de espacios cada vez más heterogéneos, cuyas implicaciones lograron que el sujeto tuviera una libertad que fue adoptada como posición radical frente al interés y hegemonía de grupos culturales y políticos, decidiendo con ello el propio destino personal con independencia a las determinaciones impuestas culturalmente. Situación más clara durante el Renacimiento que concibió la humanidad hacia un constante estado de perfección. Sin embargo, el humanismo renacentista al pensar lo humano como estatuto moral cuyo alcance fuera universal, destacó un desarrollo individual en camino a la perfección del alma, ya que por medio de esta ascesis la libertad se ampliaba y alcanzaba al conjunto de la

actividad humana; concepción individualista que seguía pensando el acercamiento a Dios en una línea vertical. subjetivismo que sería rechazado en otra fase de nuestra historia, con un secularismo más radical que dio la posibilidad de rescatar lo humano desde un plano horizontal antropológico, el cual enfatiza de forma más clara y patente nuestro compromiso por el *Otro*.

De esta manera, ha sido muy importante para el tema que nos ocupa rescatar volver a pensar en la noción de *hombre moderno*, porque la sociedad política y el alma humana al compartir una sola dimensión (plano inmanente y trascendente juntos y no separados), adquiere importancia la razón que proclama un tipo de humanidad donde la medida de todo lo real se hace posible por medio de la reflexión como cualidad de todo hombre que nace libre e igual dentro del conjunto del cuerpo social.

Con este estatuto positivo y fructífero a nuestro parecer en la historia secular, donde lo razonable ya no es solamente aquello que deviene histórica y tradicionalmente, sino que es común a todos de acuerdo con nuestra naturaleza humana, nos permite de manera más libre pensar en una transformación de nuestras circunstancias históricas, que ya no nos ligan a una fundamentación histórica divina, ligada en parte a la idea de la predestinación y salvación que estaba presente antes de la Reforma. No obstante nos parece que al verse el proceso de la historia como *razonablemente progresista*, que después se convirtió en el sustituto moderno -secular de la religión, para hablar de una evolución científica-técnica e industrial, trajo consigo en la historia de la secularización su contrapartida, un aspecto negativo donde el hombre se encontró con un poder sin límites que no tenía prevista las fatales consecuencias a que nos condujo la técnica en su aspecto destructivo para nuestro entorno y para nosotros mismos que descuidamos nuestra humanidad.

Ante este problema, creemos que son fructíferos, desde esta historia secular, los planteamientos teóricos que conciben de forma distinta la noción de hombre, como la filosofía de la alteridad de Levinas, ya que podemos pensar en ampliar nuestra humanidad de tal manera que ante dicha enajenación a la que nos ha sumido la tecnologización y el desarrollo industrial presentes, se anuncia un nuevo tipo de compromiso hacia los *Otros*

como alternativa de rescate al proyecto de modernidad que apuesta por una racionalidad no limitada exclusivamente por un aspecto instrumental. Así un cambio en la concepción tradicional de hombre, de haberse considerado como el punto central de su mundo a un aspecto descentralizado del sujeto, en la concepción de Levinas, hace más rica nuestra experiencia con *el Otro* y fortalece nuestra humanidad ávida de integración y comprensión. Y además pensamos que si bien la ética del diálogo puede ser una alternativa viable al problema mencionado, es limitada en cuanto a los alcances que pueden desprenderse de su propuesta, ya que está sujeta a las decisiones y disponibilidad para dialogar con todos aquellos que participan en una comunidad de hablantes, situación que acarrearía una buena voluntad por parte de todos los afectados, y además porque las condiciones ideales de diálogo no pueden dejar de lado la identificación plena del sujeto *desde su propia perspectiva de comprender al Otro*, situación que sigue siendo *logocéntrica*.

Siguiendo con lo anterior, nuestra exposición a la apertura del rostro levinasiano implica abrirse en el espacio y liberarse del enclaustramiento y pasar a la *exclaustración*, en la cual aparece la responsabilidad para con el *Otro*, rostro que es ya manifestado como *discurso* y como *razón*, independiente a las categorías fijas de un lenguaje ya hablado o dicho como en el caso de Habermas, pues aclara Levinas que cuando los interlocutores se someten a una lógica, el discurso se mantiene dentro de los límites impuestos y se cierra con ello cualquier posibilidad de dirigirnos hacia el *Otro* más allá del gozo egoísta y solitario en una comunidad de hablantes donde se exponen sus puntos de vista particulares de acuerdo con el interés que se defiende. De ahí que la palabra en Levinas, antes que el discurso Habermasiano, apunte al *rostro* que nos mira, introduciendo la franqueza primera de la revelación en la que nuestro mundo adquiere significación, pues de acuerdo con la alteridad el movimiento que viene sobre nosotros ante el encuentro del *Otro* se traduce en una sensibilidad que no pertenece al orden del pensamiento sino al sentimiento y la afectividad. Con ello, en el discurso levinasiano siempre nos exponemos a la interrogación del *Otro*, engendrando consigo la responsabilidad ante la urgencia de la respuesta para servir al *Otro*, idea que nos translada a un plano infinito en esta inmenencia-trascendencia, pues al separar nuestro egoísmo y abrirnos hacia los *Otros*, desbordamos el pensamiento finito del lenguaje dicho y de cualquier categoría fija del pensamiento.

Una lectura somera acerca de la crítica de la modernidad que hicimos en el primer capítulo a la luz del pensamiento de Levinas, aunado al punto de vista de la teología actual ante el proceso de secularización, nos arroja las siguientes aseveraciones.

- El hombre no se encuentra sólo en su quehacer individual y social, sino que lo acompaña la misteriosa y activa presencia del *Otro*.
- El hombre hodierno o relativo al tiempo presente inaugura un nuevo período en la historia que no tenemos que desaprovechar, pensando que el mismo proceso de secularización ha ofrecido al hombre las bases de una religiosidad adulta que cada vez más libre de prejuicios y tabús, queda como posibilidad aceptable de buscar una respuesta a las interrogantes de nuestra situación social a partir de lo *Otro*. Con ello, la perspectiva de una horizontalidad desde el punto de vista teológico y de la filosofía de la alteridad, nos coloca ante el reto de situarnos en la inmanencia-trascendencia de un incondicionado interés por los *Otros*. Levinas, por ejemplo, nos acerca a pensar la diferencia como una categoría que nos ayuda a reflexionar en una *totalidad*, donde la relación entre los hombres nos coloca en un estar frente al *Otro cara a cara*, que posee un carácter de trascendencia ética. Esto es conocido como *heteronomía o pensamiento de la diferencia*.
- La *heteronomía* nos permite pensar en la diferencia que nos lleva a la coexistencia entre diversos acontecimientos que refieren lo diverso y donde prevalecen distintos juegos lingüísticos. Esto nos coloca en una discrepancia respecto a una ética basada en una razón universal como la ética discursiva y autónoma, que aspira a una universalidad normativa, frente a una ética que destaca la pluralidad y la diferencia, la cual preferimos. Frente al hecho de una ética dialógica que funda la racionalidad y el logos en una relación de reciprocidad, en Levinas no existe un concepto universalista e identitario de justicia, sino una exigencia infinita y una responsabilidad sin límites.

- El mismo Habermas reconoce como complemento a su ética discursiva un principio moral de *solidaridad* que exige un compromiso existencial y activo en la escucha del *Otro*. De esta manera, a Habermas se le presenta una doble exigencia a) El aspecto de una ética simétrica que debe contrarrestar la tensión entre las particularidades mediante un tratamiento igualitario, pero también debe hacer frente a b) la exigencia de prestar escucha a las demandas asimétricas contenidas en la heterogeneidad de lo humano, aspecto presente en la ética de Levinas, más allá de un universalismo abstracto o un pluralismo indiferente.
- La ética ante las víctimas es un ejemplo concreto de cómo la mirada del *Otro* vuelve a considerarse como uno de los temas actuales que ante el dolor ajeno denunciamos el olvido de aquellas clases excluidas y rechazadas. Creemos que el sufrimiento de los desposeídos se alza como voz propia antes de todo diálogo que nos alcanza y nos interpela, apareciendo consigo la vulnerabilidad del *yo* que queda desnudo ante la mirada del *Otro*. Y si hacemos caso a este punto, podremos proponer alternativas de solución que luchen contra las formas de poder y encadenamiento a las fuerzas que el mismo poder económico arranca a nuestra debilitada solidaridad y a nuestro creciente egoísmo que se traduce en la negación del *Otro*.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS TRABAJADAS

Arriarán, Samuel. *Filosofía de la Posmodernidad. Crítica a la Modernidad desde América Latina*. UNAM, México, 1997.

Bárcena Fernando y Mélich Joan-Carles. *La Mirada Ex - céntrica. Una Educación desde la Mira de las Víctimas*. En la Antología de Mardones José M y Mate Reyes. *La Ética Ante Las Víctimas*. Anthropos. Barcelona, 2003.

Baumer Frankin. *El Pensamiento Europeo Moderno*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Benjamín, Walter. *Ensayos Escogidos*. Filosofía y Cultura Contemporánea. No. 2. Ediciones Coyoacán. México, 1999.

Buber, Martin. *Yo y Tú*. Colección Esprit. Caparrós Editores. Madrid, 1998.

Colomer Eusebio. *Historia y Evolución del Problema de Dios en la Teología Protestante*. En *Convicción de Fe y Crítica Racional*. Sigueme. Salamanca, 1973.

Concilio Vaticano II. *Constituciones, Decretos y Declaraciones*, tercera edición. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madrid, 1966.

Daniélou, J y Pozo C. *Iglesia y Secularización*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madrid, 1971.

Ferraro, José. *La Religión como Política*. Itaca. México, 2001.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Sigueme, 1974.

Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Trotta. Madrid, 2000.

- Habermas, Jürgen. *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*. Paidós. Barcelona, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Fragmentos Filosófico-Teológicos. De la Impresión Sensible a la Experiencia Simbólica*. Trotta. Valladolid, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas*. Trotta. Madrid, 2001.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalización de la Acción y Racionalización Social. Tomo I*. Taurus. España, 2001.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa. Crítica de la Razón Funcionalista. Tomo II*. Taurus. España, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Textos y Contextos*. Ariel. Barcelona España, 2001.
- Hertling, Ludwig. *Historia de la Iglesia*. Herder, Barcelona, 1981.
- Kuri, Ramón. *La Indiferencia*. Filosofía y Cultura Contemporánea. No. 21. Ediciones Coyoacán. México, 2003.
- Jonas, Hans. *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica*. Herder, Barcelona, 1995.
- Kovadloff. *El Enigma del Sufrimiento*. En la Antología de Mardones José M y Mate Reyes. *La Ética Ante Las Víctimas*. Anthropos. Barcelona, 2003.
- Küng, Hans. *El Cristianismo. Esencia e Historia*. Trotta, Valladolid, 1997.
- Küng, Hans. *¿Existe Dios?*. Cristiandad, quinta edición. Madrid, 1980.

Levinas, Emmanuel. *De Otro Modo que ser o Más Allá de la Esencia*. Sígueme, Salamanca, 1999.

Levinas, Emmanuel. *Dios, La Muerte y el Tiempo*. Cátedra, Madrid, 1998.

Levinas, Emmanuel. *La Huella del Otro*. Taurus, 2000.

Levinas, Emmanuel. *El Tiempo y el Otro*. Paidós. Barcelona, 1993.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, 2002.

Mardones, José María. *El Discurso Religioso de la Modernidad. Habermas y la Religión*. Universidad Iberoamericana - Anthropos. México, 1998.

Mardones, José María. *Salvar a Dios. Compasión y Solidaridad en la Finitud*. En la Antología de Mardones José M y Mate Reyes. *La Ética Ante Las Víctimas*. Anthropos. Barcelona, 2003.

Marin, Higinio. *La Invención de lo Humano. La Construcción Socio-Histórica del Individuo*. Iberoamericana. Madrid, 1997.

Mate Reyes. *En Torno a una Justicia Anamnética*. En la Antología de Mardones José M y Mate Reyes. *La Ética Ante Las Víctimas*. Anthropos. Barcelona, 2003.

Metz, Juan Baptist. *Dios y el Tiempo. Nueva Teología Política*. Trotta. Madrid, 2002.

Metz, Juan Baptist. *Teología del Mundo*. Sígueme. Salamanca, 1970.

Moltmann, Jürgen. *Teología de la Esperanza*. Sígueme. Salamanca. 1969.

Muguerza, Javier. *La No Violencia como Utopía*. En la Antología de Mardones José M y Mate Reyes. *La Ética Ante Las Víctimas*. Anthropos. Barcelona, 2003.

Panikkar, Raimundo. *Culto y Secularización*. Marova. Madrid, 1979.

Pannenberg, Wolfhart. *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*. Sígueme. Salamanca, 2001.

Rabinovich, Silvana. *La Mirada de las Víctimas. Responsabilidad y Libertad*. En la Antología de Mardones José M y Mate Reyes. *La Ética Ante Las Víctimas*. Anthropos. Barcelona, 2003.

Robinson. *Honest to God*. Cambridge. London, 1963.

Ruggieri, Giuseppe. *Comunidad Cristiana y Teología Política. Sabiduría e Historia*. Sígueme. Salamanca, 1974.

Sabuyal, Santos. *¿Liberación y Secularización?*. Herder. Barcelona, 1978.

Sáenz Rueda, Luis. *Movimientos Filosóficos Actuales*. Editorial Trotta, Madrid, 2001.

Sahuí Alejandro. *Razón y Espacio Público. Arendt, Habermas y Rawls*. Filosofía y Cultura Contemporánea No. 17. Editorial Coyoacán, México 2002.

Tugendhat, Ernst. *Problemas de la Ética*. Crítica. Barcelona. 1994.

Weber, Max. *Sociología de la Religión. Segunda Edición, Colofón*. México, 2000.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Adorno, Theodor W., *Dialéctica Negativa*. Taurus. Madrid, 1975.
- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia. Reflexiones desde la Vida Dañada*. Taurus. Madrid, 1992.
- Apel, Karl Otto. *La Transformación de la Filosofía, 2*. Taurus. Madrid, 1985.
- Apel, Karl Otto. De Zan Cortina y J. Michelini D., EDS., *Ética Comunicativa y Democracia*. Crítica. Barcelona, 1991.
- Bell, Daniel. *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*. CNCA/Alianza. México, 1989.
- Beneyto, José María. *Apocalipsis de la Modernidad. El Decisionismo Político de Donoso Cortés*. Gedisa. Barcelona, 1993.
- Benjamin, Walter. *Discursos Interrumpidos I*. Taurus. Madrid, 1992.
- Benjamin, Walter. *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*. Madrid, Taurus. Madrid, 1990.
- Benjamin, Walter. *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*. Taurus. Madrid, 1990.
- Benjamin, Walter. *Dirección Única*. Alfaguara. Madrid, 1988.
- Berman, Marshall. *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire. Siglo XXI*. México, 1992.

Blumenberg, Hans. *Las Realidades en que Vivimos*. Barcelona -Paidós. Pensamiento Contemporáneo 58, 1999.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. MIT Press. Cambridge, 1983.

Bonhoeffer, Dietrich. *Ética*. Trotta. Valladolid, 2000.

Cassirer, Ernst. *La Filosofía de la Ilustración*. FCE. México, 1984.

Compilación *Misterium Liberationis Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomos I y II*. A cargo de Ellacuría y Sobrino. Madrid, Editorial Trotta. Madrid, 1990.

Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida*. Minima Trotta. Madrid, 1998.

Derrida, Jacques. *Sobre un Tono Apocalíptico Recientemente en Filosofía. Siglo XXI*. México, 1994.

Dietrich, Von Hidebrand. *La Efectividad Cristiana*. Ediciones Pax. Madrid, 1968.

Gadamer, Hans, Georg. *Verdad y Método*. Sigüeme. Salamanca, 1997.

Giddens, Anthony. *Consecuencias de la Modernidad*. Alianza Universidad. Madrid, 1990.

Giddens, Anthony. *Modernidad e Identidad del Yo*. Península. Barcelona, 1994.

Habermas, Jürgen. *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Península. Barcelona, 1985.

Habermas, Jürgen. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus. Madrid, 1989.

Habermas, Jürgen. *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío*. Amorrortu. Buenos Aires, 1986.

Heller, Agnes y Feren Fehér. *El Péndulo de la Modernidad. Una Lectura de la Era Moderna después de la Caída del Comunismo*. Península. Barcelona, 1994.

Heller, Agnes. *Crítica de la Ilustración*. Península Barcelona 1984.

Heller, Agnes. *Historia y Futuro ¿Sobrevivirá la modernidad?* Península. Barcelona, 1991.

Henry, Michel. *Encarnación*. Sígueme. Salamanca, 2001.

Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*. Amorrortu. Buenos Aires, 1974.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica del Iluminismo*. Sudamericana. Buenos Aires, 1987.

Levinas, Emmanuel. *Humanismo del Otro Hombre*. Siglo XXI, Editores. México, 1974.

Lyotard, Jean Francois, *La Condición Posmoderna*. Cátedra. Madrid, 1989.

Luhmann Niklas. *Teoría Política en el Estado de Bienestar*. Alianza. Madrid, 1993.

Mardones, José María. *Sociedad Moderna y Cristianismo*. Universidad Iberoamericana - Iteso. México, 1999.

Mardones, José María. *Postmodernidad y Postsecularización*. Universidad Iberoamericana - Iteso. México, 1996.

Mascall, E.L. *Cristianismo Secularizado*. Kairós. Barcelona. 1969.

Ricoeur, Paul. *Historia y Verdad*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1990.

Rosenweig, Franz. *La Estrella de la Redención*. Sígueme. Salamanca, 1997.

Schmitt Carl. *Catolicismo y Forma Política*. Técnos. España. 2000.

Scholem Gershom. *Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*. Fondo de Cultura Económica. México, 1996.

Scholem Gershom. *Todo es Cábala. Diez Tesis Ahistóricas sobre la Cábala*. Minima Trotta. Madrid, 2001.

Thiebaut, Carlos, ED., *La Herencia Ética de la Ilustración*. Crítica. Barcelona, 1991.

Vattimo, Gianni. *El Fin de la Modernidad*. Gedisa. Barcelona, 1986.

Vattimo, Gianni. *Ética de la Interpretación*. Barcelona, Paidós. Barcelona, 1991.

Vattimo, Gianni. *Las Aventuras de la Diferencia*. Península. Barcelona, 1986.

Vattimo, Gianni, *La Secularización de la Filosofía*. Gedisa. Barcelona, 1992.