

En esta tarea la filosofía desempeña un papel primordial, a la manera de

[una] nueva ilustración... que no caiga, como ocurrió con la del siglo XVIII, en un endiosamiento de la razón, sino que conciba al hombre como un ser capaz de actuar en forma inteligente, en cuanto participa de una inteligencia social reflexiva en permanente reconstrucción. (XVII)

Los textos han sido seleccionados con los siguientes cuatro criterios: 1) no se adoptó un orden cronológico, sino que se organizaron en tres grandes temas: ética, pedagogía y estética; 2) se trata de lecturas que no suponen un conocimiento filosófico muy elaborado, aunque pueden ser útiles también para filósofos profesionales; 3) se han preferido aquellos textos que tienen carácter de intervenciones públicas y 4) todos ellos tienen una relación directa o indirecta con la educación.

Se dispone así de una selección de textos que deberían ser leídos por quienes de una u otra forma se interesan por los problemas inherentes a la educación, ya que abren nuevas perspectivas y plantean preguntas muy importantes acerca del significado político de la labor docente. Si, como lo ha señalado Guillermo Hoyos en varias ocasiones, urge desarrollar en las aulas una seria reflexión sobre el quehacer político ajena a todo proselitismo, no hay duda de que estos textos pueden aportar valiosas ideas al respecto.

Aunque no he tenido acceso a los originales en inglés, puedo dejar constancia de que la lectura de estas traducciones resulta muy agradable por su estilo claro y su excelente ma-

nejo del español. La Editorial de la Universidad de Antioquia merece una felicitación por la publicación de textos como este, de gran utilidad para filósofos, pero también para pedagogos y para quienes se interesan por los problemas de la educación.

JORGE A. DÍAZ

Universidad Nacional de Colombia  
jadiaz9@cable.net.co

**Habermas, Jürgen.** *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe.* Barcelona: Paidós, 2009. 266 pp.

El título en español tiene un claro interés comercial, ya que el libro no contiene ninguna carta al Pontífice romano, ni el autor es propiamente J. Habermas. El título original en alemán reza: Reder, Michael y Schmidt, Josef (eds.). *Una conciencia de lo que falta. Una discusión con Jürgen Habermas.* Y de ello se trata: de la discusión que se llevó a cabo en Múnich, en febrero de 2007, entre Habermas y cuatro jesuitas de la Escuela Superior de Filosofía: Norbert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken y Josef Schmidt.

El libro se inicia con un texto introductorio, escrito por los editores Michael Reder y Josef Schmidt, titulado *Habermas y la religión*, en el cual, luego de señalar el creciente interés que ha venido despertando el tema religioso en la discusión contemporánea, ofrecen una apretada pero muy completa visión de la manera como el tema religioso se ha hecho presente cada vez más en los escritos del filósofo

y politólogo alemán. Presentan luego un resumen, a grandes rasgos, de la posición que toma cada uno de los participantes en el diálogo, así como de la réplica final de Habermas con la que concluye el libro.

La discusión tiene además un doble trasfondo: el discurso pronunciado por Habermas al recibir el Premio de la Paz, así como su diálogo con el cardenal Joseph Ratzinger, textos que no se encuentran en el libro. Ahora bien, el título dado a la intervención de Habermas señala con claridad su propósito: “La conciencia de lo que falta”. Se trata de examinar el interés que pueda tener el mundo de hoy en el papel que juega la religión en él, para lo cual se establecen las condiciones básicas para su desempeño. Apoyado en el interés mostrado por el Cardenal Ratzinger de buscar un terreno común en la razón humana para fomentar la capacidad de entendimiento entre los seres humanos, Habermas establece las dos condiciones básicas para el encuentro entre religión y mundo moderno.

Por una parte, la religión debe reconocer la autoridad de la razón natural y los resultados falibles de las ciencias en el ámbito de la moral y del derecho; por la otra, la razón secular no puede erigirse en juez de las verdades de la fe, aunque sólo admita como razonable aquello que pueda ser traducido a las condiciones de su propio discurso. Ahora bien, el carácter *ajeno* a la razón que la teología reivindica para las doctrinas religiosas implica, para el teólogo, la tarea de explicar en forma razonable lo que significa que la fe no pueda diluirse en la razón.

Si asumimos que “el divorcio entre el saber secular y el saber revelado es irremediable” (58), resulta indispensable que el pensamiento “post-metafísico” tome en cuenta el origen común de la religión y la filosofía, “a partir de la revolución de la cosmovisión que se opera en el *Achsenzeit* o tiempo-eje (hacia la mitad del primer milenio antes de Cristo)” (59). “Jerusalén y Atenas pertenecen a la historia del surgimiento de la razón secular” (60), y de ahí la necesidad para el pensamiento moderno de aclarar su postura frente a la conciencia religiosa contemporánea.

Con ello Habermas rechaza tanto la “Ilustración obtusa”, que “le niega a la religión cualquier contenido razonable”, como la visión de Hegel, “para quien la religión representa una forma del espíritu digna de recuerdo, pero sólo en la forma de un ‘pensamiento imaginante’ subordinado a la filosofía” (61-62).

El propósito de Habermas al ocuparse de la religión es “movilizar la razón moderna contra el derrotismo que alienta en su seno” (62-63). Ahora bien, si el pensamiento post-metafísico puede dar cuenta del derrotismo de la razón moderna, en cambio “la razón práctica se desdibuja cuando ya no es capaz de despertar y mantener despierta en los ánimos profanos la conciencia de una solidaridad herida en todo el mundo, la conciencia de lo que falta, de lo que clama al cielo” (64-65).

De ahí que el Estado liberal y la religión se hallen en proceso de aprendizaje con respecto a los conflictos que han surgido en nuestros días, sobre todo con el papel político que desempeñan el islamismo, el cristianismo y

el hinduismo. Ahora bien, el Estado liberal no puede contentarse con un simple *modus vivendi* entre comunidades con visiones diferentes, “porque como Estado de derecho democrático que es, depende de una legitimación arraigada en convicciones” (69). Es necesario lograr exigencias normativas ideológicamente neutrales, y las comunidades religiosas deben comprender esto. No basta entonces con que renuncien al poder político y a la coacción para imponer sus creencias, sino que deben relacionar sus propias creencias con otras que le son ajenas, así como con “el monopolio de la ciencia en la producción de los saberes seculares” (71). A su vez, el Estado, por su obligación de defender la libertad de culto y de conciencia, no puede “exigir de sus ciudadanos religiosos algo que sea incompatible con una existencia vivida auténticamente *desde la fe*” (72).

Habermas analiza luego la posición de Ratzinger con respecto al papel de la razón en la teología, en la que, sin desconocer los avances de la Ilustración, el teólogo rechaza la incompatibilidad entre razón y fe. Y termina su exposición señalando “tres impulsos desheleñadores que han contribuido a la moderna visión que tiene de sí misma la razón secular” (77): el paso de Duns Escoto al nominalismo, el giro trascendental de Kant y el historicismo.

Por su parte, los comentarios de los jesuitas no resultan menos interesantes. Brieskorn analiza cuatro puntos en el texto de Habermas: 1) lo que este echa de menos en la razón moderna es algo que ella podría tener; 2) ¿qué entiende Habermas por razón?; 3) ¿qué entiende Habermas por razón?; 4) ¿toma la razón en serio a la religión al hacerle las exigencias que le hace? Brieskorn hace notar que el interés de Habermas no se dirige tanto a la relación entre la Iglesia y el Estado, cuanto a la relación que cabe establecer entre la fe y la razón.

Reder estudia precisamente cómo distinguir fe y razón, y señala para ello la diversidad y amplitud del concepto de religión, pero llama la atención sobre el peligro de instrumentalizar la religión, sobre todo cuando se la utiliza como mero recurso de fundación de sentido. Por otra parte, apoyado en Nicolás de Cusa y en F. Schleiermacher, hace hincapié en las relaciones entre fe y razón, y la consiguiente valoración de las diversas particularidades religiosas.

La intervención de Friedo Ricken constituye para mí la parte más interesante de este libro en lo que tiene que ver con la filosofía. Retoma la doble propuesta de Habermas de que la razón moderna no debe entenderse de manera secular y de que la teología debe adentrarse en el pensamiento post-metafísico. La primera responde a “la conciencia de lo que [le] falta”, sobre todo en el ámbito de la razón práctica, y da pie para analizar las relaciones entre fe y razón, al señalar que fe y ciencia (Jerusalén y Atenas) se hallan en la raíz de la razón ilustrada, como bien puede verse en el ejemplo de Kant. Y en cuanto a la segunda propuesta, que la teología se adentre en la razón secular, Ricken examina la crítica del Papa a la razón ilustrada y la defensa de la síntesis vigente desde Agustín y Tomás de Aquino.

Esto le da pie para mostrar cómo tanto el Papa como Habermas están

de acuerdo en criticar un concepto estrecho de razón cientificista y en referirse a las tradiciones religiosas como recursos de la razón; pero difieren, primero, en su manera de comprender la llamada *helenización*, ya que para Habermas se trata de la síntesis tradicional entre fe y razón heredada de la teología, mientras que el Papa se refiere al prólogo del evangelio de Juan y su comprensión del *Logos*, a la revelación de Dios a Moisés, a la literatura sapiencial y a la traducción griega del Antiguo Testamento, con lo cual la helenización viene a formar parte del legado mismo de la Biblia.

Habermas y el Papa difieren igualmente en el concepto de razón de la edad moderna. El Pontífice ve allí dos ondas deshelenizadoras: una en la Reforma protestante, con su pretensión de liberar la fe de la metafísica, y otra en la teología liberal, con su autolimitación kantiana de la razón radicalizada por las ciencias naturales. Ricken, sin embargo, sale a la defensa de Kant: “La razón pregunta por lo absoluto; la crítica de la razón teórica mantiene abierta esta pregunta, y la filosofía práctica la contesta” (167). “Resulta difícil entender cómo puede considerarse a Kant el padre de una visión del mundo cientificista-naturalista. Su tesis del primado de la razón práctica es una decidida impugnación del naturalismo: afirma que los intereses primordiales de la razón estriban en que nosotros nos entendemos como seres libres que actúan éticamente” (*ibid.*). Ricken se muestra de acuerdo con Habermas cuando este último objeta que el giro kantiano no sólo critica las pruebas de la existencia de Dios, sino que sustenta el concepto

de autonomía que ha hecho posibles el derecho y la democracia.

Sin embargo, Ricken examina el concepto de razón post-metafísica que propone Habermas y señala las condiciones que este concepto debe cumplir para que pueda llevar a cabo la tarea de dialogar con el discurso religioso. Después de señalar cómo “Kant describe su método de traducción [del lenguaje religioso al lenguaje meramente racional] afirmando que le gustaría ‘ceñir la revelación, como sistema histórico, sólo fragmentariamente a conceptos morales’ (*La religión dentro de los límites de la mera razón* B XXII)”, Ricken se pregunta: “¿Se puede afirmar que la conciencia moral que no ha sido destruida desde el punto de vista científico entrega a la razón post-metafísica las categorías necesarias para su tarea de traducción?” (172).

Finalmente, Ricken señala cómo la exigencia que le hace Habermas a la teología de confrontar los retos de la razón post-metafísica entraña dos obligaciones. En primer lugar, participar de manera resuelta en el proceso de traducción, para “dar a conocer a una sociedad secular lo que ‘queda por amortizar’ de su tradición” (173), teniendo en cuenta la justa pretensión de los críticos de la helenización de que no se sustituya el mensaje bíblico con una metafísica pseudo o neoplatónica, y de que la traducción no pretenda acceder al núcleo y a la totalidad del mensaje salvífico, sino sólo a elementos periféricos (*praeambula fidei*). En segundo lugar, “ocuparse de que la tradición religiosa conserve su carácter ‘engorroso’, y de que la revelación cristiana siga siendo para el pensamiento secular una

‘una pretensión cognitivamente inadmisibles’” (174). Y concluye: “Sobre quien quiera sustituir la conceptualidad griega por otra conceptualidad [...], recaerá la carga probatoria de que esa nueva conceptualidad conserve el mismo carácter ‘engorroso’ y provocador del mensaje bíblico que la conceptualidad de la metafísica griega” (175).

En su intervención, Josef Schmidt recalca cómo, en el diálogo entre fe y razón, ambos participantes deben tomarse en serio, respetando el núcleo de sus convicciones al suponer la inteligibilidad de las mismas. Y examina tres asuntos de particular significación para el creyente: la unidad de Dios, la creación del ser humano a su imagen y semejanza, y “la certeza del último recogimiento en Dios”. Se trata de verdaderos retos para el pensamiento ilustrado y no cientificista. Schmidt busca desentrañar en cada una de esas doctrinas lo que pueda significar para la razón, pero sin pretender despojarlas de su carácter de verdades reveladas, es decir, en sí mismas inalcanzables con el mero ejercicio de la razón. Ejemplifica con ello una forma de diálogo en la que no se trata de hablar unos *acerca de* los otros, sino los unos *con* los otros.

El libro termina con la réplica de Habermas a las diversas intervenciones, en la cual recalca cómo las cuestiones acerca del desarrollo futuro de nuestras sociedades deben quedar abiertas, y cómo en ellas es muy probable que la religión desempeñe un papel decisivo.

JORGE A. DÍAZ  
Universidad Nacional de Colombia  
*jadiaz9@cablenet.co*

**Domingo Moratalla, Agustín.** *Ciudadanía activa y religión. Fuentes prepolíticas de la ética democrática.* Madrid: Editorial Encuentro, 2011. 263 pp.

Todas las obras que el filósofo y profesor español Agustín Domingo Moratalla ha publicado hasta la actualidad llevan el sello del compromiso de hacer de la persona el centro de la reflexión filosófica, en su dimensión íntima, cívica o existencial. Ello se conserva en esta última obra, *Ciudadanía activa y religión*, en la que busca ofrecer un análisis detallado de los desvaríos a los que conduce el olvido de las fuentes morales y religiosas de lo político. Examina los aportes de la hermenéutica de Ch. Taylor, J. Habermas, P. Ricoeur o H-G. Gadamer –entre otros muchos–, para mostrar de forma crítica las relaciones que existen entre ciudadanía y religión (10).

Puesto que el germen que ha motivado la redacción de la obra ha sido la necesidad de no perder el sentido en el ámbito educativo y cívico, señala que la ciudadanía no puede conformarse únicamente con que el Estado reconozca sus derechos y deberes, sino que debe además responsabilizarse de la participación democrática (106). En ello precisamente consiste la “ciudadanía activa” (30).

El punto de partida es, pues, que las *pretensiones de verdad* (12) de los ciudadanos no pueden quedar al margen de la vida política. A diferencia de lo que la política socialista española ha pretendido evadir, la promoción de un régimen democrático basado en el pluralismo moral y religioso lleva consigo una libertad de elección de modelos