

# Fe-razón en la sociedad postsecular\*

## · Ecos del debate: Habermas, · Ratzinger y Metz

· DANIEL GARAVITO VILLARREAL\*\*

### RESUMEN



*Este artículo trata sobre la exigencia de la sociedad postsecular a los ciudadanos religiosos y no religiosos de traducir comprensivamente sus cosmovisiones y visiones omnicomprendidas en el ámbito de la esfera pública. Los ciudadanos laicos podrán comprender las reservas de sentido de las tradiciones religiosas, en tanto pueden ser aprehendidas por todos: creyentes, agnósticos y ateos. Para ello hay que apreciar la contribución de la razón anamnética a los aprendizajes recíprocos de la razón y la fe, relacionando razón comunicativa y memoria passionis.*

*Palabras clave: Fe-razón, postsecular, posidealista, razón anamnética*

---

\* Artículo de reflexión, resultado de una investigación en el periodo de habilitación doctoral en Teología. Trata sobre la relación fe-razón a la luz de la sociedad postsecular, a propósito del debate suscitado y mantenido por tres grandes pensadores actuales: Habermas, Ratzinger y Metz. Fecha de recibo: 18 de marzo de 2010. Fecha de evaluación: 27 de mayo de 2010. Fecha de aprobación: 17 de junio de 2010.

\*\* Magister en Filosofía y Magister en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá); candidato al Doctorado en Teología de la misma universidad; profesor investigador de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana y coordinador del área de Teología de la Acción; profesor de la Maestría en Política Social, Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: garavitod@javeriana.edu.co

FAITH-REASON IN THE POST-SECULAR SOCIETY. ECHOES FROM  
THE HABERMAS, RATZINGER, AND METZ DEBATE

*Abstract*

*This article deals with the post-secular society demand placed to their religious as well as non-religious citizens to consciously translate their worldviews and all-inclusive visions into the scope of the public sphere. The secular citizens can understand the meaning reserves of religious traditions and therefore these can be understood by all people: believers, agnostics, and atheists. In order to achieve so, the contribution from anamnestic reason to the reciprocal learning of reason and faith should be taken into account, relating communicative reason and anamnestic memory.*

*Key words: Faith-reason, post-secular, post-idealist, anamnestic reason*

FÉ-RAZÃO NA SOCIEDADE PÓS-SECULAR. RESSONÂNCIA DO  
DEBATE:  
HABERMAS, RATZINGER E METZ

*Resumon*

*O presente artigo mostra a exigência da sociedade pós-secular aos cidadãos religiosos e não religiosos de traduzir compreensivamente suas cosmovisões e visões onicompreensivas no âmbito da esfera pública. Os cidadãos leigos poderão compreender as reservas do sentido das tradições religiosas, enquanto podem ser aprendidas por todos: crentes, agnósticos e ateus. Para eles há que apreciar a contribuição da razão anaminética aos aprendizados recíprocos da razão e da fé, relacionando razão comunicativa e memória passionis.*

*Palavras-chave: Fé-razão, pós-secular, pós-idealista, razão anaminética*

## APROXIMACIÓN AL PROBLEMA

La investigación que se concreta en este artículo tiene la pretensión de aprovechar el debate de Habermas, Ratzinger y Metz, con el objeto de determinar el lugar de la fe en el contexto de una sociedad plural democrática. Las posiciones de Habermas y Ratzinger son asumidas con suficiencia, pero hay una mayor dedicación al aporte de la teología política de Metz, en lo referente a la razón anamnética, porque podría propiciar una salida a la relación fe-razón, reducida a una ontología como la que subyace al derecho natural en la fundamentación de la justicia en Ratzinger; o de otra parte, la perspectiva también reductiva de Habermas, que se sitúa en un pensamiento posmetafísico como el que delinea las dinámicas lingüísticas que estructuran la razón comunicativa, instancia desde la que se allana el consenso para acceder a un humanismo ético.

La motivación de acometer una reflexión sobre el reacomodo de las relaciones entre fe y razón nos evoca un antiguo problema, que ahora vuelve a la palestra de los debates filosóficos y teológicos, debido a la demanda interpretativa de la sociedad postsecular. Habermas viene tratando esta problemática con insistencia, en varios de sus libros y conferencias, especialmente los posteriores al año 2000, lo cual se refleja claramente en su discurso de agradecimiento, pronunciado en la *Pauskirche* de Frankfurt el 14 de octubre de 2001<sup>1</sup>, con ocasión de recibir el Premio de la Paz por parte de los librereros alemanes.

Este discurso –que fue publicado como “Creer y saber” o “Fe y saber”– lo retomaré más adelante porque está subyacente a la más reciente obra de Habermas, *Entre naturalismo y religión*, que será definitiva para este trabajo. Por ahora, me centraré en el debate que mantuvieron, en enero de 2004, el filósofo J. Habermas y el entonces cardenal J. Ratzinger, organizado por la Academia Católica de Baviera, en Munich.

El filósofo y el teólogo debatieron esa tarde sobre “*las bases morales prepolíticas del Estado liberal*”, tras presentar sendas ponencias. Del debate quiero recoger el marco problemático que plantean en relación con el lugar

<sup>1</sup> Habermas, “Creer y saber”, 129-146.

político de la fe en una sociedad postsecular. Después de determinar qué papel ocupa la religión en el pensamiento posmetafísico, en tanto permite la comprensión de lo que Habermas identifica como sociedad postsecular, pasará al punto central, a señalar las confluencias y discrepancias entre Habermas y Metz: el primero, en el terreno de la razón filosófica, y el segundo, desde la racionalidad teológica en perspectiva anamnética, abordan un problema de siempre, pero más actual que nunca, al plantearse los términos de una propuesta hermenéutica que posibilite la traducción de las relaciones entre fe y razón en el ámbito de la sociedad postsecular.

Mientras que Habermas traduce las relaciones de fe y razón en el contexto de un pensamiento posmetafísico, Ratzinger interpreta dichas relaciones desde un pensamiento posidealista, encarnado en su teología política. Pero, ¿es pertinente al asumir una correlacionalidad confrontada entre Habermas y Metz, traducir en la misma dirección las perspectivas de interpretación posmetafísica y posidealista? En ambas perspectivas emerge una confluencia de horizontes<sup>2</sup> hasta cierto punto, pero también disimiles en la traducción sobre las mediaciones y repercusiones de la fe en el escenario de la modernidad.

Para seguir ahondando en los términos del problema propuesto, voy a retomar las preguntas que a mi juicio reviven el debate en torno de la relación fe-razón bajo el panorama de la sociedad postsecular, a propósito de la discusión de Habermas y Ratzinger. Siendo coherente con los turnos de intervención en la discusión, primero presentaré el panorama problemático que suscita la ponencia de Habermas:

Un estado liberal, secularizado, ¿no se está nutriendo de presupuestos normativos que el mismo no puede garantizar?<sup>3</sup> ¿Un orden constitucional to-

<sup>2</sup> Cfr. Gadamer, *Verdad y método*. En esta obra se rescata el talante argumentativo dialéctico de la hermenéutica cuando enfatiza en la tradición dialéctico-platónica el marco de la lógica de pregunta y respuesta, con lo cual no se entiende experiencia sin plantear preguntas. La pregunta tiene una importancia suma: lo que se sabe no es suficiente, si la pretensión es saber más. La pregunta abre un horizonte de sentido y de avanzada, demandando en ello una razón argumentada que pretende ir al fondo de la esencia para explicitar el qué es. Si la pregunta abre el horizonte, una comunidad dialógica abre muchos horizontes, con lo cual esa misma comunidad dialógica, en la medida en que argumenta poco a poco, va cerrando el círculo que –según Gadamer– le da la finalidad a la hermenéutica: “fusión de horizontes”. Esto se puede corroborar recurriendo a Berti, “¿Cómo argumentan los hermeneutas?” 31-59.

<sup>3</sup> Esta pregunta la retoma Habermas, ya que hacia mediados de los años sesenta se la había planteado el jurista alemán Ernst Wolfgang Böckenförde. Pero antes que Habermas, J. B. Metz lo

talmente positivizado necesita todavía de la religión o de algún otro “poder sustentador” para asegurar cognitivamente los fundamentos que lo legitiman? ¿Cómo podrían vivir pueblos estatalmente unidos sólo de la garantía de la libertad de los particulares, sin un vínculo unificador que anteceda esa libertad? ¿Cómo hacer compatibles conceptos helénicos de la filosofía como responsabilidad, autonomía, justificación y razón discursiva, con conceptos judaico-cristianos como historia, memoria, nuevo comienzo, innovación y retorno, interiorización y encarnación? ¿Qué entender por sociedad postsecular?<sup>4</sup>

Es justo mostrar en la contraparte el talante de los cuestionamientos que subyacen en la posición de Ratzinger en su disertación, con el objeto de ir constituyendo el marco problemático de las relaciones fe-razón en la perspectiva propuesta.

¿Cómo hacer compatibles con las exigencias consensuadas de una sociedad deliberativa la idea de que hay valores que se sostienen por sí solos, que se siguen de la esencia del ser humano? ¿Es la religión un poder que se levanta y salva, o es más bien un poder arcaico y peligroso, en tanto constituye universalismos falsos y conduce así a la intolerancia y al terror? ¿No habrá entonces que poner a la religión bajo la tutela de la razón e imponerle cuidados y estrictos límites? Si son productos de la razón el hecho de que el hombre esté ahora en condiciones de producir hombres, de hacerlos en el tubo de ensayo, o la bomba atómica, entonces, ¿no es ahora la razón lo que –a la inversa– hay que poner bajo vigilancia de otro saber o poder que ella misma no puede proveer? ¿No deberían quizás religión y razón limitarse mutuamente y señalarse en cada caso sus propios límites y traerse de esta forma la una a la otra el camino positivo?<sup>5</sup>

---

retomaba en los siguientes términos: “Nuestro moderno Estado de derecho liberal tampoco ha caído del cielo. En situaciones de crisis, cuando hay que legítimarlo, pronto se tropieza con una paradoja fundacional que el especialista en derecho político Ernest-Wolfgang Böckenförde ha formulado así: con su neutralidad ideológica el Estado asegura la libertad y la dignidad, la libertad de conciencia y la libertad religiosa de todos pero eso lo hace a la vez invocando una tradición humanista y religiosa muy concreta, la del mundo griego y del cristianismo. Es decir, que, para convencerse y asegurarse de sus propios ideales, tiene que recurrir al influjo de una memoria pública que él, con todos los medios que como Estado secular tiene a su alcance, no puede crear ni garantizar.” (Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, 156-157)

<sup>4</sup> Habermas y Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, 4-68.

<sup>5</sup> Ibid.

El fondo del debate revive en nuestros días un álgido problema, que incluso los padres de la Iglesia ya se habían planteado según las demandas de su época. Las exigencias actuales buscan reinterpretar las relaciones entre fe y razón, no sólo en el plano moderno de la secularización sin más, sino en la perspectiva de una secularización resignificada de una sociedad postsecular. Este reto no sólo requiere de un nuevo tratamiento, político y epistémico, sino sobre todo, de horizontes renovados en los lenguajes, en la manera de comprender, de interpretar, de traducir y comunicar, con lo cual la hermenéutica adquiere actualidad para esclarecer el fondo de las relaciones de la teología y la filosofía. Según Heidegger,

...la comprensión ordinaria de la relación entre teología y filosofía gusta de orientarse de acuerdo con las formas de oposición entre creer y saber, revelación y razón: la filosofía es la interpretación del mundo y de la vida libre de fe y alejada de la revelación, mientras que la teología es la expresión de la concepción del mundo y de la vida conforme a la fe y, en nuestro caso, cristiana.<sup>6</sup>

Esta aproximación heideggeriana a la relación fe-razón me suscita las siguientes preguntas, inspiradas desde su texto: ¿Cómo entender la teología en relación con la filosofía, teniendo en cuenta la marcada diferencia de sus fundamentos epistémicos? Si son tan disimiles, ¿cómo pueden correlacionarse sus horizontes de traducción hermenéutica?, ¿cómo traducir el sentido que contiene la tradición bíblica para creyentes, ateos y agnósticos, si según Heidegger “de este hecho –la revelación– sólo puede saberse en la fe”?, ¿cómo traducir la revelación para el no creyente, si la fe se entiende siempre a sí misma mediante la fe?, ¿cómo conceptuar y comunicar razonablemente lo que aparentemente es incomunicable e ininteligible para una razón sin más, como es la experiencia de la fe y su mediación histórico-cultural revelada?, ¿cómo hacer comunicable para comunidades plurales en creencias y visiones del mundo, a través de la mediación conceptual, el misterio de la gracia expresado en la revelación?

La humanidad, en tanto desvela lo humano, constata una realidad con la que cargamos los hombres y mujeres, creyentes y no creyentes, que al parecer sólo se hace existencia consciente en la palabra y la conceptualización, por lo que dicha existencia incluso precede una instancia particular como la del creyente. Entonces, para que la teología logre que esa experiencia particular

---

<sup>6</sup> Heidegger, “Fenomenología y teología”, 51.

denominada fe se transparente y contribuya a la comprensión del ser histórico de la humanidad, ¿acaso es la razón argumentativa el único recurso de traducción que le queda?<sup>7</sup>

La razón y la fe, forzadas por el espíritu de cierta traducción reduccionista de la secularización, a transitar por caminos separados a lo largo de la modernidad, se ven confrontadas hoy con una realidad: la de sus respectivos límites para responder a las exigencias y demandas de los hombres y mujeres contemporáneos. Esto conlleva una cierta precaución, la de no traducir a la ligera que la secularización es cosa del pasado, pues Habermas sigue abogando por una sociedad secular. Ante ello se debe tener en cuenta que, dadas las contingencias políticas, económicas, culturales, históricas y epistémicas de la sociedad actual, la noción de secularización es insuficiente como se la concibe en la tradición del pensamiento moderno. Requiere ser reinterpretada en el ámbito de unas nuevas dinámicas y coordenadas hermenéuticas, en que la correlacionalidad fe-saber emerja significativamente bajo un fondo comprensivo recreado de reciprocidad de saberes (ámbito postsecular).

### **CONFLUENCIAS Y DIVERGENCIAS EN LA TRADUCCIÓN DE HABERMAS Y RATZINGER**

Había dicho que el objeto de esta investigación no se centra exclusivamente en la discusión entre Habermas y Ratzinger, porque el nudo gordiano de las relaciones entre fe y razón sería profundizado en la perspectiva correlacionada y confrontada de la traducción posmetafísica habermasiana, y la interpretación posidealista de cuño metziano. Pero brevemente asumiré las coincidencias y diferencias en las posturas de ambos, para luego ahondar en la propuesta de traducción en la relación fe-razón de Habermas y Metz.

Habermas y Ratzinger proporcionan horizontes de traducción coincidentes pero disimiles en gran medida, como ya de alguna manera se ha mostrado.

El primero avanza en la línea de la razón comunicativa bajo unas condiciones de apertura, confluencia de argumentos y refutaciones en las relaciones entre creyentes de credos distintos y no creyentes, para que puedan entenderse en el contexto de una sociedad democrática plural.

<sup>7</sup> Ibid., 49-73.

El segundo se sitúa en la perspectiva del derecho natural, asumiendo que en la naturaleza humana subyacen principios estables que no pueden ser reducidos a una traducción razonable y consensuada, a la medida de los requerimientos de la democracia liberal, pues ¿qué nos asegura que la mayoría tenga la razón?

Mientras en el consenso habermasiano los ciudadanos libres, a la luz del Estado de derecho constituyen razonablemente los principios que deben garantizar la justicia y la convivencia, para Ratzinger no es suficiente con el derecho positivo, por lo que éste debe tener una cierta apertura de aprendizajes procedentes del derecho natural, donde los principios subyacen a la naturaleza humana. La dignidad humana, el valor de humanidad que cada uno experimenta y comparte en cuanto ser humano, no depende exclusivamente de las circunstancias deliberativas que llevan a los argumentos y las razones a imponerse, pues más que inventar el valor de lo humano tenemos que descubrirlo, sentencia Ratzinger.

De otra parte, coinciden cuando consideran que en el contexto de la sociedad postsecular no deben darse traducciones y comprensiones hegemónicas, tanto en la referencia a la razón como en lo pertinente a la fe. En el ámbito de la esfera pública secular moderna, a la razón se le comprendió con un rango de mayor valoración epistémica y hermenéutica, ante lo que Habermas y Ratzinger reaccionan cuestionando a ésta y desenmascarando su carácter finito y limitado, por lo que consideran inoportuno la pretensión un tanto soberbia de la razón, al buscar valorar qué hay de verdadero o falso en el sentido de la fe. Por ello, es conveniente que reconozca sus límites y fragilidad, con el objeto de nutrirse –hasta donde sea posible– de las visiones religiosas. Esto conlleva una finalidad de traducción sobre los niveles de sentido a los que puedan acceder posiciones plurales como la de los no creyentes y aquellos devotos de creencias religiosas distintas.

Tanto Habermas como Ratzinger centran sus posturas alrededor del lugar de la fe, en el contexto complejo de transición de la sociedad secular a la postsecular, atendiendo la dinámica del Estado democrático. El primero cree que el derecho positivo en la perspectiva de la sociedad postsecular no es suficiente, por lo que se interroga sobre el aporte de las visiones omnicomprendivas del mundo que subyacen a los modos de vida comunitaria. El segundo se pregunta: ¿En qué sentido el derecho natural puede servir de correctivo al

derecho positivo?, ¿en qué sentido la perspectiva del derecho natural contribuye a repensar la dimensión actual de los derechos humanos?

Habermas comparte la idea de que la sociedad democrática fundada en el Estado de derecho es el escenario propicio de constitución de ciudadanos autónomos y colegisladores. Pero esto no debe desembocar en una positivización de la justicia, porque ¿dónde quedaría el aporte de la sociedad civil en que lo justo transita comprensivamente entre lo legal y lo bueno?<sup>8</sup> Para Ratzinger, los pilares de la sociedad democrática están en la justicia, por lo que pone en duda el recurso liberal de que las mayorías –en su decisión política, reflejadas en ejercicios aparentemente democráticos como el voto– garanticen la justicia más allá del marco de la legalidad, con lo cual pueden perderse las bases morales del derecho. Por ello agrega:

...el principio de la mayoría deja todavía abierta la cuestión acerca de los fundamentos éticos del derecho, la cuestión de si no hay lo que nunca puede ser derecho, es decir, de si no hay también lo que por su esencia ha de ser inmoviblemente derecho, algo que precede a toda decisión mayoritaria y que tiene que ser respetado por ella.<sup>9</sup>

En la recurrencia al derecho natural, la interpretación de Ratzinger asume que hay valores establecidos y firmes que no necesitan ser inventados, ya que subyacen a la esencia del ser humano. El hombre como hombre es sujeto de derechos; el ser mismo del hombre es portador de normas y valores que hay que buscar, pero que no es menester constituir solamente por consensos. Al respecto señala:

Y así, surgió la idea de que, frente al derecho establecido, que no puede ser más que injusticia o falta de derecho, tiene que haber un derecho que se siga de la naturaleza, que se siga del ser mismo el hombre. Y este es el derecho que hay que encontrar para que sirva de correctivo al derecho positivo.<sup>10</sup>

La posición ratzingeriana fundamentada en el derecho natural es inaceptable para la teoría del consenso de Habermas. Aquélla, de forma a priori, concibe una idea de justicia que se soporta en sí al recurrir a la naturaleza humana, cosa que Habermas no comparte en su perspectiva posmetafísica, por cuanto su punto de partida no es una ontología que recurra a la esencia y

<sup>8</sup> Ricoeur, "Lo justo entre lo legal y lo bueno", 35-55.

<sup>9</sup> Cfr. Habermas y Ratzinger, "Ponencias: Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal".

<sup>10</sup> Ibid.

totalidad desde la que haya que fundamentar el ser como existencia. El paradigma posmetafísico tiene como referencia y primacía una razón situada y contextualizada, desde la que se procura superar el mentalismo kantiano, revisando a la vez el sentido del método y la praxis en el marco de la sociedad plural moderna.

En este planteamiento hay un evidente rechazo a la ontoteología, por cuanto parte de una comprensión de conjunto de la realidad, la cual puede estar muy cercana a la postura que desde el derecho natural asume Ratzinger para fundamentar la justicia, pero que se sitúa en las antípodas de un pensamiento posmetafísico, en el que las relaciones que definen la convivencia están mediadas por la finitud y la provisionalidad de las acciones lingüísticas de las que se nutre la racionalidad comunicativa, que se concreta en un humanismo ético.

Ratzinger comparte con Habermas la correlacionalidad de la fe y la razón en los términos de que ambas sean asumidas conscientes de sus respectivos límites: las dos siempre han convivido dialécticamente, en cuanto la una y la otra son próximas pero distantes a la vez. Hoy, en el dinamismo de la sociedad postsecular, deben ser consideradas como dos caras de la misma moneda. Con esta analogía, se está reconociendo la complementariedad en la que se dinamizan constantemente las relaciones de la razón y la fe; es decir, la disposición de aprehender recíprocamente, de correlacionarse desde sus respectivas diferencias fundadas en la finitud.

Ante los peligros que acarrea la convivencia y la carrera desenfrenada de algunos proyectos contemporáneos en ámbitos de la ciencia y la tecnología, Ratzinger recuerda la fuerza moral que siempre acompaña a las religiones y que hoy nos confronta con la sospecha de los límites de la otrora poderosa razón moderna. En estas circunstancias se pregunta:

¿No es, pues, lo que a la inversa, hay que poner bajo vigilancia? Pero, ¿por quién o por medio de qué?, ¿o no debía quizá religión y razón limitarse mutuamente y señalarse en cada caso sus propios límites y traerse de esta forma la una a la otra al camino positivo?<sup>11</sup>

Esto lo comparte Habermas, cuando plantea que la tolerancia de las sociedades plurales exige a los creyentes o no creyentes y a las personas de otras confesiones contar con los puntos encontrados, es decir, las divergencias

---

<sup>11</sup> Ibid.

de opiniones, fundadas no sólo en el recurso cognoscitivo de la razón, sino de otra parte, con las imágenes omnicomprendivas que las distintas comunidades llevan consigo.

### **TRADUCCIÓN POSMETAFÍSICA Y POSIDEALISTA**

Había anticipado que encontraba ciertas confluencias entre la traducción posmetafísica de Habermas con la interpretación metziana fundada en el pensamiento posidealista. Ambas, en proporciones disímiles, procuran distanciarse de una traducción metafísica reduccionista, heredera de la tradición helénica que transcurre en la modernidad mediante las distintas corrientes de la escolástica y del pensamiento que Metz denomina ideal-trascendental, de procedencia kantiana y subyacente al método antropológico trascendental de la teología rahneriana.<sup>12</sup>

Aunque ya se ha explicitado de cierta manera la perspectiva habermasina en su confrontación con Ratzinger, antes de ocuparme de la propuesta metziana me detendré un poco más en los constitutivos del pensamiento posmetafísico, para tener criterios suficientes que desvelen sus potencialidades y aportes, pero también sus falencias.

### **El lugar de la religión en el pensamiento posmetafísico**

Habermas asimila lo mejor de la religión para su proyecto de la ética comunicativa con el objeto de traducir de ésta su potencial semántico, que en el contexto judeo-cristiano irradia ideas centrales como las de *redención y salvación*, que se podrían sintetizar y traducir en *reconciliación*. Frente a la crisis de la modernidad, en la que se ha desfondado la base de un pensamiento cosmológico y trascendental, Habermas cree oportuno acudir a un horizonte promovido por la filosofía en clave posmetafísica, que se circunscriba a un pensamiento enmarcado en referentes históricos. En esta perspectiva, las motivaciones religiosas son captadas como resortes místicos que conducen al pensamiento hacia intereses de liberación y reconciliación, que en el ámbito secular tienen una clara traducción política y moral.

La filosofía crítica en la que se sitúa el pensamiento de Habermas es el resultado de una herencia asimilada del sentido de las imágenes religiosas:

---

<sup>12</sup> Cfr. Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*.

“Las cuestiones de sentido han sido y siguen siendo el campo privilegiado de la religión. La religión ha sido considerada como el ‘donador de sentido por excelencia’.”<sup>13</sup> El papel de las religiones no consiste necesariamente en salirle al paso a las contingencias adversas con explicaciones satisfactorias, sino más bien ofrecer consuelo para soportar esas realidades dolorosas a las que todo ser humano debe enfrentarse desde su condición finita, y que la filosofía no puede satisfacer solamente bajo el recurso de competencias racionales argumentativas, por lo que es insustituible la dinámica consoladora que conlleva la fe de la tradición judeo-cristiana.

Habermas sostiene que debido al pluralismo que se ha gestado en la sociedad moderna, la religión ha perdido su sentido central, que en otros momentos se le reconocía como imagen del mundo. No obstante, es importante tener presente que el potencial símbolo que contiene la religión no se agota en la traducción de la razón comunicativa, pues la reserva de sentido que conlleva la fe comunica algo que no se puede expresar de otra manera.

La religión mantiene una cohesión de sentido anclada en dos horizontes: por una parte, la *expresivo-simbólica*, que contiene un conjunto de acciones y hechos que no es posible traducir argumentativamente. Por este motivo, “la religión expresa, sugiere, evoca, trasmite algo que la argumentación racional no es todavía capaz de hacer: manejar lo extracotidiano, lo extranormal, en la vida humana”.<sup>14</sup> Por otra parte, la religión tiene una función socializadora y personalizadora que proporciona actitudes ante la vida, con lo que se reconoce su papel en la estructuración moral de la persona desde su individualidad y convivencia comunitaria.

El reduccionismo al que Habermas somete a la religión, cuando considera que ésta sigue teniendo validez comunicativa sólo en aquellos casos en los que la razón no puede traducir lingüísticamente algunas imágenes o símbolos que provee, no debe conllevar al olvido de que la religión ejerce un papel de orden *semántico* que puede ser comprendido como función “*crítica y de nueva interpretación de necesidades*”.<sup>15</sup> La religión cumple un rol imprescindible en ámbitos de la vida humana que están referidos a lo fracasado y malogrado.

<sup>13</sup> Mardones, *Síntoma de un retorno*, 98.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 109.

Pero su función no acaba aquí si nos percatamos de que no menos importante es su talante inspirador ante las preguntas y necesidades que surgen en las dinámicas cotidianas de la vida. Su habla *profética* ensancha la mirada sobre el mundo, corriendo en muchos casos las fronteras de aquello que se consideraba delimitado y clausurado.

La razón comunicativa ha captado matices de la reserva de sentido de la religión monoteísta cristiana, tomando de ella su potencial inspirador presente en los símbolos e imágenes, que constituyen una apertura cosmovisional. La recepción de la filosofía del sentido que comportan las imágenes religiosas ha sido posible por el proceso de traducción o fluidificación lingüística, por medio de una ética comunicativa que ha aflorado en el contexto de la sociedad secular democrática, como justicia y solidaridad.

En este proceso de fluidificación lingüística de lo sagrado no ha sido fácil determinar cómo salvar el sentido de lo incondicionado, que es un potencial metafísico imprescindible para la religión. Si la religión salva el sentido de lo incondicionado, recurriendo a Dios, que encarna el sentido de lo absoluto, Habermas cree que el pensamiento posmetafísico podría salvar lo incondicionado sin recurrir a lo incondicionado.

No estoy seguro de que a través de la traducción de lo sacro en términos lingüísticos se logre sortear el problema de lo incondicionado que plantea la religión; sí es claro en Habermas que esta estrategia tiene la intencionalidad de soslayar la metafísica y desembarazarse de todo lastre ontológico, lo cual es dudoso que logre en su recurso a la razón comunicativa, para fluidificar las imágenes religiosas.

Podemos colegir de lo anterior que la razón comunicativa no necesariamente traduce a las imágenes religiosas en el proceso de fluidificación que ejerce sobre éstas, porque siempre las reservas religiosas mantienen un fondo simbólico, sapiencial, que la filosofía sólo intuye o capta a la distancia; el hecho de que sea limitada para captar el horizonte de sentido que comportaran ciertos lenguajes narrativos, sapienciales y proléticos de la tradición judeo-cristina, no le otorga la autoridad de minusvalorar lo que no puede aprehender con los recursos comprensivos que posee.

Esta búsqueda por determinar el lugar de la fe cristiana, frente a los retos de la razón moderna, bajo el paradigma posmetafísico, desnuda falencias y limitaciones, tanto en la razón, cuando no puede aprehender lo que la fe

quiere comunicar, como también en la fe, cuando no logra traducir su sentido a las exigencias de una sociedad plural como la actual, que demanda respuestas frente a asuntos centrales de la existencia humana. Esta aparente sinsalida puede ser superada si la una y la otra reconocen sus respectivos límites, lo que abre un horizonte de correlacionalidad y de aprendizajes recíprocos, como lo intuye Habermas en su más reciente obra, *Entre naturalismo y religión*, que recoge un pensamiento posmetafísico más matizado y de apertura a otras formas de comprensión.

La perspectiva posmetafísica considera que en las sociedades modernas las tradiciones religiosas no tienen las repercusiones y el protagonismo de otras épocas si las seguimos asimilando como cosmovisiones o imágenes del mundo, con pretensiones de comprensión totalitaria, en tanto universales. En esto se desvela un cierto ateísmo metódico, en tanto la teoría de la comunicación y el método de la justificación argumentativa establecen un proceso de tránsito, de una moralidad impregnada por principios religiosos a una ética racional sin recurrencia teológica, compatible con un humanismo ético análogo a la perspectiva de los derechos humanos.

Hablamos de un ateísmo metódico, porque para la racionalidad comunicativa el lugar de la religión en el contexto de la sociedad moderna sigue teniendo alguna vigencia, en la medida en que su contenido simbólico y sacro no se pueden desdoblar comprensivamente en su totalidad desde la lingüistización que estructura la razón comunicativa.

Esto es precisamente lo que escinde la posición de Habermas, que en nombre de la racionalidad comunicativa reduce cada vez más el sentido de Dios para la realización humana, respecto del horizonte anamnético inspirado en la tradición judeo-cristiana, y recreado por Benjamín, Adorno, el último Horkheimer y Metz. Contraria a la posición reduccionista de la racionalidad comunicativa, la tradición anamnética de cuño judeo-cristiano enfatiza en que “para Metz, del recuerdo de Dios depende en buena parte la suerte del hombre, en la línea de Adorno y Horkheimer, y, con Benjamin, mantiene la referencia a la infelicidad pasada y presente, en lugar de obnubilarse con los éxitos del progreso”.<sup>16</sup>

Habermas cree que el potencial de las reservas de la tradición judeo-cristiana, en gran medida, ya han sido asimilados por la filosofía crítica, cosa

<sup>16</sup> Estrada, *Por una ética sin teología*, 215.

que reprocha Metz. La posición reductiva frente a la religión es lo que despierta en Metz una actitud de insatisfacción y de crítica hacia Habermas, porque sobrevalora la capacidad de traducción de la racionalidad comunicativa, en tanto ésta puede fluidificar la mayor parte de los contenidos simbólicos de las imágenes religiosas: "...minusvalora la importancia del pensamiento simbólico y la capacidad de irradiación y de fascinación de los credos religiosos, con sus correspondientes rituales, como factores que configuran nuestra imagen del mundo".<sup>17</sup>

El pensamiento racional ilustrado ha entrado en un proceso de reen-cantamiento o remitologización<sup>18</sup> de la sociedad, por las imágenes de los medios de comunicación y por otros factores, que al parecer Habermas no reconoce: su reflexión se empeña en hacer pasar todo el acontecer humano por una traducción racional y argumentada. Hay una marcada insistencia en su paradigma de la razón comunicativa al reducir la comprensión moral al ámbito cognoscitivo, privándola del recurso de sentido que le proporciona la religión al conocimiento práctico cuando se encamina a la determinación del bien. Esta posición ha ocasionado reticencias y críticas:

No atiende al carácter permanente del pensamiento simbólico e imaginativo, del que vive la misma racionalidad. El respeto a la persona, de la que pare la misma teoría de los derechos humanos, reposa, en última instancia, en una valoración que va más allá de la racionalidad. La mera razón sin otros componentes afectivos, no tiene recursos para tratar al animal humano de forma diferente a otros animales, muchos menos al contexto competitivo de nuestras sociedades darwinistas.<sup>19</sup>

La crítica de Estrada está en la misma dirección de los planteamientos de Adorno y Metz, en el sentido de que no es tan fácil soslayar las imágenes religiosas que subyacen a la idea de dignidad de la persona humana, que aun cuando se haya secularizado, no desdibuja el hecho de que esa fuerte idea proveniente de la tradición judeo-cristiana de que el hombre es hijo de Dios ha dado origen a los derechos humanos. El proceso de secularización por el que han pasado las imágenes religiosas necesariamente no conlleva que la traducción racional que se ha hecho de ellas haya agotado lo más hondo de

<sup>17</sup> Ibid., 28.

<sup>18</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 52-64.

<sup>19</sup> Estrada, *Por una ética sin teología*, 29.

su sentido, como lo pretende de alguna manera Habermas en el marco de su humanismo ético.

Es curioso que Habermas critique el paradigma mentalista de inspiración kantiana, pero que de otra parte su pensamiento se sostenga en un proyecto de epistemología dinamizando por una racionalidad discursiva que menosprecia todas aquellas realidades que no pueden ser desveladas en el contexto argumentativo que opera la razón. Es cierto que le concede cierta importancia al conocimiento que se gesta en los avatares simbólicos de las tradiciones religiosas, pero sólo mientras no son objeto de la traducción que se exprese en la lingüistización operada por la racionalidad comunicativa. Esta epistemología, "pone el acento en el aspecto pragmático comunicativo, superando la autorreflexión del sujeto y el centramiento en los aspectos semántico-referenciales del discurso".<sup>20</sup>

En la década de los ochenta, Habermas tiene una especie de giro en su pensamiento, que lo lleva a dudar de seguridades de otras épocas, como la de asegurar que la traducción de las imágenes religiosas por medio de la filosofía era posible. En su obra *Pensamiento postmetafísico*<sup>21</sup> duda de que conceptos apropiados por la modernidad –como *eticidad, moralidad, individualidad, persona, liberación, solidaridad*, entre otros– sean comprendidos plenamente sin profundizar en ámbitos centrales de la tradición judeo-cristiana, como los de revelación, encarnación e historia de salvación. Con esto, creo que Habermas está muy cercano a aceptar que su razón comunicativa y su ética humanista necesariamente son eco y sombra de las reservas de la tradición judeo-cristiana, lo que no se comprende desde una interpretación racional sin más.

A pesar del reconocimiento de Habermas al aporte genuino de las imágenes religiosas, estima que su utilidad sólo es factible en la sociedad plural y democrática actual si "el potencial inspirador de las tradiciones religiosas podría mantenerse, con tal de que se dé también una transformación en la manera de abordar esas tradiciones, en la perspectiva de la comunicación libre y argumentada".<sup>22</sup> En esta perspectiva reductiva del pensamiento pos-

<sup>20</sup> Ibid., 150.

<sup>21</sup> Cfr. Habermas, *El pensamiento postmetafísico*.

<sup>22</sup> Estrada, *Por una ética sin teología*, 157.

metafísico, Habermas le concede aún a la religión su aportación de sentido a aquellas preguntas que buscan ahondar en la existencia humana, como también en la inspiración moral que ejerce en lo personal y comunitario que regula la convivencia; pero este papel de la religión sigue siendo provisional hasta que la razón comunicativa no encuentre mejores palabras para traducir el contenido del sentido que expresa.

En lo planteado vemos que la posición del último Habermas, reflejada en la discusión con Ratzinger y en su obra *Entre naturalismo y religión*, tiene unos matices de apertura e interés sobre el sentido de la fe para la convivencia en una sociedad plural, por cuanto no contempla una posición radical de una escisión entre las imágenes religiosas y los requerimientos de la racionalidad comunicativa. Considera que ambas se necesitan, lo que podría llevarlas a una complementariedad de aprendizajes, dado el reconocimiento de que tanto la fe como la razón son limitadas; a pesar de ello, sigue firme en la convicción de que dicha correlacionalidad es posible si el entramado simbólico que comportan las convicciones religiosas es traducido razonablemente para ser explicitadas en la esfera pública, con el objeto de que su validez no quede restringida al ámbito privado. El problema reside en que las argumentaciones no pueden suplir el horizonte de sentido y la fuerza simbólica de las creencias, como ya lo hemos subrayado.

Conocido con cierto detalle el horizonte posmetafísico, ahora me ocuparé de la propuesta de Metz sin descuidar la anterior, para determinar en qué confluyen y en qué difieren, pero sobre todo mostrar los alcances de su crítica a Habermas.

### **Teología posidealista en clave de razón anamnética**

La nueva teología política metziana<sup>23</sup> emerge a mediados de los años sesenta. Funge como teología posidealista<sup>24</sup> en cuanto procura rebasar dos paradigmas

<sup>23</sup> Metz, *Dios y tiempo*, 13-99.

<sup>24</sup> Tal vez el término posidealista lo concibe Metz de la influencia marxista que recibe de varios representantes de la Escuela de Frankfurt y de manera especial de Ernest Bloch, quien dedica gran parte de su obra al tema de la esperanza. Por otra parte, es indudable que Metz consolida esta línea de pensamiento como reacción a la teología trascendental de Karl Rahner, quien fuera su gran maestro. También es importante resaltar el impacto que tiene para su teología catástrofes contemporáneas como las de Auschwitz, que lo llevan a plantear un antes y un después en el quehacer teológico.

teológicos constituidos en la modernidad: el neoescolástico y el trascendental-idealista. El primero asume una abierta confrontación con los desafíos científicos de la modernidad racionalista. El segundo aborda la modernidad y sus desafíos desde una óptica crítica, concentrándose preferentemente en los debates que buscan fundamentar desde la teología el problema de la subjetividad, en diálogo con el existencialismo, la secularización y la racionalidad científica.<sup>25</sup>

La búsqueda por franquear el panorama posidealista ha puesto de presente que el diálogo entre cristianos y marxistas no se ha profundizado suficientemente en los ámbitos de la teología política. En la perspectiva de Metz es de suma importancia para el quehacer teológico actual asumir seriamente desde las huestes de la teología posidealista<sup>26</sup> el desafío marxista de la relación entre conocimiento e interés, retomado y recreado por Habermas<sup>27</sup>:

Esta es la tarea específica de una teoría crítica de las ciencias, que a su vez pretende evitar los sofismas del positivismo. En el estatuto mismo de las ciencias empírico-analíticas está implicado un interés técnico; en el de las ciencias histórico-hermenéuticas un interés práctico, y en el de las ciencias críticas aquel interés emancipatorio...<sup>28</sup>

La asunción de este desafío podría determinar la confluencia de intereses, “en el que los principios de una nueva teología política y de la teología de la liberación podrían estar mutuamente implicados [...]”.<sup>29</sup> La exigencia de respuesta teológica ante el desafío marxista requiere una labor de mayor envergadura y compromiso que la emprendida por la doctrina social de la Iglesia, que de alguna manera hizo una lectura del marxismo, “más no fue abordado como problema fundamental de la teología, como desafío al logos de la teología misma”.<sup>30</sup>

Metz asume preferencialmente dos de los desafíos marxistas para la teología: el primero, afecta la cuestión de la verdad, y el segundo la cuestión de la historia. Aunque ambos son importantes y correlacionales, por ahora me

<sup>25</sup> Garavito, *Memoria en razón de las víctimas*, 17-25.

<sup>26</sup> Metz, *Dios y tiempo*, 119-140.

<sup>27</sup> Cfr. Habermas. “Conocimiento e interés”, 61-76.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>29</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 102.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 39.

dedicará al primero, es decir, asumiré la cuestión de la relación entre conocimiento e interés, pero sin perder de vista el tema de fondo, en lo referente a la relación entre fe y razón.

Mucho antes de Marx, en los albores de la Ilustración, la teología se había encontrado retada a confrontar la crítica de su aparente inocencia práxico-social, “según la cual todo conocimiento está condicionado por el interés”.<sup>31</sup> Las críticas a la religión y la teología desde el paradigma práxico-crítico las obliga a perder su inocencia cognitiva, de lo cual fueron acusadas “desde Marx, bajo la mirada subversiva de su crítica de la ideología convertida en crítica-social”.<sup>32</sup> La búsqueda por asumir este fundamental desafío marxista estableció las bases para la constitución de un nuevo paradigma posidealista que está muy cercano a la perspectiva posmetafísica habermasiana, desde la que se allana el horizonte para hablar de sociedad postsecular, pero difieren sustancialmente, en la manera como acometen las relaciones entre fe y razón.

Esto ha implicado un giro, en cuanto que la teología política se ha visto urgida a replantear su horizonte epistemológico y hermenéutico, y así descubrirse no inocente políticamente ante las exigencias de la sociedad secularizada. Para ello ha batallado decididamente para liberarse del yugo de la privatización, una de las repercusiones de cierta comprensión reduccionista sobre la secularización moderna, en la medida en que el sentido de lo religioso y la espiritualidad se despolitizan, al considerarse como asuntos al margen de la esfera pública.<sup>33</sup> Este problema Habermas lo ve nacer en la polarización del pensamiento moderno como resultado de una traducción sesgada de la secularización por parte de la Ilustración, lo que ocasionó la escisión entre fe y saber, entre Dios y política, pues de suyo, con esto, la secularización pasó a ser secularismo.

Al hacer eco de la mentalidad triunfalista de alguna comprensión de la secularización, muchos pregonan que con la Ilustración la religión se ha privatizado del todo, lo cual conlleva a que la vida social se haya secularizado definitivamente, en tanto que los causes de la razón y la fe corren paralelos, sin desembocar necesariamente a través del mismo estuario. No obstante, Metz les dice que esto no es totalmente cierto: “Ya desde siempre contuvieron

<sup>31</sup> Ibid., 103.

<sup>32</sup> Ibid., 103

<sup>33</sup> Cfr. Metz, *Dios y tiempo*, 99ss.

también las sociedades políticamente ilustradas un fundamento religioso, desde el cual, ellas en cierta medida de modo preargumentativo, buscan legitimarse y estabilizarse.<sup>34</sup> ¿Acaso este preargumento se refiere a la *memoria passionis*, fundamento de la razón anamnética, proveniente de la tradición judeo-cristiana?

Metz sostiene –y lo comparten otros pensadores como Habermas, hasta cierto punto– que a pesar de una insuficiente comprensión de la Ilustración, que diferencia en un sentido extremo el saber argumentativo del saber memorativo y sapiencial, al situarse en las antípodas de la fe, ambos se necesitan, dado el carácter limitado de cada uno, pero sin llegar a remplazarse el uno por otro. Así confluyen al plantear una necesaria correlacionalidad entre fe y razón que pueda interpretar las exigencias de un pensamiento posidealista o posmetafísico traducido en lo que Habermas ha denominado sociedad postsecular.

El desafío marxista de conocimiento e interés, resignificado por Habermas, produce profundos cuestionamientos al interior de la teología: ¿Pierde la teología su dimensión política, en cuanto actividad práxico-crítica cuando ésta ha perdido su referencia de crítica social?, ¿qué gana la teología en lo político si se muestra muy erudita e ideal-trascendental, pero en otro sentido poco crítica y de espalda a las contingencias históricas, sociales, económicas y morales que entretejen la convivencia en el mundo actual?, ¿qué es lo verdaderamente interesante para la teología?, ¿las verdades teológicas tienen alcances universales o universalizables que colmen y satisfagan el interés humano?, ¿las verdades teológicas entran en relación con los intereses del ser humano o simplemente hacen parte de un saber inactual?<sup>35</sup>

El reto marxista por indagar sobre la verdad que se constituye al determinar las relaciones del conocimiento con el interés no es ajeno para Metz, quien se pregunta por el sentido de la verdad para la teología. Por ello plantea:

Sólo pueden darse intereses verdaderos si son universales o universalizables, es decir, si se relacionan o son relacionables con todos los hombres. Pues la verdad, o bien es verdad para todos, o no lo es en absoluto. En este sentido habla la nueva teología política de un interés universal o universalizable, que tiene su fundamento en las mismas tradiciones bíblicas, y cuya fórmula sintética es: “hambre y sed de justicia”, de justicia para todos, para los vivos y para los muertos, para los sufrimientos presentes y pasados.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 104.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 16-25.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 105.

La perspectiva de la teología posidealista comprende que la verdad está implicada y correlacionada con la verdad de la justicia, por lo que la teología política subyace en un contexto de primacía moral. El interés de universalidad de la justicia está en el mismo nivel de la búsqueda de la verdad, por lo que confrontar la injusticia conlleva un fundamento práctico y crítico para la verdad. Sólo bajo esta perspectiva de la verdad que universaliza la concepción de la justicia, asumiendo la realidad de la injusticia, se puede hablar de la pérdida de inocencia de la teología. Ésta sólo así asume el rol de una teología posidealista y puede responder al desafío marxista de conocimiento e interés desde lo más hondo de la tradición judeo-cristiana que tiene como base la *memoria passionis*.<sup>37</sup>

La teología política asume de manera comprometida el paradigma postidealista, y con ello busca erigirse como una nueva cultura hermenéutica con el objeto de decir adiós al olvido de ciertas realidades en que cayó la traducción teológica, afectada por el proceso privatizador e ideal-trascendental moderno:

(1) La teología tiene que decir adiós a su inocencia social. [...]. En el proceso teológico es ya imprescindible la referencia al sujeto y la contextualización. Quién hace teología, cuándo, dónde y para quién no son hoy preguntas complementarias, sino constitutivas de la teología. (2) La teología tiene que decir adiós a su supuesta inocencia histórica. [...]. El logos de la teología se caracteriza por una mentalidad histórica [...], que no puede reprimir ni olvidar del todo o sublimar idealistamente la historia de sufrimientos de los hombres. (3) [...] El adiós a su supuesta inocencia étnico-cultural. Ella tiene que evitar cortocircuitos etnocéntricos y culturalmente monocéntricos, porque tiene que convertirse en la teología de una iglesia universal de raíces étnicas y culturalmente plurales.<sup>38</sup>

Como respuesta a la demanda del reto marxista condensado en la pregunta sobre la verdad en relación con el interés, la teología posidealista constituye un horizonte hermenéutico donde la revelación emerge como una mediación constante que profundiza las relaciones entre la fe, la teoría, la praxis, la historia y la cultura. La revelación, desde el punto de vista histórico, es política, por el hecho de tomar una actitud crítica ante la forma como se orienta el poder, pero a la vez es emancipadora, afronta la dinámica histórica de la libertad de los pueblos.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Garavito, *Memoria en razón de las víctimas*, 55-116.

<sup>38</sup> Metz, *Dios y tiempo*, 141-146.

<sup>39</sup> Garavito, *Memoria en razón de las víctimas*, 161-169.

Si el sentido de la Palabra Dios representa un interés universal, y para que esto no se constituya en un simple panlogismo ideal-trascendental, entonces ¿qué perspectiva y actitud deben asumir los teólogos posidealistas para traducir y confrontar la injusticia del mundo en razón de Dios? La exigencia de esta cuestión central es asumida por Metz desde una traducción distinta cuando subraya:

El único interés que corresponde a la Palabra Dios, porque es un interés universal, es el hambre y sed de justicia, de la justicia estrictamente universal, de justicia para los vivos y para los muertos, y en este sentido ya no hay que separar la cuestión de Dios y la cuestión de la justicia, la afirmación de Dios y la praxis de la justicia.<sup>40</sup>

La historia de sufrimiento –*memoria passionis*– que rescata y traduce la teología política al ahondar en las tradiciones bíblicas, traspasa el horizonte historiográfico lineal que no repara en lo concreto de los hechos que entretejen la pasión humana. Para la historia moderna traducida como evolución, la singularidad de los acontecimientos corren el riesgo de quedar relegados y ser olvidados en el transcurso de ese tiempo que nunca se detiene. El paso de la comprensión de un tiempo *cronológico* y lineal a un tiempo como *kairos*, emplazado, constituye una dinámica histórica que no descansa para reparar en la singularidad expresada en el rostro del sufrimiento infringido.

Sin el tiempo escatológico de la memoria, símbolos del sufrimiento humano concreto (Auschwitz) para los europeos, la pobreza de los pueblos de América Latina, y el calvario que padecen las víctimas de la violencia en Colombia –masacres como las de El Aro, Bojayá, El Salado, Machuca, Macayepo, Chengue, los falsos positivos, la corrupción política que no repara en los medios para lograr fines, el secuestro, el desplazamiento de más de tres millones de personas, entre otros– pueden caer en la indiferencia histórica que calla y olvida (amnesia cultural).

La exigencia de hacer teología en perspectiva posidealista no consiste simplemente en repetir la tradición de la Iglesia, ni exclusivamente en barajar una bibliografía determinada para tematizar la reflexión de algunos teólogos reconocidos. El reto del teólogo va más allá, cuando, reconociendo la importancia de las fuentes y la tradición, se pregunta: ¿Qué hago con ellas para que tengan sentido y valor hoy?

<sup>40</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 105.

En este contexto, el trabajo posidealista de Metz es útil, ya que con base en la tradición muestra y traduce que a la teología sistemática le urge actualizar las relaciones entre religión y política, con el objeto de que la razón moderna y la tradición cristiana puedan constituir un gozne articulador que permita un punto de encuentro, donde fluya una correlacionalidad de razón-fe y de *razón comunicativa-memoria passionis*.

En la traducción posidealista, la hermenéutica cristiana que la dinamiza tiene como punto de partida el sufrimiento, la injusticia y la exclusión. La teología política tiene de base una *hermenéutica posidealista*, en cuanto busca responder a necesidades situadas; es una teología que subyace a la traducción de una hermenéutica del reconocimiento.<sup>41</sup> El sufrimiento de las víctimas se constituye para esta perspectiva de traducción en una categoría central evangélica, en una apertura constante al sentido universal que éste conlleva cuando se traduce en *memoria passionis*.<sup>42</sup>

Las contingencias de traducción y comprensión que condujeron lo teológico a la privatización se constituye en la base de las críticas frente al sentido y la utilidad de la religión, por parte del pensamiento ilustrado y del marxismo: “se trata de una crítica de la religión como crítica de una ideología; es decir, se intenta desenmascarar a la religión como función, como superestructura ideológica que domina sobre determinadas práctica sociales y relaciones de influencia”.<sup>43</sup>

Frente a estos problemas se impone una tarea desde la cual la teología puede resignificar las implicaciones político-sociales en la estructuración de sus conceptos y realizaciones, es decir, su dimensión crítico-práctica. Para ello es importante deslindarse de la mirada totalizadora de la teología tradicional ideal-trascendental, que en su traducción categorial –según Metz– no tiene en cuenta la necesaria articulación que se debe manifestar en las relaciones reciprocas y dialécticas entre los ámbitos de la religión y la sociedad, entre la fe y la praxis social, entre Dios y política.

La teología política traduce sus fundamentos desde las raíces de la *memoria passionis*, es decir, desde el recuerdo del sufrimiento pasado que encarna una traducción profundamente bíblica, una universal categoría de la huma-

<sup>41</sup> Cfr. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Metz, “El problema de una teología política”, 386.

nidad.<sup>44</sup> Como componente central de la teología sistemática, la teología política asume la tarea urgente de traducir y desenmascarar la injusticia y el sufrimiento en el mundo. Por esta razón se pregunta insistentemente en su marco hermenéutico: “¿Quién habla, cómo, dónde, para quién, con qué propósito?”.<sup>45</sup>

Estas son preguntas que definen el lugar y los actores desde los cuales y con los cuales se hace teología; es una reflexión hermenéutica y epistémica sobre el tema central del Evangelio –como es la revelación–, que a su vez vincula el discurso de Dios con la praxis social del presente traducida en las acciones humanas como fuerzas que dinamizan la historia y la cultura.

Frente al contexto hermenéutico planteado, la teología política –en sus traducciones y reflexiones– no se atiene meramente al plano especulativo e intelectualista de las relaciones entre razón y fe; se orienta también en la dirección de la praxis que exigen los contextos de sufrimientos e injusticias comunitarias, traducidas en razón del Dios que actúa en la historia como liberación y realización humana. En esto consiste el interés por el conocimiento para esta teología posidealista, y desde esta perspectiva sitúa sus coordenadas hermenéuticas y crítico-prácticas, en cuanto orienta sus intereses en la búsqueda por develar las relaciones entre la fe y la razón. La tarea central para esta teología se encamina a la interpretación y reflexión sobre el acontecer de la revelación en contextos concretos, teniendo en cuenta la participación y el reconocimiento de los sujetos bajo unas circunstancias históricas y culturales situadas.

La teología posidealista encarna un horizonte hermenéutico descentrado del plano dogmático, entendido de manera ahistórica (*dogmatismo*), profundiza las relaciones entre la fe y la razón, la teoría y la praxis, la historia y la cultura, lo cual desvela una teología profundamente crítica ante las distintas formas de injusticia que padece la humanidad. De acuerdo con las exigencias que el mundo de hoy conlleva en su mediación iluminadora desde la revelación, la tarea de la teología consistirá en abordar comprometidamente esos problemas contextualizados por el devenir histórico, como también tener en cuenta un nuevo marco de traducción hermenéutica que facilite repensar la

<sup>44</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 110.

<sup>45</sup> Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 248-249.

fe en su relación con la razón y todo el cúmulo de sentidos y elementos que constituyen el hecho de la liberación.<sup>46</sup>

De manera análoga a la traducción posmetafísica –*postsecular*– habermasina, la teología política –*posidealista*– metziana busca confrontar el mundo, asumiendo reflexivamente desde la mediación evangélica acontecimientos concretos del sufrimiento humano. Por ello la reiteración de Metz cuando señala:

En virtud de ésta, protesta contra los “intentos de fundamentación última” del discurso sobre Dios, porque sospecha que en ellos late una prohibición de dirigir a Dios la pregunta “escatológica” aclaratoria, a la vista de las historias públicas de sufrimiento que acontece en la creación. Esta teología fundamental intenta asegurar el universalismo y la capacidad de verdad de un discurso sobre Dios tan arriesgado, con la ayuda sobre todo de la categoría de *memoria passionis*, en el sentido de “rememoración” del sufrimiento ajeno.<sup>47</sup>

La mediación del sentido evangélico no soslaya el sufrimiento humano sino lo asume en su contexto, con lo que desvela una gran preocupación que es traducida por la teología posidealista, plasmada en horizontes concretos, como los de la teología política que le sale al paso a la crítica marxista sobre la religión en cuanto a su inocencia social, cuando ésta le dio la espalda a la correlacionalidad entre el saber y la fe, la verdad y el interés, la revelación y las contingencias histórico-culturales.<sup>48</sup>

En lo anterior constatamos las divergencias, pero también las coincidencias entre Habermas y Metz<sup>49</sup>, para corroborar los puntos de encuentro cuando el filósofo plantea: “Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido.”<sup>50</sup> Aquí se abre un sentido escatológico judeo-cristiano del pasado, la memoria<sup>51</sup>, que se resiste a la prescripción por motivos del olvido<sup>52</sup>, en tanto éste está estrechamente ligado al futuro.

<sup>46</sup> Cfr. Boff, *De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación: Hacia una espiritualidad latinoamericana*.

<sup>47</sup> Metz, *Memoria passionis*, 249.

<sup>48</sup> Cfr. Garavito, *Memoria en razón de las víctimas*.

<sup>49</sup> Cfr. Metz, *Memoria passionis*.

<sup>50</sup> Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 14.

<sup>51</sup> Cfr. Mate y Mardones, *Razones contra la violencia. En torno de la justicia anamnética*. Aquí, a propósito de la memoria, Reyes Mate plantea: “En el debate que el filósofo Jürgen Habermas ha mantenido con el teólogo Johannes Baptist Metz sobre la llamada ‘razón anamnética’, reconoce

Sin embargo, Metz toma distancia de Habermas cuando percibe que la razón comunicativa que sirve de vehículo al pensamiento posmetafísico deja por fuera de su competencia a las víctimas, aquellos en condiciones de sometimiento, de alienación, de intimidación y de estado de excepcionalidad permanente, porque sus derechos siempre han estado suspendidos.<sup>53</sup> En este sentido, lo característico de las víctimas es que no argumenten, que callen, porque desde su silencio también pueden comunicar:

...esa racionalidad anamnética en modo alguno se deja traducir por razón comunicativa o ética discursiva [...]; es decir, la racionalidad comunicativa sólo funciona entre sujetos presentes capaces de argumentar, capaces de dar razones y dejarse convencer por mejores razones, en vista de un acuerdo racional. Pero ¿qué pasa con los que no saben argumentar o no están presentes? Con las víctimas no se dialoga: se las escucha. Frente a la interpelación de las víctimas que han sufrido una violencia injusta, de poco vale el consenso o la comunicación horizontal; lo que importa es responder de su sufrimiento o de su injusticia.<sup>54</sup>

Reyes Mate, al plantear la imposibilidad de traducción plena de las reservas de sentido de la razón anamnética por parte de la razón comunicativa, ¿acaso está exagerando? Si bien no todo el contenido narrativo puede ser traducido por la razón comunicativa, ello no quiere decir que la razón que se declara limitada en la perspectiva habermasiana pueda aprender del entramado simbólico y sapiencial de la tradición judeo-cristiana. Es verdad que la razón comunicativa cultivada por cierta óptica reduccionista secular e ilustrada moderna propició una traducción absolutista de una racionalidad argumentativa, pero ello no debe llevar a que pongamos ahora a la razón anamnética en un lugar de privilegio análogo a lo que se le crítica a aquélla, porque en la perspectiva de Metz se trata de mostrar los potenciales de complementariedad que subyace en cada una de ellas.

El problema para Metz se constituye cuando la racionalidad comunicativa ignora el potencial de sentido de la razón anamnética que desborda el talante

---

que esa categoría de memoria 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 otros términos, más que la *memoria passionis* es también una *memoria resurrectionis*. La 'fuerza mística' remite a un orden teológico que es el que es capaz de justicia a los muertos." (Mardones y Mate, *La ética ante las víctimas*, 115)

<sup>52</sup> Cfr. Estrada, *Por una ética in teología*.

<sup>53</sup> Benjamin, tesis de filosofía de la historia (en *Discursos interrumpidos*, 177-191).

<sup>54</sup> Mate, "La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d'Arcais", 28-33.

lógico y argumentativo al que se acostumbró la modernidad ilustrada. Enfatiza así que en la tradición judeo-cristiana existe una fe revelada, no irracional o ininteligible, de la que se pudieran traducir aportes cognoscitivos y simbólicos para la otrora triunfante razón argumentativa, cosa que Habermas acepta.

Cuando Metz desenmascara la pretensión unívoca<sup>55</sup> de la razón comunicativa como criterio para acceder a la verdad, encuentra que ésta no puede traducir el clamor de las víctimas en la perspectiva de la caridad cristiana, por lo que se pregunta acerca de las condiciones de una racionalidad que interprete el sentido de lo fracasado y sufrido más allá del recurso al olvido. Ese preguntar no descansa en la búsqueda de una salida a la aporía que no pudo franquear la razón comunicativa desde el plano argumentativo sin más:

¿Qué ocurriría si un día los seres humanos no pudieran defenderse de la desgracia existente en el mundo más que con el arma del olvido; si sólo pudieran construir su felicidad sobre el despiadado olvido de las víctimas, sobre una cultura de la amnesia según la cual el tiempo, cura todas las heridas?; ¿de qué se alimentaría entonces la rebelión contra el sinsentido del sufrimiento injusto e inmerecido que hay en el mundo?; ¿de dónde vendría la inspiración para preocuparse por el sufrimiento ajeno y para la visión de una nueva y mayor justicia?; ¿qué salida quedaría, entonces, si tal amnesia cultural se consumara en la humanidad, si el uso público de la razón ya no incitara a la interrupción de la “normalidad” guiada por el olvido?<sup>56</sup>

En sintonía con Metz y como cristianos nos preguntamos desde una perspectiva de fe que rebasa la traducción agnóstica habermasiana si los sentidos de fe y razón que nos legó la modernidad son suficientes para traducir las mediaciones políticas que demanda la pluralidad secular actual, entonces, ¿qué tipo de razón requerimos para traducir y superar dichos límites?; ¿cuál es el tipo de razón requerida para hacer comunicable al no creyente un asunto de fe, que en muchos casos ni siquiera es racionalmente inteligible con suficiencia para los creyentes?

La apertura de aprendizajes recíprocos de la fe y la razón en el contexto de la sociedad postsecular sugerida por Habermas, ¿podría constituirse en referente de correctivos ante una insuficiente comprensión de la secularización moderna? ¿Acaso la óptica reduccionista desde la que se traduce la secularización ilustrada desencadenó un proceso de polarización epistémica entre

<sup>55</sup> Cfr. Beuchot, *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, 13-60.

<sup>56</sup> Metz, *Memoria passionis*, 221.

imágenes naturalistas y religión, que según Metz pudo generar una crisis de despolitización común a la razón moderna y al cristianismo? ¿Por qué la sociedad secular moderna quiere desconocer unas fuentes que la preceden o que no dependen exclusivamente de ella? ¿Qué pudo determinar que en el contexto secular ilustrado de la modernidad se produjera la escisión entre Dios y política? ¿Cómo hablar de Dios en el marco de la modernidad postsecular? ¿Cómo lograr una mediación apropiada entre razón e historia, entre logos y memoria?<sup>57</sup>

Si el uso público de la razón es el criterio fundamental, ¿dónde quedan aquéllos que en su condición de excluidos, de víctimas, son incapaces de argumentar? Es decir, la democracia liberal es excluyente, ya que en sociedades no ilustradas quedarían por fuera todos aquellos que por sí mismos no pueden defenderse razonadamente en condiciones de igualdad, análogas a la de sus congéneres, regidos por las reglas que organizan la convivencia al interior de una comunidad democrática. ¿Tiene la razón comunicativa las reservas suficientes para corregir su horizonte de sentido, de tal manera que las víctimas y excluidos puedan tener reconocimiento político?

Habermas asume que las iglesias y las comunidades religiosas tienen reservas de sentido, de traducción que pueden ser comunicadas y entendidas en los debates públicos, sobre todo, si dichos debates tienen referencias morales. No obstante, de nuevo surge la duda sobre aquellos creyentes cuya condición de víctimas les hace imposible traducir su fe a un lenguaje universal, compartido por todos. De esta manera, ¿qué hacer con quienes no están en condiciones de hacer uso público de la razón para traducir su fe, aunque sea la minoría?

La intención de Habermas está bien encaminada, en cuanto la fe deja de ser un asunto exclusivamente privado, como pudo llegar a entenderse bajo una cierta comprensión reduccionista ilustrada sobre la secularización. Sin embargo, queda latente el problema acerca de cómo no excluir a quienes, en vez de argumentar, guardan silencio, ya sea porque son excluidos de la educación, porque tienen miedo de la desprotección del Estado y del sistema judicial, o porque se sienten amenazados por las armas de los victimarios, que les apuntan. Tal vez en estas condiciones el recurso al silencio es una manera de proteger el único patrimonio que les queda: la vida, a pesar de la pre-

---

<sup>57</sup> Cfr. Garavito, *Memoria en razón de las víctimas*.

cariedad que supone su condición de desplazada, huérfana, viuda y excluida de toda dignidad, pero al fin de cuentas es vida.

Al confrontar la realidad de sufrimiento de las víctimas, se transparenta lo infortunado de algunas traducciones seculares, que escindieron la razón comunicativa ilustrada de la razón histórica de procedencia judeo-cristiana. Le dieron la espalda o silenciaron otras maneras comunicativas y narrativas, que por el hecho de no tener la misma lógica de la racionalidad que respaldó la modernidad desde la Ilustración, no son inválidas. Por esto, Habermas reconoce:

Cuando el pecado se transformó en culpa y la falta a los mandamientos divinos se transformó en contravención de leyes humanas algo se perdió. Pues al deseo de perdón sigue unido el deseo sin sentimentalismos de que el sufrimiento infligido a los otros no se hubiera conocido.<sup>58</sup>

Esto denota una significativa traducción que ha hecho Habermas sobre el sentido de la razón anamnética, abordada de manera rigurosa por Benjamin, Adorno, Horkheimer, Mate y Metz, entre otros. Para ellos, este tipo de razón narrativa, metafórica, sapiencial, proléptica e histórica difícilmente ha sido traducida en su profundidad por la lógica de una razón comunicativa. Si bien ella es fuente de entendimiento y consenso, de otra parte, le es problemática la traducción del sentido de lo fracasado y fallido.

Pareciera que la razón comunicativa sólo contemplara el sentido de la justicia para los hombres y mujeres ilustrados que pueden darse razones entre sí, pero éste no es el caso de las víctimas que no cumplen con los criterios anteriores, ya que lo peculiar en ellos, en su condición de excluidos, es una aparente incoherencia de su lenguaje o el silencio que profesan. De esta manera, "la esperanza perdida en la resurrección deja un vacío sensible".<sup>59</sup>

Lo propio de la razón moderna es su talante acaparador y aparentemente triunfante, en la medida en que olvidó otras formas de racionalidad, entre las cuales está aquella proveniente de la tradición judeo-cristiana, impulsada por un dinamismo mesiánico, subyacente a la cultura occidental. Esta dimensión mesiánica traduce un hondo sentido de redención, cuya asimilación tal vez cuesta a aquellos que sólo cuentan con el recurso de la lógica, de los que se creen triunfadores, al seguir una razón arrasadora y profana sin más; en cam-

<sup>58</sup> Habermas, "Creer y saber", 141.

<sup>59</sup> Ibid., 141.

bio, para los perdedores, las víctimas, desde su mirada de esperanza por resarcir lo fracasado y derrotado, logran traducir un sentido de justicia distinto, en cuanto interpretan la injusticia y el sufrimiento en la perspectiva de una racionalidad mesiánica.

En la propuesta de Habermas, al confrontar a Ratzinger, está latente el llamado de que la razón reconozca sus límites, por lo que su apertura debe desbordar sus referentes cognoscitivos en los que usualmente se ha fundado. Es conveniente que la razón mantenga una distancia crítica respecto de la fe, para no censurar el horizonte de sentido que ésta contiene, porque no se expresa en los mismos términos argumentativos que la razón requiere; o ¿acaso no ha sido contraproducente para la tradición secular moderna el hecho de traducir el potencial de sentido de la fe como algo irracional? ¿Acaso Habermas sigue a Kant quien en su obra *La religión entre los límites de la mera razón* diferencia una fe racional de otra fe religiosa, como si denotará con ello que la segunda fuera irracional?<sup>60</sup>

Con Metz vemos inconveniente la idea de considerar que la razón occidental sólo se hubiera gestado en Atenas y que de Israel sólo nos viniera la fe, como si la fe fuese irracional. Tenemos que reconocer que así como de Atenas procede un potencial de la razón, ello no es suficiente para negar por otro lado el potencial de sentido razonable que también lleva consigo la fe. Al reconocer el potencial de cada una nos percatamos también de sus limitaciones, por lo que la relación entre la fe y la razón es necesaria, pues funcionarían mejor bajo una dinámica correlacional: dos caras de la misma moneda.

Metz no comparte la interpretación habermasiana de que la helenización del cristianismo haya sido un proceso bilateral<sup>61</sup>: hubo una necesaria dinámica de traducción filosófica, en su logor de las verdades reveladas, pero de otra parte “se realizó también por la vía de una y aprovechamiento teológico de la filosofía griega”.<sup>62</sup> Denota la apreciación habermasina que el potencial de la tradición judeo-cristiana está presente en los cimientos de la racionalidad occidental, gracias a la traducción que hizo la ilustración de la metafísica griega emparentada con los constitutivos de la fe cristiana.<sup>63</sup> Metz duda de que la

<sup>60</sup> Habermas, “El límite entre fe y saber”, 228-233.

<sup>61</sup> Ibid., 217.

<sup>62</sup> Metz, *Memoria passionis*, 218.

<sup>63</sup> Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, 171-182.

metafísica griega de carácter discursivo hubiera traducido a fondo el potencial de sentido narrativo, simbólico y sapiencial que contiene la revelación judeo-cristiana.

Mientras en Habermas es inteligible para la filosofía, la manera como la tradición greco-latina tradujo de un lenguaje narrativo propio de la tradición judeo-cristiana sentidos que fueron captados por la lógica del pensar secular, para Metz en cambio esta traducción no es satisfactoria y suficiente, por su carácter reduccionista, en cuanto que a la revelación se le reduce la identidad de su sentido narrativo e histórico. Por ello, los correctivos que la misma razón puede introducir en su perspectiva secular triunfante, en tanto lo discursivo y argumentado aparentemente se impone, debe tener en cuenta que en los contextos de las tradiciones religiosas, cargados con el sentido de lo revelado, pueden captar reservas que la complementarían y corregirían en cierto sentido de su carrera aniquiladora.

Las riquezas de sentido de la fe y la razón están precisamente en la imposibilidad de reemplazar la una por la otra, pues “una secularización no aniquiladora se realiza en el modo de la traducción”.<sup>64</sup> Esta traducción, como dimensión hermenéutica, en última instancia le comunica tanto a la razón como a la fe que el conocimiento, el sentido, aunque se puede dar en la perspectiva de lo racional argumentado, no excluye el *reconocimiento* de lo otro y distinto, que puede darse por ejemplo en términos narrativos y sapienciales.

En la perspectiva cristiana, este reconocimiento puede ser traducido como amor *agápico*, como entrega absoluta, en el que el único interés es el servicio y la caridad solicita. Estas imágenes propias de la caridad cristiana, ¿podrían ser traducidas bajo las condiciones de una razón pública en un lenguaje secular accesible para todos, incluso para los no creyentes?

Para finalizar, hemos de decir que en la caridad cristiana se asume una disposición de entrega por el otro que desborda el potencial meramente humano en su finitud, porque es donación del Creador en su absoluto e infinitud: “Este haber sido creado que caracteriza a la misma imagen, expresa una intuición que en nuestro contexto también puede decir algo al que no tiene oído religioso.”<sup>65</sup> La mediación de la revelación de Dios puede ser traducida

<sup>64</sup> Habermas, “Creer y saber”, 144.

<sup>65</sup> Ibid., 145.

por todo ser humano, con la condición de que sea libre y que esté en apertura de aprendizaje de lo otro, aunque aparentemente sea lo opuesto.

La revelación puede rebasar sus alcances de traducción en cuanto se crea que sólo puede ser captada por los hombres y mujeres creyentes, pero si consideramos el potencial infinito de ésta por la gracia de Dios, podría ser traducida por quienes dicen no ser creyentes. Como imagen de Dios todos compartimos una humanidad, una historia y contextos culturales en que Dios expresa su voluntad: todo hombre y toda mujer pueden caer en cuenta de su condición de ser creado. En este sentido Habermas agrega: "La voz de Dios que nos llama a la vida comunica dentro de un universo ya moralmente sensible. Por eso, Dios 'determina' al hombre en el sentido de que lo dota para ser libre y a la vez lo obliga para serlo."<sup>66</sup>

En conclusión, si pretendemos efectuar una acción correctiva de la razón comunicativa habermasiana, en tanto que aparentemente ésta no propone una salida para los hombres y mujeres que en su condición de víctimas no pueden hacer uso de la razón pública como condición de las exigencias de una sociedad democrática, no es posible bajo la propuesta del derecho natural de Ratzinger, por su componente a priori, en sí, por lo que creemos que una ruta de salida a esta encrucijada en que se encuentra la justicia puede estar en el recurso anamnético de la tradición judeo-cristiana que revitaliza la teología política de Metz.

La traducción anamnética del sentido práctico de la fe ha tenido siempre como referente de primacía los intereses de justicia. En consecuencia, la pregunta trascendente por Dios desvela la pregunta contingente por el hombre, con lo cual se constata que la pregunta por el misterio para ser asumida no tiene necesariamente que ser escindida de la realidad humana, en su expresión histórico-cultural. Sólo la realidad del dolor y la injusticia humana, traducida en los términos de la *memoria passionis* hacen posible asumir la aprehensión de la justicia en razón de Dios, en el contexto de una sociedad democrática donde el consenso no es la última salida.

Establecer una unidad en la pluralidad que garantice que lo justo sea algo más que la acción de un pacto, o lo bueno concebido como un a priori que subyace a la esencia del hombre, como lo considera el derecho natural,

---

<sup>66</sup> Ibid., 145.

exige tal vez según lo planteado la dimensión teológica que soporta el horizonte moral que Metz rescata de la tradición judeo-cristiana en su recurrencia a la razón anamnética.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benedicto XVI. *Deus caritas est*. Bogotá: Paulinas, 2006.
- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos*. Mexico: Taurus, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán, 1999.
- Berti, Enrico. "¿Cómo argumentan los hermeneutas?" En *Hermenéutica y racionalidad*, compilado por Gianni Vattimo, 31-59. Bogotá: Norma, 1994.
- Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Colección Teología Hoy. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Boff, Leonardo. *De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación: Hacia una espiritualidad latinoamericana*. Bogotá: Indo American Press Service, 1981.
- Bultmann, Rudolf. *Creer y comprender*. Vols. I y II. Madrid: Studium, 1974.
- Estrada, Juan Antonio. *Por una ética sin teología*. Madrid: Trotta, 2004.
- Gadamer, Hans George. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Garavito, Daniel. *Menoría en razón de las víctimas*. Colección Teología Hoy. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Habermas, Jürgen. "Conocimiento e interés." Traducción de Guillermo Hoyos. En *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía* (Universidad Nacional de Colombia) Nos. 42-43-44-45, (1973-1975): 61-76.
- \_\_\_\_\_. "Creer y saber." En *El futuro de la naturaleza humana*, por J. Habermas, 129-146. Barcelona: Paidós, 2002.
- \_\_\_\_\_. *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós, 2002.
- \_\_\_\_\_. "El límite entre fe y saber." En *Entre naturalismo y religión*, por J. Habermas, 228-233. Barcelona: Paidós, 2006.
- \_\_\_\_\_. *El pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

- \_\_\_\_\_. *Fragmentos filosóficos-teológicos. Israel o Atenas: ¿A quién le pertenece la razón anamnética?* Madrid: Trotta, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad.* Madrid: Trotta, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Verdad y justificación. Corrección normativa versus verdad.* Madrid: Trotta, 2002.
- Habermas, Jürgen y Ratzinger Joseph. "Ponencias: Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal." Coloquio Organizado por la Academia Católica de Baviera, Munich, enero de 2004. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- \_\_\_\_\_. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión.* Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- Heidegger, Martín. "Fenomenología y teología." En *Hitos*, por M. Heidegger, 46-73. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Horkheimer, Max. *Anhelos de justicia teoría crítica y religión.* Madrid: Trotta, 2000.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.* Madrid: Trotta, 1998.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Barcelona: Ariel, 1996.
- \_\_\_\_\_. *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología.* Madrid: Trotta, 1999.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Mardones, José María. *Síntomas de un retorno.* Santander: Sal Terrae, 1999.
- Mardones, José María, y Mate, Manuel-Reyes, eds. *De Atenas a Jerusalén.* Madrid: Akal, 1999.
- \_\_\_\_\_. *La ética ante las víctimas.* Barcelona: Anthropos, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Razones contra la violencia. En torno de la justicia anamnética.* España: Bakeaz. 1999.
- Mate, Manuel-Reyes. "La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d'Arcais." *Claves de razón práctica* 181 (2008): 28-33.

- Metz, Johann Baptist. "El problema de una teología política." *Revista Concilium* 36 (1968): 385-397.
- \_\_\_\_\_. *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Más allá de la religión burguesa: sobre el futuro del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental*. Barcelona: Herder, 2000.
- Rahner, Karl. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1967.
- Rawls, John. *Liberalismo político*. Bogotá: FCE, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós Editores, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- \_\_\_\_\_. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Lo justo entre lo legal y lo bueno." En *Amor y justicia*, por P. Ricoeur, 35-55. Madrid: Caparrós Editores, 1990.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press, 2007.
- Vattimo, Gianni, comp. *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Editorial Norma, 1994.

