

punto crucial del debate ético contemporáneo: la existencia de los *actos intrínsecamente malos*. El análisis permite extraer las consecuencias de la interpretación propuesta, y presenta una convincente refutación de las interpretaciones proporcionalistas y/o consecuencialistas de la ética de Tomás de Aquino.

La investigación permite poner en evidencia “cómo el carácter irrenunciable de la razón a la hora de guiar el comportamiento humano, no excluye en principio la posibilidad de reconocer en ella una intrínseca referencia a la naturaleza pues parece claro en efecto, que dejada a sí misma, sin más contrapeso material que el mundo exterior, la razón queda abocada a una dialéctica entre bienes y valores difícilmente superable” (p. 47). Finalmente, la obra incluye tres índices –de materias, de nombres y de textos– que facilitan la labor investigativa y; una bibliografía actualizada con especial referencia a las fuentes anglosajonas en la materia. Se trata de un libro de consulta obligada para los investigadores de la ética tomista.

Mario Šilar

Jürgen HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, 362 pp.

No son pocos los que han llamado la atención del cambio teórico de unos de los mayores pensadores del siglo, Jürgen Habermas. A partir del debate que en el invierno del 2004 mantuviera con el entonces cardenal Ratzinger, la postura del pensador alemán en torno al papel de la religión en la esfera pública ha dado un giro sustancial. En este libro, en el que se recoge la ponencia en la Academia católica de Baviera, Habermas profundiza en sus reflexiones.

Digamos que el núcleo central de esta recopilación de artículos es la formulación de una filosofía de la religión que termina reconociendo “las intuiciones morales” de las creencias religiosas, sin impedir la comunicación entre la fe y la razón. Abandona Habermas, sin embargo, apuntando una consideración importante sobre el conflicto entre cosmovisión científica y religiosa: la disputa se sitúa en el terreno de la teoría política, en el sentido de que tanto los científicos de una ortodoxia positivista como los fundamentalismos pretenden campar por el espacio común como si se tratara de su coto privado y exclusivo. Hoy día este conflicto entre creyentes y no creyentes es más “político” si cabe, toda vez que la filosofía política se vertebra sobre las diferentes concepciones de lo público.

Entre naturalismo y religión, Habermas se mantiene equidistante. Ni suscribe “el naturalismo duro”, porque terminaría por cercenar la libertad y la responsabilidad humana en unas no demostradas conexiones neuronales, ni tampoco puede acceder a la eliminación completa de la certeza científica. Pero la equidistancia le obliga a certificar que si se mantiene la religión, la filosofía no puede renunciar a aprovecharse de sus contenidos.

¿Qué papel juegan las creencias en el espacio público? En oposición a su antigua militancia laicista, Habermas considera ahora que por el propio bien práctico de la sociedad la ciudadanía no puede perder los lazos reforzados por una cultura religiosa que tiende a secularizarse. Es cierto, reconoce, la construcción teórica de un Estado de Derecho debería ser capaz de autogenerar una cultura cívica que proporcionara cohesión social. Pero en la práctica, las cosas no son tan sencillas.

En efecto, la sociedad contemporánea ha visto cómo se debilitaba el entramado ético, tanto por la presión de una globalización economicista como por la generalización de las mentalidades positivistas. La pregunta es hasta qué punto la cultura cívica que, bajo el nombre de patriotismo constitucional, puede proveerse el Estado de Derecho es suficiente para mantener un grado óptimo de integración social.

Podría acusarse a Habermas de asumir el contenido de las creencias religiosas por un motivo puramente funcional. Es lógico que alguien como él, que asume el ateísmo como un presupuesto metodológico fundamental, se retraiga antes de admitir cualquier atisbo de transcendencia. Sin embargo, es un logro que lo haga. Ha mostrado con ello una gran valentía, salvando su honradez intelectual, que siempre ha estado fuera de duda.

Lo cierto, sin embargo, es que su posición no es nueva, y recoge algunas de las tesis de sus predecesores en la Escuela de Frankfurt. En su teoría de la secularización, Habermas ya había aludido a la incorporación de la idea de rendición a la filosofía, en una línea que recuerda su influencia marxista. Lo nuevo, sin embargo, es que esa labor apropiadora de la filosofía no ha concluido y que ahora admite la relevancia política del mensaje religioso traducido.

A creyentes y no creyentes se les exige el mismo respeto. Como señala Habermas, la tolerancia no puede confundirse con la indiferencia; la primera, como virtud política, no significa neutralidad moral; más bien, exige un punto de vista concreto, una cosmovisión. De un lado, el ciudadano agnóstico tiene el deber de reconocer que el contenido de las tradiciones religiosas puede enriquecer el contexto ético de la comunidad política, sobre todo porque muchas normas sociales tienen una raigambre religiosa indudable. De otro lado, la presión a la que se ve sometido el creyente es doble. En primer lugar, tiene que saber diferenciar lo universalizable de su creencia de aquello que tiene un con-

tenido particular, es decir, el bien de la justicia. En segundo lugar, además de estar dispuesto a respetar el pluralismo, tiene que empeñarse en una labor de traducción al lenguaje cívico de esa parte común de su creencia. Esto vulneraría, reconoce Habermas, la asimetría ya que las cargas no se repartirían equitativamente. Así, la obligación de respeto de no creyentes adquiere un carácter positivo: deberían ayudar a los creyentes en esa traducción a lenguaje secularizado de las partes relevantes de su mensaje.

A este doble proceso, a la recíproca comunicación entre creyentes y no creyentes en la esfera pública, Habermas lo denomina “proceso de aprendizaje”. Por el lado de los no creyentes, esto supone reconocer el papel positivo que desempeñan las creencias religiosas, pero sobre todo ha de tomar como racional la posibilidad del disenso. Hay que advertir, sin embargo, que el diálogo y la disputa habrían de desvincularse de sus implicaciones sociales. Por el lado del creyente, supone estar dispuesto a aceptar el proceso de ilustración propio de la modernidad, reconociendo que su concepción del bien no es la única, de manera que ha de aceptar el pluralismo ético.

¿No reconoce con ello Habermas la derrota del laicismo? Así lo creemos. Simplemente convendría comparar lo que dice el pensador alemán con lo proclamado por uno de sus interlocutores, Richard Rorty. Para este último, la batalla moderna entre fe y razón ha terminado por excluir al mensaje religioso de cualquier relevancia. Mero positivismo, diría Habermas, que le conduce a reformular la esfera pública de acuerdo con criterios arbitrarios.

Sobre todo, la última aportación de Habermas nos llama la atención sobre la obsolescencia de una filosofía política que reclama autonomía. Como constructo teórico, el Estado de Derecho puede resultar independiente; en la práctica, sin embargo, debe mucho a esos “fundamentos prepolíticos”, como los denomina Habermas. Abundando en este tema, en el libro se recoge la naturaleza esencialmente condicionada del hombre no simplemente desde una perspectiva material, sino también cultural, social, etc.

En otro orden de cosas, conviene adelantar que también en estas páginas es posible encontrar una nueva reflexión sobre los desafíos que presenta la bioética. Tal vez sea en este campo donde el contenido de la tradición religiosa adquiere un mayor protagonismo social; no porque se imponga un determinado punto de vista, sino porque a través de la disputa la ciudadanía puede aprovecharse de una reflexión más amplia sobre estos temas. Más allá de esto, Habermas se ha mostrado contrario a la manipulación genética porque, a su juicio, supondría una ruptura categórica de lo que él llama la ética de la especie. Sobre todo porque vendría a interrumpir la unidad de cuerpo y alma (naturaleza y espíritu), en el sentido de que la intervención biológica impediría el reconocimiento del cuerpo como algo indisociable de la identidad del suje-

to. Además del daño a la libertad, quedaría mermada la idea de la responsabilidad moral.

En las primeras partes del libro, Habermas se dedica a defender su peculiar teoría de la acción comunicativa y a fundamentar de nuevo su concepción discursiva del derecho, en un diálogo en el que replica las propuestas trascendentalista de Apel. A este respecto, y como conclusión, se pueden hacer dos consideraciones. En primer lugar, hay que señalar que frente a toda la filosofía de la posmodernidad, las tesis de Habermas tal vez sean el último reducto de gran filosofía que nos queda. En segundo lugar, como se puso de manifiesto en su encuentro con el cardenal Ratzinger, las deficiencias y aporías a las que conduce la afirmación de la comunicación lingüística proceden de una perspectiva que renuncia a la metafísica.

*José María Carabante*

Carlos Ignacio MASSINI, *Filosofía del Derecho. Tomo II. La Justicia*, LexisNexis – Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2005, 252 pp.

Hace años, a instancias del autor del libro que ahora reseño, el profesor Carlos Ignacio Massini Correas, disfruté de la lectura de la preciosa obra de Antonio Gómez Robledo titulada *Meditación sobre la justicia*. Al leer el libro de Massini, he vuelto a experimentar ese mismo goce, suscitado por una prosa clara, bien llevada, con argumentos consistentes y conclusivos sobre el tema en cuestión. Sin embargo, la intención de Massini es más amplia que la de Gómez Robledo, pues no se queda en una exposición histórica, sino que también hace una elaboración sistemática del objeto abordado.

Carlos Massini presenta su obra *Filosofía del Derecho* en dos tomos. El primero data de 1994 y ha sido reeditado junto con el segundo, debidamente actualizado. El Tomo II, que me toca reseñar, se dedica completamente a la noción de justicia. Su tratamiento es a la vez sistemático e histórico.

En la Introducción el autor presenta cuatro claves para la lectura de su libro. La primera es que en éste trata de sistematizar los principales supuestos filosóficos y las coordenadas fundamentales de una filosofía de la justicia: e.d., su intención es más sintética que analítica. Sin embargo, el libro es también suficientemente analítico, agregó yo. La segunda clave es que es un trabajo de filosofía práctica. Por ser filosófico, se mueve en un nivel meta-ético mientras que por