

FUNDAMENTOS MORALES PREPOLÍTICOS DEL ESTADO LIBERAL*

Saludo del Director de la Academia, Dr. Florian Schuller

En nombre de la Academia Católica de Baviera tengo el honor de dar la bienvenida a los interlocutores de nuestra conversación –el Profesor Dr. Jürgen Habermas y Su Eminencia el Cardenal Joseph Ratzinger– que por primera vez vienen a reflexionar con nosotros sobre uno de los interrogantes centrales de la sociedad moderna y postmoderna.

Mi más expresivo y sentido agradecimiento a ambos por haber hecho posible esta velada y por haber aceptado la invitación de la Academia Católica de Baviera. Nuestra casa fue fundada como lugar de comunicación y relación abierta y simétrica en la que representantes de diversas posturas católicas puedan emprender, junto con interlocutores de diversa procedencia, la búsqueda de vías razonables, dentro del paisaje espiritual del presente, a la vista de los desafíos concretos que se plantean. Cada uno de los dos nombres –Ratzinger y Habermas– representa un símbolo para todo el mundo intelectual, y ambos juntos forman una de las más sugestivas parejas de conversadores que puede encontrarse en este momento en reflexiones de orden fundamental acerca de la existencia humana, y quizá no sólo en el espacio germanoparlante. De ahí que resulte sorprendente que hasta ahora no se hayan reunido ambos en un mismo foro.

Podría hablarse de algo parecido a vidas paralelas, aunque dicho no de forma estrictamente matemática. En efecto, ambos

- provienen del último período de la generación de los años 20: nacido uno en 1927 (Ratzinger), y el otro en 1929 (Habermas);
- se doctoran en 1953 y en 1954 en sus respectivas materias;
- son destinados respectivamente, Ratzinger a Tübingen en 1966, y Habermas a Frankfurt am Main, en 1964, con su dramática salida en las cercanas fechas de la revolución estudiantil (1968);
- después de diversos cambios de destino, el uno es nombrado en Roma Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en 1981, y el otro ocuparía, desde 1983, su última cátedra en Frankfurt, y esta vez de Filosofía Social e Historia de la Filosofía,

* Traducción: José María Barrio Maestre. El original alemán en la revista bimestral *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 34. Jahrgang, 1/2004 (München).

como temas centrales, lo que evidentemente impulsa una discusión pública cada vez más relevante y aguda.

En otro sentido hay algo que les asocia en el debate de esta noche, y es su presencia en el paisaje intelectual de Francia, donde se tiene a Jürgen Habermas como el filósofo alemán más influyente desde Marx, Nietzsche y Heidegger, representando incluso el papel de conciencia pública de la cultura política de ese país. Por otro lado, el Card. Ratzinger fue nombrado en 1982 miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas en el Instituto de Francia, como sucesor en la plaza de Andrej Sacharow.

El Cardenal de Génova, Tarcisio Bertone, ha empleado recientemente una metáfora futbolística en el ámbito interno eclesiástico, atribuyendo al Card. Ratzinger el papel de entrenador. Según el texto original del Card. Bertone, él sería algo así como el Giovanni Trapattoni de la Iglesia Católica. Quizás esta comparación sea algo sorprendente, pues más bien se podría pensar en él como un defensor, o central, e incluso como portero, que de acuerdo con el argot futbolístico representaría aquel que mantiene su portería completamente limpia. Pero el papel de entrenador suena naturalmente mucho mejor, y así es en verdad.

Lamentablemente nadie ha propuesto esta analogía en el campo filosófico. En caso de que alguien lo hiciera, difícilmente podría discutirle a Habermas el papel de entrenador. Pero vamos ya a ocuparnos de nuestro tema de esta noche: "Los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal".

El asunto se desglosa en muy variadas cuestiones del ámbito político y social, que van desde los debates fundamentales de la Bioética, pasando por los fundamentos de Europa, hasta la polémica sobre el chádor musulmán. Esta tertulia pondrá de relieve la pertinencia y relevancia del tema, por lo que no precisa justificación alguna.

La primera pregunta directriz es –tal como la formula Ralph Dahrendorf– cómo pueden ser detectados y reconocidos vínculos comunes en una sociedad que se entiende a sí misma como plural. Y la otra, ni con mucho sólo en virtud del *genius huius loci* –digamos, no por el hecho de discutir precisamente en esta casa– sería cómo los creyentes pueden y deben presentar a esa comprensión y reconocimiento social una existencia que a sí misma se entiende y se justifica desde la trascendencia.

Muchos espíritus protectores vigilan y se ciernen sobre esta velada. Cada uno de los genios que han habitado en esta casa, pero también algunos otros más. Pienso ahora en el espíritu de aquel Immanuel –un conocido y espléndido nombre teológico–cuyo fallecimiento un 12 de febrero de hace doscientos años conmemoramos, y cuyas reflexiones sobre la moral y el Estado (o sea, sobre la república, por emplear su lenguaje) resultan imprescindibles para nuestra reflexión.

También pienso en aquel filósofo italiano de 94 años, fallecido hace diez días, Norberto Bobbio, un Nestor no sólo de la filosofía italiana. A él ha dedicado Claudio Magris en la primera página del *Corriere della Sera* una nota necrológica bajo el título "Derecho y Libertad". En ella denomina a Bobbio el *maestro de la duda laica*. "El maestro –y aquí comienzan los problemas no sólo de traducción lingüística, sino también histórico-cultural–, el maestro de lo laico; mejor aún: de la duda universal y secular", no en el sentido simplista de la mera oposición a la fe, a la religión –respecto de las cuales Bobbio se ha expresado de forma ambivalente– sino, piensa Claudio Magris, en relación con la capacidad de definir con precisión las diversas competencias de ámbitos como la moral, el derecho, la política o la religión, y no necesariamente para separarlos. Y lo que precisamente destaca Magris de la gran aportación de Bobbio como filósofo del Derecho, es el modo de presentar sus propias ideas de forma crítica, es decir, por medio de la razón, con "lucidez conceptual", que es la misma actitud básica que en el mayor nivel cultivan nuestros contertulios de esta noche, cuyas argumentaciones partirán también de diversos presupuestos.

Pero permítanme mencionar aún otro aspecto común entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, que en cierto modo les une con Norberto Bobbio: el golpe que deja fuera de juego el irracionalismo que no lograron eludir los cambios revolucionarios de fines de los 60. En su necrológica, Hennig Ritter cita unas palabras de Bobbio: "Comprobar la rigidez de la fe en sus motivaciones últimas fue la lección más importante de mi vida. Aprendí a respetar las ideas de los demás, a detenerme ante el misterio que encierra cada conciencia individual, a comprender antes de discutir, y a discutir antes que juzgar".

Ese respeto y atención, esa actitud de comprender y discutir harán que nuestra tertulia de hoy pueda cobrar todo su interés y emoción.

Postura del Prof. Dr. Jürgen Habermas

El tema que se ha propuesto a nuestra discusión recuerda la pregunta que se hizo Ernst-Wolfgang Böckenförde a mediados de los años 60 y que de manera muy expresiva se puede formular así: ¿puede el Estado liberal secularizado nutrirse de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar?¹ Böckenförde cuestiona que el Estado constitucional democrático pueda por sus propios medios renovar sus supuestos normativos, pues cabe sospechar de su capacidad para orientarse desde tradiciones éticas autóctonas, basadas en criterios ideológicos o religiosos, pero en todo caso con una vigencia general. Esto pondría en apuros la neutralidad ideológica a la que se obliga el Estado, justamente a la vista del "pluralismo fáctico" (Rawls). Mas esta consecuencia no dice nada en contra de la suposición misma.

¹ E.-W. Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation" (1967), en VV.AA., *Recht, Staat, Freiheit*, (1991) Frankfurt, pp. 92 ss, aquí p. 112.

En primer lugar desearía enfocar y especificar este problema refiriéndome a dos aspectos. En el aspecto cognitivo la duda se refiere a la cuestión de si después de la completa positivación del Derecho el poder político es todavía realmente justificable desde un punto de vista secular, es decir, de carácter no religioso o postmetafísico. Aun cuando se acepte tal tipo de legitimación, desde el punto de vista motivacional queda la duda de si una comunidad pluralista en lo ideológico puede mantenerse normativamente –es decir, más allá del puro *modus vivendi*– sobre la base de un acuerdo fundamental que en ningún caso iría más allá de principios y procedimientos meramente formales². Aunque se pudiera despejar esta duda, aún queda el hecho de que los ordenamientos liberales dependen de la solidaridad de los ciudadanos, y esa fuente podría agotarse a consecuencia de una desenfocada secularización de la sociedad en su conjunto. Este diagnóstico no se debe desestimar, pero no en la forma de que los intelectuales defensores de la religión lo hagan rendir como una cierta “plusvalía”³.

En lugar de esto propongo entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que lleve tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar acerca de sus límites⁴. Y en relación con las sociedades postseculares, finalmente se plantea, desde el punto de vista cognitivo y prospectivo, la cuestión de qué premisas normativas deben exigirse a los ciudadanos en el Estado liberal, tanto a los creyentes como a los no creyentes, en su trato recíproco.

1. El liberalismo político –que yo defiendo bajo la forma específica del republicanismo kantiano– ha de entenderse como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional democrático. Esa teoría se halla en la tradición de un derecho de la razón que renuncia a las hipótesis fuertemente cosmológicas o a los supuestos histórico-teológicos de las doctrinas clásicas y religiosas sobre el Derecho Natural. La historia de la teología cristiana en la Edad Media, especialmente la escolástica española tardía, pertenece naturalmente a la genealogía de los derechos humanos. No obstante, los fundamentos legitimadores del poder del Estado ideológicamente neutral proceden al cabo de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Es mucho más tarde cuando tanto la teología y la Iglesia acometen los desafíos del Estado constitucional surgido de la revolución burguesa. De todas maneras, si lo entiendo bien, el punto de vista católico –que acepta sin problemas el *lumen naturale*– no se opone en lo esencial a una fundamentación autónoma de la moral y del Derecho, es decir, en forma independiente de las verdades de la Revelación.

² J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt (1996).

³ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt (1992), capítulo III.

⁴ H. Brunkhorst, “Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus”, *Leviatán*, 31, 2003, pp. 362-381.

La fundamentación postkantiana de los principios de la constitución liberal en el siglo XX ha revestido preferentemente la forma de una crítica historicista y empirista, descuidando las consecuencias negativas del derecho natural (por ejemplo, la ética material de los valores). En mi opinión, son suficientes hipótesis débiles acerca del contenido normativo de la constitución consensuada de formas socioculturales de convivencia para defender, frente al contextualismo, una concepción no derrotista de la razón, y frente al positivismo jurídico, una idea no decisionista del vigor del Derecho. El problema básico consiste en aclarar:

a) Por qué el procedimiento democrático se considera legítimo para establecer leyes; en tanto en cuanto cumple las condiciones de una formación de la voluntad colectiva inclusiva y discursiva, permite presumir la aceptabilidad racional de los resultados; y

b) por qué la democracia y los derechos humanos recíprocamente se limitan y originariamente se equiparan en el proceso constituyente: la institucionalización jurídica del procedimiento legislativo democrático exige garantizar simultáneamente los derechos fundamentales, tanto liberales como políticos.

El punto de referencia de esta estrategia de argumentación es la constitución que a sí mismos se dan los ciudadanos que se unen para ello, y no la domesticación de un poder estatal preexistente, ya que éste primero ha de crearse a través del poder constituyente de una forma democrática. Un poder estatal *constituído* (y no sólo domesticado constitucionalmente) resulta legítimo en su más íntima esencia, de modo que el derecho penetra e imbuye al poder político sin ninguna fisura. Con el concepto positivista de la voluntad del Estado, la doctrina alemana del Derecho Público –desde Laband y Jellinek hasta Carl Schmitt–, cuya raíz se halla en la época del imperio alemán, se abría espacio a un elemento ético *del Estado* o *de lo político* no sometido al Derecho; en cambio, en el Estado constitucional, no hay ningún espacio protegido para una sustancia prejurídica que fundamente la soberanía. La soberanía preconstitucional de la monarquía no deja libre ningún hueco que quepa rellenar –en la forma del *ethos* de un pueblo más o menos cohesionado– a través de una soberanía popular sustantiva.

A la luz de esa problemática herencia, la cuestión de Böckenförde se entiende como si el ordenamiento constitucional completamente positivo completo necesitara de la religión o de cualquier otro *poder sustentador* para asegurar cognitivamente sus fundamentos de validez. Según esta interpretación, la pretensión de validez del derecho positivo se basa en las convicciones morales prepolíticas de comunidades religiosas o nacionales, pues tal tipo de ordenamiento jurídico no puede legitimarse de manera autorreferencial, a través de procedimientos jurídicos originados democráticamente. Por el contrario, si el procedimiento democrático se concibe no de forma positivista, como en el caso de Kelsen o Luhmann, sino como un método para suministrar legitimidad a través de la legalidad,

entonces no se produce un déficit de validez que tenga que compensarse por medio de la *eticidad*. Frente a la doctrina del Estado constitucional elaborada desde la derecha hegeliana, la concepción procedimentalista inspirada por Kant se reafirma sobre una fundamentación autónoma suficiente de los principios constitucionales que pretende ser racionalmente asumible por todos los ciudadanos. Esto, de acuerdo con dicha presunción kantiana.

2. En adelante daré por sentado que la constitución del Estado liberal puede satisfacer su necesidad de legitimación de forma autárquica, es decir, a partir de los recursos cognitivos que suministra una argumentación no comprometida con ninguna tradición religiosa ni metafísica. De todos modos, también bajo esta premisa continúa la duda en el aspecto motivacional. Los supuestos normativos del Estado democrático constitucional son más exigentes, en efecto, para el individuo cuando éste asume el papel de ciudadano –por tanto, autor del Derecho– que cuando se considera mero súbdito –por tanto, sólo destinatario del Derecho–. De los destinatarios del Derecho se espera únicamente que no sobrepasen los límites legales en la salvaguarda de sus libertades subjetivas y en sus reivindicaciones. No pasa lo mismo con las motivaciones y criterios que se esperan de los ciudadanos en el papel de legisladores democráticos: poco tienen que ver con la observancia de leyes coactivas que regulan la libertad. De estos ciudadanos cabe esperar que hagan valer de manera activa sus derechos comunicativos y participativos no sólo en defensa de sus legítimos intereses particulares, sino también a favor del bien común. Esto requiere un costoso esfuerzo de motivación que no puede ser impuesto por la fuerza. Algo así como estar obligado a la participación electoral sería un cuerpo extraño en un Estado democrático de derecho, tanto como una solidaridad por decreto. La disposición a responder, dado el caso, ante conciudadanos desconocidos y anónimos, así como para soportar sacrificios en nombre de los intereses generales, es algo que a los ciudadanos de una república liberal sólo cabe sugerir. De ahí que las virtudes políticas sean algo esencial para la subsistencia de una democracia, aunque se den sólo en pequeñas dosis. Constituyen un producto de la socialización y del acostumbamiento a las formas de vivir y pensar de una cultura política liberal. El *status* de ciudadano del Estado se halla en cierta medida inserto en una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas y, por así decirlo, “prepolíticas”. De todo esto no se puede concluir que el Estado liberal no sea capaz de reproducir sus supuestos motivacionales a partir de sus propias reservas seculares. Los motivos para la participación ciudadana en la formación de la opinión y decisión pública ciertamente se alimentan de proyectos de vida éticos y de formas de vida culturales. Pero las prácticas democráticas despliegan una dinámica política propia. Sólo un Estado de derecho no democrático, al que por otra parte ya estuvimos acostumbrados demasiado tiempo en Alemania, podría sugerir para la pregunta de Böckenförde una respuesta negativa: “¿Cómo pueden subsistir pueblos unificados bajo la forma de un Estado únicamente con la garantía de las libertades individuales, sin que haya un vínculo unificador que preceda a esas libertades?”⁵. En efecto, el Estado de derecho democráticamente constituido

⁵ Böckenförde (1991), p. 111.

no sólo garantiza libertades negativas a favor de ciudadanos tan sólo preocupados por su propio interés; al ofrecer libertades comunicativas también cataliza la participación ciudadana en la pública discusión de los asuntos que afectan a todos. El *vínculo de unión* que echamos de menos es un proceso en el que, en última instancia, se discute la correcta comprensión de la constitución.

Así sucede, por ejemplo, con las controversias actuales sobre la reforma del Estado de bienestar, sobre la política de inmigración, la guerra en Irak y la supresión del servicio militar obligatorio; lo que en ellas se discute no son meras políticas particulares, sino también, y en todos los casos, la correcta interpretación de los principios constitucionales, e implícitamente, sobre cómo queremos entendernos los ciudadanos de la República Federal Alemana como tales, y también como europeos, a la luz de nuestros diversos modos culturales y del pluralismo de nuestras cosmovisiones y convicciones religiosas. Haciendo una ojeada retrospectiva, hay que reconocer que una religión y lengua comunes, y especialmente la rehabilitación de una conciencia nacional, fueron de gran utilidad de cara al surgimiento de una solidaridad ciudadana, por otro lado sumamente abstracta. Pero entre tanto, los sentimientos republicanos se han deshecho considerablemente de esos vínculos prepolíticos; que no estemos dispuestos a *dejarnos matar por Niza* evidentemente ya no supone objeción alguna contra una constitución europea. Piensen Vds en los discursos ético-políticos sobre el Holocausto y los crímenes contra la humanidad. Como resultado de ellos, los ciudadanos de la República Federal de Alemania han tomado conciencia del progreso que supone la Constitución. El ejemplo de una *política de la memoria* de carácter autocrítico (que ya no puede considerarse en modo alguno excepcional, pues también se da hoy en otros países), muestra cómo los vínculos del patriotismo constitucional se forman y renuevan a sí mismos en el medio de la propia política.

En contraste con un equívoco ampliamente extendido, el *patriotismo constitucional* significa que los ciudadanos asumen los principios de la Constitución no sólo en su contenido abstracto, sino también desde el contexto de su respectiva historia nacional, es decir, en su significación concreta.

Para que los contenidos morales de los principios fundamentales se consoliden en sentimientos ciudadanos no es suficiente el aspecto cognitivo. El razonamiento moral y el consenso universal en la indignación ante las violaciones masivas de los derechos humanos sólo serían suficientes para fomentar la integración de una comunidad de cosmopolitas, si ésta llegara a darse alguna vez. Entre los miembros de una comunidad política la solidaridad, todo lo abstracta y jurídicamente mediatizada que se quiera, sólo puede surgir si los principios de justicia son comprendidos dentro de la espesa malla de las orientaciones culturales de valor.

3. Las reflexiones expuestas hasta ahora ponen de relieve que la naturaleza secular del Estado constitucional democrático no muestra ninguna debilidad intrínseca del propio sistema político que haga peligrar su consistencia desde el punto de vista cognitivo o motivacional. Pero no se pueden excluir otros factores extrínsecos. Una modernización desorientada de la sociedad podría debilitar considerablemente el vínculo democrático del que depende –y que no puede forzar por vía legal– el Estado democrático. En tal caso nos encontraríamos en la situación descrita por Böckenförde: la transformación de los ciudadanos de sociedades liberales acomodadas y pacíficas en mónadas aisladas que sólo se mueven buscando el propio interés, y que se dedican a esgrimir derechos subjetivos unas contra otras. Evidencias de semejante desmoronamiento de la solidaridad ciudadana se ponen claramente de manifiesto en el contexto más amplio de la economía y de la sociedad globales, con una dinámica política descontrolada. Los mercados, que no pueden ser democratizados como si se tratara de instituciones estatales, asumen progresivamente funciones de fiscalización en ámbitos de la vida que hasta ahora se habían mantenido cohesionados políticamente mediante normas, o bien bajo formas prepolíticas de comunicación. De este modo, las esferas privadas crecientemente se subvierten en mecanismos al servicio de las preferencias individuales, exclusivamente orientados al éxito, y además queda restringido el ámbito de las necesidades de legitimación de lo público.

El individualismo ciudadano se refuerza por el desalentador derrumbe del proceso democrático de formación de la opinión y la voluntad; a estas alturas sólo funciona –y de modo parcial– en los ámbitos nacionales, sin alcanzar los procesos supranacionales de decisión. Igualmente disminuida la esperanza en la capacidad de articular una comunidad internacional, se fortalece la tendencia a una despolitización de la ciudadanía. A la vista de los conflictos y de las clamorosas desigualdades que acosan a una sociedad global cada vez más fragmentada, cada nuevo fracaso aumenta la decepción ante el itinerario, emprendido después del 1945, hacia la constitucionalización del Derecho internacional.

Ejerciendo la crítica racional, las teorías postmodernas conciben las crisis no como consecuencia de un agotamiento parcial del potencial de raciocinio acumulado por la modernidad occidental, sino como lógico resultado del programa de una racionalización intelectual y social autodestructiva. Si bien el escepticismo radical respecto de la razón es por completo extraño a la tradición católica, el catolicismo se ha desenvuelto con dificultad, hasta entrados los 60 del pasado siglo, con el pensamiento secular del humanismo, de la Ilustración y del liberalismo político. De este modo hoy parece verosímil la representación de una modernidad contrita que sólo puede ser rescatada del callejón sin salida en el que se encuentra merced a una reorientación religiosa hacia un punto de referencia trascendente. En Teherán me preguntaba un colega si, desde el punto de vista de la sociología religiosa y del análisis comparativo de las culturas, la secularización europea no sería justamente el error que precisaría de corrección. Esto nos evoca la situación espiritual de la República de Weimar tal como aparece descrita por Carl Schmitt, Heidegger o Leo Strauss. De

todos modos, yo prefiero no dramatizar, desde la crítica racional, la cuestión de si una modernidad ambivalente puede estabilizarse exclusivamente merced a las fuerzas seculares de una razón comunicativa. Pienso que lo mejor es no exagerar la cuestión y tratarla como algo de hecho aún no resuelto. La persistencia de la religión en un entorno crecientemente secularizado no pretendo entenderla como un simple hecho social. La filosofía tiene que tomarse en serio este fenómeno y, en cierto modo, contemplarlo desde dentro, como un desafío cognitivo. Pero antes de emprender esa senda de la discusión, desearía mencionar una posible derivación del diálogo en otra dirección. A través de la creciente radicalización de la crítica racional, la filosofía también se ha internado en una reflexión sobre sus propios orígenes religiosos y metafísicos, y a veces también se ha implicado en diálogos con una teología que, por su parte, ha buscado una conexión con la tentativa filosófica de una crítica posthegeliana de la razón⁶.

Digresión

Un posible arranque del discurso filosófico acerca de la razón y la Revelación es un tópico del pensamiento que siempre reaparece: la razón que reflexiona sobre sus fundamentos más profundos descubre su origen en Otro cuyo poder inexorable debe reconocer si no quiere perder su orientación racional en el callejón sin salida de su autoapropiación.

Como modelo sirve aquí el ejercicio de una mutación autopropulsada, una conversión de la razón por medio de la razón. El arranque de la reflexión puede ser la autoconciencia del sujeto cognoscente y activo, tal como la entiende Schleiermacher, o la historicidad de la autoposición en la existencia, como quiere Kierkegaard, o, como en el caso de Hegel, Feuerbach y Marx, el traumático desgarramiento de las vigencias morales. Sin una intención inicialmente teológica, la razón que descubre sus propios límites termina sobrepasándose a sí misma, ya sea mediante la fusión mística con una conciencia abierta a lo cósmico, ya por la incierta esperanza de un suceso histórico que descubra un mensaje de salvación, o por la solidaridad profética con los oprimidos y los agraviados, que pretende anticipar la redención mesiánica. Estos dioses anónimos de la metafísica posthegeliana –la conciencia cósmica, un acontecimiento inmemorial o una sociedad no alienada– representan para la teología una presa fácil, pues aparecen como sucedáneos de la trinidad personal de un Dios que se comunica a sí mismo.

Tales ensayos de una renovada teología filosófica después de Hegel resultan más gratos, en todo caso, que otras tentativas que, basadas en Nietzsche, sólo viven de prestado gracias al eco cristiano de nociones como escucha, aprendizaje, devoción, expectación de la Gracia, venida y acontecimiento, de cara a proyectar un pensamiento vacío de propuestas hacia un pasado indefinido anterior a Cristo y a Sócrates. Frente a todo eso, una filosofía

⁶ P. Neuner, G. Wenz (eds.) *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt (2002).

consciente de sus carencias y de su frágil posición dentro del complejo ámbito de la sociedad moderna ha de afirmar, no de manera peyorativa, la diversidad genérica entre el discurso secular, que pretende ser accesible a todos, y el discurso religioso, comprometido con unas verdades reveladas. Al contrario de lo que sucede con Kant y Hegel, esta delimitación gramatical no se vincula con la pretensión filosófica de definir unilateralmente lo que sea verdadero o falso en los contenidos de las tradiciones religiosas, más allá del saber universal socialmente institucionalizado. El respeto que acompaña a esa reserva cognitiva se fundamenta en la consideración hacia las personas y costumbres cuya integridad y autenticidad evidentemente se deducen de sus convicciones religiosas. Pero el respeto no es todo, ya que la filosofía tiene motivos para estar dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas.

4. En contraste con la sobriedad ética de un pensamiento postmetafísico, que se sustrae de toda concepción general vinculante de la vida buena y ejemplar, se presentan, articuladas en los libros sagrados y en las tradiciones religiosas, las intuiciones de caída y de salvación, de redención de una vida vacía de esperanza; intuiciones que han sido cuidadosamente acuñadas y reinterpretadas durante milenios. De ahí que pueda quedar intacto en la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que eviten el dogmatismo y el pensamiento esclavo, algo que se ha ido perdiendo en otras partes y que tampoco puede ser restablecido exclusivamente con el saber profesional de los expertos, concretamente la sensibilidad y la capacidad de decir algo preciso acerca de una vida sin sentido, de las patologías sociales, del fracaso en los proyectos de vida individuales y de lo aberrante de ciertos modos de vida desfigurados. Partiendo de sus diferentes aspiraciones epistémicas cabe fundar la disposición de la filosofía a aprender de la religión, y no por motivos puramente utilitarios sino, teniendo en cuenta el rendimiento de los procesos de aprendizaje hegelianos, por razones de contenido. Es bien sabido que la interpenetración recíproca de cristianismo y metafísica griega ha comportado no solamente la formulación intelectual de la dogmática teológica, así como una helenización del cristianismo, no siempre benéfica, sino que también ha promovido, por parte de la filosofía, una apropiación de contenidos genuinamente cristianos. Ese trabajo de apropiación ha precipitado la formación de redes de conceptos fuertemente matizados desde el punto de vista normativo, como los de responsabilidad, autonomía y justificación, historia y memoria, recomienzo, innovación y retorno, emancipación y consumación, desprendimiento, interiorización y encarnación, individualidad y comunidad. Esa tarea de apropiación filosófica ha transformado el sentido religioso original de dichos conceptos, pero sin devaluarlos ni vaciarlos de sentido. La traducción de la idea de que el hombre es imagen y semejanza de Dios en la representación de que todos los hombres son titulares de la misma dignidad, y por ello se hacen acreedores de un respeto incondicional, es un buen ejemplo de este tipo de transformación salvadora. El contenido de los conceptos bíblicos se proyecta, así, más allá de los límites de una comunidad religiosa, hacia el público general de creyentes y no creyentes. Walter Benjamín fue capaz de realizar algunas traducciones de esta índole. En virtud de esa experiencia de desacralización del potencial significativo encerrado en la religión, podemos

dar al teorema de Böckenförde un sentido carente de segundas intenciones. He mencionado el diagnóstico según el cual el equilibrio alcanzado en la modernidad entre los tres grandes medios de cohesión social, se ha puesto en peligro porque los mercados y el poder administrativo excluyen la solidaridad social de cada vez más ámbitos de la vida, a saber, dificultando la acción coordinada en lo relativo a valores, normas y empleo de un lenguaje significativo. De ahí que al Estado constitucional le convenga, por su propio interés, tratar con respeto todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos. Esa conciencia, que se ha convertido en conservadora, se refleja en el discurso acerca de la *sociedad postsecular*⁷. Con ello no sólo se piensa en el fenómeno contrastable de la persistencia de lo religioso en un entorno crecientemente secularizado, y en la perpetuación de las comunidades religiosas. La expresión *postsecular* tampoco se limita a reconocer públicamente la contribución funcional de las comunidades religiosas en el suministro de motivaciones y actitudes deseables. No: en la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja sobre todo una comprensión normativa que tiene consecuencias para las relaciones políticas entre ciudadanos creyentes y no creyentes. En la sociedad postsecular se impone la idea de que la *modernización de la conciencia pública* comprende y modifica, de manera reflexiva y acrónica, tanto las mentalidades religiosas como las seculares. Si ambas entienden la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, entonces pueden tomarse mutuamente en serio, también por razones cognitivas, en sus respectivas aportaciones a la discusión pública acerca de los asuntos controvertidos.

5. Por otra parte, la conciencia religiosa se ha visto obligada a asumir procesos de adaptación. Originariamente, toda religión es una *imagen del mundo* o *doctrina comprensiva*, también en el sentido de que se inviste de autoridad para articular un modo de vida en su conjunto. Pero a esa pretensión de monopolizar la interpretación y completa configuración de la vida debe renunciar la religión, y para ello han de cumplirse ciertas condiciones como la secularización del saber, la neutralidad del poder estatal y la generalización de la libertad religiosa. Con la diversificación de los subsistemas sociales, también la vida de la comunidad religiosa se diferencia respecto de sus entornos sociales. El papel de miembro de una comunidad religiosa se separa así del de ciudadano de la sociedad. Y ya que el Estado liberal necesariamente depende de una integración política de sus ciudadanos que vaya más allá del mero *modus vivendi*, tal disociación no puede reducirse a una adaptación, ajena a toda exigencia cognitiva, del *ethos* religioso a las leyes impuestas en la sociedad secular. Más bien han de insertarse en el *ethos* de la comunidad religiosa tanto el ordenamiento jurídico universalista como la moral social igualitaria, de manera que éstos se deduzcan coherentemente de aquél. Para esta *inserción*, John Rawls ha elegido la imagen de un módulo –la justicia secular– que pese a estar

⁷ K. Eder, “Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?”, *Berliner Journal für Soziologie*, Cuaderno 3 (2002), pp. 331-343.

construido con el concurso de fundamentos ideológicamente neutrales, debe poder encajar en los contextos representativos de cualquier ortodoxia⁸.

Estas expectativas normativas con las que el Estado liberal confronta a las comunidades religiosas, convergen con los intereses propios de éstas en la medida en que de este modo se les abre la posibilidad de ejercer influencia sobre el conjunto de la sociedad a través de la opinión pública política. Es cierto que las exigencias de la tolerancia, tal como muestran las reglamentaciones sobre el aborto más o menos liberales, no se reparten simétricamente entre los creyentes y los no creyentes; pero también la conciencia secular ha de costear el precio de un ejercicio de la libertad frente a la religión. De la conciencia secular se espera una autocrítica que haga más perceptibles los límites de la ilustración.

La comprensión de la tolerancia en las sociedades pluralistas de constitución liberal exige a los creyentes en su trato con los no creyentes, o con los creyentes de otras religiones, contar razonablemente con la existencia del disenso. Pero también la misma comprensión deberá ser exigida, en el marco de una cultura política liberal, a los no creyentes respecto de los creyentes. Para los ciudadanos faltos de sensibilidad en asuntos de religión, esto significa la exigencia, de ningún modo trivial, de determinar de manera autocrítica la relación entre fe y conocimiento desde la perspectiva del saber global. La expectativa de una persistente falta de concordancia entre fe y saber sólo merece calificarse de *racional* cuando a las convicciones religiosas se les concede igualmente un *status* epistémico no completamente irracional. En el contexto público, por tanto, las cosmovisiones naturalistas deudoras de una elaboración especulativa de informaciones científicas, y relevantes de cara a la autoconciencia ética de los ciudadanos⁹, no gozan en modo alguno de preferencia *prima facie* frente a los modos de pensar ideológicos o religiosos que les son contrarios. La neutralidad ideológica del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una cosmovisión laicista.

Si actúan en su papel de ciudadanos del Estado, los ciudadanos secularizados no deben negar por principio el potencial de verdad de las cosmovisiones religiosas, ni tampoco negarles a sus conciudadanos creyentes el derecho a contribuir a la discusión pública empleando categorías religiosas. Una cultura política liberal puede esperar incluso que los ciudadanos secularizados se esfuercen por tomar parte en la tarea de traducir las aportaciones relevantes del mundo religioso a la vida secular empleando un lenguaje público más accesible a todos¹⁰.

⁸ J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt (1998), pp. 76 ss.

⁹ Como ejemplo, W. Singer, "Keiner kann anders sein, als er ist. Vershaltungen legen uns Fest.: Wir sollen aufhören, von Freiheit zu reden", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8 de enero del 2004, p. 33.

¹⁰ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt (2001).

Postura del Card. Joseph Ratzinger

La aceleración del ritmo histórico característica de nuestra época pone de manifiesto, a mi juicio, dos factores relevantes de un fenómeno que hasta ahora se habría ido desarrollando lentamente: por un lado, la formación de una sociedad mundial en la que los poderes políticos, económicos y culturales se han ido haciendo progresivamente interdependientes, interpenetrándose en sus respectivos ámbitos. Por otro lado, estamos ante el despliegue de ciertas potencialidades humanas, creativas y destructivas, que llevan a replantear con inusitada agudeza el tema del control jurídico y ético del poder. De ahí que se nos presente también con especial urgencia la cuestión intercultural: cómo podrían encontrarse los fundamentos éticos que suministren a las culturas en contacto la posibilidad de converger en una senda común que permita edificar una forma jurídica legítima de delimitación del poder.

La notable aquiescencia suscitada por el "proyecto de ética mundial" (*Projekt weltethos*), planteado por Hans Küng, pone en todo caso de relieve que la cuestión está abierta, incluso aceptando la aguda crítica que Robert Spaemann le ha dirigido¹¹, toda vez que a los dos factores anteriormente aludidos hay que añadir un tercero: en el proceso del encuentro e interpenetración de las culturas se han ido quebrando certezas de carácter ético que hasta ahora resultaban cardinales. La cuestión fundamental de qué es realmente el bien, sobre todo en un contexto dado, y de por qué ha de ser practicado aun a costa del propio daño, continúa sin respuesta.

Así, pues, me parece evidente que la ciencia como tal no puede producir una ética, ni tampoco puede desarrollarse una nueva conciencia ética como resultado de los debates científicos. Por otro lado, es incuestionable que el cambio fundamental en la imagen del hombre y del mundo propiciado por el desarrollo de la ciencia ha tenido un papel esencial en la ruptura de las antiguas convicciones morales. Por eso la ciencia tiene una responsabilidad respecto al hombre como hombre, y también la filosofía posee una particular responsabilidad de acompañar críticamente el desarrollo de las ciencias, así como de aclarar críticamente las conclusiones precipitadas y las certezas aparentes en relación con la realidad humana, su origen y destino. Dicho de otro modo, ha de separar el elemento no científico de los resultados científicos con los que frecuentemente se mezcla, de modo que se mantenga abierta la visión de otras dimensiones más amplias de la realidad humana, de la cual la ciencia solamente puede mostrar aspectos parciales.

¹¹ R. Spaemann, "Weltethos als Projekt", en *Merkur* 570/571, pp. 893-904.

Poder y derecho

Concretamente es misión de la política situar el poder bajo el control del Derecho, y de este modo ordenar con pleno sentido su ejercicio. Debe prevalecer la fuerza del Derecho sobre la ley del más fuerte. El poder sometido y puesto al servicio del Derecho es el polo opuesto a la violencia, en relación a la cual comprendemos el poder como ilegítimo e ilegal. Por eso es importante para cada sociedad superar la prevención frente al Derecho y sus ordenamientos, porque solamente así puede ser proscrita la arbitrariedad, y la libertad podrá vivirse conjuntamente como libertad compartida. La libertad sin ley es anarquía y, por ello, supone la destrucción de la libertad. La sospecha frente al Derecho, la rebelión contra el Derecho, estallará si el Derecho mismo no aparece como expresión de una justicia establecida al servicio de todos, sino como producto de la arbitrariedad y de la adecuación del Derecho al servicio de los que detentan el poder para imponer sus leyes.

La tarea de poner el poder bajo la observancia del Derecho nos remite por tanto a otra cuestión: ¿Cómo surge el Derecho y cómo ha de configurarse para que constituya un vehículo de la justicia, y no el privilegio de ella que poseen los que tienen poder para establecer las leyes? Se plantea, por una parte, la cuestión del origen del Derecho y, por otra, también la cuestión sobre sus propias dimensiones. El problema de hacer del Derecho no solamente un instrumento del poder sino la expresión del común interés de todos, me parece resuelta en todo caso mediante los instrumentos de la formación de la voluntad democrática, ya que en ella todos participan de la formación del Derecho, y de ahí que la esencia del Derecho sea de todos, y como tal podrá y tendrá que ser observado. En efecto, la garantía de la participación colectiva en la configuración del Derecho y en la recta administración del poder, es el motivo esencial que se aduce a favor de la democracia como forma más adecuada del orden político.

De todos modos, queda aún otra cuestión. Como la unanimidad entre los seres humanos se da con mucha dificultad, la toma de decisiones habrá de valerse necesariamente de mecanismos como la delegación o la decisión mayoritaria, ésta última dependiendo de la importancia del asunto planteado. Pero también las mayorías pueden ser ciegas o injustas. La historia nos lo dice con absoluta claridad. Si una mayoría suficientemente grande oprime a una minoría con leyes represivas, por motivos religiosos o racistas, ¿puede hablarse entonces realmente de justicia o de Derecho? Así, la regla de las mayorías tampoco zanja la cuestión de los fundamentos éticos del Derecho, el interrogante de si hay algo que nunca puede ser justo, es decir, acciones que siempre serán en sí mismas inicuas o, por el contrario, cosas que de acuerdo con su propia naturaleza invariablemente son justas y exigen el respeto de la mayoría por encima de cualquier arbitrariedad suya.

Nuestra época ha formulado, sustrayéndolo al juego de las mayorías, un repertorio normativo de ese tipo en las diversas declaraciones de derechos humanos. La conciencia contemporánea ha de darse por satisfecha con la evidencia interna de esos valores. Ahora bien, esta peculiar autolimitación del cuestionamiento posee igualmente un carácter filosófico. Hay, entonces, valores que se sustentan por sí mismos, cuyo origen radica en la naturaleza del ser humano y que, por tanto, resultan intangibles para todos los titulares de ella. Sobre el alcance de tal noción tendremos que volver nuevamente, ya que esa evidencia no es reconocida hoy en modo alguno por todas las culturas. El Islam, por otra parte, ha definido un catálogo propio de derechos humanos discrepante del occidental. De otro lado, en China domina hoy el marxismo, precisamente una forma cultural originada en Occidente, mas eso no impide que se cuestione allí, según la información de que dispongo, si los derechos humanos no serían más bien una típica invención occidental que deba ser analizada a fondo.

Nuevas formas del poder y nuevas cuestiones sobre el modo de limitarlo

Si se trata de la relación entre poder y Derecho, y de las fuentes de éste, también hay que detenerse en el fenómeno del poder mismo. No quisiera intentar definir la esencia del poder como tal, sino esbozar los desafíos que derivan de sus nuevas formas, las que se han desarrollado en la última mitad del siglo pasado. Después de la Segunda Guerra Mundial dominaba el horror ante el nuevo poder de destrucción que había aumentado con la invención de la bomba atómica. De repente el hombre se veía en la situación de una posible destrucción de sí mismo y de la tierra que habita. Se planteaba el siguiente interrogante: ¿Qué mecanismos políticos son necesarios para evitar tal destrucción? ¿Cómo pueden establecerse esos mecanismos y hacerlos eficaces? ¿Cómo pueden movilizarse las fuerzas éticas que configuran tales formas políticas y dotarlas de efectividad? *De facto* se introducía la posibilidad de producir la propia destrucción con la destrucción de los otros durante el largo período de pugna entre los respectivos bloques de poder enfrentados, lo que evidentemente nos preservaba de la guerra atómica por el temor a la misma. La limitación recíproca del poder y el temor por la propia supervivencia se manifestaban como las dos únicas fuerzas salvadoras.

Hoy no es el temor a una gran guerra lo que nos asusta, sino el miedo al terror omnipresente que puede hacerse real y golpear en cualquier parte. Ya no se precisa una conflagración mundial para hacer este mundo inhabitable. Los poderes anónimos del terror, que pueden hacerse presentes en cualquier lugar, son suficientemente fuertes para que cualquiera pueda ser acechado cada día, incluida la eventualidad de que los criminales terroristas puedan acceder a los grandes potenciales destructivos y desencadenen el caos a escala mundial desde fuera de las estructuras políticas. De esta forma se ha desplazado la cuestión acerca del Derecho y de la Ética a otro terreno: ¿De qué fuentes se alimenta el Terror? ¿Cómo puede conjurarse desde dentro esa nueva dolencia de la Humanidad? A este

propósito, resulta espantoso que el terrorismo pueda lograr cierta legitimidad, aunque sea parcialmente. Los mensajes de Bin Laden presentan el terror como la respuesta de los pueblos impotentes y oprimidos a la soberbia de los poderosos, como el justo castigo por su arrogancia, así como por su despotismo sacrílego y su crueldad. Para personas que viven en determinadas situaciones sociales y políticas, tales motivaciones parecen resultar convincentes. En parte, el comportamiento terrorista será presentado como defensor de la tradición religiosa contra el ateísmo de la sociedad occidental.

En este contexto se plantea una cuestión a la que igualmente hemos de atender: Si el terrorismo se alimenta del fanatismo religioso –y así sucede en efecto–, ¿será la religión una fuerza salvífica y curativa, o no será más bien un peligroso poder arcaico que construye falsos universalismos conducentes a la intolerancia y al terror? ¿No habría de colocarse entonces la religión bajo la tutela de la razón, y ser cuidadosamente circunscrita y limitada? Junto a ello se plantea la siguiente pregunta: ¿Quién habría de hacer esto? ¿Y cómo habría que hacerlo? Mas la cuestión fundamental sigue siendo: ¿Representa la abolición gradual de la religión y su superación un progreso necesario de la humanidad en el camino hacia la libertad y de la tolerancia universal, o no?

Entre tanto, en primer plano se mueve ahora otra forma de poder que parece en principio claramente benéfica, y en todos los casos digna, pero que en realidad puede llegar a constituir una nueva amenaza contra los hombres. El hombre ahora es capaz de fabricar hombres, es decir, de producirlos *in vitro*. El hombre se convierte así en producto, y con ello se altera radicalmente la relación del hombre consigo mismo. Ya no es un regalo de la Naturaleza, del Dios creador; él es su propio producto. El hombre ha descendido a la fuente profunda del poder, al manadero de su propia existencia. La tentación, entonces, de diseñar un hombre auténtico, la tentación de experimentar con hombres, la tentación de eliminar a los seres humanos residuales ya no es un fantasma surgido en la imaginación de moralistas enemigos del progreso.

Si hace un momento nos acuciaba la cuestión de si la Religión realmente constituye una fuerza moral positiva, ahora surge la duda sobre la fiabilidad de la razón. Al fin y al cabo, la bomba atómica es también un producto de la razón, como igualmente la producción artificial de hombres y su selección también han sido concebidas racionalmente. ¿No tendría que ser ahora la razón la que fuese puesta bajo vigilancia? ¿Pero por parte de quién? ¿O quizás deberían limitarse recíprocamente la Religión y la Razón, contenerse entre sí y ayudarse a encontrar el camino justo? En este punto se plantea nuevamente la cuestión de cómo en una sociedad globalizada, con sus poderes desatados y sus diversas concepciones acerca del derecho y la moral, puede encontrarse una evidencia ética eficaz que cuente con la suficiente motivación y autoridad para responder a los desafíos antes aludidos y ayudar a superarlos.

Fundamentos del Derecho: Ley – Naturaleza – Razón

En primer término se suscita una mirada hacia situaciones históricas que puedan resultar comparables a la nuestra. En todo caso vale la pena echar una ojeada a cómo conoció Grecia su Ilustración, y a cómo el Derecho fundado sobre los dioses perdió su evidencia, por lo que finalmente se suscitaba la pregunta por los orígenes más profundos del Derecho. Así nació la siguiente idea: frente al Derecho positivo, que podría ser injusto, tenía que existir un Derecho que surgiera de la naturaleza y del ser del hombre mismo. Tal Derecho tendría que ser hallado, y supondría entonces el correctivo necesario para el derecho positivo.

Más próxima a nosotros, encontramos la doble ruptura que se origina en la conciencia europea a comienzos de la Edad Moderna, que condujo a un replanteamiento de los fundamentos y fuentes del Derecho. En primer término hay que considerar el desbordamiento de las fronteras de la Europa cristiana que acontece con el descubrimiento de América. Entonces se produjo el contacto con pueblos que se encontraban ajenos a la estructura de la fe y el derecho cristianos, que hasta ese momento constituían el fundamento y el modelo jurídico universalmente aceptado. No había nada en común jurídicamente con esos pueblos. Ahora bien, ¿quiere eso decir que carecieran de derecho, como algunos entonces afirmaban y manifestaron en la práctica? ¿O más bien habría que postular un Derecho transversal a todos los sistemas jurídicos, que vincula y orienta a todos los seres humanos cuando las distintas culturas entran en contacto? En ese contexto Francisco de Vitoria desarrolló entonces la idea de un "Derecho de gentes" (*ius gentium*), en el que la palabra "gentes" evoca el sentido de paganos, no cristianos. La idea es que el Derecho descansa en algo previo a su configuración cristiana, y que está llamado a ordenar la justa cooperación recíproca entre los pueblos.

La segunda ruptura en el mundo cristiano se consumó en el seno de la misma cristiandad, a causa del cisma que fragmentó la comunidad cristiana en comunidades enfrentadas a menudo de forma hostil. Hubo que desarrollar una forma de derecho previa al dogma, o al menos un mínimo jurídico cuyos fundamentos ya no descansaban en la fe, sino en la naturaleza y en la razón humana. Hugo Grocio, Samuel von Pufendorf y otros teorizaron un "Derecho Natural" como un Derecho de la razón que suministra a ésta vigor como órgano de la formación común del Derecho, por encima de las fronteras de las confesiones religiosas.

El Derecho Natural ha permanecido –especialmente en la Iglesia Católica– como un *topos* argumentativo (una figura del razonamiento), con el cual se apela a una razón común en el diálogo con la sociedad secular y con las demás confesiones religiosas, así como en la búsqueda de fundamentos para un entendimiento sobre los principios éticos del Derecho en una sociedad pluralista. Pero desafortunadamente este instrumento devino confuso, y no desearía apoyarme en él en esta conversación. La idea del Derecho Natural suponía un concepto de naturaleza que hacía a la

misma naturaleza razonable, y en el que se entrelazan naturaleza y razón. Esa visión se quebró con el triunfo de la teoría de la evolución. La naturaleza, como tal, no es razonable, aun cuando en ella se dé un comportamiento razonable: ese es el diagnóstico que se nos plantea el evolucionismo, y que desde entonces parece indiscutible¹². De las diferentes dimensiones de la noción de naturaleza que servían de base al antiguo Derecho Natural sólo ha sobrevivido aquella que Ulpiano, a comienzos del tercer siglo después de Cristo, resumía con la conocida frase: *Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*¹³. No obstante, esta noción no satisface las cuestiones que nos hemos planteado aquí, que no afectan a todos los *animalia*, sino precisamente a las cuestiones específicamente relativas al hombre que ha acometido la razón humana y sin la cual no podrán ser respondidas.

Como último elemento del Derecho Natural –que en el fondo, al menos en la modernidad, ha pretendido ser un derecho de la razón– han permanecido los derechos humanos. Éstos no son comprensibles sin el supuesto de que el hombre como tal sea sujeto de derechos, tan sólo a título de pertenecer a la especie humana portadora en sí misma de valores y normas que pueden ser descubiertas, pero no inventadas. Quizás tendría que completarse hoy la doctrina de los derechos humanos con una teoría de los deberes del hombre y de sus limitaciones, y esto podría ayudarnos a renovar la cuestión en el sentido de si no podría darse una razón de la naturaleza y de este modo también un Derecho de la razón para los hombres y su modo de estar en el mundo. Tal discusión tendría que plantearse y ponerse de manifiesto hoy de manera intercultural. Para los cristianos esto tendría que ver con la Creación y con el Creador. En el mundo hindú esto correspondería al concepto del *Dharma* de la legalidad interior, y en la tradición china sería la idea de los órdenes celestes.

¹² La mejor exposición de la filosofía evolucionista, todavía dominante con algunas ligeras correcciones, es la de J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1993. Para distinguir los resultados efectivos de la investigación respecto de la filosofía que los acompaña puede ser interesante consultar R. Junker – S. Scherer (Hrsg.) *Evolution. Ein kritisches Lehrbuch*, 4. Aufl., Gießen, 1998. Acerca de la discusión en torno a la filosofía evolucionista, vid. J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 2005.

¹³ Acerca de las tres dimensiones del derecho natural medieval (dinamismo del ser en general, fines naturales comunes a hombres y animales irracionales y finalidad específica de la naturaleza humana), vid. las observaciones de Ph. Delhaye, “Naturrecht”, en *LThK* 2, VII, pp. 821-825. Es interesante la noción de derecho natural que aparece consignada al comienzo del Decreto de Graciano: “Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus”. “Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri”.

Interculturalidad y sus consecuencias

Antes de llegar a las conclusiones finales quisiera ampliar aún algo la trayectoria seguida hasta ahora. Me parece que la interculturalidad es hoy una dimensión imprescindible para formular la discusión en torno a las cuestiones fundamentales del ser humano que no pueden ser resueltas exclusivamente en la tradición cristiana ni la tradición racionalista occidental. Ambas, por cierto, se tienen a sí mismas como universales, y pueden serlo también *de iure*. Pero *de facto* tienen que reconocer que tan sólo son aceptadas por algunos sectores de la humanidad, y que únicamente en ellas resultan comprensibles. De todas maneras, el número de culturas que compiten es ciertamente más limitado de lo que pudiera parecer a primera vista.

Ante todo hay que resaltar que en el seno de los espacios culturales ya no hay tanta uniformidad, sino que todos esos espacios se encuentran marcados en su interior por profundas tensiones en su propia tradición. En Occidente esto se ve con toda claridad. Igualmente, aunque la cultura secularista estrictamente racionalizada, que de manera egregia ha representado aquí el Sr. Habermas, siga siendo dominante y se presente como espacio común para todas, la concepción cristiana de la realidad continúa teniendo, hoy como ayer, una fuerza activa. Unas veces estos contrapolos se encuentran más cercanos o más alejados entre sí, más o menos predispuestos a aprender uno del otro o a rechazarse decididamente.

También el espacio cultural islámico está marcado por parecidas tensiones; hay un amplio espectro entre el absolutismo fanático de un Bin Laden y otras posiciones más abiertas a la racionalidad y la tolerancia. Por su parte, el otro gran espacio cultural, la cultura india o, mejor, los espacios culturales del hinduismo y del budismo, están igualmente marcados por tensiones similares, si bien en todo caso aparecen éstas con menor dramatismo a nuestros ojos. También estas culturas se exponen tanto a la pretensión de la racionalidad occidental como a las interpelaciones de la fe cristiana, presentes en sus ámbitos; asimilan de forma variable ambas influencias sin dejar de lado su propia identidad. Las culturas tribales de África y las autóctonas que, por influjo de ciertas teologías cristianas, resurgen de nuevo en Latinoamérica, completan el cuadro. Se presentan como un desafío a la racionalidad occidental, pero igualmente cuestionan la pretensión universal de la revelación cristiana.

¿Qué se deduce de todo esto? A mi juicio, en primer lugar la no universalidad fáctica de las dos grandes culturas de Occidente, la cultura de la fe cristiana y la derivada de la racionalidad secularizada, a pesar de que ambas han influido, cada una a su manera, en todas las demás culturas del mundo. Por lo pronto me parece que la cuestión del colega de Teherán que Habermas ha citado es de gran envergadura, es decir, la pregunta de si desde el punto de vista socio-religioso y de la comparación entre culturas, la secularización europea no es acaso el camino que precisamente

necesitaría de una rectificación. Personalmente no veo que la clave de la cuestión pueda estar necesariamente en la línea de los planteamientos de Carl Schmitt, Martin Heidegger y de Leo Strauss, es decir, de una Europa cansada de racionalismo. De cualquier modo es un hecho que nuestra racionalidad secular, por plausible que parezca a nuestra razón configurada según la manera occidental, no es capaz de acceder a toda *ratio*, y que en su pretensión de hacerse inequívoca, la racionalidad tropieza con sus propios límites. Su evidencia de hecho está ligada a determinados contextos culturales, y tiene que reconocer que como tal no se puede hacer efectiva en toda la humanidad, y de ahí que tampoco pueda en suma ser operativa a escala global. Con otras palabras, no hay una concepción del mundo de carácter racional, ético o religioso, sobre la que haya unanimidad y que pueda respaldar a todas las culturas, o al menos ahora mismo no está disponible. Por eso la denominada ética mundial sigue siendo una abstracción.

Conclusiones

Entonces, ¿qué cabe hacer? Respecto a las consecuencias prácticas, estoy bastante de acuerdo con lo que el Sr. Habermas ha dicho y desarrollado sobre la sociedad postsecular, la disposición de aprendizaje y la autolimitación de ambas partes. Siguiendo mi propio punto de vista, quisiera finalizar resumiendo mi postura en dos tesis:

1. Hemos visto que en la religión existen patologías altamente peligrosas, que hacen necesaria la luz divina de la razón como un órgano de control con el que purificar y ordenar una y otra vez la religión, lo que por otra parte ya habían pensado los Padres de la Iglesia¹⁴. Pero en nuestras reflexiones se ha manifestado que igualmente hay patologías en la razón (de las por lo general hoy la humanidad no es del todo consciente) y una desmesurada arrogancia que no es menos peligrosa por su eficiencia potencial: la bomba atómica y el ser humano tratado como producto. Por eso la razón más a su vez debe ser advertida de sus propios límites y estar dispuesta a escuchar las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa completamente de esa disponibilidad para aprender, así como de la dependencia a ella correlativa, entonces se convierte en destructiva.

Kurt Hübner ha formulado recientemente una exigencia parecida, tratándose, en su opinión, no directamente de "una vuelta a la fe", sino de que "nos libremos de la representación, tremendamente falsa, de que la fe no tiene ya nada más que decir a los hombres de hoy, pues contradice la idea humanista de la Razón, de la Ilustración y de la Libertad"¹⁵. De este modo, yo hablaría de la necesidad de una relación mutua entre la razón y la fe, la razón y la religión, que están llamadas a una recíproca purificación y

¹⁴ Sobre este asunto me he ocupado con más detalle en el libro *Fe, verdad y tolerancia*, cit. Vid. también M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 2. Aufl., Paderborn, 2001.

¹⁵ K. Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*, Tübingen, 2003, p. 148.

salvación, y recíprocamente se necesitan, al igual que tienen que reconocerse solidariamente.

2. Esta regla básica ha de ser concretada en la práctica en nuestro contexto intercultural presente. Sin duda la fe cristiana y de la racionalidad secular occidental son los socios principales en esa correlatividad. Esto puede y debe decirse sin caer en un falso eurocentrismo. Ambos determinan la situación mundial en un grado superior a cualquiera de las otras fuerzas culturales. No obstante, eso no significa que se pueda apartar a otras culturas como una especie de *quantité négligeable* (cantidad despreciable). Esto constituiría ahora un orgullo desmesurado de Occidente que tendríamos que pagar caro, y que en parte ya estamos pagando. Es importante para los dos componentes de la cultura occidental avenirse a una actitud de escucha, a una verdadera correlatividad también con esas culturas. Es importante atraerlas al ensayo de una correlación polifónica en la que descubran la complementariedad de razón y fe, de tal modo que pueda desarrollarse un proceso universal de purificación en el que finalmente todos los valores y normas conocidos o intuitos de alguna forma por los seres humanos puedan alcanzar una nueva intensidad luminosa, de manera que recobre fuerza efectiva en el seno de la humanidad lo que mantiene el mundo unido.

Comentarios de prensa a la discusión Habermas-Ratzinger

¿NECESITA EL ESTADO UNA MORAL?

Helmut S. Ruppert (*KNA*, München, Agencia de Noticias Católica, 21.01.04)

—“Pero, realmente, ¿sobre qué quiere Vd discutir aún?”, preguntaba un colega. —“Intuyo que está Vd, Sr. Habermas, mucho más cerca del Sr. Ratzinger que lo que Vd mismo desea admitir...”. —En efecto, tanta era la armonía que reinaba entre ambos contendientes, al menos en apariencia. Y esto tampoco era nada esperado: más bien parecía improbable que el antiguo Arzobispo de München y hoy Cardenal de la Curia Joseph Ratzinger hablara “en el ring” con el más admirado e influyente filósofo de nuestros días, Jürgen Habermas, en el podio de la Academia Católica de Baviera, y que se escuchara un acorde pleno de armonía al final del encuentro.

Pese a todo, hubo aproximaciones asombrosas entre ambos, personalidades que, como advertía orgulloso el Director de la Academia Florian Schuller, aparecen revestidas de prestigio “para todo el mundo intelectual”, constituyendo una pareja de interlocutores de lo más sensacional que uno pueda imaginarse. Se les encargó discutir delante de un muy selecto auditorio sobre “Los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal”. Ante un público compuesto por no menos de treinta oyentes, donde junto a otros dos catedráticos revestidos por la púrpura —el Cardenal Arzobispo de München Friefrich Wetter y el cardenal Profesor de Dogmática Leo Scheffczyk— se situaban, procedentes sobre todo de cátedras superiores de la Universidad, teólogos, filósofos, profesores de ciencia política y

constitucional, figurando igualmente algunos políticos como Hans-Jochen Vogel (SPD) y Theo Waigel (CSU).

Habermas, que ha acompañado críticamente desde hace décadas el camino de la sociedad de la República Federal Alemana pronunciándose siempre de forma punzante y aguda, ya en su presentación hizo un emocionante reconocimiento de gratitud al premio de la Paz de los editores alemanes concedido en octubre del 2001: Libertad y Justicia, presupuestos vinculantes del poder estatal, pues constituyen el núcleo irrenunciable del Estado democrático. Lo que entonces llamó la atención porque llegaba inesperadamente de boca de los discípulos de Adorno y Horkheimer, era el significado que asignaba él también a una sociedad ilustrada de representaciones de fe en las cuestiones morales. Habría que tomar muy en serio lo que la religión puede aportar, además, para enraizar los fundamentos éticos en la conciencia de los hombres; así rezaba la quintaesencia del discurso de Habermas en la Paulskirche de Frankfurt (con motivo del premio de los libreros). ¿Se convertiría el espíritu ilustrado y crítico en un hombre piadoso, ya a su avanzada edad?, se preguntaba entonces tanto sus amigos como sus críticos.

Entre tanto, Habermas sigue siendo Habermas. Naturalmente, más amable que en la época que recordamos de la revuelta estudiantil de fines de los 60; menos dogmático, pero tampoco precisamente piadoso. Rápidamente llegó a coincidir con Ratzinger –también considerado entre sus contrincantes como buque insignia de la más alta intelectualidad católica– en que todos los Estados ya necesitan fundamentarse en ciertas virtudes para una acción conjunta que pueda prosperar en el espacio prepolítico. Asimismo estaban de acuerdo ambos en que cualquier régimen político sólo puede y debe basarse en el Derecho, ya se trate de un ente intraestatal o de una comunidad de Estados.

Profanación del hombre

¿Pero de dónde se deriva ese Derecho? ¿Cómo se convierte el Derecho en Derecho? ¿Es el procedimiento democrático de una mayoría el que legitima el Derecho como tal, como opina Habermas, o no es más bien la naturaleza humana de la que se derivan los Derechos Humanos, tal como lo ve Ratzinger? La razón tiene que controlar la religión, advierte Habermas, recordando los espantos islamistas vinculados a la fe. Hasta aquí, Ratzinger no había opuesto objeción alguna. Pero añadió que en la edad contemporánea, frecuentemente ha sido la razón la que ha llevado el timón. Las armas atómicas de destrucción masiva son igualmente ejemplo de abyección humana, así como la manipulación del hombre para fines experimentales y de selección animal. Aquí más bien debería ser la religión la que controlara a la razón. Ambas se correlacionan entre sí en algunos aspectos. Y el muy criticado Derecho Natural católico no es en último término otra cosa que los principios éticos del Derecho, también en las sociedades secularizadas. Y finalmente habría un Derecho que tampoco las mayorías pueden convertir en injusto, de la misma manera que, a la

inversa, tampoco la injusticia puede convertirse en Derecho por decisión de la mayoría, como nos enseñó la dictadura nacionalsocialista en Alemania.

Con todo, en lo tocante a los aspectos prácticos del problema, ambos interlocutores no estaban realmente muy alejados. En la determinación de las líneas fundamentales de actuación estaban aún más próximos. Todavía no estamos en la senda de un decisivo ordenamiento social pacífico, y puede tardar aún bastante tiempo el establecimiento y desarrollo de "su Majestad el Derecho". Ratzinger considera correcto entrar rápidamente en un diálogo multicultural en el plano mundial, íntegro y sin pretensiones dominadoras por parte de la cultura occidental cristiana. Habermas reaccionó aquí con un cortés cumplido. Eso constituiría, por cierto, una verdadera "visión ecuménica romana", afirmó entusiasta.

LOS EXTRAVÍOS DE LA MODERNIDAD. ¿CÓMO JUSTIFICAN LA FE HABERMAS Y RATZINGER?

Alexander Kissler (*Süddeutsche Zeitung*, 21 de enero 2004, p. 24)

Cuando Jürgen Habermas recibía el premio de la paz de los editores alemanes en octubre del 2001, justo 33 días después del atentado contra el World Trade Center, en su discurso de agradecimiento habló de la relación entre fe y razón. Desde entonces se ha extendido persistentemente el rumor de que el filósofo del pensamiento postmetafísico se habría acercado a la religión.

En este sentido hizo hincapié en el "contenido religioso" de las nociones morales, que debía traducirse a un lenguaje secular con el fin de salvarlo en lugar de eliminarlo. Sólo así se podría "contrarrestar significativamente la insidiosa entropía de los recursos escasos". ¿Se anunciaba entonces una nueva alianza entre secularismo y religión? Esta cuestión se presentaba abierta al debate. En las aulas de la Academia Católica de Baviera, ante un pequeño auditorio Jürgen Habermas se encontró con su interlocutor, el más competente imaginable, el cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la congregación vaticana para la Fe. Habermas lanzó su propuesta. El Estado liberal constitucional estaría llamado urgentemente a transformar "el potencial de significado de lo religioso adormecido por la irrupción secularizadora". Esta "transformación" tendría que ocurrir de tal forma que, a su vez, "el sentido religioso original... no pueda ser disminuido ni consumido desinflándose en el vacío". En concreto, no se puede olvidar que el concepto de la dignidad humana tiene su origen en la tradición judeocristiana. Palabras de elogio encontró también Habermas para la práctica de la fe. En las comunidades religiosas podría quedar "intacto" algo que en otros lugares se ha ido perdiendo, es decir, "la sensibilidad frente a una existencia frustrada por las patologías sociales, por el fracaso de los proyectos individuales de vida y por la deformación de las relaciones humanas deplorables". Con este giro crítico a la modernidad, Habermas retoma directamente el tema de su obra principal, *Teoría de la Acción*

Comunicativa. Ya en 1981 se preguntaba si "no deberíamos rememorar las pérdidas que nos han hecho alejarnos del camino propio empujándonos a la Modernidad". La Modernidad como historia de una pérdida. Ratzinger escuchaba con benevolencia cómo se confirmaba punto por punto su diagnóstico acerca del colapso de la autoafirmación humana dictaminado con gran suavidad. En silencio recibía la alabanza a la praxis caritativa, pero igualmente se exponían ante él los perfiles más espantosos de un cristianismo degenerado de cara a una "cohesión social" más limpia. Por otro lado, era suficientemente nítida la unanimidad de ambos al constatar un malestar generalizado.

Habermas había suministrado la propuesta. Advirtió del peligro de una "modernidad extraviada" por una globalización incontrolada y previno frente a la amenaza del "callejón sin salida de una tibia autopoiesis", en la que la razón no pudiera manejarse con holgura. La gran promesa de la Teoría Crítica, a saber, de que la sociedad libre y soberana estaría contenida potencialmente en la Modernidad, no fue señalada en esta ocasión por Habermas. Quizá también estas nuevas sombras son consecuencia del 11 de septiembre.

Las fuentes del poder

Ratzinger, por su parte, amplió el escenario de la amenaza. De un lado, la religión difícilmente será un "poder salvífico y curativo" si ayuda a legitimar el terror; por ello ha de colocarse bajo la "tutela de la Razón". Y por otro lado, también crecen dramáticamente las dudas acerca de la "fiabilidad de la Razón". Guiado por ella, una y otra vez el hombre "desciende a las fuentes del poder, al manadero de su propia existencia" y se diseña a sí mismo en la novedosa forma del experimento genético. Para superar las patologías tanto de la religión como de la razón, ambas tienen que permanecer interrelacionadas. Es necesario un "proceso universal de purificación". Esto es lo que en definitiva argumentó Habermas: la religión y la razón secularizada tendrían que tomarse en serio mutuamente en un continuo "proceso de aprendizaje complementario". Ciertamente, la coincidencia operativa entre Habermas y Ratzinger es auténtica, pero también está unida por los objetivos, al menos por parte del filósofo. Ambos responden al desafío que representa la globalización, la tecnología genética y el terrorismo con los derechos humanos y con la dignidad del hombre. Sobre esas bases se establece el entendimiento. Igualmente Habermas se ha despedido sin ruido del universalismo político, acortando así la distancia con Ratzinger. El prefecto pudo, muy relajado, traer a la memoria la común convicción básica de que tanto la racionalidad secularizada como la cultura de la fe cristiana "no son universales desde el punto de vista fáctico". (El Islam y el hinduismo se desenvuelven peor con esos conceptos).

Sin embargo, bastó una única palabra para que los contertulios huyeran hacia salidas de emergencia opuestas. Johann Baptist Metz pronunció la piedra de escándalo: la verdad. Habermas se empeñó en el concepto discursivo de la verdad según el cual ésta es el resultado de un

procedimiento público y no violento, en el que los interlocutores exponen sus pretensiones en un plano de igualdad. Ratzinger, por el contrario, sigue a aquel Cristo que a sí mismo se proclamó como "la Verdad". Habermas es relativista, y Ratzinger ve en el relativismo una forma de intolerancia. Esas fosas permanecen abiertas, gracias a Dios, pues una globalización ideológica supondría el mayor triunfo de aquel espíritu contradictorio que justamente ambos despreciaban cordialmente.

¿CÓMO SIGUE MANTENIÉNDOSE EL MUNDO? El Cardenal Ratzinger filosofa con Habermas

Claudia Moellers (*Münchner Merkur*, 21 enero 04, p. 24)

El cardenal de la Curia Joseph Ratzinger y el renombrado filósofo Jürgen Habermas pueden ser considerados como dos de los más grandes pensadores actuales, pero hasta ahora no se habían sentado a discutir. Esto lo ha conseguido la Academia Católica de Baviera, al reunir en una mesa en München a este "sensacional par de conversadores". Un público muy selecto –entre ellos el cardenal Friedrich Wetter y el cardenal Leo Scheffczyk– compuesto por numerosos profesores de filosofía, teología y ciencia política, así como varios políticos, siguió el debate relativo a la moral del Estado. La cuestión giró precisamente sobre cómo puede encontrar sus principios morales una sociedad que se tiene por pluralista. Los interlocutores estaban de acuerdo en que el ordenamiento estatal debe basarse en el Derecho. A partir de ahí se alejaron claramente las reflexiones de ambos profesores. Habermas se pronunció por el procedimiento democrático de la mayoría, que es la que legitima el Derecho como tal, y por la razón, que también tendría que controlar la religión. Para mostrarlo, remitió a algunos tremendos ejemplos en el islamismo.

Por su lado, para el cardenal Ratzinger, lo mismo la ciencia que la razón no bastarían para fundamentar la moral. Frecuentemente ha sucedido que la razón ha perdido el rumbo. El más alto guardián de la fe de la Iglesia recordó el desarrollo de la bomba atómica, así como las actuales controversias en torno a la clonación humana. "Es notorio que la ciencia como tal no puede producir una ética", añadió. El hombre estaría ya en condiciones de destruirse a sí mismo y la tierra en la que habita, y aquí es la religión la que habría de controlar a la razón. El cardenal animó a emprender un diálogo multicultural que pueda ayudar a sostener el mundo.

CAMBIO EN LA ESTRUCTURA DE LA SANTIDAD: DOGMA CONTRA DISCURSO. Jürgen Habermas y el Cardenal Joseph Ratzinger se encuentran para discutir

Christian Geyer (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21 enero 2004, p. 17. Feuilleton)

Estamos ante el hermoso concepto de "teoría política". Fue Hermann Lübbe quien lo puso en circulación en los años sesenta. Mas las teorías están para ser contrastadas con la praxis política y económica. Hay teorías grandes y pequeñas, altamente equipadas o de más bajo perfil, y cada una de ellas tiene que hacerse cargo del transcurso histórico, de su propia arquitectura teórica y, llegado el caso, de cómo puede reconciliarse y forjar alianzas con otras teorías originariamente contrapuestas. Marchan separadas, golpean juntas, podría decirse. Algo parecido debió haber pensado el Cardenal Ratzinger cuando al final de su discusión de varias horas con Jürgen Habermas, afirmó que entre ambos no había distancia "ni de una hoja de papel"; sólo veía desacuerdo "en el campo de la doctrina fundamental". Algo semejante tuvo que estar pensando también Habermas, pues en modo alguno contradijo esa valoración, lo cual pudo advertirse por su elocuente silencio.

¿Qué es lo que había sucedido cuando durante una larga noche dos hombres, cuyos nombres aparecen generalmente como los prototipos de dos universos espirituales completamente diferentes, buscaban trabajosamente entenderse en la Academia Católica de München? Ambos proceden de la generación de los últimos años veinte, ambos tienen el pelo cano, ambos estuvieron destinados como catedráticos a partir de 1964, en los años del dramático comienzo revolucionario: Habermas en Frankfurt y, desde el 1966, Ratzinger en Tübingen. Pero también hay que pensar en lo que les une. El uno se convirtió en guardián del Dogma, el otro en guardián del Discurso. ¿Cómo se concibe que puedan viajar tan diversos protagonistas a München y hablar entre sí? —Maestro, ¡qué bien se está aquí! ¡Hagamos dos tiendas, una para ti y otra para mí! —Así suena la conocida definición de la teoría política, libremente traducida según texto bíblico. —No sabían, sin embargo, lo que decían, se dice a continuación.

En München cada uno sabía con precisión lo que decía. Se trataba de una discusión teórica al estilo de los clásicos católicos: sondear espacios de debate. Se hacía con gran circunspección, identificando siempre los límites más allá de los cuales el interlocutor no debía ser conducido; de lo contrario, podría golpear disgustado sobre la mesa o simplemente abandonar la sala. El tema oficial eran los recursos prepolíticos del Estado democrático constitucional. El Estado se nutre, en definitiva, de supuestos normativos que él mismo no puede garantizar, tal como lo formuló de manera inolvidable Ernst-Wolfgang Böckenförde. Qué tipo de presupuestos son y qué deben significar, el Estado no lo puede garantizar. En la discusión de ambas cuestiones abrían sus paraguas dogma y discurso. En primer lugar contemplamos el temporal —que esa noche era más bien un vendaval—

relacionado con la bomba atómica, el terrorismo y la manipulación genética del hombre, y nos encontramos después de ir de un lado a otro, que a la vista de tales tormentas, en el futuro sería mejor ponerse bajo un gran paraguas que bajo dos pequeños. Sólo como un lejano trueno permítasenos plantear el auténtico objeto de la controversia: el Estado democrático como tal tendría un déficit de justificación, de modo que sólo a través de una esencia moral previamente conectada con el Estado pudiera éste equilibrarse (Ratzinger). O la otra postura (Habermas): si la confianza en el procedimiento democrático basta para liberar las energías, tanto de las libertades políticas como de la participación y solidaridad ciudadanas (Habermas) como una fuerza moral previamente conectada, entonces nunca podrá el Estado definirse con independencia de las relaciones de fuerza y los poderes fácticos de carácter social. Ambas posturas parecían discurrir "en el marco operativo" sobre el mismo planteamiento. E igualmente era éste el terreno que ambos interlocutores querían eludir una y otra vez: si la arquitectura teórico-política amenazaba con cruzar en su almacén estructural.

Fortalecer las comunidades en el aspecto operativo había sido más o menos la técnica misionera de la Iglesia Católica en todos los tiempos. Se representa al mundo como un campo sembrado en el que hay una parcela donde la siembra cristiana está en flor, y en la cual también se pueden encontrar otras parcelas con semillas aisladas, algo así como brotes cristianos sobre un campo labrado por el paganismo. Ratzinger integró tales brotes en los contenidos normativos de la teoría del discurso, ensayando con gran energía cómo debe conversarse entre los dos, lo cual no cabe hacer desde un procedimentalismo vacío. Ratzinger sólo necesitaba poner el dedo en el "descarrilamiento de la secularidad" que Habermas había escrito, como recuerdan las paredes de la Academia Católica.

Confirmando los contenidos normativos de su teoría, Habermas se comportó sin embargo de manera vacilante en lo que se refiere a su posición exacta sobre este punto. Sólo cuando tomó en consideración la globalización y calculó que no sólo la ética cristiana sino asimismo la ética de la secularización occidental *de facto* se hallan a escala mundial como una entre muchas, es cuando Habermas pareció debilitarse y finalmente se puso al abrigo del paraguas de Ratzinger. Fue asombroso cómo se desarrolló la discusión en sus trechos sucesivos. El representante del poder metafísico como promotor de los argumentos *de facto*, y el postmetafísico como defensor de lo contrafáctico: justo la forma ideal de establecer las condiciones de la conversación.

La propuesta de Ratzinger de indagar incluso las claves del conocimiento humano acerca de la vida buena, es decir, una conversación intercultural buscando sobre todo en los ámbitos culturales chino e hindú, encontró el completo asentimiento de Habermas, quien por su parte vio cómo se le iba la semilla de la teoría del discurso a favor de la autoridad sucesora de la Santa Inquisición. Entre tanto, Ratzinger llamó la atención sobre el hecho de que los Padres de la Iglesia hablaban de la necesidad de una purificación

permanente y de una profundización de la doctrina para poder explicar el logos inagotable. La historia de la Iglesia muestra por cierto que la mencionada profundización y purificación a veces constituye sólo otro concepto para un procedimiento que también podría designarse como transformación vigorosa, en cierto modo como un cambio en la estructura de la santidad. Para cerciorarse de ello, de que también en Ratzinger realmente brota la auténtica semilla y no sólo una vieja estrategia misionera –recoger a cada uno donde esté– que deberá ser vendida bajo la nueva denominación de interculturalidad, sugirió Habermas que el discurso intercultural debe ser urgentemente reconducido para evitar toda forma hegemónica, y debe abstenerse de emitir un juicio sobre la verdad.

Como se puso claramente de manifiesto, Habermas había llegado aquí a la ética universal de Küng y no a la de Ratzinger. Esto se confirmaría en la forma en que el cardenal abordó y contestó una desafiante pregunta de Robert Spaemann sobre “la sustancia del derecho natural”, que naturalmente quiso defender a continuación, aun renunciando quizás de manera provisional al concepto de naturaleza (en el sentido de sustancia). Naturaleza sería algo así como un concepto objetivo clave con el que se intentaba expresar la pretensión de verdad del cristianismo, y que habría que considerar que *de facto* se había convertido en “confuso”. Aún más, en el espacio anglosajón la doctrina del Derecho Natural se percibe ampliamente como una doctrina católica particular y, así, como algo que contrasta por completo con lo que se quiere afirmar. Más tarde, en el refrigerio que se sirvió, Johann Baptist Metz valoró la renuncia –provisional– de Ratzinger al concepto de naturaleza como un gesto de sensibilidad teológica. Robert Spaemann estaba tan enfadado que no apareció en el refrigerio¹⁶.

A solas, Habermas meditaba con sentimientos encontrados, bajo la protección de Ratzinger, pero ya no podía apreciar exactamente lo que a su lado el hombre de negro probablemente estaba tramando en secreto. Deberían entenderse sus contestaciones a la pregunta sobre el concepto de naturaleza –había dicho Ratzinger– como un “grito de socorro” para comprenderla de acuerdo con ideas más pulidas. ¿Debería llegarse al extremo de que el guardián del discurso suministrara al guardián del dogma

¹⁶ A continuación reproducimos la carta del lector R. Spaemann que con el título *Despedida a la francesa* publicaba el 4 de febrero del 2004 el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en relación con esta afirmación de Geyer: “Debo decir que es notorio que este señor me echó de menos en el refrigerio de la Academia Católica de München, pero lamentablemente su conjetura de que me había escapado o tomado las de Villadiego, después de las disertaciones, a causa de un enfado con el cardenal Ratzinger por diferencias en torno a la noción de derecho natural, carecía de fundamento. Si hubiera sido serio, debería haberme preguntado por el motivo. Todo esto me da ocasión a decir que tal motivo no se dio en absoluto. A causa del intenso debate, la cena se había prolongado más de una hora, de manera que no podía quedarme allí sin ser descortés con mi hija, que estaba fuera para recogerme e ir a pasar la noche al campo. Esto es todo. Mi error fue haberme despedido a la francesa en una tertulia germana, despertando así una sensación que precisamente quería evitar”.

las mejores ideas que buscaba? ¿Cómo se pueden exponer a semejante peligro las condiciones ideales del diálogo, que desde luego reinaban en la Academia? No por casualidad dijo al final Habermas que se había metido en la jaula del león. Pero la verdad es que allí estaban ya preparadas las tiendas, desde antes, y se estaba muy bien.

OCCIDENTE, ENTRE LA FE Y LA RAZÓN. Un debate entre el Cardenal y el Filósofo sobre una nueva aproximación entre "laicos" y católicos

Andrea Tarquini (*La Repubblica*, 22 de enero del 2004)*

En el contexto global de los mercados mundiales y del "después del 11 de septiembre", la fe y la razón han de encontrarse en una nueva forma. Ambas tienen que aprender a complementarse y enriquecerse con nuevos impulsos y con recíprocas influencias. Deben abandonar el antagonismo de las pretensiones universalistas de la política y de la cultura occidentales, sin que para ello los creyentes tengan que renunciar a las verdades de su fe. Los principios jurídicos del Estado liberal no le bastan a éste como fundamento ético. Este gran mensaje de acercamiento entre el pensamiento cristiano y el liberal fue el resultado de una velada de conversación extraordinaria en la Academia Católica de München, organizada por su director Florian Schuller, entre el cardenal Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, uno de los más importantes filósofos alemanes vivos.

Un significativo encuentro entre dogma y discurso, como comentó el *Frankfurter Allgemeine*, un diálogo a la búsqueda de acuerdos para evitar lo que Habermas denomina "descarrilamiento de la Modernidad" y las peligrosas tendencias actuales hacia el vaciamiento de sentido de la democracia. El encuentro ofreció una nueva inclinación hacia la tolerancia entre religión y razón, en contraste, por ejemplo, con la conciencia misionera de los neoconservadores pro-Bush. "Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal", rezaba el tema de la conversación ante un reducido auditorio. Primeramente se presentó a cada uno de los contertulios y sus ideas en una exposición introductoria, entrando después en la discusión. "Yo sabía que estaba dispuesto a meterme en la jaula del león", aclaró Habermas medio en broma. Después se ofreció a Ratzinger en la medida en que él defendía el papel de la razón, pero apartándose con más fuerza que nunca de la idea del universalismo político. El "patriotismo constitucional", un elemento fundamental de su pensamiento, no podría ser entendido como desvinculado de las raíces históricas de una sociedad. Él subrayó ante todo que "la supervivencia de la Religión tendría que ser tomada en serio, no como vínculo de cohesión social, pero sí como un factor cultural firme y vivo en un marco secularizado donde tanto la Razón como la Filosofía deberían ser consideradas como un desafío".

* Traducido al alemán por Wolfgang Kück.

Esto debía sonar a música celestial en el oído del guardián de la fe. Éste replicó que el mundo moderno y su ética secular tendrían que ser presentados no sólo en sus facetas esperanzadoras, sino también con su potencial de amenaza. De parte de la razón, las amenazas vendrían por una guerra atómica, o por la clonación, que rebaja al hombre a la condición de producto fabricado por él mismo. Del lado de la religión, el espantoso fenómeno del terrorismo, por ejemplo, en el caso de los mensajes de Bin Laden, con su justificación en nombre de la fe y como resistencia contra la soberbia de los poderosos y contra las sociedades ateas.

En efecto, si vemos que las pretensiones universalistas de las dos partes son peligrosas, entonces lo correcto sería que tanto la religión como la razón, –“que entiendo, ambas, como un regalo de Dios”– aprendieran a limitar y controlar su influencia recíproca de manera que pudieran abrirse paso en la moderna sociedad democrática. Hay que admitir que Occidente no tendría pretensión alguna de reconocimiento como cultura universalista. Aludiendo al no del Papa a la guerra de Irak, dijo Ratzinger, la justicia sería “la fortaleza del Derecho y no el derecho de los fuertes”. Otras grandes culturas como la china, la hindú y la budista tendrían que ser consideradas en el mismo rango. Habermas fue aún más lejos. Explicó que en el trasfondo de una modernidad en la que se han ido perdiendo los valores y la memoria, las religiones y las comunidades religiosas han conservado y mantenido vivas sensibilidades y valores éticos como la responsabilidad y la autonomía, el perdón y la salvación. Sería, por tanto, necesario traducir “la sustancia religiosa de esos conceptos éticos a un lenguaje secular”. Para concluir aclaró que al ciudadano secularizado de hoy en día no debiera permitírsele negar al conciudadano creyente ni el potencial de verdad de sus cosmovisiones religiosas ni el derecho a pronunciarse sobre los grandes temas actuales en un lenguaje religioso.

Ratzinger: no rendirse a la ley del más fuerte

En su discurso, el cardenal Ratzinger destacó: “La cuestión más urgente es cómo pueden hallar un fundamento ético común las culturas convergentes entre sí de manera que se pueda llegar por el recto camino a una justa y responsable concepción común del poder”.

La humanidad, entre el temor y la salvación

En esa perspectiva, que también aparece en la “ética mundial” de Hans Küng, se tendría que llegar a un entendimiento recíproco entre fe y razón secularizada, según Ratzinger. “Fe y racionalidad secular se necesitan una a la otra, y han de reconocerse e influirse mutuamente”. Según los valores del Estado democrático moderno, lo mismo que según los valores cristianos, constituiría “una misión concreta de la política poner al poder bajo la supervisión del derecho, ordenando así su empleo razonable. No el derecho del más fuerte sino la fuerza del derecho es lo que ha de prevalecer”.

El cardenal previno contra la confianza ciega en el principio de las decisiones mayoritarias. "También las mayorías pueden estar ciegas o ser injustas, o llegar a serlo, y esto la historia nos lo ha mostrado trágicamente en repetidas y variadas ocasiones. Si una minoría es oprimida o perseguida por la decisión de una mayoría, entonces ésta ha perdido su legitimidad ética".

El hombre como producto de sí mismo

Ratzinger se preguntó por los peligros que pueden surgir tanto de la racionalidad secular como de la religión si no se avienen a ser controladas. "Las amenazas derivadas de la razón secular se nos mostraron después de la segunda guerra mundial y en las décadas de la guerra fría, y en primer lugar con el terror de las armas atómicas. Ante la bomba atómica como producto de la razón, la expectativa de salvación de la humanidad se enfrentaba al espanto de la destrucción total de sí misma, algo que por primera vez parecía posible". Hoy, al final de esa época, "nos hallamos ante nuevos peligros que, procedentes del lado de la razón, nos sitúan, en el campo de la biotecnología, en la ficción del hombre fabricado *in vitro*. Estamos ante una perspectiva radicalmente nueva: el hombre ya no es una criatura de Dios o un regalo de la naturaleza, sino un producto de sí mismo".

Por otro lado, "la pretensión de legitimación religiosa del terror por parte de los terroristas, como resistencia de los débiles en nombre de la fe y en contra de la soberbia de los poderosos, así como de los creyentes contra las sociedades ateas de occidente, constituye uno de los aspectos más horribles del moderno terror que se destila en los mensajes de Bin Laden". De ahí que sea necesario que ninguno de los dos grandes componentes de la cultura occidental, la fe cristiana y la racionalidad secularizada, se presenten como una fuerza absoluta reconocida por todos" en el marco de un mundo intercultural, al igual que también es necesario que "la fe y la razón, regalo de Dios, se controlen recíprocamente con ojos críticos" y tengan que buscar nuevos protocolos de cooperación y de mutua interpenetración en el contexto de la convivencia intercultural.

Habermas: cuando triunfa el ciudadano egoísta

Jürgen Habermas situó la discusión, al comienzo de su contribución, en el problema de la búsqueda de los fundamentos éticos del Estado constitucional democrático. Apelaba a que los ordenamientos liberales deberían estar orientados a favor de la solidaridad de todos los ciudadanos. Bajo las nuevas condiciones de la secularización actual, el mercado asume cada vez más mecanismos de dirección en el mundo de la vida, muchos de cuyos ámbitos se habían mantenido hasta la fecha con criterios normativos y éticos, "y esto puede conducir a nuevas transformaciones y a una secularización degenerada de nuestras sociedades".

El profundo comienzo secular de Habermas incluyó una muy significativa apertura a la religión: "La secularización cultural y social hay que entenderla como un proceso de aprendizaje doble que se nutre de las reflexiones de la Ilustración y de las doctrinas religiosas". El liberalismo político "que yo defiendo en la forma del republicanismo kantiano, se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos de nuestro Estado constitucional democrático". Sin embargo, si bien no cabe olvidar que a las doctrinas teológicas de la Edad Media, en especial a la escolástica tardía española, se les debe la genealogía de los derechos humanos, no obstante los fundamentos de legitimación de la cosmovisión del Estado constitucional, surgieron ante todo de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII".

Parece que en la modernidad existe la amenaza de que se pierdan los valores

Habermas ponderó el papel histórico de la religión: en el mundo cristiano se habrían mantenido vivos por parte de las confesiones cristianas, de sectores de la fe y de comunidades religiosas durante siglos, valores como el perdón y el diálogo, el fracaso o el pecado, la salvación, la redención y la compasión, que en la modernidad se han ido perdiendo. "La supervivencia de la religión, no como fenómeno social corporativo, sino como firme y vivo factor cultural en un ambiente secularizante, tendrá que ser tomada en serio por la razón y la filosofía como un estímulo positivo". Hoy, como consecuencia de la influencia prepotente de los mercados, el peligro es muy grande, de manera que "ciudadanos solidarios y bien orientados comunitariamente se transforman en mónadas activas egoístas cuyas reglas solamente sirven, además, para imponer sus propios intereses contra los de otros".

La neutralidad ideológica del poder estatal tendría que renovar el mensaje de "igual libertad y participación moral para todos los ciudadanos", también dirigido a los ciudadanos secularizados. Estos "no deben rechazar las cosmovisiones religiosas –básicamente su potencial de verdad– ni discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho de contribuir con un lenguaje religioso en los grandes debates actuales", desde la ética al Derecho Internacional, y desde el aborto hasta la globalización. Una cultura política liberal "puede esperar incluso que los ciudadanos secularizados se esfuercen por tomar parte en la tarea de traducir las aportaciones relevantes del mundo religioso a la vida secular empleando un lenguaje público más accesible a todos".