

## Editorial

El presente número de “Consonancias” ofrece un conjunto de textos referidos al diálogo entre el filósofo Jürgen Habermas y el entonces cardenal Joseph Ratzinger, diálogo organizado por la Academia Católica de Baviera en Munich y que tuvo lugar el 19 de enero de 2004. Antes de introducir dichos artículos, conviene señalar que en el Apéndice reproducimos no sólo ambas conferencias sino también otra –que ubicamos en primer lugar– pronunciada por Jürgen Habermas en la Paulskirche de Frankfurt el día 14 de Octubre de 2001, con motivo de la concesión del “premio de la paz” de los libreros alemanes. Consideramos que esta primera conferencia ayuda –a quienes no estamos familiarizados con el pensamiento del filósofo alemán– a la comprensión de la segunda, es decir, a la que constituye su aporte en el diálogo con el cardenal Ratzinger.

Sin duda, la Universidad católica es un lugar ideal de resonancia de este diálogo, tanto por la profundidad intelectual de su contenido como por la rica dialéctica que pone en juego en cuanto encuentro de un no-creyente y un creyente. Sirva, pues, a nuestra comunidad, como ejemplo de apertura mental generosa y desideologizada, de mirada inteligente y crítica sobre la propia tradición –secular y/o religiosa–, de exquisita buena voluntad... Todo ello al servicio de la búsqueda de una consolidación de los fundamentos del bien común humano global. Ambos dialogantes piensan en la posibilidad de un futuro para la humanidad.

Para ayudar a internarnos en tan extraordinario encuentro, ofrecemos en primer lugar la reflexión de Mons. Eduardo Briancesco –“Un diálogo ejemplar”– en la cual, entre otras cosas, se nos invita a percibir la articulación “identidad-génesis-fundamento” como posible matriz de pensamiento que abre a una mejor comprensión de la “dinámica de la secularidad”. El Dr. Néstor Corona nos aproxima a los dos textos de Habermas destacando sus ideas centrales: “conciencia de autonomía”, “sentido común democráticamente ilustrado”, “Estado liberal democrático”. A partir de ellas es posible acceder al tema de fondo, el de la convergencia entre razón y palabra creyente “traducida”. El autor concluye realizando algunas observaciones a la propuesta de Habermas. Finalmente, el Dr. Papanicolau, en un trabajo ampliamente documentado, pone a consideración la perspectiva histórico-ecclesial necesaria para captar el sentido del diálogo Habermas-Ratzinger. Texto invaluable para quienes no tengan presente el giro copernicano realizado por la Iglesia en su relación con el mundo a partir del Concilio Vaticano II.

Quisiéramos que este número de “Consonancias” se prolongara en un ejercicio concreto de diálogo entre docentes de las diferentes unidades académicas. El “Círculo de lectores” de “Consonancias” –que se reúne los últimos miércoles de cada mes– podría ser, tal vez, un ámbito adecuado para lograrlo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Si Ud. desea continuar recibiendo “Consonancias”, por favor inscribese a través del e-mail del IPIS: *instituto\_saber @ uca.edu.ar*, indicando su nombre y dirección. En caso de no contar con su respuesta, y debido a restricciones presupuestarias, Ud. dejará de recibir esta publicación.

Fernando Ortega  
Director

## Un diálogo ejemplar

*Algo más sobre el diálogo Habermas - Ratzinger*

Eduardo Briancesco

### I - Signo de los tiempos

La estimulante lectura del encuentro de ambos pensadores en la Academia católica de Baviera (Munich) es una excelente ocasión para tomar conciencia del momento que estamos viviendo. Es por eso, pienso, que el diario La Nación se ha hecho eco del mismo al publicarlo. En ese sentido no sería excesivo preguntarse si no constituye un verdadero “signo de los tiempos” al presentarse como un hecho, un gesto que, por su envergadura, encarna un problema esencial de nuestro tiempo, elevándose por lo mismo al rango de acontecimiento.

Pensamos que sí y por tres razones: ante todo, en cuanto encara el tema típicamente occidental de las relaciones entre fe y razón, abriéndolo a un diálogo intercultural que se extiende a la totalidad del Oriente. Es el divorcio entre fe y cultura, gran drama de la Iglesia en el siglo XX al decir de Pablo VI (*Evangelii nuntiandi* 20), que se instala en toda su amplitud ante nuestros ojos de cristianos del siglo XXI. En ese sentido preciso la cuestión misma se revela *signo* de los tiempos. En segundo lugar, porque se la encara no de cualquier manera sino dialogando. Estamos en una época que parece demandar, en el ejercicio mismo del diálogo, la presencia de hombres enteros capaces de entrelazarse, profesional y éticamente, en un intercambio profundo de las ideas que ponen hoy en juego a la humanidad. El signo se convierte así en *síntoma* en la medida en que el acto de dialogar seriamente es un síntoma de salud, de reacción positiva del hombre frente al desgarramiento entre fe y razón y entre Oriente y Occidente. Es en esa línea, opuesta a toda eventual “guerra de civilizaciones”, que debe orientarse la solución de los problemas actuales. El tercer aspecto se refiere a la dimensión *simbólica* que adquiere el diálogo cuando está bien ejercido. Sus participantes, en este caso Habermas y Ratzinger, son, en el acto de aceptar unirse dialogando, símbolos de una humanidad que busca reconciliarse saliendo del trágico divorcio fe-razón mediante un diálogo inteligente y una gran disponibilidad de apertura al otro. En tal sentido son, a mi entender, símbolos de lo que la Iglesia Católica llama hoy, sobre todo a partir de Juan XXIII y en sus encíclicas sociales, “hombres de buena voluntad”.

### II - Dos procedimientos: itinerario de pensamiento e inventario de temas

#### 1.- Doble formulación del problema

Conviene ante todo marcar las diferencias, es decir, las identidades que revelan al pensador a través de su manera de pensar. En ese sentido el pensamiento de Habermas se presenta más bien como un *itinerario* en la medida en que pone de relieve la dinámica histórica de una secularización cultural y social cristalizada en la sociedad secular, es decir en el Estado constitucional democrático que ha dado fuerza a las libertades individuales y políticas del ciudadano mediante la decisión mayoritaria y mediante la institucionalización jurídica del proceso democrático, que expresa y garantiza, sobre todo en las “Constituciones”, los

derechos fundamentales del hombre, tanto los de tipo liberal como los de tipo político-ciudadano.

Surge entonces la cuestión traumatizante que refleja la crisis del mundo actual y cuyo enunciado Habermas toma de E.-W. Böckenförde al menos en cinco oportunidades. Sintetizando: “el Estado liberal secularizado ¿no se está nutriendo de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar?”; y también: “¿Cómo podrían vivir pueblos estatalmente unidos... sólo de la garantía de la libertad de los particulares, sin un vínculo unificador que anteceda a esa libertad?”. El “lazo unificador” que Böckenförde echa en falta es entonces, según Habermas, el proceso democrático mismo, en el que en última instancia lo que queda a discusión (o lo que siempre está en discusión) es la comprensión correcta de su propia constitución. Eso supuesto, y sin abandonar su propia autonomía, la razón pluralizada del público de ciudadanos –lo que él llama el “commonsense” democráticamente ilustrado– sólo se atiene a la dinámica de la secularización en la medida en que, enfrentada a los problemas de la crisis actual, se mantenga a igual distancia de las distintas tradiciones y contenidos cosmovisionales. Pero dispuesta a aprender, esa razón permanece osmóticamente abierta hacia la ciencia y hacia la religión.

El planteo de Ratzinger, sobre la base del de Habermas al que aporta matices que luego se indicarán, conduce a pasar del mundo occidental, encerrado en sí mismo, al resto del mundo, en concreto al Oriente. Se trata de una actitud positiva que, sobre la constatación de la crisis cultural en Occidente, visualiza la oportunidad y la conveniencia de un diálogo con las otras culturas, más allá de todas las dificultades previsibles y prácticamente inevitables. He aquí algunas formulaciones: “¿No deberían religión y razón limitarse mutuamente y señalarse en cada paso sus propios límites y traerse de esta forma la una a la otra al camino positivo? En este lugar se plantea... la cuestión de cómo en una sociedad mundial con sus mecanismos de poder y sus fuerzas desatadas, así como con sus muy distintas visiones de qué es el derecho y la moral, podrá encontrarse una evidencia ética efectiva que tenga la suficiente fuerza de motivación y la suficiente capacidad de imponerse, como para responder a los desafíos señalados y ayuden a esa sociedad mundial a hacerles frente”. Y antes había dicho: “Se convierte en una cuestión de gran urgencia la de cómo las culturas que se encuentran, pueden hallar fundamentos éticos que puedan conducir su convivencia por el camino correcto y permitan construir una forma de domar y ordenar ese poder, de la que puedan responsabilizarse en común”.

Cuestión del control jurídico y ético del poder en una sociedad mundial en la que los poderes políticos, económicos y culturales están entrelazados y en la que las posibilidades humanas de hacer y de destruir, en gran parte por obra de la ciencia, se han desarrollado mucho más allá de lo que hasta ahora era habitual. La respuesta del cardenal es negativa: no existe actualmente “fórmula del mundo” racional, o ética, o religiosa, en la que todos pudieran ponerse de acuerdo y que entonces fuese capaz de sostener el todo. Tal forma es por el momento inalcanzable. Pero, en lugar de abatirnos, eso debe dar lugar a un “universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación de modo que se conviertan en fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo”. Hasta aquí la formulación de los cuestionamientos esenciales de ambos pensadores. Queda por ver más en detalle cómo encaran el problema de fondo.

*2.- Génesis, Identidad, Fundamento: una matriz de pensamiento.*

La dinámica de la secularidad señalada por Habermas puede expresarse correctamente, creemos, a través de dicho esquema o matriz de pensamiento. El filósofo está instalado en nuestra identidad secular hoy, es decir en la sociedad secular democrática pluralista de la que antes se habló, pero sabe muy bien, y lo dice, que ella tiene raíces históricas dobles, tanto religiosas (cristianas) como profanas (filosófico-políticas, es decir racionales). Es su “*Génesis*”. Unido en sus comienzos, el lazo entre fe y razón se fue deshaciendo a través de la historia y hoy, según Habermas, la “*Identidad*” secular de Occidente se apoya sobre sus propias piernas que son, más allá de sus raíces cristianas (y griegas), sus fuentes profanas. En ellas encuentra solidez y vida: son su “*Fundamento*”. Es algo así como el hombre adulto que, aún reconociendo la herencia paterna, se planta y sostiene sobre lo que él es, sobre lo que ha hecho y construido de sí mismo.

Sucede entonces que, si uno capta bien este como autorretrato del “hombre secular occidental”, éste integra en sí mismo, en su Identidad, tanto su Génesis (aunque a distinto título: propio/secular, y heredado/religioso) como su Fundamento, aquello que lo sostiene en sus convicciones profundas y que no es, en resumidas cuentas, sino la Razón. Pero se trata de la razón tal como cristalizó históricamente en el complejo fenómeno de la Ilustración. Es el hombre maduro y adulto, el hombre autónomo, el hombre encerrado en su propia inmanencia y por eso mismo al menos a-religioso, indiferente a la trascendencia. Pero Habermas da un paso más y en esto consiste su novedad que, históricamente, lo hace pasar de la sociedad secular, paulatinamente moldeada por la Ilustración, a la sociedad post-secular que se está instalando ante nuestros ojos. Ante la evidencia de la crisis actual donde el desequilibrio de los poderes políticos, económicos y socio-culturales corre el riesgo de descarrilarse, el filósofo admite sin tapujos que “algo” le está faltando actualmente a la razón occidental. Vuelve entonces sus ojos a la tradiciones religiosas admitiendo la posibilidad de encontrar en ella elementos que faciliten la percepción de ese “algo” nuevo que se necesita. Se impone así de manera innegable un nuevo tipo de diálogo entre razón y fe (religiosa) cuyos presupuestos parecen ser los siguientes:

1- reconocer la existencia actual de patologías tanto de la razón (los desequilibrios indicados) como de la religión (fundamentalismos y terrorismos)

2- admitir (al menos como posible) la existencia en las tradiciones religiosas de “algo” que puede ser asimilado por la sociedad secular sin renunciar a su autonomía y sin conceder una “plusvalía” a las religiones en el orden de sus convicciones y de su fundamento. Nada se toca aquí que implique supremacía en el orden de la verdad, nada que afirme un reconocimiento de la trascendencia.

3- esa actitud de apertura equivale a reencontrarse con la tradición racional, propia del Occidente filosófico (Hegel explícitamente citado), del “aprendizaje de la razón” como estrategia para ir constituyendo y enriqueciendo su propio capital racional, su “Identidad”, que se presenta entonces como una identidad abierta sin dejar de ser lo que es y sin negar su autonomía. No se abandona nunca el terreno de la Inmanencia, al menos como postura inicial y en cuanto tal presupuesto indeclinable.

4- dicha actitud se expresa en el término “traducir” que implica apertura al otro para poder integrar en sí mismo lo que él me transmite, pero también distancia en la medida en que de ninguna manera renuncio por ello a ser yo mismo, a mi identidad y autonomía.

5- la apertura de la traducción parece indicar, éticamente, una actitud de respeto y agradecimiento hacia el otro al que se le tiende la mano abierta para pedirle “algo” importante y para proponerle trabajar juntos en esa tarea de traducción, llegando incluso a reconocer que las tradiciones religiosas pueden salir beneficiadas de ese trabajo en conjunto influyendo en la transmisión de sus “fundamentos” más específicos.

También es posible situar al cardenal Ratzinger en este tipo de lectura, aún si su exposición se asemeja más a un *inventario* de temas que a un itinerario de pensamiento. Puede decirse en resumen:

1- que él reconoce, al menos de hecho, la realidad secular y post-secular de la sociedad occidental trazada por su interlocutor. La dinámica de la secularización está reconocida.

2- afirma con todo, de manera más fuerte que el filósofo, las patologías racionales expresadas por la ciencia (bomba atómica), la bioética (el hombre transformado en producto) y la violencia terrorista (donde la patología racional-técnica entra en alianza con al patología religiosa del fanatismo fundamentalista).

3- en especial abre esta perspectiva occidental (fe-razón) al diálogo cultural entre Oriente y Occidente pasando de la multiculturalidad a la interculturalidad, sustituyendo la distancia y la yuxtaposición que favorecen la violencia, por la correlación, el intercambio y el diálogo que invitan a la reconciliación y a una posible unidad “polifónica” capaz de abrir un universal proceso de purificaciones, racionales y religiosas, en orden a una nueva integración del mundo.

4- Tres cuestiones quedan, a mi entender, abiertas en el aporte al diálogo por parte del cardenal Ratzinger. Ante todo lo que ofrece como contrapartida cristiana, para contribuir a la “traducción” propuesta por su interlocutor. No parece ser la “ley natural”, figura clásica del pensamiento de la Iglesia en diálogo con la sociedad secular, ya que él mismo reconoce que es hoy “un instrumento embotado” para la discusión racional. No hay, por otra parte, ninguna alusión explícita a la Buena Nueva evangélica, aunque ello se podría entender como un esfuerzo hecho para ubicar sus palabras respetando el horizonte de su interlocutor. En fin, al hablar de las patologías religiosas, quedaría abierta la posibilidad de esa autocrítica a la que el cristiano está acostumbrado desde el Vaticano II (“*Gaudium et spes*” y “*Dignitatis Humanae*”) y desde los gestos inolvidables y las palabras de Juan-Pablo II (en especial “*Tertio Millenio Adveniente*”). Verdad es que lo esencial de la perspectiva del teólogo consiste aquí en abrir el diálogo actualmente deseable a una dimensión extraordinaria de universalidad. Perspectiva tan necesaria como capital, y es magnífico que se lo acentúe expresamente, pues nos pone ante un formidable desafío: ¿qué y cómo ofrecerá el cristianismo la riqueza de su tradición en ese diálogo universal si ni siquiera sabemos demasiado bien qué ofreceremos para nuestro diálogo occidental?... En términos más precisos: ¿cómo la Identidad cristiana integra dinámicamente en sí misma su Génesis y su Fundamento manteniendo al mismo tiempo su “distancia” y su “apertura” hacia el otro?...

Convendrá concluir recordando lo que decíamos al comienzo, a saber, que Habermas y Ratzinger se presentan como símbolos de lo que es (o debería ser) hoy un diálogo entre “hombres de buena voluntad”. Es decir, de hombres abiertos en la reflexión al pensamiento del otro. San Agustín da un paso más e, impulsado por su caridad cristiana, habla en sus “Confesiones” de “*animus fraternus*”. Es decir, traduce la solidaridad en la apertura por un espíritu de fraternidad con el otro. En otros términos, se trataría de buscar “almas afines”. Todo esto invita a cuestionarse: dialogar cristianamente con “hombres de buena voluntad”

¿no implica esforzarse por encontrar almas afines que no siempre ni necesariamente ni exclusivamente han de ser cristianos?... Cuestión que daría pie, si este fuera el lugar, a entrar en una perspectiva teológica sobre lo que podría ser un nuevo tipo de vivencia teologal en esta Iglesia de Cristo que se abre a las dimensiones, tan fascinantes como tremendas, del siglo XXI que hacen hoy a la urgencia de su misión evangélica.

### **Una aproximación a los textos de Habermas**

Néstor Corona

Toda la exposición de Habermas está guiada por la búsqueda de lo que podría llamarse una vía o un lugar donde posicionarse, o quizás mejor, por el intento de dejarse llevar por las cosas mismas hasta el lugar hacia el que éstas mismas gravitan por sí. En efecto, no hay demostraciones sino descripciones del estado de las cosas mismas: son ellas las que hablan y se posicionan posicionando el pensamiento. Ya en este sentido se puede observar el carácter no metafísico fundante, sino más bien descriptivo de su proceder.

El lugar hacia el que el pensamiento de Habermas es llevado podría caracterizarse como un lugar “entre” extremos o mejor, entre posiciones opuestas. Ese lugar viene aludido de distintas maneras, según el nivel de las cuestiones que son tratadas. Esa alusión es dada por distintos términos, que pueden además funcionar como títulos de cuestiones a desarrollar.

Antes de entrar en la presentación de esos términos y la explicitación de su contenido, será importante hacer una aclaración. Es claro que toda la exposición de Habermas tiene a sus espaldas, como su marco u horizonte de sentido, todo el pensamiento del autor, expresado en sus distintas obras. El recurso a tales escritos daría la posibilidad de una comprensión exhaustiva de lo que expone en esta conferencia que aquí comentamos. Pero es evidente que la exposición de ese marco es tarea aquí imposible. Sin embargo, debe reconocerse que lo expuesto en la conferencia se presenta como algo comprensible por sí mismo, sin necesidad de un recurso a las grandes disquisiciones anteriores del autor. Esto, que es un mérito suyo, autoriza a ceñirse al texto de su conferencia.

El primero de los términos que en la exposición de Habermas juega como uno de los goznes de la misma es el de *persona* o también *conciencia de persona*, que tiene una primera explicitación en el término *conciencia de autonomía*. Con estos términos alude Habermas a la noticia inmediata que tenemos de no quedar reducidos en nuestro ser y actuar a lo que las ciencias puedan informar acerca del hombre, y esto es tanto como la oposición vivida a la naturalización del espíritu. Esta conciencia de autonomía, precisamente, como tal, se hace presente en la experiencia ética: sabemos que somos responsables de lo que hacemos, en especialísimo modo frente a los otros; nos experimentamos responsables, y esto significa obligados a dar razones a los otros de nuestro actuar. Nuestro actuar frente a un “tú” no admite ser reducido a un juego de fuerzas analizables científicamente.

Pero también es cierto que esta conciencia de responsabilidad no se reduce hoy sin más a lo que aparece como transmitido por las tradiciones religiosas morales. Así, la persona, la conciencia de persona aparece como un lugar intermedio entre lo accesible a las ciencias y lo que viene dicho desde las tradiciones religiosas.

A la conciencia de persona tal como se la ha descrito –la conciencia que inmediatamente tenemos de nosotros mismos en el mundo de nuestra vida cotidiana– le corresponde también lo que Habermas llama el *common sense*, el “sentido común”. Pero este término, con

ampliación de su sentido, es utilizado por Habermas más bien para designar el *common sense democráticamente ilustrado*. Se tendría así el segundo término clave. El sentido común democráticamente ilustrado se halla también en un lugar intermedio entre la pura fundamentación racional ilustrada de las normas de la convivencia y la mera obediencia a mandatos religiosos. Este *common sense*, que se halla asentado en el Estado constitucional democrático, funda sí sus determinaciones legales en fuentes profanas, es decir, en la razón; pero también no puede dejar de reconocer orígenes en las tradiciones religiosas.

Ahora bien, la aceptación de lo anterior significa, para los creyentes y para los “secularizados”, el mutuo reconocimiento. Y este mutuo reconocimiento significa no sólo “tolerancia” sino positiva aceptación de la verdad del otro; y esto a su vez significa la autolimitación en la propia posición, de cara al otro. Aquella positiva aceptación y esta autolimitación implican el intento de avanzar con los propios medios hacia el terreno del otro.

Este movimiento de convergencia es, para el hombre de fe, el intento de “traducir” en lenguaje profano sus propias verdades, sin vaciarlas de su original contenido: tales verdades deben quedar como fuentes inagotables de traducción siempre imperfecta: sería el momento más “humano” de lo más que humano de la fe. Para el hombre secularizado, este movimiento debe ser sí el mantener distancia frente a las verdades de la fe, pero a la vez el reconocer el exceso beneficioso que ellas significan: sería el momento más que humano –siempre presente en el hombre, al menos confusamente– de lo humano “secular”. Esta convergencia es así un movimiento simultáneamente de acercamiento y de alejamiento, de alejamiento y acercamiento.

La cuestión siguiente es cómo y dónde se juega este movimiento de mutuo reconocimiento. En rigor este movimiento no es más que el despliegue dinámico de lo que se llama el Estado neoliberal democrático –y se está así en un tercer término clave–. Y lo propio de este despliegue es lógicamente el diálogo, pues ¿qué otra cosa sino diálogo es el movimiento de mutuo acercamiento, de mutua valoración y reconocimiento? Pero tal diálogo, entonces, ha de implicar la presencia de todos; de todos los actores de cada una de ambas partes que se reconocen. Esto podría constituir la búsqueda “neutralidad” del Estado liberal democrático.

La grave cuestión que ahora se plantea Habermas es qué es lo que ha de dar la posibilidad real de un tal Estado que haga posible la convivencia en el modo indicado. O de otro modo: ¿de qué convicciones explícitas o implícitas proviene la imaginación de un tal modo de convivencia entre la “mera razón” y la fe religiosa?

La posibilidad de que la razón reconozca la necesidad de atender a verdades “suggerentes” que provienen de la fe religiosa sólo es posible cuando la razón ha reconocido sus propios límites en la tarea de una fundamentación metafísica última, al modo moderno, de toda normatividad –en este sentido habla Habermas de una fundamentación postmetafísica–. Ante ello, Habermas sostiene la posibilidad de recurrir a “proposiciones débiles”, que eludirían tanto el proceder y los contenidos de una “ética material de los valores” (o un derecho natural objetivo), cuanto una normatividad concebida de modo historicista o empirista.

De cualquier manera, ello no significaría fundar la normatividad social simple, pura y directamente en un orden ajeno a la razón; más bien se trataría, según todo lo dicho hasta aquí, del reconocimiento del carácter permanentemente “inspirador” que los contenidos de la fe pueden tener para una normatividad racionalmente aceptable por todos.

Ahora bien, el reconocimiento de los límites de la razón en el orden metafísico no significa el abandono sin más de la razón; antes bien ello significa el reconocimiento de otro ejercicio de la razón, a saber, la razón en el ejercicio de lo que le es propio, esto es, la comunicación, que significa diálogo abierto y libre en orden a llegar a un acuerdo suficientemente fundado. Y es precisamente en el despliegue de este ejercicio donde esta razón puede encontrar “razones” de otra proveniencia: es el momento del “encuentro” con la palabra del creyente. Esta razón –que es el hombre– es el momento prepolítico fundador del orden político. Y ese momento prepolítico es lugar de encuentro, precisamente, con lo que, también, es prepolítico: la palabra creyente.

Todo lo dicho es probablemente comprensible en el campo de lo cognitivo. ¿Pero basta ello para tal ejercicio de la comunicación en búsqueda del acuerdo para la convivencia? ¿Qué podría verdaderamente motivar para tal ejercicio del diálogo de todos? O más precisamente: si bien la razón comunicativa –“después” de la metafísica– por su propia naturaleza, no puede no desplegarse libremente, dando lugar a todos en el diálogo, ¿qué impediría que ese diálogo no diera lugar más que a libertades negativas? Vale decir ¿de qué modo tal razón comunicativa puede dar lugar a algo más que un individualismo y abrir el paso a la solidaridad?

Aquí nuevamente, la apertura de la razón a la palabra de las tradiciones religiosas puede hacer espacio para las sugerencias de estas últimas. Pero para ello estas tradiciones, por su lado, tendrán que estar dispuestas, como se dijo, a la “traducción”.

#### *Algunas observaciones a la propuesta de Habermas*

1- La “convergencia” de razón y palabra creyente propuesta por Habermas merece alguna consideración. Es cierto que tradiciones religiosas y razón aparecen hoy como dos fuentes distintas del despliegue del espíritu. ¿Pero no cabe pensar más bien que fe religiosa y razón son momentos de un mismo devenir del espíritu? Imaginación, mito, religión, poesía son los lugares originarios de iluminación del sentido de la vida. Es desde allí, desde la “razón” de tales lugares que se desplegará luego la razón, hasta la razón moderna. Así, no se trataría originariamente de una convergencia, sino más bien de una corriente diversificada y continua del espíritu. Como dice Kant, es precisamente el mito el que “da que pensar”, da el pensamiento “racional” y da los temas de tal pensar. Ver aquellos momentos originarios y la razón como dos corrientes que convergen es algo que resulta históricamente de que la razón ha pretendido cortar amarras con sus orígenes y partir desde sólo sí misma, hasta pretender autofundarse absolutamente. La visión de tal pretendida convergencia resulta de una distorsión operada por la razón misma como pura razón.

El lugar en el que Habermas parece inclinarse por una convergencia en el sentido indicado es sobre todo aquél en el que rechaza los “retrocesos” nietzscheanos (¿y heideggerianos?) de la razón hacia lo arcaico. Pero recurrir a una doble fuente del espíritu –si eso hace Habermas– lleva a poner en duda qué sea finalmente el hombre y cuál sea el sentido de la cultura y su historia. Por otra parte, ¿una convergencia posible no sugiere ya una fuente común? Y cabe pensar aún: ¿no ha contribuido la deconstrucción y el pluralismo de “razones” postmodernos a restaurar los derechos de otra razón que la “mera razón”?

2- El interés del Habermas no religioso por lo religioso mueve a otra consideración. Es cierto que los intereses de Habermas por la palabra de la fe religiosa se hallan en el plano de lo ético y lo político; pero ¿es posible interesarse por lo religioso si no se tiene una cierta confianza en

la verdad que de allí proviene, aunque no sea más que a título de “sugerencia”? Y en tal caso, ¿no se podría hablar allí de la fe? Y aquí surge aún la cuestión de la diferenciación entre fe y religión. ¿Piensa Habermas en fe como vida entregada en confianza a lo Sagrado y, para su caso, al Dios de Israel y de Jesús? ¿O piensa Habermas en la fe institucionalizada e inevitablemente mezclada con las impurezas de la vida y del pensamiento de los hombres? Ciertamente, aquí es necesario reconocer que la institucionalización, con todos sus riesgos, es humanamente necesaria, pero por ello mismo siempre imperfecta respecto de la fe que viene movida por Dios.

3- Otra grave cuestión es la del diálogo. Habermas piensa en el diálogo entre fe y razón en orden a la constitución de la sociedad como lugar de la vida buena; y para tal diálogo reclama a la fe el esfuerzo de la “traducción” de su mensaje. Precisamente la cuestión es la traducción. Traducción en cierta medida hay también en la intención cuando se habla, por ejemplo, de inculturación del Evangelio y de evangelización de la cultura.

Ahora bien, la traducción no es poner en las vasijas de otras palabras el contenido que se hallaba anteriormente en otras palabras. El lenguaje no es la suma-adición de conceptos y palabras. Somos y las cosas son en la palabra. Y las palabras son distintas en cada idioma: no hay traducción que no traicione en alguna medida lo que pretende traducir. Siempre en cualquier traducción queda un resto que no pasa a las nuevas palabras. Y aquí se plantea entonces la inmensa problemática de la evangelización o de la inculturación entendidas ambas como modos de traducción.

Si algo siempre queda fuera de lo dicho en las nuevas palabras, cabe preguntarse cómo se salva la fe en cualquier “traducción.” Pareciera que esto sólo tiene una respuesta: la fe se salva siempre como la misma porque no se halla toda ella en las palabras –aunque no puede ser sin ellas–. La fe como experiencia de vida en la Vida de Dios –del Dios que *nos sobreviene* y así es precisamente experimentado– se halla antes de la palabra y luego de la palabra; antes y luego *de la palabra* y así se halla en el mundo de la palabra, pero no pertenece de suyo sin más a él. La palabra es *de* la fe que, como tal se halla en el nivel de lo que –como se dijo– nos sobreviene haciéndose vida de nuestra vida –y tal cosa es lo que llamamos experiencia–.

Así, dialogar significa hacer señas con las palabras hacia nuestra vida, para que ella haga señas –de otro modo– hacia la Vida en la que vive. En tal diálogo se puede, dialogando, mantener la identidad sin tener que aferrarse a sí mismo, para afirmarse y quedarse en una mera tolerancia. Se trata más bien de dejarse, entregarse a aquello que supera toda palabra, que es el fondo de misterio que nos soporta y que se muestra a unos y a otros en diversa medida y con mayor o menor perfil. Es ese Fondo el que da que pensar y hablar.

4- Una última cuestión merece atención. Habermas reclama, con la traducción y la apertura, el diálogo. Pero parece evidente que piensa, como centroeuropeo, en el diálogo entre la tradición religiosa judeocristiana y la razón ilustrada –en una era postmetafísica–, en orden, como se vio, a la constitución de un Estado democrático. Pero si se trata de traducción y apertura –diálogo abierto en todas direcciones– y sobre todo en nuestro tiempo de avance y reclamo de derechos –por medios a veces “no democráticos”– de todas las culturas, la mirada debe ir decididamente más allá de lo europeo. Si bien esto está indirectamente aludido en el texto de Habermas, es en la contribución de Ratzinger donde esta cuestión aparece planteada con toda claridad.

## Breve recorrido histórico del diálogo de la Iglesia con el mundo moderno: del Syllabus al Concilio Vaticano II

Jorge Papanicolau

### INTRODUCCIÓN

Mucho se ha comentado y escrito acerca del encuentro, en enero de 2004, entre Jürgen Habermas y el entonces Cardenal Joseph Ratzinger, hoy Papa Benedicto XVI. Gran parte de la prensa alemana, que se refirió al evento en los días inmediatamente posteriores al mismo, o de la local, que lo hizo en mayo de este año, ponía de manifiesto el supuesto antagonismo de los interlocutores, caracterizándolos como las antípodas del pensamiento en el mundo occidental: el filósofo post-metafísico, heredero y principal representante actual de la tradición racionalista del iluminismo, y que se define como un “ateo metódico”, sin “oído musical” para lo religioso, *versus* el guardián de la fe católica, el Prefecto de una Congregación del Vaticano que en su origen se llamó *Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis*, y que fue responsable en otros tiempos de la caza de brujas y la censura y prohibición de libros y autores que criticaran a la Iglesia. Planteado en estos términos, la reunión en la Academia Católica de Baviera en Munich presentaba todos los condimentos necesarios para una disputa sin términos medios.

Sin embargo, la lectura de las ponencias nos aleja rápidamente de esta caricaturesca representación. Es verdad que, máquina del tiempo mediante, si Pilatos hubiera sido invitado como moderador, su famosa pregunta a Jesús –“¿Qué es la verdad?”– no hubiese sido un buen punto de partida, ya que hubiese obligado a Habermas a exponer su teoría de la verdad centrada en el irrestricto respeto a la racionalidad del interlocutor en un proceso de comunicación ideal donde todos los actores poseen el mismo poder, y a Ratzinger a explicitar una afirmación central del evangelio de Juan y de todo el *kerygma* cristiano: Jesucristo es la verdad (cf. Jn 14,6). Nada parece ser tan irreconciliable como concebir a la verdad como un puro consenso racional, o como Dios hecho hombre. Afortunadamente, el moderador no fue Pilatos, y el tema en discusión fue otro: “Las bases morales pre-políticas del Estado liberal”. El tono general de la discusión estuvo caracterizado más por las coincidencias que por los desacuerdos, en un diálogo cordial y amistoso.

Los artículos de E. Briancesco y N. Corona nos han ofrecido un sucinto y profundo análisis de los temas desarrollados por estos dos grandes intelectuales alemanes, lo que nos exime de mayores comentarios. Más bien, queremos poner de relieve por qué *no* debería sorprendernos que Ratzinger entre en diálogo con un pensador aparentemente antagónico a la tradición de la Iglesia, y pueda, incluso, encontrar afirmaciones compartidas que sirvan como punto de apoyo, o apalancamiento, para reflexionar en torno a los grandes temas que preocupan hoy a la sociedad global. Las evidencias a las que echaremos mano no son otras que las que nos ofrece la historia de la Iglesia, que nos permitirán apreciar en toda su magnitud el profundo proceso de diálogo con el mundo moderno –no exento de hostilidades– y de reflexión, iniciado a mediados del siglo XIX, que condujo a una nueva autocomprensión de la Iglesia, y de su relación con el mundo moderno, en el Concilio Vaticano II.

Para ello, es importante rescatar una frase de Habermas: “Ese escepticismo radical en lo que toca a la razón, le es, ciertamente, ajeno a la tradición católica por las propias raíces de ésta. Pero el catolicismo, por lo menos hasta los años 60 del siglo pasado, se hizo él solo las cosas muy difíciles en lo tocante a sus relaciones con el pensamiento secular del humanismo, la

Ilustración y el liberalismo político”. El objeto del presente artículo es el de mostrar el fundamento histórico de esta última afirmación, partiendo de las afirmaciones del *Syllabus* de Pío IX, para poder entender en toda su dimensión lo que significó el Concilio Vaticano II en términos de diálogo con el mundo moderno, ya que es en este espíritu dialogante en el que se debe inscribir el encuentro de Ratzinger con Habermas.

La primera parte de nuestro trabajo se refiere al *Syllabus*: su contexto histórico, el surgimiento del liberalismo, y los errores condenados en lo referente a la libertad religiosa y la relación Iglesia-Estado. La segunda parte presenta una comparación de las condenas del *Syllabus* con las afirmaciones centrales del Concilio Vaticano II, principalmente en *Dignitatis Humanae* y *Gaudium et Spes*. En la tercera parte se esboza una reflexión en torno a los presupuestos históricos, filosóficos y teológicos que permiten entender la evolución de la enseñanza, y de la relación, de la Iglesia con respecto al mundo moderno.

## **I. EL SYLLABUS DE ERRORES DE 1864**

Cuando Habermas, resumiendo una opinión generalizada, afirma que el catolicismo se hizo “las cosas muy difíciles en lo tocante a sus relaciones con el pensamiento secular del humanismo, la Ilustración y el liberalismo político”, no se está refiriendo sino a los problemas suscitados a partir de 1864 por el *Syllabus*. A fin de entender en su justa dimensión la posición de Pío IX, que se expresó en la condena de errores que expondremos en el punto 3, es imprescindible describir el contexto histórico en el que este Papa escribió la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*.

### **1. El surgimiento del liberalismo**

El siglo XIX fue testigo del crecimiento del liberalismo, en sus variantes políticas, económicas, y religiosas, tanto en el campo secular como en el catolicismo. Los católicos liberales eran un grupo de pensadores y escritores que contribuyeron al reverdecer del catolicismo en los comienzos del siglo diecinueve. Eran optimistas acerca del rumbo del mundo posterior a la revolución francesa y deseaban que la Iglesia se alineara con los liberales en sus esfuerzos por crear regímenes parlamentarios basados en libertades garantizadas constitucionalmente, incluyendo la libertad de religión. Su primer fracaso tuvo lugar cuando sus ideas fueron condenadas por el Papa Gregorio XVI, provocando que su líder, Lammenais, abandonase el movimiento. La llegada de su sucesor, el reputadamente liberal Pío IX, revitalizó el movimiento católico liberal. Pero Pío no sentía ninguna simpatía hacia el liberalismo, y nunca pudo llegar a un acuerdo con sus doctrinas. Todas las esperanzas de los liberales de obtener cierta aceptación desaparecieron cuando el Papa se enfrascó en un combate con los liberales italianos que querían liberar los mismos Estados Pontificios. Incapaz de vencer la supremacía militar de aquellos, utilizó sus armas espirituales y condenó en bloque toda la ideología del liberalismo en su *Syllabus* de errores. Aplastó a los liberales católicos, y endureció a la Iglesia en su mentalidad defensiva con respecto a la moderna cultura secular y liberal.

### **2. El *Syllabus***

El *Syllabus* apareció el 8 de diciembre de 1864, acompañado de una encíclica, *Quanta Cura*. Listaba ochenta errores, incluyendo el racionalismo, el naturalismo, un socialismo que sometiese la familia al estado, y el capitalismo liberal cuyo único fin es el lucro material. Para

la mayoría de la gente, sin embargo, lo más sorprendente fue la condena de la libertad de religión, del progreso, y del liberalismo, a través de los siguientes errores condenados:

55. La Iglesia ha de separarse del Estado y el Estado de la Iglesia.<sup>2</sup>

63. Es lícito negar la obediencia a los príncipes legítimos y hasta rebelarse contra ellos.<sup>3</sup>

76. La derogación de la soberanía temporal de que goza la Sede Apostólica contribuiría de modo extraordinario a la libertad y prosperidad de la Iglesia.<sup>4</sup>

77. En nuestra edad no conviene ya que la religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de cualesquiera otros cultos.<sup>5</sup>

78. De ahí que laudablemente se ha provisto por ley en algunas regiones católicas que los hombres que allá inmigran puedan públicamente ejercer su propio culto cualquiera que fuere.<sup>6</sup>

80. El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna.<sup>7</sup>

A diferencia de *Mirari vos*, publicada cuando el sentimiento mayoritario en Europa era conservador, el *Syllabus* chocó contra la opinión pública de entonces. Hasta el católico medio estaba sorprendido de escuchar al Papa condenar el progreso y la civilización moderna. Además, las formulaciones del *Syllabus* se prestaban a malentendidos, ya que consistían principalmente de citas literales sacadas del contexto de documentos papales previos, y que sólo se podían comprender plenamente en dicho contexto. Pero el lector común no podía saber todo esto, y podía fácilmente concluir que el Papa le había declarado la guerra al mundo moderno. Sin embargo, cien años después, en el Concilio Vaticano II (CVII), la Iglesia modificó su parecer respecto a los puntos más álgidos de la controversia, a saber: la libertad religiosa, la separación Iglesia-Estado, la obediencia a las autoridades, el poder político de los Estados Pontificios, y la relación del Papa con la civilización moderna, tal como están planteados en los errores arriba expuestos.

## II. EL CONCILIO VATICANO II Y EL MUNDO MODERNO

### 1. El Concilio y su significado

El 25 de enero de 1959 Juan XXIII anunció su intención de convocar un Concilio Ecuménico, cuya tarea sería la de promover la unidad de todos los pueblos cristianos. Además, la Iglesia debía plantearse el desafío de cómo adaptarse a un mundo que en este siglo había sufrido y seguía sufriendo, a fines de la década del 50, transformaciones sociales, políticas, tecnológicas y culturales de una magnitud sin precedentes.

Uno de los puntos delicados que requerían ser tratados en un diálogo con el mundo moderno era la cuestión de la libertad religiosa. Si la Iglesia pretendía hablar con algún tipo de

---

<sup>2</sup> Dz 1755.

<sup>3</sup> Dz 1763.

<sup>4</sup> Dz 1776.

<sup>5</sup> Dz 1777.

<sup>6</sup> Dz 1778.

<sup>7</sup> Dz 1780.

autoridad y efectividad al mundo, tenía que actualizar su posición en esta materia. La clásica posición católica, tal como estaba enunciada en el *Syllabus*, exigía un tratamiento preferencial para la Iglesia Católica por parte del Estado, al tiempo que acordaba solamente tolerancia hacia las otras religiones.

En esta línea, uno de los grandes logros del Concilio fue la llamada al diálogo con el mundo secular moderno. Este es especialmente el tema de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS), un documento que marca un punto de partida en la literatura eclesial en varios aspectos, pero especialmente en su lenguaje libre de terminología propia de los manuales teológicos de la primera mitad del siglo XX y en el realismo con el que enfrenta la situación de la Iglesia. Por primera vez en la historia moderna, la Iglesia aceptaba los movimientos progresistas culturales y sociales, a los que previamente miraba con mucho escepticismo o hasta condenaba directamente. Advierte el paso de viejas formas de pensamiento y de relaciones sociales y, sin caer en un optimismo ingenuo, ve las posibilidades que todo esto trae aparejado para el desarrollo del hombre. La Iglesia se pone humildemente al servicio de la humanidad, y señala cómo tanto ella cuanto el mundo pueden encontrar un fundamento común en su mutuo reconocimiento de la dignidad de la persona humana y en la nobleza de su vocación a construir la comunidad humana.

El otro documento que significó un progreso en la comprensión del mundo moderno por parte de la Iglesia fue la declaración *Dignitatis Humanae* (DH) sobre la libertad religiosa. Desde el punto de vista teórico esta declaración es interesante, ante todo, porque plantea un problema auténtico en el desarrollo de la doctrina ya que, como analizaremos, este documento afirma como doctrina católica lo que –ciertamente en un contexto muy diferente– Gregorio XVI y Pío IX calificaban de “delirio” o locura.

## 2. Separación de la Iglesia y el Estado

Recordemos el error condenado en el número 53:

La Iglesia ha de separarse del Estado y el Estado de la Iglesia.<sup>8</sup>

La idea de una separación de la Iglesia y del Estado, o de la comunidad política en general, aparece numerosas veces a lo largo de GS. El que sigue es uno de los textos más representativos:

La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana.

*La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno.*<sup>9</sup>

La comparación material de los textos lleva a una conclusión bastante clara: el error condenado y la cita conciliar afirman prácticamente lo mismo, con palabras diferentes.

---

<sup>8</sup> Dz 1755.

<sup>9</sup> GS 76. Todas las citas de los documentos del CVII están tomadas del libro CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación Posterior*, Octava Edición, BAC, Madrid, 1975. En ésta, y en el resto de las citas, la letra itálica subraya una afirmación que se parece al error condenado anteriormente.

### 3. Obediencia a las autoridades.

En el número 63, el *Syllabus* condenaba la posibilidad de rebelión, cuyo error estaba formulado de la siguiente manera:

Es lícito negar la obediencia a los príncipes legítimos y hasta rebelarse contra ellos.<sup>10</sup>

A este respecto, el CVII establece las condiciones bajo las cuales el ciudadano está obligado en conciencia a obedecer: cuando el ejercicio de la autoridad pública se realiza dentro de los límites del orden moral, para procurar el bien común, según el orden jurídico legítimamente establecido. Y luego precisa:

Pero cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; *les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica.*<sup>11</sup>

En este caso, la enseñanza conciliar no es materialmente semejante al error condenado por Pío IX ya que, estrictamente, lo que se dice es que es lícito al ciudadano defender sus derechos contra el abuso de autoridad, que no es lo mismo que “rebelarse”. Sin embargo, puede sostenerse que no obedecer una ley injusta es uno de tales derechos, siempre que se guarde la ley natural y la ley evangélica. Precisamente, el hecho de explicitar como límite sólo a la ley natural y la evangélica, y no mencionar la ley dictada por los hombres, deja abierta la puerta para concluir que esta última, y los gobernantes que abusan de ella, no siempre deben ser obedecidos.

### 4. Poder político de la Santa Sede

El error 76, que al leerlo hoy nos resulta profundamente evangélico en su intención, se oponía al poder temporal de la Santa Sede. Pío IX condenó esta propuesta por el riesgo de empobrecimiento material de la Iglesia que podía implicar:

La derogación de la soberanía temporal de que goza la Sede Apostólica contribuiría de modo extraordinario a la libertad y prosperidad de la Iglesia.<sup>12</sup>

Los Padres Conciliares, refiriéndose en *GS* a la relación entre la comunidad política y la Iglesia, afirmaron claramente la conveniencia de *no* apoyarse en el poder temporal para llevar a cabo su misión sobrenatural:

Ciertamente, las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil; *más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio* o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Dz 1763.

<sup>11</sup> GS 74.

<sup>12</sup> Dz 1776.

<sup>13</sup> GS 76.

Se puede apreciar en este tema una notable evolución. Para Pío IX, la “soberanía temporal” implicaba subordinación del poder civil al religioso, tesis vigente en Roma desde el *Dictatus papae* (1090) de Gregorio VII. Frente a esto, en el CVII la Iglesia reconoce que algunos derechos o prerrogativas que generalmente están asociados al poder político y los beneficios económicos asociados, pueden dificultar su misión, en vez de ayudarla.

## 5. Libertad religiosa

Sin duda, el tema de la posición de la Iglesia en lo que respecta a la libertad religiosa es el más importante de los que aquí planteamos, no sólo por el tema en sí –en cuanto que la libertad religiosa es intrínsecamente la libertad primera y fundamental que debe reconocerse a todo hombre, como fundamento de todas las otras libertades (social, política, económica, etc.)–, sino por el intrincado camino que debió recorrer la Iglesia para aceptar este principio tan arraigado en la conciencia de la humanidad civilizada. Recordemos qué decían los errores 77 y 78, condenados en el *Syllabus*:

77. En nuestra edad no conviene ya que la religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de cualesquiera otros cultos.<sup>14</sup>

78. De ahí que laudablemente se ha provisto por ley en algunas regiones católicas que los hombres que allá inmigran puedan públicamente ejercer su propio culto cualquiera que fuere.<sup>15</sup>

En síntesis, para Pío IX la religión católica debía ser la única religión del Estado, y quienes pertenecían a otras religiones no debían ejercer públicamente su propio culto.

Como es sabido, la declaración *DH* está dedicada al tema de la libertad religiosa, y en dicho documento la Iglesia afirma que la misma es un derecho fundamental del hombre, requerido por la humanidad, y reconoce que en esta materia no siempre se ha portado según el Evangelio. Confrontemos ahora el error señalado en el *Syllabus* con algunos textos conciliares claves.

En el punto 2 encontramos la afirmación central del documento *DH*:

Este Concilio Vaticano declara que *la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa*. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera que *en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público*, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos.<sup>16</sup>

En lo que respecta a la aplicación de este principio al caso de la relación entre religión y poder civil, el punto 6 es iluminador:

Si en atención a peculiares circunstancias de los pueblos, se otorga a una comunidad religiosa determinada *un especial reconocimiento civil* en el ordenamiento jurídico de la

---

<sup>14</sup> Dz 1777.

<sup>15</sup> Dz 1778.

<sup>16</sup> DH 2.

sociedad, es necesario que al mismo tiempo *se reconozca y se respete a todos los ciudadanos y comunidades religiosas el derecho a la libertad en materia religiosa.*<sup>17</sup>

Como sabemos, en el mundo occidental la comunidad con “un especial reconocimiento civil” ha sido tradicionalmente la cristiana, ya sea católica, ortodoxa, o protestante, pero en Oriente y, en general, en los países donde los cristianos son minoría, estos cristianos no siempre gozan del derecho a la libertad de credo. De allí la importancia histórica de este texto, en el cual la Iglesia toma conciencia de que así como para misionar le exige al poder civil libertad para llevar a cabo su tarea evangelizadora, también en los países cristianos el poder civil debe respetar la libertad religiosa de los no-cristianos. Los límites del poder civil quedan aún más de manifiesto en este párrafo:

De aquí se sigue que *no es lícito al poder público el imponer a los ciudadanos, por la violencia, el temor u otros medios, la profesión o el rechazo de cualquier religión, o el impedir que alguien ingrese en una comunidad religiosa o la abandone.*<sup>18</sup>

Evidentemente, el CVII enseña, casi con las mismas palabras, lo que Pío IX había condenado como error. En la tercera parte volveremos a este punto.

## 6. El Papa y la civilización moderna

La condena de este error que, de alguna manera, resume el espíritu de la época que Pío IX rechaza en bloque, causó una serie de reacciones durísimas entre muchos católicos de Europa, ya que se condenaba la “civilización moderna” y todo lo que ésta implicaba: los derechos del hombre, la democracia, la razón crítica, la justicia social y la dignidad de la persona. El error 80 decía así:

El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna.<sup>19</sup>

Indudablemente, no hay un texto único y concreto que se refiera a los tres elementos señalados en el error. Con respecto al ‘liberalismo’, se sabe que el término admite múltiples acepciones. Si por ‘liberalismo’ nos referimos al reconocimiento de las libertades del hombre en el plano político, social y, sobre todo, religioso, podemos afirmar sin dudas que la reconciliación ya es un hecho. En lo que hace a la “civilización moderna”, si por ella entendemos lo enunciado en el primer párrafo de este punto, es obvio también que el Romano Pontífice ha “transigido” con los derechos humanos, la justicia social, el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, el valor de la democracia como forma de gobierno, etc. En lo que hace al progreso, hay un hermoso texto en *GS* que muestra que la actitud ante el progreso ya no es la de desconfianza, sino la de aceptación de un dinamismo humano vinculado de forma misteriosa al crecimiento del reino de Dios:

No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente *progreso temporal y crecimiento del reino de*

---

<sup>17</sup> DH 6.

<sup>18</sup> DH 6.

<sup>19</sup> Dz 1780.

*Cristo, sin embargo el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios.*<sup>20</sup>

## 7. Conclusión preliminar

A primera vista parecería que el Concilio Vaticano II, en algunos de sus documentos principales, enseña como doctrina católica ciertas verdades que Pío IX había condenado en el *Syllabus*. El mismo Concilio se encarga de desmentir esto; por ejemplo, en *DH*, en el punto 1 afirma que “este Concilio Vaticano II investiga a fondo la sagrada tradición y la doctrina de la Iglesia, de las cuales saca a luz cosas nuevas, coherentes siempre con las antiguas”. La palabra clave aquí es “coherente”, que les sirve a los padres conciliares para marcar la diferencia entre evolución y cambio.

Si, por lo tanto, no podemos hablar de oposición, o contradicción, entre las condenas de 1864 y la aceptación, cien años más tarde, de los errores de entonces como verdades que hoy forman parte de las enseñanzas magisteriales, lo menos que podemos sostener es que ha habido una notable evolución en la autocomprensión de la Iglesia en lo que respecta a su relación con el mundo moderno.

## III. IGLESIA Y MUNDO MODERNO: DE LA CONDENA AL DIÁLOGO

Lo primero que constatamos, tras la comparación realizada, es el paso de una condena del mundo moderno en Pío IX, a una actitud de diálogo y de servicio frente al mundo contemporáneo por parte de Juan XXIII,<sup>21</sup> y de su sucesor en la conducción del Concilio, Pablo VI. ¿Se trata de un cambio de ciento ochenta grados en la dirección de la enseñanza magisterial, como parecen indicar los textos, o de una evolución (enseñanza coherente con las antiguas)? Si se trata de esto último, ¿cómo explicamos la contradicción textual? Éstas serán las preguntas que guiarán nuestra reflexión, en torno a los dos temas que fueron claves en el desarrollo de la relación: la libertad religiosa, y la separación de Iglesia y Estado.<sup>22</sup>

### 1. La Libertad Religiosa.

El *Syllabus* apareció junto a la encíclica *Quanta Cura*, en la que Pío IX declaraba lo siguiente:

Como consecuencia de esta idea absolutamente falsa acerca del gobierno social, ellos no dudan en apoyar esta opinión errónea, tan nefasta para la Iglesia católica y la salvación de las almas, y que nuestro predecesor de feliz memoria, Gregorio XVI llamaba delirio, a saber, que la libertad de conciencia y de cultos es un derecho propio a cada hombre; que debe ser proclamado y asegurado en todo Estado bien constituido; y que los ciudadanos tienen derecho a la plena libertad de manifestar públicamente sus opiniones, cualesquiera fuesen, por la palabra, la imprenta o de otro modo, sin que la autoridad eclesiástica o civil pueda reprimirlos.<sup>23</sup>

Cien años más tarde, la Declaración sobre la libertad religiosa parece afirmar como doctrina católica lo que Gregorio XVI y Pío IX consideraban un “delirio”. La aparente contradicción

<sup>20</sup> GS 39.

<sup>21</sup> Recuérdese que Juan Pablo II, durante su pontificado, canonizó simultáneamente a Pío IX y a Juan XXIII.

<sup>22</sup> A lo largo de este capítulo, muchas consideraciones han sido tomadas de John Courtney MURRAY, “*Vers une Intelligence du Développement de la Doctrine de l’Eglise sur la Liberté Religieuse*”, en *La Liberté Religieuse, Déclaration “Dignitatis humanae personae”*, Col. Unam Sanctam, n°60, Editions du Cerf, Paris, 1967.

<sup>23</sup> Pío IX, encíclica *Quanta Cura*, 8 de diciembre de 1864.

ha sido salvada por los teólogos mostrando que ésta no existe ya que “no hay afirmación del mismo sujeto a propósito de la misma cosa (*affirmatio ejusdem de eodem*)”. La clave de la explicación está dada por la primera frase: “como consecuencia de esta falsa idea acerca del gobierno social”. Esta correspondía a la idea filosófica llamada “naturalismo”, que Pío IX había condenado en cuanto postulaba que la razón humana, considerada sin relación alguna a Dios, es el único arbitrio de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal; la razón es su propia ley, y se basta a sí misma para procurar el bien de los hombres y de los pueblos. Para Pío IX, afirmar que la conciencia era libre era lo mismo que afirmar que no hay un orden moral trascendente al hombre, cuyos imperativos obligan a la conciencia.

En cuanto a la libertad de culto en la sociedad, ésta derivaba para el Papa del concepto de gobierno que él había condenado en el *Syllabus*: el Estado, como origen y fuente de todos los derechos, y que goza de un derecho no circunscripto por ningún límite.

En síntesis, para Pío IX, y luego para León XIII, la libertad de conciencia y la libertad de culto, en el sentido del laicismo europeo, no eran fórmulas jurídicas, sino eslóganes ideológicos. Eran como las armas de guerra contra la sustancia misma y la estructura de la sociedad tradicional, occidental y cristiana. Es decir que no condenaban estas libertades en sí, sino los principios racionalistas en los que se apoyaban, o los intereses políticos de quienes las defendían.

Para la época del CVII, en cambio, Juan XXIII lúcidamente exponía una nueva comprensión de las leyes de la historia por parte de la Iglesia:

Asimismo, no se puede identificar a las falsas teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre, con los movimientos históricos fundados en un fin económico, social, cultural o político, aún cuando estos últimos hayan tenido su origen y puedan tomar todavía su inspiración de estas teorías. Una doctrina, una vez fijada y formulada, no cambia más, mientras que los movimientos que tienen por objeto las condiciones concretas y cambiantes de la vida no pueden dejar de ser influenciadas por esta evolución. Además, en la medida en que estos movimientos estén de acuerdo con los sanos principios de la razón y respondan a las justas aspiraciones de la persona humana, ¿quién rechazaría reconocer allí elementos positivos y dignos de aprobación?<sup>24</sup>

Lo que podemos concluir de lo dicho hasta aquí es que la Iglesia Romana del siglo XIX no pudo, o no supo, descubrir bajo la superficie del error todo lo que había de razonable, justo y humanamente deseable en el gran movimiento hacia las libertades políticas y cívicas. El otro punto a rescatar es que, de acuerdo a lo analizado, parecería que el Concilio Vaticano no enseñó como doctrina lo que Pío IX había condenado (por ej., la libertad de conciencia). Más bien, lo que el Papa condenaba, principalmente, eran los presupuestos filosóficos (la razón como instancia última de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal), y no las premisas derivadas (las diferentes libertades). Juan XXIII, y el CVII, supieron separar la paja del trigo y reconocieron el valor de estas últimas.

## **2. La Relación Iglesia-Estado.**

El trasfondo filosófico, cultural e histórico, que nos permitió esbozar un intento de explicación de la evolución de la posición de la Iglesia con respecto a la libertad religiosa – desde el *Syllabus* al Concilio Vaticano II, o desde Pío IX, a Juan XIII y Pablo VI– también

---

<sup>24</sup> JUAN XXIII, encíclica *Pacem in Terris*.

debe ser tenido en cuenta para explicar las diferencias vistas en el capítulo anterior en lo que respecta a la relación Iglesia-Estado.<sup>25</sup>

¿Por qué se daba en Pío IX, y en su sucesor León XIII, esa actitud de rechazo a la separación de la Iglesia y el Estado? Ante todo, se puede decir que condenaban esta separación porque consideraban que ésta no era tal, sino más bien un sometimiento de la Iglesia al Estado. En esta línea, lo importante para ellos era salvaguardar la autonomía de la Iglesia para poder llevar a cabo su misión espiritual sin intromisión del poder civil. En definitiva, estaban condenando un concepto laicista de Estado, en el que ‘separación’ implicaba ‘subordinación’. Sin embargo, esto no era lo único que estaba en juego.

En realidad, tanto Pío IX como León XIII no sólo se oponían a la separación, sino que además defendían el Estado confesional de tipo clásico, con prerrogativas religiosas, incluso la de tolerar o no los errores religiosos (las confesiones no cristianas). Este tipo de concepción del Estado es una proposición política más que una verdad de fe, y aparece como una consecuencia lógica de las circunstancias históricas que les tocó vivir a estos Papas.

Efectivamente, tal concepción del Estado confesional católico fue concebido en un estrecho contexto geográfico: las naciones católicas de la segunda mitad del siglo XIX. Dos circunstancias históricas fueron determinantes. La primera era el fenómeno de las masas iletradas. Los porcentajes de analfabetismo eran terriblemente elevados: 61,9% en Italia en 1871, 72% en España en 1877, 79,1% en Portugal en 1878, 31,4% en Bélgica en 1880, 28,1% en Francia en 1872. Las condiciones no eran mejores en Austria, Hungría y Polonia. Estas masas, además eran ignorantes en materia religiosa y vivían en la miseria económica. El segundo fenómeno histórico era el poder creciente del liberalismo sectario, una ideología cuasi religiosa que inspiraba también al régimen político. Sus intenciones, como las describía el Papa a menudo, eran las de lograr la apostasía de las masas, la destrucción de la cultura católica tradicional, y el establecimiento, a través del poder del Estado, de un *ius novum*, un nuevo orden, cuya moralidad era naturalista, la política totalitaria y la concepción de la sociedad, atea.

Por otra parte, cuatro ideas fundamentaban el pensamiento papal en contra de este movimiento cultural y político.<sup>26</sup>

En primer lugar, la idea de la sociedad ética, que se remontaba a Platón. Para esta concepción, el bien común surge de la conjunción de la verdad y los valores morales. En el caso que nos atañe, los dos componentes eran las verdades naturales, que constituyen el patrimonio común del género humano, y la fe católica, religión pública tradicional de las naciones católicas.

En segundo lugar, la influencia de la noción histórica de poder político personal, ejercido de manera paternalista sobre la sociedad, como si fuese una gran familia.<sup>27</sup> Aparece la imagen del Príncipe como “Pater Patriae”, una figura evidentemente asociada tanto en la teoría como en la historia a la institución de la monarquía hereditaria. Es interesante notar que esta posición ni siquiera cuenta con el respaldo de la tradición escolástica, en la que la distinción entre *domus* y *polis*, y entre la *domestica multitudo* y la *civilis multitudo* es fundamental desde Santo Tomás de Aquino.

---

<sup>25</sup> MURRAY, *op. cit.*

<sup>26</sup> Cf. MURRAY, *op.cit.*, 127-130.

<sup>27</sup> Por ejemplo, en la encíclica *Libertas Praestantissimum*, de junio de 1888, León XII les recordaba a los gobernantes “que ellos deben conducir a los pueblos con bondad y casi con un amor paternal”.

En tercer lugar, y como correlato de las dos ideas-fuerza anteriores, se asignaba al gobernante el cuidado del bien común en su totalidad, la salvaguarda de las verdades y los valores morales que constituyen este bien común.

En cuarto lugar, estaba el tema de la libertad religiosa, que ya hemos analizado. La religión era una cuestión pública. La religión era esencial para el bien común de la sociedad, e indispensable para mantener la relación gobernante-sujeto. En esta lógica, no podía haber sino una sola religión –y ésta debía ser la católica– y era deber del gobernante impulsar y conservar esta religión.

Resumiendo, la defensa de un Estado confesional católico era el resultado de la conjunción de circunstancias históricas e ideas dominantes que llevaban a concebir un Estado-sociedad ético, donde el modo de gobierno –ejercido sobre las masas incultas– era personal y paternalista, y donde todo el cuidado del bien común, incluyendo la religión, reposaba sobre el gobierno.

Esta situación había cambiado notablemente para la época del CVII. Ya no existían las masas analfabetas, el horizonte geográfico ya no era Europa sino el mundo entero, y la democracia se había afirmado como forma de gobierno en el mundo occidental y cristiano, con la consiguiente desaparición de la monarquía paternalista que predominaba un siglo antes. Ya es clara la posición de la Iglesia en los documentos conciliares: legítima autonomía entre el poder civil y el religioso, ya que cada uno tiene finalidades y misiones esencialmente distintas y, por otro lado, colaboración al servicio del destinatario común de estas misiones: el ser humano, quien debe progresar tanto en su dimensión terrenal como espiritual.

Con el paso del tiempo, además, la Iglesia fue comprobando los peligros inherentes a los Estados confesionales. En el caso de los países católicos, la prerrogativa de religión oficial terminó implicando dependencias económicas y políticas, así como intromisión en asuntos internos (elección de obispos, etc.). En el caso de los países no-católicos, la Iglesia se vio, y aún se ve, impedida de llevar adelante su misión de proclamar la buena noticia de Jesucristo a aquellos hombres que aún no la han recibido.

## CONCLUSIÓN

La comparación entre las enseñanzas del *Syllabus* de Pío IX, presentadas por la vía de la condena de errores, y las del Concilio Vaticano II, específicamente en lo que concierne a la posición de la Iglesia frente a la libertad religiosa, y las demás libertades cívicas (de enseñanza, de prensa, de asociación, entre otras), y la relación entre Iglesia y Estado, o entre el poder religioso y el temporal, nos permiten apreciar el profundo proceso de diálogo con el mundo moderno encarado por el catolicismo, y que cristalizó en los documentos analizados que marcaron hondamente el tono de apertura de los hombres que guían la Iglesia desde entonces, incluyendo al entonces perito conciliar<sup>28</sup> y hoy Sumo Pontífice de la Iglesia Apostólica Romana, Benedicto XVI..

Por ello, a quienes están imbuidos del espíritu del CVII –donde se pone de manifiesto el crecimiento de la Iglesia en varios planos: crecimiento de su conciencia histórica, de su conciencia humana de la dignidad del hombre, de la conciencia ecuménica de su ministerio de reconciliación y, sobre todo, de la conciencia evangélica que ella tiene de sí misma y de la

---

<sup>28</sup> Desde 1962 hasta 1965 Joseph Ratzinger asistió a las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II en calidad de perito, como consejero teológico principal del Cardenal Frings de Colonia.

palabra que le ha sido confiada por Dios, que es “palabra de verdad” (St 1,18), de una verdad que nos hará *libres* (Jn 8,32)– no puede sorprenderles el encuentro en Munich, que aparece como una de las múltiples actividades a través de las cuales la Iglesia encarna el diálogo al que está llamada. Lo único llamativo, en todo caso, es la fama y el renombre de los interlocutores, pero no el hecho en sí del diálogo, ni su contenido.

Precisamente, si el mundo moderno se caracterizó por la lucha en pos de las libertades del hombre, el tipo de relación de la Iglesia con el mundo moderno necesariamente debía estar marcado por la actitud de la misma frente al tema de la libertad, y es aquí donde vemos la significativa diferencia entre las enseñanzas, y la correspondiente actitud, de los Papas de la segunda mitad del siglo XIX, y las del Concilio: del miedo y la desconfianza (por los motivos históricos, teológicos, filosóficos y políticos ya expuestos), al pleno reconocimiento del valor de las libertades del hombre. No podía ser de otro modo, teniendo en cuenta que el mensaje eclesial es un mensaje de liberación: anuncio de “la” libertad que nos da Jesucristo, el único que nos hace verdaderamente libres (Jn 8,36).

La clave para entender porqué la Iglesia va creciendo en esta autocomprensión de sí misma y del mundo, que le permite avanzar en el camino del conocimiento y la proclamación de la verdad, está explicada en este profundo párrafo de GS 44:

Interesa al mundo reconocer a la Iglesia como realidad social y fermento de la historia. De igual manera, la Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano. La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia.

La Iglesia, a lo largo de su historia, ha sabido “traducir”, para usar la expresión de Habermas, lo mejor de las distintas culturas que ha conocido en su devenir misionero, para incorporarlo a su vida litúrgica, intelectual y pastoral. Lo que el filósofo alemán propone para el bien de las sociedades políticas modernas, espejando esta dinámica de la historia eclesial, es que las religiones sepan traducir sus “intuiciones” –según el término por él utilizado– más profundas acerca del hombre, para que puedan ser recibidas por quienes profesan otras creencias o, simplemente, no son creyentes. En lo que respecta a la Iglesia católica y la importancia que le ha asignado, y le asigna, a estas “traducciones” en ambas direcciones, no podemos dejar de pensar en un lugar privilegiado para la realización de las mismas: la universidad católica que describe Juan Pablo II en *Ex Corde Ecclesiae*. De lo que se trata, entonces, es de replicar y multiplicar este encuentro entre la fe y el pensamiento moderno –que hemos visualizado de modo paradigmático en el diálogo entre dos insignes intelectuales– en nuestro quehacer cotidiano como investigadores y docentes.

Jorge Papanicolau

## Apéndice

### JÜRGEN HABERMAS: FE Y SABER<sup>29</sup>

Quando la opresiva actualidad del día nos quita incluso de las manos el poder elegir tema, es grande la tentación de ponernos a competir con John Wayne entre “nosotros los intelectuales” para ver quién es capaz de desenfundar el primero y dar el primer tiro. Hace poco tiempo se dividían los espíritus a propósito de otro tema, a propósito de la cuestión de si, y en qué medida, debemos someternos a una autoinstrumentalización científicamente servida por la tecnología genética, o incluso si debemos perseguir el fin de una autooptimización de la especie. Pues acerca de los primeros pasos que empiezan a darse por esta vía se había desatado entre los portavoces de la ciencia organizada y los portavoces de las iglesias una verdadera lucha entre potencias intelectuales. Por parte de la ciencia se expresaba el miedo a un renacer del oscurantismo y a que se siguiesen cultivando sentimientos residuales de tipo arcaico sobre la base de dar pábulo a un escepticismo contra la ciencia, y la otra parte se revolvió contra la fe cientificista en el progreso, contra ese crudo naturalismo que es capaz de enterrar a toda moral. Pero el 11 de Septiembre la tensión entre sociedad secular y religión ha vuelto a estallar de una forma muy distinta. Los asesinos decididos al suicidio, que transformaron los aviones civiles en armas vivientes y las volvieron contra las ciudadelas capitalistas de la civilización occidental, estaban motivados por convicciones religiosas, como hoy sabemos por el testamento de Mohamed Atta. Para ellos los signos más representativos de la modernidad globalizada eran una encarnación del gran Satán. Pero también a nosotros, a los testigos universales, a los que nos fue dado seguir por televisión ese acontecimiento “apocalíptico”, parecían imponérsenos imágenes bíblicas. Y el lenguaje de la venganza, con el que no sólo el Presidente americano empezó reaccionando a lo incomprensible, cobraba tonos viejotestamentarios. Como si el fanático atentado hubiese hecho vibrar en lo más íntimo de la sociedad secular una cuerda religiosa, se llenaron en todas partes las sinagogas, las iglesias y las mezquitas. Si bien la ceremonia de tipo religioso y civil celebrada hace tres semanas en Nueva York, pese a todas las correspondencias de fondo, no ha conducido a ninguna actitud simétrica de odio.

Pese a su lenguaje religioso, el fundamentalismo es un fenómeno exclusivamente moderno. En los terroristas islámicos llamaba enseguida la atención la asimetría entre motivos y medios. En tal asimetría entre motivos y medios se refleja la asimetría entre cultura y sociedad en los países de origen de los autores, la cual asimetría entre cultura y sociedad se ha producido a consecuencia de una modernización acelerada y radicalmente desenraizadora. Lo que bajo circunstancias más favorables ha podido ser percibido en definitiva entre nosotros [en el curso de la civilización occidental] como un proceso de destrucción creadora, no pone en perspectiva en estos países compensación alguna por el dolor que la destrucción de formas tradicionales de vida conlleva. Y ello no sólo se refiere a la falta de perspectiva de mejora de las condiciones materiales de vida, pues eso es sólo un punto. Sino que lo decisivo es que a causa de sentimientos de humillación queda manifestamente bloqueado el cambio espiritual que había de expresarse en la separación entre religión y Estado. También en Europa, a la que la historia le ha concedido siglos para alcanzar una actitud suficientemente sensible a ese “rostro de Jano” que la modernidad ofrece [es decir, a las ambigüedades de la modernidad], la “secularización” sigue estando cargada todavía de sentimientos ambivalentes (como quedó claro en la disputa en torno a la tecnología genética). Ortodoxias endurecidas las hay tanto en Occidente como en el Oriente próximo y en el lejano Oriente, entre cristianos y judíos lo mismo que entre musulmanes. Quien quiera evitar una guerra entre culturas habrá de hacer memoria de la dialéctica del propio proceso de secularización, es decir, del proceso occidental de secularización, una dialéctica que está todavía lejos de concluirse. La “guerra contra el terrorismo” no es guerra alguna, y en el terrorismo se manifiesta también el choque fatal y mudo de mundos que han de poder desarrollar un lenguaje común allende el mudo poder de los terroristas y los misiles. En vistas de una globalización que se imponía a través de mercados deslimitados, muchos de nosotros esperábamos un retorno de lo político en una forma distinta (no en la forma hobbesiana original de un globalizado Estado de la seguridad, es decir, en las dimensiones de la policía, del servicio secreto, y ahora también de lo militar, sino en forma de un poder configurador y civilizatorio a nivel mundial). Por el momento parece que a los que esperábamos eso, no nos queda más que la desvaída esperanza de una “astucia de la razón” [de que sea la propia “astucia de la razón” lo que lleve a la razón a imponerse], y también [nos queda] la oportunidad de reconsiderar un poco las cosas. Pues esa desgarradura de la falta de lenguaje se extiende también a nuestra propia casa. A los riesgos de una secularización que en la otra parte corre descarrilada, sólo les haremos frente con cordura si cobramos claridad acerca de qué significa secularización en nuestras sociedades postseculares. Es con esta intención con la que retomo hoy el viejo tema de “fe y saber”. No deben ustedes, por tanto, esperar de mí “una charla de domingo” que polarice, es decir, que haga saltar a algunos de sus asientos y a otros los deje satisfechamente sentados.

El término “secularización” tuvo originalmente el significado jurídico de una transferencia coercitiva de los bienes de la Iglesia al poder secular del Estado. Y por eso, ese significado ha podido entonces transferirse al surgimiento de la modernidad cultural y social en conjunto. Pues desde entonces se asocian con el término “secularización” valoraciones contrapuestas según que en primer plano queden o bien la domesticación exitosa de la autoridad eclesiástica por parte de los poderes mundanos, o bien el acto de apropiación antijurídica de los bienes de la Iglesia. Conforme a la primera lectura, las formas religiosas de pensamiento y las formas religiosas de vida quedan sustituidas por equivalentes racionales, y en todo caso por equivalentes que resultan superiores; conforme a la otra lectura las formas modernas de pensamiento y las formas modernas de vida quedan desacreditadas como bienes ilegítimamente sustraídos. El modelo de la sustitución sugiere una interpretación de la modernidad “desencantada”, que se deja guiar por el optimismo del progreso, mientras que el modelo de la expropiación sugiere una interpretación de una modernidad que se queda sin techo, una interpretación, por tanto, que se deja atraer por una teoría de la “caída”. Ambas lecturas cometen el mismo error. Consideran la secularización como una especie de “juego de suma cero” entre las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica, desencadenadas en términos capitalistas, por un lado, y los poderes retardadores que representan la religión y la Iglesia, por otro. Pero esta imagen no se acomoda ya a una sociedad “postsecular” que no tiene más remedio que hacerse a la idea de una persistencia indefinida de las comunidades religiosas en un entorno persistentemente secularizador. Lo que parece quedar en segundo plano en una imagen tan estrecha y polarizada de las cosas, es el papel civilizador que ha venido desempeñando un commonsense democráticamente ilustrado que en esta

<sup>29</sup> Discurso de agradecimiento pronunciado por Jürgen Habermas en la Paulskirche de Frankfurt el día 14 de Octubre de 2001, con motivo de la concesión del “premio de la paz” de los librereros alemanes. Queremos agradecer al Dr. Jiménez Redondo su amable autorización para publicar sus excelentes traducciones de los textos de Habermas y Ratzinger.

algarabía de voces que rememoran el Kulturkampf semeja un tercer partido que se abre su propio camino entre los contendientes que serían la ciencia y la religión. Desde el punto de vista del Estado liberal sólo merecen el calificativo de “racionales” aquellas comunidades religiosas que por propia convicción hacen renuncia a la exposición violenta de sus propias verdades de fe. Y esa convicción se debe a una triple reflexión de los creyentes acerca de su posición en una sociedad pluralista. La conciencia religiosa en primer lugar tiene que elaborar cognitivamente su encuentro con otras confesiones y con otras religiones. En segundo lugar, tiene que acomodarse a la autoridad de las ciencias que son las que tienen el monopolio social del saber mundano. Y finalmente, tiene que ajustarse a las premisas de un Estado constitucional, el cual se funda en una moral profana. Sin este empujón en lo tocante a reflexión, los monoteísmos no tienen más remedio que desarrollar un potencial destructivo en sociedades modernizadas sin miramientos. La palabra “empujón reflexivo” sugiere, sin embargo, la falsa representación de un proceso efectuado unilateralmente y de un proceso concluso. Pero en realidad este trabajo reflexivo encuentra una prosecución en todo nuevo conflicto que irrumpe en todos los lugares de tránsito de los espacios públicos democráticos.

Tan pronto como una cuestión existencialmente relevante – piensen ustedes en la de la tecnología genética – llega a la agenda pública, los ciudadanos, creyentes y no creyentes, chocan entre sí con sus convicciones impregnadas de cosmovisión, haciendo una vez más experiencia del escandalizador hecho del pluralismo confesional y cosmovisional. Y cuando aprenden a arreglárselas sin violencia con este hecho, cobrando conciencia de la propia falibilidad, se dan cuenta de qué es lo que significan en una sociedad postsecular los principios seculares de decisión establecidos en la constitución política. Pues en la disputa entre las pretensiones del saber y las pretensiones de la fe, el Estado, que permanece neutral en lo que se refiere a cosmovisión, no prejuzga en modo alguno las decisiones políticas en favor de una de las partes. La razón pluralizada del público de ciudadanos sólo se atiene a una dinámica de secularización en la medida en que obliga a que el resultado se mantenga a una igual distancia de las distintas tradiciones y contenidos cosmovisionales. Pero dispuesta a aprender, y sin abandonar su propia autonomía, esa razón permanece, por así decir, osmóticamente abierta hacia ambos lados, hacia la ciencia y hacia la religión.

Naturalmente, el sentido común, el commonsense, que se hace demasiadas ilusiones sobre el mundo, tiene que dejarse ilustrar sin reservas por la ciencia. Pero las teorías científicas que penetran en nuestro mundo de la vida, dejan en el fondo sin tocar el marco de lo que es nuestro saber cotidiano. Cuando aprendemos algo nuevo sobre el mundo, y sobre nosotros como seres en el mundo, cambia el contenido de nuestra propia autocomprensión. Copérnico y Darwin revolucionaron la imagen geocéntrica y antropocéntrica del mundo. Pero la destrucción de la ilusión astronómica acerca del curso de los astros dejó menos huellas en el mundo de la vida que la desilusión biológica producida por Darwin acerca del puesto del hombre en la historia de la naturaleza. Los conocimientos científicos parecen perturbar e inquietar tanto más nuestra propia autocomprensión cuanto más se nos acercan al cuerpo. La investigación sobre el cerebro nos enseña acerca de la fisiología de nuestra conciencia, pero ¿cambia acaso con ello esa conciencia intuitiva de autoría y responsabilidad que acompaña a todas nuestras acciones?

Si con Max Weber dirigimos la mirada a los inicios del “desencantamiento del mundo” nos damos cuenta de qué es lo que está en juego. La naturaleza queda despersonalizada en la medida en que se hace accesible a la observación objetivante y a la explicación causal. La naturaleza científicamente investigada cae fuera del sistema de referencia social que forman las personas que mutuamente se atribuyen intenciones y motivos. Pero, ¿qué se hace de tales personas cuando poco a poco van quedando subsumidas bajo descripciones suministradas por las ciencias naturales? ¿Resultará que finalmente el commonsense no sólo se dejará instruir por el saber contraintuitivo de las ciencias, sino que se verá consumido con piel y cabellos por ese saber? El filósofo Winfrid Sellars respondió ya a esta cuestión en 1960 describiéndonos el escenario imaginario de una sociedad en la que los juegos de lenguaje pasados de moda de nuestra existencia cotidiana quedan fuera de juego en favor de la descripción objetivante de procesos fisiológicos de conciencia. Sellars no hizo más que proyectar ese escenario imaginario. El punto de fuga de tal naturalización del espíritu era una imagen científica del hombre construida con los conceptos extensionales de la física, de la neurofisiología o de la teoría de la evolución, que desocializa también nuestra propia autocomprensión. Tal cosa sólo podría lograrse si la intencionalidad de la conciencia humana y la normatividad de nuestra acción pudieran agotarse sin residuo alguno en esta clase de descripciones. Las teorías que serían menester para ello tendrían que explicar, por ejemplo, cómo las personas pueden seguir o vulnerar reglas, ya sean reglas gramaticales, conceptuales o morales. Pero lo que en Sellars era solamente un experimento mental con clara intención aporética [es decir, lo que en Sellars era sólo la proyección de algo que evidentemente no podía ser, y que Sellars trataba de mostrar que no podía ser] ha sido malinterpretado por los discípulos de Sellars como un programa de investigación, al que ellos siguen ateniéndose hasta hoy. Los propósitos de una modernización de nuestra psicología cotidiana en términos de ciencia natural han conducido incluso a tentativas de una semántica que trata de explicar biológicamente los contenidos del pensamiento. Pero incluso estos planteamientos científicamente más avanzados fracasan en que el concepto de finalidad que no tenemos más remedio que introducir de contrabando en el juego de lenguaje darwinista de “mutación y adaptación”, es demasiado pobre para dar abasto a esa diferencia entre ser y deber que estamos implícitamente suponiendo cuando vulneramos reglas.

Cuando se describe lo que una persona ha hecho, lo que ha querido hacer y lo que no hubiera debido hacer, estamos describiendo a esa persona, pero, ciertamente, no como un objeto de la ciencia natural. Pues en ese tipo de descripción de las personas penetran tácitamente momentos de una autocomprensión precientífica de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, que somos nosotros. Cuando describimos un determinado proceso como acción de una persona, sabemos, por ejemplo, que estamos describiendo algo que no se explica como un proceso natural, sino que, si es menester, precisa incluso de justificación o de que la persona se explique. Y lo que está en el trasfondo de ello es la imagen de las personas como seres que pueden pedirse cuentas los unos a los otros, que se ven desde el principio inmersos en interacciones reguladas por normas y que se topan unos con otros en un universo de razones y argumentos que han de poder defenderse públicamente.

Y esta perspectiva que es la que siempre estamos suponiendo en nuestra existencia cotidiana, explica la diferencia entre el juego de lenguaje de la justificación y el juego de lenguaje que representa la pura descripción científica. Y en este dualismo encuentran su límite incluso las estrategias no reduccionistas de explicación, pues esas estrategias, pese a no ser reduccionistas, emprenden descripciones desde la perspectiva del observador, a la que no se ajusta sin coerciones y no se somete sin coerciones la perspectiva de participante de nuestra propia conciencia cotidiana (perspectiva de la que también se alimenta la propia práctica argumentativa en el terreno de la investigación). En el trato cotidiano dirigimos la mirada a destinatarios a los que interpellamos con un “tú”. Y sólo en esta actitud frente a segundas personas entendemos el “sí” o el “no” de los otros, las tomas de postura susceptibles de críticas, que nos debemos unos a otros y que esperamos unos de otros.

La conciencia que tenemos de ser autores, es decir, la conciencia de una autoría que, llegado el caso, está obligada a dar explicaciones, es el núcleo de una autocomprensión que sólo se abre a la perspectiva del participante y no a la perspectiva del observador, pero que escapa a toda observación científica que quiera revisar esta visión de las cosas. La fe científicista en una ciencia que algún día no solamente complemente la autocomprensión personal mediante una autodescripción objetivante, sino que la disuelva, no es ciencia sino mala filosofía. Incluso cuando estamos manejando descripciones pertenecientes a la biología molecular que nos permiten intervenir en términos de tecnología genética, incluso en ese caso, ninguna ciencia podrá sustraer al commonsense, tampoco al commonsense ilustrado, el tener que juzgar por ejemplo acerca de cómo hemos de habérnoslas en estas condiciones con la vida humana pre-personal.

El commonsense está, pues, entrelazado con la conciencia de personas que pueden tomar iniciativas, cometer errores, corregir errores, etc. Y ese commonsense afirma frente a las ciencias una estructura de perspectivas que tiene una lógica propia y que tiene un sentido propio. Y esta misma conciencia de autonomía, a la que no es posible dar alcance en términos naturalistas, funda también, por otro lado, la distancia respecto de una tradición religiosa de cuyos contenidos normativos nos seguimos, sin embargo, nutriendo. Con la exigencia de fundamentación racional, la Ilustración científica parece, ciertamente, poner todavía de su lado a un commonsense que ha tomado asiento en el Estado constitucional democrático, construido en términos de derecho racional. Y aunque no cabe duda de que también ese derecho racional igualitario tiene raíces religiosas, la legitimación del derecho y la política en términos de derecho natural racional moderno se alimenta desde hace mucho tiempo de fuentes profanas. Frente a la religión, el commonsense ilustrado democráticamente, se atiene a razones que no solamente son aceptables para los miembros de una comunidad de fe. Por eso el Estado liberal democrático también despierta a su vez por el lado de los creyentes la sospecha o suspicacia de si la secularización occidental no será una vía de una sola dirección que acaba dejando de lado a la religión.

Y de hecho, el reverso de la libertad religiosa fue una pacificación del pluralismo cosmovisional que supuso una diferencia en las cargas de la prueba. Pues la verdad es que hasta ahora el Estado liberal sólo a los creyentes entre sus ciudadanos les exige que, por así decir, escindan su identidad en una parte privada y en una parte pública. Son ellos los que tienen que traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular antes de que sus argumentos tengan la perspectiva de encontrar el asentimiento de mayorías. Y así hoy, católicos y protestantes, cuando reclaman para el óvulo fecundado fuera del seno materno el estatus de un portador de derechos fundamentales, hacen la tentativa (quizá algo apresurada) de traducir el carácter de imagen de Dios que tiene la creatura humana al lenguaje secular de la constitución política. La búsqueda de razones que tienen por meta conseguir la aceptabilidad general, sólo dejaría de implicar que la religión queda excluida inequitativamente de la esfera pública, y la sociedad secular sólo dejaría de cortar su contacto con importantes recursos en lo tocante a creación y obtención de sentido de la existencia, si también la parte secular conservase y mantuviese vivo un sentimiento para la fuerza de articulación que tienen los lenguajes religiosos. Los límites entre los argumentos seculares y los argumentos religiosos son límites difusos. Por eso la fijación de esos controvertidos límites debe entenderse como una tarea cooperativa que exige de cada una de las partes ponerse también cada una en la perspectiva de la otra.

El commonsense democráticamente ilustrado no es ninguna entidad singular, sino que se refiere a la articulación mental (a la articulación espiritual) de un espacio público de múltiples voces. Las mayorías secularizadas no deben tratar de imponer soluciones en tales asuntos antes de haber prestado oídos a la protesta de oponentes que en sus convicciones religiosas se sienten vulnerados por tales resoluciones; y debe tomarse esa objeción o protesta como una especie de veto retardatorio o suspensivo que da a esas mayorías ocasión de examinar si pueden aprender algo de él. Y en lo que se refiere a la procedencia religiosa de sus fundamentos morales, el Estado liberal tiene que contar con la posibilidad de que la "cultura del sentido común humano" (Hegel), a la vista de desafíos totalmente nuevos, no llegue a alcanzar el nivel de articulación que tuvo la propia historia de su nacimiento. El lenguaje del mercado se introduce hoy en todos los poros, y embute a todas las relaciones interhumanas en el esquema de la orientación de cada cual por sus propias preferencias individuales. Pero el vínculo social, que viene trabado por las relaciones de mutuo reconocimiento, no se agota en conceptos tales como el de contrato, el de elección racional y el de maximización de la utilidad.

Ésta fue la razón por la que Kant se negó a dejar disolverse el "imperativo categórico" en el remolino de un autointerés ilustrado. Kant estiró la libertad de arbitrio para complementarla con el concepto de autonomía, dando con ello el primer gran ejemplo de una deconstrucción ciertamente secularizadora de verdades de la fe, pero a la vez salvadora de verdades de la fe. En Kant la autoridad de los mandamientos divinos encuentra en la incondicional validez de los deberes morales racionales un eco que es difícil dejar de oír. Con su concepto de autonomía Kant destruyó, ciertamente, la representación tradicional de lo que era ser hijo de Dios. Pero Kant sale al paso de cualquier deflación vaciadora, efectuando una transformación y apropiación crítica del contenido religioso.

Los lenguajes seculares cuando se limitan a eliminar y tirar por la borda lo que se quiso decir en los lenguajes religiosos, no hacen sino dejar tras de sí irritaciones. Cuando el pecado se convirtió en no más que culpa, se perdió algo. Pues la búsqueda del perdón de los pecados lleva asociado el deseo, bien lejos de todo sentimentalismo, de que pudiera darse por no hecho, de que fuese reversible, el dolor que se ha infligido al prójimo. Pues si hay algo que no nos deja en paz es la irreversibilidad del dolor pasado, la irreversibilidad de la injusticia sufrida por los inocentes maltratados, humillados y asesinados, una injusticia que, por pasada, queda más allá de las medidas de toda posible reparación que pudiera estar en manos del hombre. La pérdida de la esperanza en la resurrección no hace sino dejar tras de sí un vacío bien tangible. El justificado escepticismo de Horkheimer contra la delirante esperanza que Benjamin ponía en la fuerza de la restitución de la memoria humana ("aquellos a quienes se aplastó, siguen realmente aplastados", replicaba Horkheimer) no desmiente en modo alguno ese impotente impulso que nos lleva, pese a todo, a intentar cambiar algo en una injusticia que ciertamente resulta inamovible. La correspondencia entre Benjamin y Adorno procede de principios de 1937. Ambas cosas, la verdad de ese impulso y también su impotencia, tuvieron su continuación después del holocausto en el ejercicio tan necesario como desesperado de un "enfrentamiento con el pasado y elaboración del pasado" (Adorno). Y en el creciente lamento acerca de lo inadecuado de ese ejercicio, ese mismo impulso no hace sino manifestarse en forma ya distorsionada. Los hijos e hijas no creyentes de la modernidad parecen creer en tales instantes deberse más cosas y tener necesidad de más cosas que aquéllas que ellos llegan a traducir de las tradiciones religiosas, comportándose en todo caso como si los potenciales semánticos de éstas no estuviesen agotados. Pero precisamente esta ambivalencia en el comportamiento respecto a esos potenciales semánticos de las tradiciones religiosas, puede conducir a la actitud racional de mantener distancia frente a la religión, pero sin cerrarse del todo a su perspectiva. Y esta actitud podría reconducir al camino correcto a esa autoilustración de una sociedad civil que en estos asuntos pudiera verse desgarrada por peleas ideológicas. Las sensaciones morales que hasta ahora sólo en el lenguaje

religioso han encontrado una expresión suficientemente diferenciada, pueden encontrar resonancia general tan pronto como se encuentra una formulación salvadora para aquello que ya casi se había olvidado, pero que implícitamente se estaba echando en falta. El encontrar tal formulación sucede raras veces, pero sucede a veces. Una secularización que no destruya, que no sea destructiva, habrá de efectuarse en el modo de la traducción. Y esto es lo que Occidente, es decir, ese Occidente que es hoy un poder secularizador de alcance mundial, puede aprender de su propia historia.

En la controversia acerca de cómo habérselas con los embriones humanos, hay muchas voces que siguen apelando al libro de Moisés 1,27: Dios hizo al hombre a su imagen, lo hizo a imagen de Dios. Que el Dios que es amor, hizo a Adán y a Eva seres libres que se le parecen, esto no es algo que haya que creerlo para entender qué es lo que se quiere decir con eso de que el hombre está hecho a imagen de Dios. Amor no puede haberlo sin reconocerse en el otro, y libertad no puede haberla sin reconocimiento recíproco. Por eso aquello que se me presenta como teniendo forma humana ha de ser a su vez libre, si es que ha de estar siendo una respuesta a esa donación de Dios en la que consiste. Pero pese a ser una imagen de Dios, a ese otro nos lo representamos, sin embargo, a la vez, como siendo también creatura de Dios. Y este carácter de creatura de lo que por otra parte es imagen de Dios, expresa una intuición que en nuestro contexto puede decir todavía algo, incluso a aquéllos que son amusicales para la religión. Dios sólo puede ser un "Dios de hombres libres" mientras no eliminemos la absoluta diferencia entre creador y creatura. Pues sólo entonces, el que Dios dé forma al hombre deja de significar una determinación que ataje la autodeterminación del hombre y acabe con ella.

Este creador, por ser a la vez un Dios creador y redentor, no necesita operar como un técnico que se atiene a leyes de la naturaleza o como un informático que actúa conforme a las reglas de un código o de un programa. La voz de Dios que llama al hombre a la vida, pone de antemano al hombre en un universo de comunicación transido de resonancias morales. Por eso Dios puede "determinar" al hombre en términos tales que simultáneamente lo capacita y lo obliga a la libertad. Pues bien, no hace falta creer en premisas teológicas para entender la consecuencia de que sería una dependencia muy distinta, una dependencia que habría que entender en términos causales, la que entrase en juego si desapareciese esa idea de diferencia infinita implicada por el concepto de creación divina, y el lugar de Dios (en lo que se refiere a creación del hombre) pasara a ocuparlo un hombre, es decir, si un hombre pudiese intervenir conforme a sus propias preferencias en la combinación azarosa de las dotaciones cromosómicas materna y paterna, sin tener que suponer para ello, por lo menos contrafácticamente, el consentimiento de ese otro al que esa intervención afecta. Esta lectura suscita la pregunta que me ha ocupado en otro lugar. El primer hombre que lograrse fijar conforme a sus propios gustos las características que va a tener otro hombre, ¿no estaría destruyendo también aquellas iguales libertades que han de regir entre iguales para que esos iguales puedan mantener su diferencia

\*\*\*

## EL DIÁLOGO HABERMAS-RATZINGER

JÜRGEN HABERMAS:  
LAS BASES MORALES PREPOLÍTICAS DEL ESTADO LIBERAL<sup>30</sup>

El tema de discusión que se nos ha propuesto, me recuerda una pregunta que, en los años sesenta, Ernst-Wolfgang Böckenförde redujo a la dramática fórmula de si un Estado liberal, secularizado, no se está nutriendo de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar<sup>31</sup>. En ello se expresa la duda de que el Estado constitucional democrático pueda cubrir con sus propios recursos los fundamentos normativos en los que ese Estado se basa, así como la sospecha de que ese Estado quizá dependa de tradiciones cosmovisionales o religiosas autóctonas [que no dependen de él], y en todo caso de tradiciones éticas también autóctonas, colectivamente vinculantes. Esto, ciertamente, pondría en aprietos a un Estado que, en vistas del "hecho del pluralismo" (Rawls), está obligado a mantener la neutralidad en lo que se refiere a cosmovisiones. Claro es que tal conclusión no puede emplearse como un contraargumento contra aquella sospecha.

### [0.- Plan de la presente ponencia]

Lo que voy a empezar haciendo es especificar el problema en dos aspectos. En el aspecto cognitivo la duda se refiere a la cuestión de si, después de la completa positivización del derecho, la estructuración del poder político es todavía accesible a una justificación o legitimación secular, es decir, a una justificación o legitimación no religiosa, sino postmetafísica [1]. Pero aun cuando se admita tal legitimación, en el aspecto motivacional todavía sigue en pie la duda de si una comunidad que, en lo que se refiere a cosmovisión es pluralista, podrá estabilizarse normativamente (es decir, más allá de un simple *modus vivendi*) a través de la suposición de un consenso de fondo que, en el mejor de los casos, será un consenso formal, un consenso limitado a procedimientos y principios [2]. Pero aun cuando pudiera despejarse esa duda, quedaría en pie el que el sistema liberal depende (en lo que respecta a dimensión normativa) de la solidaridad de sus ciudadanos, y que esas fuentes podrían secarse a causa de una "descarrilada" secularización de la sociedad en conjunto. Este diagnóstico no puede rechazarse sin más, pero tampoco puede entenderse en el sentido de que aquellos entre los defensores de la religión, que son gente formada, es decir, que son la clase culta, quieran obtener de ello una especie de "plusvalía" para lo que ellos defienden [3]. En lugar de eso (es decir, para evitar esa obtención de plusvalía) voy a proponer entender la secularización cultural y social como un doble proceso que obliga tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus respectivos límites [4]. Y en lo que respecta a las sociedades postseculares se plantea, finalmente, la cuestión de cuáles son las actitudes cognitivas y las expectativas normativas que un Estado liberal puede suponer y exigir tanto a sus ciudadanos creyentes como a sus ciudadanos no creyentes en su trato mutuo [5].

### [1.- Justificación no religiosa, postmetafísica, del derecho]

El liberalismo político (que yo defiendo en la forma especial de un republicanismo kantiano<sup>32</sup>) se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría se mueve en la tradición del derecho racional, que renuncia a las fuertes presuposiciones tanto cosmológicas como relativas a la historia de la salvación, que caracterizaban a las doctrinas clásicas y religiosas del derecho natural. La historia de la teología cristiana en la Edad Media, y en especial la Escolástica española tardía, pertenecen, naturalmente, a la genealogía de los derechos del hombre. Pero los fundamentos legitimadores de un poder estatal neutral en lo concerniente a cosmovisión proceden finalmente de las fuentes profanas que representa la filosofía del siglo XVII y del siglo XVIII. Sólo mucho más tarde fueron capaces la teología y la Iglesia de digerir los desafíos espirituales que representaba el Estado constitucional revolucionario. Por el lado católico, que guarda una relación mucho más distendida con la idea de "luz natural", nada se opone en principio a una fundamentación autónoma de la moral y del derecho, es decir, a una fundamentación de la moral y del derecho, independiente de las verdades reveladas.

La fundamentación postkantiana de los principios constitucionales liberales [es decir, la posición que sostiene Habermas] ha tenido que enfrentarse en el siglo XX, no tanto a las formas nostálgicas de un derecho natural objetivo (o de una "ética material de los valores"), cuanto a formas de crítica de tipo historicista y empirista. Pues bien, a mi juicio, son suficientes presuposiciones débiles acerca del contenido normativo de la estructura comunicativa de las formas de vida socioculturales, para defender contra el contextualismo un concepto no derrotista de razón, y contra el positivismo jurídico un concepto no decisionista de validez jurídica. La tarea central consiste en este sentido en explicar [primero] por qué el proceso democrático se considera un procedimiento de establecimiento legítimo del derecho o de creación legítima del derecho; y la respuesta es que, en cuanto que cumple condiciones de una formación inclusiva y discursiva de la opinión y de la voluntad, el proceso democrático funda la presunción de una aceptabilidad racional de los resultados; y en explicar [segundo] por qué la democracia y los derechos del hombre son las dimensiones normativas básicas que nos aparecen siempre cooriginalmente entrelazadas en lo que son nuestras Constituciones, es decir, en lo que en Occidente ha venido siendo el establecimiento mismo de una constitución; y la respuesta es que la institucionalización jurídica del procedimiento de creación democrática del derecho exige que se garanticen a la vez tanto los derechos fundamentales de tipo liberal como los derechos fundamentales de tipo político-ciudadano.<sup>33</sup>

El punto de referencia de esta estrategia de fundamentación (de la estrategia de fundamentación postmetafísica que estoy considerando) es la Constitución que se dan a sí mismos ciudadanos asociados, y no la domesticación de un poder estatal ya existente, pues ese poder (esto es lo que se está suponiendo en dicha estrategia de fundamentación postmetafísica), pues

<sup>30</sup> Ponencia leída por Jürgen Habermas el 19 de Enero de 2004 en la "Tarde de discusión" con Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, organizada por la Academia Católica de Baviera en Munich. El tema de esa "Tarde de discusión" fue "Las bases morales prepolíticas del Estado liberal". Abrieron la discusión los dos invitados con sendas ponencias. Primero habló Habermas, después Ratzinger. Lo que sigue fue la ponencia de Habermas.

<sup>31</sup> E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), en: Idem, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt 1991, pp. 92 ss, aquí p. 112.

<sup>32</sup> J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt 1996.

<sup>33</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, traducción M. Jiménez Redondo, Madrid 1998.

ese poder, digo, ha de empezar generándose por la vía del establecimiento democrático de una Constitución (es decir, por la misma vía por la que llega a establecerse una constitución democrática). Un poder estatal “constituido” (y no sólo constitucionalmente domesticado) es siempre un poder juridificado hasta en su núcleo más íntimo, de suerte que el derecho penetra hasta el fin el poder político, hasta no dejar ni un residuo que no esté juridificado. Mientras que el positivismo de la voluntad estatal [de que la ley era la expresión de la voluntad estatal] (muy enraizado él en el Reich alemán), que sostuvieron los teóricos alemanes del Derecho Público (desde Laband y Jellinek hasta Carl Schmitt) había dejado siempre algún hueco o algún rincón por el que podía colarse de contrabando algo así como una sustancia ética de lo “estatal” o de lo “político”, exenta de derecho, en el Estado constitucional no queda ningún sujeto del poder político, que pudiera suponerse que se nutre o se está nutriendo de una sustancia prejurídica o de algún tipo de sustancia prejurídica<sup>34</sup>. De la soberanía preconstitucional de los príncipes no queda en el Estado constitucional ningún lugar vacío que ahora – en la forma de *ethos* de un pueblo más o menos homogéneo – hubiera que rellenar con una soberanía popular igualmente sustancial (es decir, de base igualmente prejurídica).

A la luz de esta herencia problemática, la pregunta de Böckenförde ha podido entenderse en el sentido de si un orden constitucional totalmente positivizado necesita todavía de la religión o de algún otro “poder sustentador” para asegurar cognitivamente los fundamentos que lo legitiman. Conforme a esta lectura, la pretensión de validez del derecho positivo dependería de una fundamentación en convicciones de tipo ético-prepolítico, de las que serían portadoras las comunidades religiosas o las comunidades nacionales, porque tal orden jurídico no podría legitimarse autorreferencialmente a partir sólo de procedimientos jurídicos generados democráticamente. Si, por el contrario, el procedimiento democrático no se entiende, como hacen Kelsen o Luhmann en términos positivistas, sino que se lo concibe como un método para generar legitimidad a partir de la legalidad [es lo que he defendido en *Facticidad y validez*], no surge ningún déficit de validez que hubiera que rellenar mediante eticidad (es decir, que hubiera que rellenar recurriendo a sustancia normativa pre-jurídica). Así pues, frente a una comprensión del Estado constitucional, proveniente del hegelianismo de derechas, está esta otra concepción procedimental (inspirada en Kant) de una fundamentación autónoma de los principios constitucionales, que, tal como ella misma pretende, sería racionalmente aceptable para todos los ciudadanos.

## [2.- La duda en el aspecto motivacional]

En lo que sigue voy a partir de que la Constitución del Estado liberal [de que la Constitución de un Estado liberal] puede cubrir su necesidad de legitimación en términos autosuficientes, es decir, administrando en lo que a argumentación se refiere, un capital cognitivo y unos recursos cognitivos que son independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas. Pero incluso dando por sentada esta premisa, sigue en pie la duda en lo que respecta al aspecto motivacional. Efectivamente, los presupuestos normativos en que se asienta el Estado constitucional democrático son más exigentes en lo que respecta al papel de *ciudadanos* que se entienden como autores del derecho, son más exigentes en ese aspecto, digo, que en lo que se refiere al papel de *personas privadas* o de miembros de la sociedad, que son los destinatarios de ese derecho (que los ciudadanos establecen). De los *destinatarios del derecho* sólo se espera que en el ejercicio de lo que son sus libertades subjetivas (y en la realización de lo que son sus aspiraciones subjetivas) no transgredan los límites que la ley les impone. Pero algo bien distinto a lo que es esta simple obediencia frente a leyes coercitivas, a las que queda sujeta la libertad, es lo que se supone en lo que respecta a las motivaciones y actitudes que se esperan de los *ciudadanos* precisamente en el papel de éstos de colegisladores democráticos.

Pues se supone, efectivamente, que éstos han de hacer efectivos sus derechos de comunicación y sus derechos de participación, pero ello no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino orientándose al bien común, es decir, al bien de todos. Y esto exige la complicada y frágil puesta en juego de una motivación, que no es posible imponer por vía legal. Una obligación legalmente coercitiva de ejercer el derecho a voto, representaría en un Estado de derecho un cuerpo tan extraño como una solidaridad que viniese dictada por ley. La disponibilidad a salir en defensa de ciudadanos extraños y que seguirán siendo anónimos y a aceptar sacrificios por el interés general es algo que no se puede mandar, sino sólo suponer, a los ciudadanos de una comunidad liberal. De ahí que las virtudes políticas, aun cuando sólo se las recoja o se las implique “en calderilla”, sean esenciales para la existencia de una democracia. Esas virtudes son un asunto de la socialización, y del acostumbrarse a las prácticas y a la forma de pensar de una cultura política traspasada por el ejercicio de la libertad política y de la ciudadanía. Y, por tanto, el estatus de ciudadano político está en cierto modo inserto en una “sociedad civil” que se nutre de fuentes espontáneas, y, si ustedes quieren, “prepolíticas”.

Pero de ello no se sigue que el Estado liberal sea incapaz de reproducir sus propios presupuestos motivacionales a partir de su propio capital secular, no-religioso. Los motivos para una participación de los ciudadanos en la formación política de la opinión y de la voluntad colectiva se nutren, ciertamente, de proyectos éticos de vida (es decir, de ideales de existencia) y de formas culturales de vida. Pero las prácticas democráticas desarrollan su propia dinámica política. Sólo un Estado de derecho sin democracia, al que en Alemania estuvimos acostumbrados durante mucho tiempo, sugeriría una respuesta negativa a la pregunta de Böckenförde:

“¿Cómo podrían vivir pueblos estatalmente unidos, cómo podrían vivir, digo, sólo por vía de garantizar la libertad de los particulares, sin un vínculo unificador que anteceda a esa libertad?”<sup>35</sup> La respuesta es que el Estado de derecho articulado en términos de constitución democrática garantiza no sólo libertades negativas para los *miembros de la sociedad* que, como tales, de lo que se preocupan es de su propio bienestar, sino que ese Estado, al desatar las libertades comunicativas, moviliza también la participación de los *ciudadanos* en una disputa pública acerca de temas que conciernen a todos en común. El “lazo unificador” que Böckenförde echa en falta es el proceso democrático mismo, en el que en última instancia lo que queda a discusión (o lo que siempre también se está discutiendo) es la comprensión correcta de la propia Constitución.

Así por ejemplo, en las actuales discusiones acerca de la reforma del Estado de bienestar, acerca de la política de emigración, acerca de la guerra de Irak, o acerca de la supresión del servicio militar obligatorio, no solamente se trata de esta o aquella medida política particular, sino que siempre se trata también de una discusión acerca de la interpretación de los principios constitucionales, e implícitamente se trata de cómo queremos entendernos, tanto como ciudadanos de la República Federal de Alemania, como también como europeos, a la luz de la pluralidad de nuestras formas de vida culturales, y del pluralismo de

<sup>34</sup> H. Brunkhorst, „Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus“, *Leviathan* 31, 2003, 362-381.

<sup>35</sup> Böckenförde (1991), p. 111.

nuestras visiones del mundo y de nuestras convicciones religiosas. Ciertamente, si miramos históricamente hacia atrás, vemos que un trasfondo religioso común, una lengua común, y sobre todo la conciencia nacional recién despertada, fueron elementos importantes para el surgimiento de esa solidaridad ciudadana altamente abstracta. Pero mientras tanto, nuestras mentalidades republicanas se han disociado profundamente de ese tipo de anclajes pre-políticos. El que no se está dispuesto a morir "por Niza", ya no es ninguna objeción contra una Constitución europea. Piensen ustedes en todas las discusiones de tipo ético-político acerca del holocausto y los crímenes de que fueron víctimas poblaciones enteras: esas discusiones han vuelto conscientes a los ciudadanos de la República Federal de Alemania del logro que representa la Constitución (la *Grundgesetz*). Este ejemplo de una "política de la memoria" de tipo autocrítico (que mientras tanto ya no se limita sólo a Alemania, sino que se ha extendido también a otros países) demuestra cómo en el medio que representa la política pueden formarse y renovarse vinculaciones que tienen que ver con lo que vengo llamando "patriotismo constitucional"<sup>36</sup>.

Pues pese a un malentendido ampliamente extendido, "patriotismo constitucional" significa que los ciudadanos hacen suyos los principios de la Constitución, no sólo en el contenido abstracto de éstos, sino que hacen propios esos principios en el contenido concreto que esos principios tienen cuando se parte del contexto histórico de su propia historia nacional. Si los contenidos morales de los derechos fundamentales han de hacer pie en las mentalidades, no basta con un proceso cognitivo. Sólo para la integración de una sociedad mundial de ciudadanos, constitucionalmente articulada, (si es que alguna vez llegara a haberla), habrían de ser suficientes la adecuada intelección moral de las cosas y una concordancia mundial en lo tocante a indignación moral acerca de las violaciones masivas de los derechos del hombre. Pero entre los miembros de una comunidad política sólo se produce una solidaridad (por abstracta que ésta sea y por jurídicamente mediada que esa solidaridad venga), sólo se produce una solidaridad, digo, si los principios de justicia logran penetrar en la trama más densa de orientaciones culturales concretas y logran impregnarla.

[3.- *Del agotamiento de las fuentes de la solidaridad. De cómo ello no puede convertirse en una especie de plusvalía para el elemento religioso*]

Conforme a las consideraciones que hemos hecho hasta aquí, la naturaleza secular del Estado constitucional democrático no presenta, pues, ninguna debilidad interna, inmanente al proceso político como tal, que en sentido cognitivo o en sentido motivacional pusiese en peligro su autoestabilización. Pero con ello no están excluidas todavía las razones no internas e inmanentes, sino externas. Una modernización "descarrilada" de la sociedad en conjunto podría aflojar el lazo democrático y consumir y agotar aquella solidaridad de la que depende el Estado democrático sin que él pueda imponerla jurídicamente. Y entonces se produciría precisamente aquella constelación que Böckenförde tiene a la vista: la transformación de los miembros de las prósperas y pacíficas sociedades liberales en mónadas aisladas, que actúan interesadamente, que no hacen sino lanzar sus derechos subjetivos como armas los unos contra los otros. Evidencias de tal desmoronamiento de la solidaridad ciudadana se hacen sobre todo visibles en esos contextos más amplios que representan la dinámica de una economía mundial y de una sociedad mundial, que aún carecen de un marco político adecuado desde el que pudieran ser controladas. Los mercados, que, ciertamente, no pueden democratizarse como se democratiza a las administraciones estatales, asumen crecientemente funciones de regulación en ámbitos de la existencia, cuya integración se mantenía hasta ahora normativamente, es decir, cuya integración, o era de tipo político, o se producía a través de formas prepolíticas de comunicación. Y con ello, no solamente esferas de la existencia privada pasan a asentarse en creciente medida sobre los mecanismos de la acción orientada al propio éxito particular, es decir, sobre los mecanismos de la acción orientada a satisfacer no más que las propias preferencias particulares de uno; sino que también se contrae y se achica el ámbito de lo que queda sometido a la necesidad de legitimarse públicamente. Se produce un reforzamiento del privatismo ciudadano a causa de la desmoralizadora pérdida de función de una formación democrática de la opinión y de la voluntad colectivas que si acaso sólo funciona ya (y ello sólo a medias) en los ámbitos nacionales, y que, por tanto, no alcanza ya a los procesos de decisión desplazados al ámbito o nivel supranacional. Por tanto, también la desaparición de la esperanza de que la comunidad internacional pueda llegar a tener alguna fuerza de configuración política fomenta la tendencia a una despolitización de los ciudadanos. En vista de los conflictos y de las sangrantes injusticias sociales de una sociedad mundial, fragmentada en alta medida, crece el desengaño con cada fracaso que se produce en el camino (emprendido desde 1945) de una constitucionalización del "derecho de gentes".

Las teorías postmodernas, situándose en el plano de una crítica de la razón, entienden estas crisis no como consecuencia de una utilización selectiva de los potenciales de razón inherentes a la modernidad occidental, sino que entienden estas crisis como el resultado lógico del programa de una racionalización cultural y social, que no tiene más remedio que resultar autodestructiva. Ese escepticismo radical en lo que toca a la razón, le es, ciertamente, ajeno a la tradición católica por las propias raíces de ésta. Pero el catolicismo, por lo menos hasta los años 60 del siglo pasado, se hizo él solo las cosas muy difíciles en lo tocante a sus relaciones con el pensamiento secular del humanismo, la Ilustración y el liberalismo político. Pero en todo caso el teorema de que a una modernidad casi descalabrada y arrepentida de sí sólo puede sacarla ya del atolladero la orientación hacia un punto de referencia trascendente, es un teorema que hoy vuelve a encontrar resonancia. En Teherán un colega me preguntaba si desde el punto de vista de una comparación de las culturas y desde un punto de vista de sociología de la religión, no era, precisamente, la secularización europea el camino propiamente equivocado que necesitaba de una corrección de rumbo. Y esto nos recuerda el estado de ánimo que prevaleció en la República de Weimar, nos recuerda a Carl Schmitt, a Heidegger, a Leo Strauss. Pero a mí me parece que es mucho mejor o que es más productivo no exagerar en términos de una crítica radical de la razón [del tipo de la de Heidegger, por ejemplo] la cuestión de si una modernidad que se ha vuelto ambivalente podrá estabilizarse sola a partir de las fuerzas seculares (es decir, no religiosas) de una razón comunicativa, sino tratar tal cuestión de forma no dramática como una cuestión empírica que debe considerarse abierta. Con lo cual no quiero decir que el fenómeno de la persistencia de la religión en un entorno ampliamente secularizado haya de tomarse en consideración sólo como un mero hecho social. La filosofía tiene que tratar también de entender ese fenómeno, por así decir, desde dentro, de tomarlo en serio como un desafío cognitivo. Pero antes de seguir esta vía de discusión, quiero por lo menos mencionar una posible ramificación del diálogo en un sentido distinto, que resulta también obvia. Me refiero a que en el curso de la reciente radicalización de la crítica de la razón, también la filosofía se ha dejado mover hacia una reflexión acerca de sus propios orígenes religioso-metafísicos, dejándose envolver en ocasiones en diálogos con una teología que, por su parte, buscaba conectar con los ensayos filosóficos de una autorreflexión posthegeliana de la razón<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid 1989.

<sup>37</sup> P. Neuner, G. Wenz (Ed.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002.

(*Excurso*. Punto de conexión o de contacto para un discurso filosófico acerca de la razón y la revelación, lo ha constituido siempre una figura de pensamiento que retorna una y otra vez: la razón, al reflexionar sobre su fundamento más hondo, descubre que tiene su origen en otro, en algo que es otro que ella; y el poder de ese otro, que entonces se le convierte en destino, la razón tiene que reconocerlo si es que no quiere perder su propia orientación racional en el callejón sin salida de alguno de esos híbridos intentos de darse alcance por completo a sí misma. Como modelo sirve aquí la ejercitación de la razón en una especie de conversión producida por la propia fuerza de la razón, o por lo menos provocada por la propia fuerza de la razón, es decir, como modelo sirve aquí el ejercicio de una conversión de la razón por la razón, ya sea que esa reflexión parta, como ocurre en Schleiermacher, de la autoconciencia del sujeto cognoscente y agente, o esa autorreflexión parta, como ocurre en Kierkegaard, de la historicidad del autocercioramiento existencial de sí que el sujeto busca, ya sea que esa reflexión parta, como ocurre en Hegel, Feuerbach y Marx, de la provocación que representa el desgarramiento de un mundo ético que se ve y se siente escindido. Aun sin verse movida inicialmente a ello por motivaciones teológicas, una razón que se vuelve consciente de sus límites se trasciende a sí misma en dirección a ese Otro: ya sea en una fusión mística con una conciencia cósmica envolvente, ya sea en la desesperada esperanza de que en la historia habría irrumpido ya un mensaje definitivamente salvador, ya sea en forma de una solidaridad con los humillados y ofendidos, que trata de dar prisa a la salvación mesiánica para que ésta comparezca. Estos tres dioses anónimos de la metafísica posthegeliana (la conciencia envolvente, el acontecimiento de un mensaje salvador que se dona a sí mismo sin supuestos previos de pensamiento, y la idea de una sociedad no alienada), se convierten siempre para la teología en presa fácil. Pues se diría que son esos dioses mismos quienes se ofrecen a quedar descifrados como pseudónimos de la Trinidad de ese Dios personal que Él mismo hace donación de sí al hombre.

Debo decir que estos intentos de renovación de una teología filosófica posthegeliana me parecen, pese a todo, mucho más simpáticos que ese nietzscheanismo que toma en préstamo las connotaciones cristianas del oír y el escuchar, del pensar conmemorativo y de la expectativa de la gracia, de la venida y del acontecimiento salvífico, que hace suyas, digo, esas connotaciones cristianas para reducirlas a un pensamiento que, desprovisto de toda textura y tuétano proposicional, pretende pasar por detrás de Cristo y de Sócrates para perderse en la indeterminación de lo arcaico. Pero, aunque los intentos de renovación posthegeliana de la teología filosófica resulten más simpáticos que todo esto, una filosofía que permanezca consciente de su falibilidad, y de su frágil posición dentro de la diferenciada morada de una sociedad moderna, tiene que atenerse a una distinción genérica (pero que de ninguna manera tiene que tener un sentido peyorativo) entre un discurso secular que, por su propia pretensión, es un discurso de todos y accesible a todos, y un discurso religioso dependiente de las verdades religiosas reveladas. Ahora bien, a diferencia de lo que sucede en Kant y en Hegel, este trazado gramatical de límites no lleva asociada la pretensión filosófica de ser él quien decida qué es lo verdadero y lo falso en el contenido de las tradiciones religiosas que quedan allende el saber mundano socialmente institucionalizado. El respeto que siempre acompaña a este abstenerse cognitivamente de todo juicio en este terreno, se funda en el respeto por las personas y formas de vida que evidentemente extraen su propia integridad y su propia autenticidad de sus convicciones religiosas. Pero el respeto no es aquí todo, sino que la filosofía tiene también muy buenas razones para mostrarse dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas. *Fin del excurso*).

#### [4.- Las tradiciones de la Ilustración y las doctrinas religiosas ilustrándose sobre sus propios límites]

En contraposición con la abstinencia ética de un pensamiento postmetafísico al que necesariamente tiene que escapársele todo concepto de vida buena y ejemplar que se presente como siendo universalmente obligatorio para todos [es decir, que no puede primar ningún modo material de vida, sino que tiene limitarse a las cuestiones formales de justicia], en contraposición, digo, con lo que sucede en una posición postmetafísica, resulta que en las Sagradas Escrituras y en las tradiciones religiosas han quedado articuladas intuiciones acerca de la culpa y la redención, acerca de lo que puede ser la salida salvadora a una vida que se ha experimentado como carente de salvación, intuiciones que se han venido deletreando y perfilando sutilmente durante milenios y que se han mantenido hermenéuticamente vivas. Por eso en la vida comunitaria de las comunidades religiosas, en la medida en que logran evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede reconstruirse con sólo el saber profesional de los expertos, me refiero a posibilidades de expresión suficientemente diferenciadas y a sensibilidades suficientemente diferenciadas en lo que respecta a experiencias concernientes a vida malograda y fracasada, a patologías sociales, al malogro de proyectos de vida individual y a deformaciones de contextos de vida distorsionados. De la asimetría de pretensiones epistémicas (la filosofía no puede pretender saber aquello que la religión se presenta sabiendo) permite fundamentar una disponibilidad de la filosofía a aprender de la religión, y no por razones funcionales, sino por razones de contenido, es decir, precisamente recordando el éxito de sus propios procesos "hegelianos" de aprendizaje [es decir, esperando proseguir bebiendo de las religiones para proseguirlos]. Con esto de "procesos hegelianos de aprendizaje" quiero decir que la mutua compenetración de Cristianismo y metafísica griega no sólo dio lugar a la configuración mental y conceptual que cobró la dogmática teológica, y que esa mutua compenetración no solamente dio lugar en suma a una helenización del Cristianismo que no en todos los aspectos fue una bendición. Sino que por el otro lado [por el lado de la filosofía] fomentó también una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía. Ese trabajo de apropiación cuajó en redes conceptuales de alta carga normativa como fueron las formadas por los conceptos de responsabilidad, autonomía y justificación, las formadas por los conceptos de historia, memoria, nuevo comienzo, innovación y retorno, las formadas por los conceptos de emancipación y cumplimiento, por los conceptos de extrañamiento, interiorización y encarnación, o por los conceptos de individualidad y comunidad. Ese trabajo de apropiación transformó el sentido religioso original, pero no deflacionándolo y vaciándolo, ni tampoco consumiéndolo o despiñarrándolo. La traducción de que el hombre es imagen de Dios a la idea de una igual dignidad de todos los hombres que hay que respetar incondicionalmente es una de esas traducciones salvadoras (que salvan el contenido religioso traduciéndolo a filosofía, a conceptos profanos). Es una de esas traducciones que, allende los límites de una determinada comunidad religiosa, abre el contenido de los conceptos bíblicos al público universal de quienes profesan otras creencias o de quienes simplemente no son creyentes. Benjamin fue alguien que muchas veces consiguió hacer esa clase de traducciones.

Sobre la base de esta experiencia de una liberación secularizadora de potenciales de significado [de potenciales semánticos, de potenciales de sentido] que, por de pronto, están encapsulados en las religiones, podemos dar al teorema de Böckenförde un sentido que ya no tiene por qué resultar capcioso. He mencionado el diagnóstico conforme al que el equilibrio que en la modernidad se produce o tiene que producirse entre los tres grandes medios de integración social (el dinero, el poder y la solidaridad), conforme al que ese equilibrio, digo, corre el riesgo de venirse abajo porque los mercados y el poder administrativo expulsan de cada vez más ámbitos sociales a la solidaridad, es decir, prescinden de una coordinación de la acción, producida a través de valores, normas y un empleo del lenguaje orientado a entenderse. Y así, resulta también en

interés del propio Estado constitucional el tratar con respeto y cuidado a todas aquellas fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa de solidaridad de los ciudadanos. Es esta conciencia que se ha vuelto conservadora, lo que se refleja en la expresión “sociedad postsecular”<sup>38</sup>. Esta expresión no solamente se refiere al hecho de que la religión se afirma crecientemente en el entorno secular y de que la sociedad ha de contar indefinidamente con la persistencia de comunidades religiosas. La expresión “postsecular” tampoco pretende sólo devolver a las comunidades religiosas el reconocimiento público que éstas se merecen por la contribución funcional que hacen a motivos y actitudes deseadas, es decir, a motivos y actitudes que vienen bien a todos. En la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja más bien una intuición normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos creyentes y ciudadanos no creyentes. Pues en la “sociedad postsecular” acaba imponiéndose la convicción de que “la modernización de la conciencia pública” acaba abrazando por igual a las mentalidades religiosas y a las mentalidades mundanas (pese a las diferencias de fases que pueden ofrecer entre sí) y cambia a ambas reflexivamente. Pues ambas partes, con tal de que entiendan en común la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje, ambas partes, digo, pueden hacer su contribución a temas controvertidos en el espacio público, y entonces también tomarse mutuamente en serio por razones cognitivas.

[5.- *Qué puede esperar el Estado liberal de creyentes y no creyentes*]

Por el lado de la conciencia religiosa, ésta se ha visto obligada a hacer procesos de adaptación. Toda religión es originalmente “imagen del mundo” o, como dice Rawls, una *comprehensive doctrine* (una doctrina omniabarcante), y ello también en el sentido de que reclama autoridad para estructurar una forma de vida en conjunto. A esta pretensión de monopolio interpretativo o de configuración global de la existencia hubo de renunciar la religión al producirse la secularización del saber, y al imponerse la neutralidad religiosa inherente al poder estatal y la libertad generalizada de religión. Y con la diferenciación funcional de subsistemas sociales, la vida religiosa de la comunidad se separa también de su entorno social. El papel de miembro de esa comunidad religiosa se diferencia del papel de persona privada o de miembro de la sociedad, en el sentido de que ambos papeles dejan de solaparse ya exactamente. Y como el Estado liberal depende de una integración política de los ciudadanos que tiene que ir más allá de un mero *modus vivendi* (es decir, que tiene que contener un fuerte contenido normativo autónomo), esta diferenciación que se produce en el carácter de miembro de las distintas esferas sociales no puede agotarse y no puede reducirse a una adaptación del hecho religioso a las normas impuestas por la sociedad secular, en términos tales que el *ethos* religioso renunciase a toda clase de pretensión. Más bien, el orden jurídico universalista y la moral social igualitaria han de quedar conectados desde dentro al *ethos* de la comunidad religiosa de suerte que lo primero pueda también seguirse consistentemente de lo segundo. Para esta “inserción” John Rawls ha recurrido a la imagen de un *módulo*: este *módulo* de la justicia mundana, pese a que esté construido a base de razones que son neutrales en lo tocante a cosmovisión, tiene que encajar en los contextos de fundamentación de la ortodoxia religiosa de que se trate<sup>39</sup>.

Esta expectativa normativa con la que el Estado liberal confronta a las comunidades religiosas concuerda con los propios intereses de éstas en el sentido de que con ello les queda abierta la posibilidad de ejercer su influencia sobre la sociedad en conjunto a través del espacio público-político. Ciertamente, las cargas de la tolerancia [las cargas que para las propias convicciones de uno se siguen del principio de tolerancia], como demuestran las regulaciones más o menos liberales acerca del aborto, no están distribuidas simétricamente entre creyentes y no creyentes; pero tampoco para la conciencia secular el gozar de la libertad negativa que representa la libertad religiosa, tampoco, digo, para la conciencia secular ese goce se produce o debe producirse sin costes. Pues de esa conciencia se espera que se ejercite a sí misma en un trato autorreflexivo con los límites de la Ilustración. La comprensión de la tolerancia por parte de las sociedades pluralistas articuladas por una Constitución liberal, no solamente exige de los creyentes que en el trato con los no creyentes y con los que creen de otra manera se hagan a la evidencia de que [en lo que respecta a muchas de sus convicciones] razonablemente habrán de contar con la persistencia indefinida de un disenso, de un no-acuerdo: sino que por el otro lado, en el marco de una cultura política liberal también se exige de los no creyentes que se hagan asimismo a esa evidencia en el trato con los creyentes. Y para un ciudadano religiosamente amusical esto significa la exigencia, la exigencia, digo, nada trivial, de determinar también autocriticamente la relación entre fe y saber desde la perspectiva del propio saber mundano. Pues la expectativa de una persistencia de la no-concordancia entre fe y saber sólo merece el predicado de “racional” (es decir, sólo merece llamarse una expectativa racional) si, también desde el punto de vista del saber secular, se admite para las convicciones religiosas un estatus epistémico que no quede calificado simplemente de irracional (por ese saber secular). Así pues, en el espacio público-político las cosmovisiones naturalistas provenientes de una elaboración especulativa de informaciones científicas, que sean relevantes para la autocomprensión ética de los ciudadanos<sup>40</sup>, de ninguna manera deben gozar *prima facie* de ningún privilegio respecto a las concepciones de tipo cosmovisional o religioso que están en competencia con ellas. La neutralidad cosmovisional del poder del Estado que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano es incompatible con cualquier intento de generalizar políticamente una visión secularista del mundo. Y los ciudadanos secularizados, cuando se presentan y actúan en su papel de ciudadanos, ni pueden negar en principio a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, ni tampoco pueden discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho a hacer contribuciones en su lenguaje religioso a las discusiones públicas. Una cultura política liberal puede esperar incluso de los ciudadanos secularizados que armen el hombro a los esfuerzos de traducir del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible aquellas aportaciones (del lenguaje religioso) que puedan resultar relevantes.<sup>41</sup>

(Traducción de Manuel Jiménez Redondo)

<sup>38</sup> K. Eder, “Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?“, *Berliner Journ. f. Soziologie*, vol. 3, 2002, 331-343.

<sup>39</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1993, 12 s., 145.

<sup>40</sup> Véase por ejemplo W. Singer, “Nadie puede ser de otra manera que como es. Nuestras conexiones cerebrales nos fijan. Deberíamos dejar de hablar de libertad”, *FAZ* de 8 de enero 2004, 33.

<sup>41</sup> J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt, 2001.

**JOSEPH RATZINGER**  
**LAS BASES MORALES PREPOLÍTICAS DEL ESTADO LIBERAL<sup>42</sup>**

En la aceleración del *tempo* de las evoluciones históricas en la que nos encontramos, aparecen, a mi juicio, sobre todo dos factores como elementos característicos de una evolución que antes sólo parecía producirse lentamente. Se trata, por un lado, de la formación de una sociedad mundial en la que los distintos poderes políticos, económicos y culturales se ven cada vez más remitidos recíprocamente unos a otros, dependen cada vez más unos de otros, y se rozan y se compenetran mutuamente en sus respectivos ámbitos de vida. La otra característica es el desarrollo de posibilidades del hombre, de posibilidades de hacer y de destruir, que, en mucho mayor grado que lo que hasta ahora era habitual, plantean la cuestión del control jurídico y ético del poder. Y así se convierte en una cuestión de gran urgencia la de cómo las culturas que se encuentran, pueden hallar fundamentos éticos que puedan conducir su convivencia por el camino correcto y permitan construir una forma de domar y ordenar ese poder, de la que jurídicamente puedan responsabilizarse en común.

Que el proyecto presentado por Hans Küng de un "ethos universal", se vea alentado desde tantos lados, demuestra, en todo caso, que la cuestión está planteada, que se trata de una cuestión que está sobre la mesa. Y ello es así aunque se acepten las agudas críticas que Robert Spaemann ha hecho a ese proyecto (1). Pues a los dos factores antes señalados se añade un tercero: en el proceso de encuentro y compenetración de las culturas se han quebrado y, por cierto, bastante profundamente, certezas éticas que hasta ahora se consideraban básicas. La pregunta acerca de qué sea el bien, sobre todo en un contexto dado, y por qué hay que hacer ese bien, aun en perjuicio propio, esta cuestión básica es una cuestión para la que en buena parte se carece de respuesta. Pues bien, a mí me parece evidente que la ciencia como tal no puede producir ningún *ethos*, y que, por tanto, una renovación de la conciencia ética no puede producirse como resultado de debates científicos. Por otra parte, es también indubitable que en la ruptura de viejas certezas morales ha tenido que ver muy esencialmente el cambio fundamental de visión del mundo y visión del hombre que se ha producido como resultado de los crecientes conocimientos científicos. Por tanto, la ciencia tiene, ciertamente, una responsabilidad en lo que se refiere al hombre, y muy en particular la filosofía tiene la responsabilidad de acompañar el desenvolvimiento de las ciencias particulares, de iluminar críticamente las conclusiones apresuradas y las certezas aparentes acerca de qué sea el hombre, de dónde viene, y para qué existe, o, dicho de otra manera, de separar el elemento no científico en los resultados científicos con los que ese elemento no científico viene a veces mezclado, y mantener así abierta la mirada al todo, es decir, mantener abierta la mirada a ulteriores dimensiones de realidad del hombre, realidad de la que en las ciencias sólo pueden mostrarse aspectos parciales.

#### *Poder y Derecho*

Concretamente es tarea de la política el poner el poder bajo la medida del derecho y establecer así el orden de un empleo del poder que tenga sentido y sea aceptable. Lo que ha de prevalecer no es el derecho del más fuerte, sino la fuerza del derecho. El poder atenido al orden del derecho y puesto al servicio del derecho es lo contrario de la violencia, y por violencia entendemos el poder exento de derecho y contrario al derecho. Por tanto, es importante para toda sociedad superar las sospechas bajo las que en este sentido puedan estar el derecho y los órdenes jurídicos, porque sólo así puede desterrarse la arbitrariedad y sólo así puede vivirse la libertad como libertad compartida, tenida en común. La libertad exenta de derecho es anarquía, y, por tanto, destrucción de la libertad. La sospecha contra el derecho, la revuelta contra el derecho, estallarán siempre que el derecho mismo no aparezca ya como expresión de una justicia que está al servicio de todos, sino como producto de la arbitrariedad, como derecho que se arrogan aquellos que tienen el poder de hacerlo.

La tarea de poner el poder bajo la medida del derecho, remite, por tanto, a una cuestión ulterior: a la de cómo se establece el derecho, y cómo tiene que estar hecho el derecho para convertirse en vehículo de la justicia y no en privilegio de aquellos que tienen el poder de dictar el derecho. Se trata, pues, por una parte, de la cuestión de cómo se produce el derecho, pero, por otra parte, se trata también de la cuestión de su propia medida interna. El problema de que el derecho no debe ser instrumento de poder de unos pocos, sino que tiene que ser expresión de un interés común, este problema parece haber quedado resuelto, al menos por de pronto, con el instrumento que representa la formación democrática de la voluntad común, porque en esa formación democrática de la voluntad común, es decir, en esos procesos de decisión democrática, todos cooperan en la producción de ese derecho, y, por tanto, ese derecho es un derecho de todos y puede y debe ser respetado por todos como tal. Y, efectivamente, es la garantía de una cooperación común en la producción y configuración del derecho y en la administración justa del poder, es esa garantía, digo, la razón más básica que habla a favor de la democracia como la forma más adecuada de orden político.

Sin embargo, queda, a mi juicio, todavía una cuestión. Como difícilmente puede haber unanimidad entre los hombres, a la formación democrática de la voluntad común, es decir, a los procesos de decisión democrática, sólo le queda como instrumento imprescindible la delegación, por un lado, y, por otro, la decisión mayoritaria, exigiéndose mayorías de distinto tipo según sea la importancia de la cuestión de que se trate. Pero también las mayorías pueden ser ciegas y pueden ser injustas. La historia lo demuestra de forma más que clara. Y cuando una mayoría, por grande que sea, reprime a una minoría, por ejemplo a una minoría religiosa, a una minoría racial, mediante leyes opresivas, ¿puede seguirse hablando de justicia, puede seguirse hablando de derecho? Por tanto, el principio de la mayoría deja todavía abierta la cuestión acerca de los fundamentos éticos del derecho, la cuestión de si no hay lo que nunca puede ser derecho, es decir, de si no hay lo que siempre será en sí una injusticia, o a la inversa, de si no hay también lo que por su esencia ha de ser inamoviblemente derecho, algo que precede a toda decisión mayoritaria y que tiene que ser respetado por ella.

La Edad Moderna ha expresado un conjunto de tales elementos normativos en las diversas declaraciones de derechos y los ha sustraído al juego de las mayorías. Pues bien, es posible que la conciencia actual simplemente se dé por satisfecha con la interna evidencia de esos valores (sin hacerse ulteriores preguntas sobre sus fundamentos). Aunque la verdad es que tal autolimitación del preguntar tiene también un carácter filosófico. Hay, pues, valores que (según esa conciencia actual que no

<sup>42</sup> Ponencia leída por el cardenal Joseph Ratzinger el 19 de enero de 2004 en la "Tarde de discusión" con Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, organizada por la Academia Católica de Baviera en Munich. El tema de esa "Tarde de discusión" fue "Las bases morales prepolíticas del Estado liberal". Abrieron la discusión los dos invitados con sendas ponencias. Primero habló Habermas, después Ratzinger. Lo que sigue fue la ponencia de Ratzinger.

querría dar a ese asunto más vueltas) se sostendrían por sí solos, valores que se siguen de la esencia del ser humano y que, por tanto, resultan intangibles para todos cuantos tienen esa esencia. Sobre el alcance de esta manera de ver las cosas, habremos de volver todavía más tarde, sobre todo porque esa evidencia (que no querría hacerse más preguntas) de ninguna manera es reconocida hoy en todas las culturas. El Islam ha definido su propio catálogo de derechos del hombre, que se desliga del catálogo occidental. China viene hoy determinada, ciertamente, por una forma de cultura surgida en Occidente, por el marxismo, pero, si no estoy mal informado, en China se plantea la cuestión de si los derechos del hombre no son más bien un invento típicamente occidental, al que habría que investigar la trastienda.

#### *Nuevas formas de poder y nuevas cuestiones relativas a su control*

Cuando se trata de la relación entre poder y derecho y de las fuentes del derecho, hay que examinar también más detenidamente el fenómeno del poder. No voy a tratar de definir la esencia del poder como tal, sino que voy a bosquejar los desafíos que resultan de las nuevas formas de poder que se han desarrollado en el último medio siglo. En el período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial era dominante el terror ante el nuevo medio de destrucción que el hombre había adquirido con el invento de la bomba atómica. El hombre se vio de pronto en situación de poder destruirse a sí mismo y de poder destruir la Tierra. Y entonces hubo que preguntarse: ¿qué mecanismos políticos son menester para excluir tal destrucción?, ¿podemos encontrar tales mecanismos y hacerlos efectivos?, ¿pueden movilizarse fuerzas éticas que contribuyan a configurar y articular tales mecanismos políticos y a prestarles eficacia? Y de hecho durante un largo período fue la propia competencia entre los bloques de poder contrapuestos y el miedo a poner en marcha la propia destrucción de uno mismo mediante la destrucción del otro, lo que nos mantuvo a salvo del espanto de la guerra atómica. La mutua limitación del poder y el temor por la propia supervivencia resultaron ser las fuerzas salvadoras.

Mientras tanto, lo que principalmente nos angustia hoy no es el miedo a una gran guerra, sino más bien el terror omnipresente que puede golpear en cualquier sitio y puede operar en cualquier parte. La humanidad, es lo que vemos ahora, no necesita en absoluto de la gran guerra, de la guerra a gran escala, para convertir el mundo en un mundo invivible. Los poderes anónimos del terror que pueden hacerse presentes en todas partes, son lo suficientemente fuertes como para perseguir a todos incluso en la propia existencia cotidiana de todos y de cada uno, permaneciendo en pie el fantasma de que los elementos criminales puedan lograr acceder a los grandes potenciales de destrucción y así, de forma ajena al orden de la política, entregar el mundo al caos. Y de esta forma, la pregunta por el derecho y por el *ethos* se nos ha desplazado y se nos ha convertido en esta otra: ¿de qué fuente se alimenta el terror?, ¿cómo se puede exorcizar desde su propio interior, esta nueva dolencia de la humanidad? Y lo tremendo es que el terror, por lo menos en parte, trata de legitimarse moralmente. Los mensajes de Ben Laden presentaban el terror como respuesta de pueblos oprimidos e impotentes al orgullo de los poderosos, como justo castigo por su arrogancia, por su sacrilega soberbia y por su crueldad. Y a hombres que se encuentran en determinadas situaciones políticas y sociales tales motivaciones les resultan evidentemente convincentes. En parte, el comportamiento terrorista se presenta como defensa de la tradición religiosa frente a la impiedad y al ateísmo de la sociedad occidental.

Y en este punto se plantea una cuestión sobre la que asimismo tendremos que volver: si el terrorismo está también alimentado por el fanatismo religioso —y lo está—, ¿es la religión un poder que levanta y salva, o es más bien un poder arcaico y peligroso, que construye universalismos falsos y conduce así a la intolerancia y al terror? ¿No habrá entonces que poner a la religión bajo la tutela de la razón e imponerle cuidadosos y estrictos límites? Pero entonces no se puede evitar la pregunta: ¿y quién podrá hacer tal cosa?, ¿cómo se hace tal cosa? Pero sigue en pie la pregunta general: la supresión progresiva de la religión, su superación ¿no habrá que considerarla un necesario progreso de la humanidad si es que ésta ha de emprender el camino de la libertad y de la tolerancia universal?

Mientras tanto ha pasado a primer plano otra forma de poder, otra forma de capacidad, pero que en realidad puede convertirse en una nueva forma de amenaza para el hombre. El hombre está ahora en condiciones de poder hacer hombres, de producirlos, por así decir, en el tubo de ensayo. El hombre se convierte entonces en producto, y de este modo se muda de raíz la relación del hombre consigo mismo. Pues el hombre deja de ser entonces un don de la naturaleza o del Dios creador, el hombre se convierte entonces en su propio producto. El hombre ha logrado descender así a las cisternas del poder, a los lugares fontanales de su propia existencia. La tentación de ponerse a construir entonces al hombre adecuado (al hombre que hay que construir), la tentación de experimentar con el hombre, la tentación también de considerar quizá al hombre o a hombres como basura y de dejarlos de lado como basura, ya no es ninguna quimera de moralistas hostiles al progreso.

Si antes no podíamos eludir la cuestión de si propiamente las religiones eran una fuerza moral positiva, ahora no tiene más remedio que surgirnos la duda acerca de la fiabilidad de la razón. Pues en definitiva también la bomba atómica es un producto de la razón; y en definitiva la cría y selección del hombre es algo que también ha sido la razón quien lo ha ideado. ¿No es, pues, ahora la razón lo que, a la inversa, hay que poner bajo vigilancia? Pero, ¿por quién o por medio de qué? ¿O no deberían quizá religión y razón limitarse mutuamente y señalarse en cada caso sus propios límites y traerse de esta forma la una a la otra al camino positivo? En este lugar se plantea de nuevo la cuestión de cómo en una sociedad mundial con sus mecanismos de poder y sus fuerzas desatadas, así como con sus muy distintas visiones acerca del Derecho y la moral, acerca de qué es Derecho y qué es moral, podrá encontrarse una evidencia ética efectiva que tenga la suficiente fuerza de motivación y la suficiente capacidad de imponerse, como para poder responder a los desafíos señalados y ayuden a esa sociedad mundial a hacerles frente.

#### *Presupuestos del derecho: Derecho – naturaleza - razón*

Por de pronto lo primero que parece que tenemos que hacer es volver la mirada a situaciones históricas que son comparables a la nuestra, en cuanto que puede haber tales cosas comparables. Y así, merece la pena que empecemos recordando, aunque sea muy brevemente, que Grecia también tuvo su Ilustración, que el derecho fundado en los dioses perdió su evidencia y que, a consecuencia de ello, hubo que preguntarse por un derecho de bases más profundas. Y así surgió la idea de que, frente al derecho establecido, que puede no ser más que injusticia o falta de derecho, tiene que haber un derecho que se siga de la naturaleza, que se siga del ser mismo del hombre. Y éste es el derecho que había que encontrar para pudiera servir de correctivo al derecho positivo.

Pero incluso más natural y obvio que esta mirada sobre Grecia es que nos fijemos en la doble ruptura que se produce en la conciencia europea en la Edad Moderna y que obligó a sentar las bases de una nueva reflexión sobre el contenido y la fuente

del derecho. Se trata, en primer lugar, del rompimiento de los límites de Europa, del verse llevado el mundo cristiano mucho más allá de sus propios límites, que se produjo con el descubrimiento de América. Ello dio lugar a un encuentro con pueblos que no pertenecían a aquella textura que formaban el derecho y aquella fe cristiana que hasta entonces había constituido para todos la fuente del derecho y había dado al derecho su forma. Jurídicamente no había nada común con esos pueblos, no había ninguna comunidad jurídica con ellos. Pero, ¿quería decir eso que entonces esos pueblos carecían de derecho, como muchos afirmaron, siendo esto además lo que prevaleció en la práctica, o no era más bien que hay un derecho que trasciende a todos los sistemas de derecho, y que obliga y gobierna a los hombres como hombres en todas sus formas de convivencia? Francisco de Vitoria desarrolla en esta situación su idea del *ius gentium* (derecho de gentes) a partir de la noción que desde Roma ya pertenecía a la herencia intelectual; en el término “gentes” de dicha expresión (la de “derecho de gentes”) resuena el significado de paganos, de no cristianos. Se está pensando (Francisco de Vitoria está pensando), por tanto, en un derecho que antecede a la forma cristiana del derecho y que tiene por fin articular una convivencia justa de todos los pueblos.

La segunda ruptura en el mundo cristiano se produjo dentro de la cristiandad misma a causa de la escisión de la fe, escisión por la que la comunidad de los cristianos se desglosó en comunidades que quedaron hostilmente unas frente a otras. De nuevo se convertía en tarea desarrollar un derecho común que antecediase al dogma, desarrollar por lo menos un mínimo jurídico cuyas bases no podían radicar ahora en la fe sino en la naturaleza, en la razón del hombre. Hugo Grocio, Samuel Pufendorf y otros desarrollaron la idea de un derecho natural entendido como un derecho racional que, más allá de los límites de la fe, hace valer la razón como órgano capaz de una formación y configuración compartidas del derecho.

Sobre todo en la Iglesia Católica, el derecho natural ha constituido siempre la figura de pensamiento con la que la Iglesia en su diálogo con la sociedad secular y con otras comunidades de fe ha apelado a la razón común y ha buscado las bases para un entendimiento acerca de principios éticos del derecho en una sociedad secular pluralista. Pero, por desgracia, este instrumento se ha embotado y, por tanto, en la discusión de hoy no me voy a apoyar en él. La idea de derecho natural presupone un concepto de naturaleza en que naturaleza y razón se compenetran, en el que la naturaleza misma se vuelve racional. Y tal visión de la naturaleza se fue a pique con la victoria de la teoría de la evolución. La naturaleza como tal no sería racional, aun cuando haya en ella comportamiento racional. Éste es el diagnóstico que desde la teoría científica se nos hace, y que hoy se nos antoja casi incontrovertible (2). Y así, de las distintas dimensiones del concepto de naturaleza que antaño subyacían en el concepto de derecho natural, sólo ha quedado en pie aquella que (a principios del siglo tercero después de Cristo) Ulpiano articulaba en su famosa frase: “*ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*” (el derecho natural es el que la naturaleza enseña a todos los animales) (3). Pero, precisamente, esto no basta para nuestras preguntas, en las que precisamente se trata de lo que no concierne a todos los “animalia” (a todos los animales), sino que se trata de tareas específicamente humanas que la razón del hombre ha suscitado y planteado al hombre, y que no pueden resolverse sin la razón.

Como último elemento del derecho natural, que en lo más profundo quiso siempre ser un derecho racional, por lo menos en la Edad Moderna, han quedado los “derechos del hombre”. Esos derechos son difíciles de entender sin el presupuesto de que el hombre como hombre, simplemente por su pertenencia a la especie hombre, es sujeto de derechos, sin el presupuesto de que el ser mismo del hombre es portador de normas y valores que hay que buscar, pero que no es menester inventar. Quizá la doctrina de los derechos del hombre deba completarse con una doctrina de los deberes del hombre y de los límites del hombre, y esto podría quizá ayudar a replantear la cuestión de si no podría haber una razón de la naturaleza, y, por tanto, un derecho racional para el hombre y para el estar del hombre en el mundo. Tal diálogo debería interpretarse y plantearse interculturalmente. Para los cristianos ello tendría que ver con la creación y con el Creador. En el mundo hindú esos conceptos cristianos se corresponderían con el concepto de “dharma”, con el concepto de la interna legiformidad del ser, y en la tradición china a ello correspondería la idea de los ordenes del cielo.

#### *La interculturalidad y sus consecuencias*

Antes de intentar llegar a unas conclusiones, quisiera ampliar un poco más la indicación que acabo de hacer. La interculturalidad me parece una dimensión imprescindible de la discusión acerca de las cuestiones fundamentales del ser humano, una discusión que hoy ni puede efectuarse de forma enteramente interna al cristianismo, ni tampoco puede desarrollarse sólo dentro de las tradiciones de la razón occidental moderna. En su propia autocomprensión, ambos (el Cristianismo y la razón moderna) se presuponen universales, y puede que *de iure* (de derecho) efectivamente lo sean. Pero *de facto* (de hecho) tienen que reconocer que sólo han sido aceptados en partes de la humanidad. El número de culturas en competición es, ciertamente, mucho más limitado de lo que podría parecer a primera vista. Y sobre todo es importante que dentro de los distintos ámbitos culturales tampoco hay unidad, sino que los espacios culturales se caracterizan por profundas tensiones dentro de sus propias tradiciones culturales. En Occidente esto es evidente. Aunque en Occidente la cultura secular de una estricta racionalidad (y de ello nos ha dado un impresionante ejemplo el señor Habermas), resulta ampliamente dominante y se considera lo vinculante, no cabe duda de que en Occidente la comprensión cristiana de la realidad sigue teniendo igual que antes una fuerza bien eficaz. Ambos polos guardan entre sí una cambiante relación de proximidad o de tensión, están uno frente al otro, o bien en una mutua disponibilidad a aprender el uno del otro, o bien en la forma de un rechazarse más o menos decididamente el uno al otro.

También el espacio cultural islámico viene determinado por tensiones similares; desde el absolutismo fanático de un Ben Laden hasta actitudes que están abiertas a una racionalidad tolerante, se da un amplio arco de posiciones. Y el tercer gran ámbito cultural, el de la cultura india, o mejor los espacios culturales del hinduismo y del budismo, están asimismo determinados por tensiones similares, aun cuando, en todo caso desde nuestro punto de vista, esas tensiones ofrecen un aspecto mucho menos dramático. Y esas culturas también se ven expuestas tanto a las pretensiones de la racionalidad occidental como a las interpelaciones de la fe cristiana, pues ambas han hecho acto de presencia en esos ámbitos. De modos diversos, esas culturas asimilan tanto la una como la otra, tratando, sin embargo, a la vez de proteger también su propia identidad. Completan el cuadro las culturas locales de África y las culturas locales de América, despertadas éstas últimas por determinadas teologías cristianas. Todas esas culturas se presentan en buena medida como un cuestionamiento de la racionalidad occidental, y también como un cuestionamiento de la pretensión universalista de la revelación cristiana.

¿Y qué se sigue de todo esto? Pues bien, lo primero que se sigue es, a mi entender, la no universalidad fáctica de ambas grandes culturas de Occidente, tanto de la cultura de la fe cristiana como de la cultura de la racionalidad secular, por más que ambas culturas, cada una a su manera, se hayan convertido en co-determinantes en todo el mundo y en todas las culturas. Y en este sentido, la pregunta del colega de Teherán, a la que el señor Habermas ha hecho referencia, me parece que es una

pregunta de peso, la pregunta de si desde el punto de vista de la comparación cultural y de la sociología de la religión, la secularización europea no representa quizá un camino muy particular que necesitaría de alguna corrección. Y ésta es una cuestión que yo no reduciría sin más, o por lo menos no creo que deba reducirse necesariamente, a ese estado de ánimo que representan un Carl Schmitt, un Martin Heidegger o un Levi Strauss, es decir, al estado de ánimo de una situación europea que, por así decir, se hubiese cansado de la racionalidad. Es un hecho, en todo caso, que nuestra racionalidad secular, por más que resulte trivial y evidente al tipo de *ratio* que se ha formado en Occidente, no es algo que resulte evidente y convincente sin más a toda *ratio*, es decir, que esa racionalidad secular, en su intento de hacerse evidente como racionalidad, choca con límites. Su evidencia está ligada de hecho a determinados contextos culturales y tiene que reconocer que, como tal, no se la puede entender en toda la humanidad, es decir, no puede encontrar comprensión en toda la humanidad, y que, por tanto, no puede ser operativa en el conjunto. Con otras palabras: no existe “fórmula del mundo”, racional, o ética, o religiosa, en la que todos pudieran ponerse de acuerdo y que entonces fuese capaz de sostener el todo. O en todo caso, tal fórmula es por el momento inalcanzable. Por eso, incluso los proyectos de un “*ethos* universal”, a los que hemos empezado haciendo referencia, se quedan en una abstracción.

### Conclusiones

¿Qué hacer, pues? En lo que respecta a las consecuencias prácticas estoy en profundo acuerdo con lo que el señor Habermas ha expuesto acerca de la sociedad postsecular, acerca de la disponibilidad a aprender y acerca de la autolimitación por ambos lados. Mi propio punto de vista voy a resumirlo en dos tesis, con las que voy a concluir.

1.- Habíamos visto que hay patologías en la religión que son altamente peligrosas y que hacen necesario considerar la luz divina que representa la razón, por así decir, como un órgano de control, desde el que y por el que la religión ha de dejarse purificar y ordenar una y otra vez, cosa que era, por lo demás, la idea de los Padres de la Iglesia (4). Pero en nuestras consideraciones hemos obtenido también que (aunque la humanidad no sea por lo general hoy consciente de ello) hay también patologías de la razón, hay una *hybris* de la razón que no es menos peligrosa, sino que representa una amenaza aún mayor a causa de su potencial eficiencia: la bomba atómica, el hombre como producto. Por tanto, y a la inversa, hay también que amonestar a la razón a reducirse a sus límites y a aprender a prestar oídos a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si la razón se emancipa por completo y se desprende de tal disponibilidad a aprender y se sacude tal correlacionalidad o se desdice de tal correlacionalidad, la razón se vuelve destructiva.

Kurt Hübner planteaba no hace mucho una exigencia similar diciendo que con tal tesis no se trataba de sugerir ningún inmediato “retorno a la fe”, sino que de lo que se trataba era de que “nos liberásemos de esa obcecación de nuestra época, conforme a la que la fe no podría decir ya nada al hombre actual porque la fe contradiría a la idea humanista de razón, Ilustración y libertad que ese hombre tiene” (5). Yo hablaría, por tanto, de una necesaria correlacionalidad de razón y fe, de razón y religión, pues razón y fe están llamadas a limpiarse y purificarse mutuamente y se necesitan mutuamente, y ambas tienen que reconocerse mutuamente tal cosa.

2.- Esta regla fundamental debe hallar concreción en el contexto intercultural de nuestra actualidad. Sin duda, dos importantes intervinientes en esa correlacionalidad son la fe cristiana y la cultura secular occidental. Y esto puede decirse y debe decirse sin ninguna clase de eurocentrismo. Pues ambos (cultura secular occidental y fe cristiana) determinan la actual situación mundial en una proporción en que no la determinan ninguna de las demás fuerzas culturales. Pero esto no significa, ni mucho menos, que se pueda dejar de lado a las otras culturas como una especie de “*quantité négligeable*” (de magnitud despreciable). Para ambos grandes componentes de la cultura occidental es importante ponerse a escuchar a esas otras culturas, es decir, entablar una verdadera correlacionalidad con esas otras culturas. Es importante implicarlas en la tentativa de una correlación polifónica, en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación, de modo que se conviertan en fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo.

(Traducción de Manuel Jiménez Redondo)

### NOTAS

1) R. Spaemann, „Weltethos als „Projekt““, en: *Merkur*, Heft 570/571, 893-904.

2) La expresión más impresionante (pese a muchas correcciones de detalle) de esta filosofía de la evolución, hoy todavía dominante, la representa el libro de J. Monod, *El Azar y la Necesidad*, Barcelona 1989. En lo que respecta a la distinción entre lo que son los resultados efectivos de la ciencia y lo que es la filosofía que acompaña a esos resultados, cfr. R. Junker, S. Scherer (eds.), *Evolution. Ein Kritischer Lehrbuch*, Giessen 1998. Para algunas indicaciones concernientes a la discusión con la filosofía que acompaña a esa teoría de la evolución, véase J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Friburgo 2003, 131-147.

3) Acerca de las tres dimensiones del derecho natural medieval (dinámica del ser en general, teleología de la naturaleza común a los hombres y a los animales [Ulpiano], y teología específica de la naturaleza racional del hombre) cfr. las referencias a ello en el artículo de Ph. Delhaye, *Naturrecht*, en: LThK2 VII 821-825. Digno de notarse es el concepto de derecho natural que aparece al principio del *Decretum gratiani: 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* (El género humano se rige por dos cosas, a saber, el derecho natural y las costumbres. Derecho natural es el que se contiene en la ley y en el Evangelio, por el que se manda a cada cual no hacer a otro sino lo que quiere que se le haga a él, y se le prohíbe hacer a otro aquello que no quiere que se le haga a él).

4) Es lo que he tratado de exponer en el libro mío que he mencionado en la nota 2: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, cfr. también M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, seg. edición, Paderborn 2002.

5) K. Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*, Tubinga 2003, 148.