

JÜRGEN HABERMAS Y JOSEPH RATZINGER

LOS FUNDAMENTOS PREPOLÍTICOS DEL ESTADO DEMOCRÁTICO

Hace poco más de un año, el “guardián de la ética de la discusión” y el futuro Papa y “guardián del dogma” debatieron sobre las fuentes del derecho en las sociedades secularizadas y democráticas, y sobre el equilibrio idóneo, en una soberanía política, entre la razón y la fe.

Pluralismo y moral

EL TEMA DE NUESTRO DEBATE NOS RECUERDA UNA PREGUNTA QUE Ernst-Wolfgang Böckenförde resumió a mediados de los años sesenta en una frase llena de posibilidades: ¿el Estado liberal y secularizado se nutre de supuestos normativos que él mismo es incapaz de garantizar?¹ Con ella se expresa la duda sobre la capacidad del Estado

democrático para renovar con sus propios medios los supuestos normativos que lo sostienen, y también el presupuesto de que el mismo Estado democrático se remite a tradiciones éticas autóctonas surgidas de concepciones del mundo o de religiones, pero en todo caso a tradiciones éticas que implican una obligación colectiva. Frente a la “situación de hecho del pluralismo” (Rawls), esto pondría sin duda en dificultades al Estado que tiene un deber de neutralidad hacia las diferentes concepciones del mundo.² Pero esta conclusión no argumenta contra el presupuesto mismo.

En primer lugar me gustaría plantear el problema bajo dos aspectos. Desde un punto de vista cognoscitivo, la duda se refiere a la pregunta siguiente: tras el paso íntegro hacia el

derecho positivo, ¿puede aún la soberanía política emanar de una legitimación secular, es decir no religiosa o no metafísica en general? Aun cuando se admitiera esa legitimación, en una perspectiva que da prioridad a las motivaciones,³ la duda persiste: ¿puede una colectividad plural en sus visiones del mundo encontrar una estabilidad normativa —una estabilidad que rebasaría así el simple *modus vivendi*— si supone cuando mucho, como trasfondo, un consenso formal limitado a procedimientos y principios?⁴ Aun cuando se suprima esta duda, algunos sistemas sociales de esencia liberal se atienen a la solidaridad de sus conciudadanos, y podría ser que las fuentes de esa solidaridad se debilitaran como consecuencia de una secularización de la sociedad que “se descarrilaría” en su totalidad.

Este diagnóstico no debe desecharse sin más, pero tampoco debe entenderse de manera tal que los defensores cultivados de

1 E.-W. Böckenförde, “Die Entstehung des States als Vorgang der Säkularisation” [El nacimiento del Estado como proceso de la secularización] (1967), en *id.*, *Echt, Staat, Freiheit* [Autenticidad, Estado, libertad], Fráncfort, 1991, p. 92 ss. (aquí, p. 112).

2 En el caso de que debiera uno imponer entonces a este Estado, salvo que ya se lo imponga él mismo, una “concepción del mundo” o una “religión” determinadas como fuente de normas (nota del traductor al francés, N.T.F. —Jean-Louis Schlegel).

3 Se trata de las motivaciones, en sentido amplio, de los ciudadanos para la Constitución democrática del poder (Nota de la Traductora al francés).

4 Alusión a John Rawls.

la religión obtengan de él una “ganancia” por uno u otro motivos.⁵ En lugar de ello propondría que, en la secularización cultural y política, se vea un doble proceso de educación que obliga, tanto a las tradiciones de la *Aufklärung* [Ilustración] como a las doctrinas religiosas, a una reflexión sobre sus límites respectivos. Con respecto a algunas sociedades postseculares, se plantea a fin de cuentas la pregunta: ¿qué disposiciones colectivas y qué expectativas normativas debe exigir el Estado liberal a los ciudadanos creyentes y no creyentes en sus relaciones mutuas?

La moderna soberanía sin legitimación religiosa

El liberalismo político (que defiendo bajo la forma particular de un republicanismo kantiano)⁶ se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado provisto de una constitución democrática. Esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho racional que renuncia a los supuestos fuertes de las doctrinas clásicas y religiosas del derecho natural, basados en la cosmología o en la historia de la salvación. Es cierto que la historia de la teología cristiana en la Edad Media, en particular la escolástica española tardía, entra naturalmente en la genealogía de los Derechos del Hombre. Sin embargo, los fundamentos que legitiman el poder público neutro en su concepción del mundo se remontan, a fin de cuentas, a las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Sólo mucho más tarde, la teología y la Iglesia incorporarán los desafíos actuales del Estado constitucional surgido de la Revolución. No obstante, en el bando católico, en el que se mantiene una relación sosegada con la *lumen naturale*, no existe, a menos de que me equivoque, ningún obstáculo de consideración para una fundamentación autónoma (independiente de las verdades reveladas) de la moral y del derecho.

En el siglo XX, la fundamentación postkantiana de los principios constitucionales liberales tuvo menos confrontaciones con los efectos inducidos del derecho natural objetivo (por ejemplo los de la ética de los valores materiales) que con algunas formas de crítica historicistas y empiristas. En mi opinión, algunos supuestos débiles,⁷ en cuanto al contenido normativo de la constitución comunicacional de las formas socioculturales vividas,⁸ bastan para defender, en contra del contextualismo, una concepción no derrotista de la razón y, en contra del posi-

tivismo jurídico, una concepción no decisionista de la validez del derecho. En este marco, la tarea central consiste en explicar dos cosas:

¿Por qué se considera al proceso democrático un procedimiento para establecer un derecho legítimo? Y es que, en la medida en que llena los requisitos de una formación inclusiva y discursiva de la opinión y la voluntad, da fundamento al presupuesto de que sus resultados son racionalmente aceptables.

¿Por qué la democracia y los Derechos del Hombre están, asimismo y desde el origen, mutuamente implicados en el proceso de formación de la Constitución? Y es que la institucionalización jurídica que representa el procedimiento de instrumentación de un derecho democrático exige la garantía simultánea de los derechos fundamentales tanto liberales como políticos.⁹

El punto de referencia de esta estrategia de fundamentación es la Constitución que los ciudadanos asociados se dan a sí mismos, y no la domesticación de una violencia de Estado que subsiste, ya que ésta sólo se engendrará en el camino que lleva a instrumentar la Constitución democrática. Una violencia de Estado “constituida” (y no solamente refrenada por la Constitución) está ligada hasta en su núcleo más íntimo al derecho, de tal suerte que el derecho atraviesa de un lado a otro la violencia política. El positivismo de la voluntad de Estado (de Laband y Jellinek a Carl Schmitt), que tenía sus raíces en el *Reich* imperial, dejaba una abertura para una sustancia ética no jurídica “del Estado” o “de lo político”; en el Estado constitucional, al contrario, no hay un sujeto de la soberanía que se nutriría de una sustancia prejurídica.¹⁰ Tras la soberanía preconstitucional de los príncipes, no queda ningún vacío que hubiera que llenar en adelante con una soberanía del pueblo igualmente sustancial, bajo la figura del *ethos* de un pueblo más o menos homogéneo. A la luz de esa herencia problemática se entendió la pregunta de Böckenförde de la manera siguiente: un orden constitucional de naturaleza totalmente positivista ¿necesitaría de la religión o de cualquier otra “fuerza de sostén”, a título de garantía cognoscitiva, para fundamentar su validez? Según esta lectura, la pretensión de validez del derecho positivo debe basarse en una fundamentación en las convicciones prepolíticas y éticas de las comunidades religiosas o nacionales, pues dicho orden jurídico no se puede legitimar únicamente por referencia a sí mismo a partir de procedimientos jurídicos democráticamente instrumentados.

Si pese a ello se concibe el procedimiento democrático no de manera positivista, como Kelsen o Luhmann, sino como un método para crear legitimidad a partir de la legalidad, el resultado no es ningún déficit de validez que hubiera que llenar con “sustancia ética”. Contrariamente a una comprensión del Estado constitucional en la línea de los hegelianos de derecha, la concepción procedimental inspirada en Kant reposa en una

5 Alusión a las tentaciones, o a los intentos, de preconizar una forma de solución religiosa frente a la miseria de los tiempos y de lo político. (N.T.F.)

6 Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* [La inclusión del otro], Fráncfort, 1996.

7 Es decir, fundados en razones discutidas colectivamente, y no en fundamentados indiscutidos (Dios, la naturaleza...). (N.T.F.)

8 El término “comunicacional” designa en Habermas un ideal filosófico (y social): el de una comunicación exitosa entre los hombres, basada en argumentaciones racionales, valores, el lenguaje común y corriente, que justifica y suscita el entendimiento entre ellos, la confianza, la ayuda recíproca y la solidaridad mutua. Los argumentos “débiles” son los que no están basados en datos sustanciales (presentes antes de toda discusión según algunos argumentos racionales), por ejemplo la naturaleza, la religión, etc., que constituyen argumentos “fuertes” (indiscutibles para quienes los utilizan). El “contextualismo” apunta a una filosofía relativista, que pone en duda el universalismo de la razón y privilegia la primacía del “contexto”; el “decisionismo” apunta a la filosofía de Carl Schmitt, para quien el poder y la soberanía no son creados ante todo por el derecho existente, sino por la decisión permanente del soberano (“Soberano es el que decide en la situación excepcional”); más generalmente, es la idea de que la “vida” precede al derecho, o de que hay una exterioridad con respecto al derecho que es más fuerte que éste (N.T.F.).

9 J. Habermas, *Faktizität und Geltung* [Facticidad y validez], Fráncfort, 1992, cap. III (véase *De l'éthique de la discussion*, París, Le Cerf, 1992).

10 H. Brunkhorst, “Der lange Schatten des Staatswillenpositivismus” [La larga sombra del positivismo de la voluntad de Estado], *Leviathan*, núm. 31, 2003, pp. 362-381.

fundamentación autónoma, racionalmente aceptable en sus pretensiones para todos los ciudadanos, a partir de principios constitucionales.

Las democracias modernas son capaces de justificar su legitimidad

En lo que sigue partiré de la premisa de que la Constitución del Estado liberal puede garantizar suficientemente, por sí misma, sus necesidades de legitimación; es decir, a partir de los contenidos cognoscitivos de un sistema de argumentación autónomo con respecto a las tradiciones religiosas y metafísicas. Pero, aun con esta premisa, subsiste una duda con respecto a las motivaciones. Los supuestos sobre el contenido normativo del Estado constitucional democrático tienen, respecto del papel de los ciudadanos que se consideran los autores del derecho, un nivel de exigencia mayor que los que se aplican al papel de los ciudadanos en sociedades donde son destinatarios del derecho. De éstos sólo se espera que, al tomar conciencia de sus libertades subjetivas (y de sus derechos), no traspasen los límites previstos por la ley. De los ciudadanos situados en el papel de coautores de las leyes democráticas se espera otra cosa, en materia de motivaciones y disposiciones, que la simple obediencia a las limitaciones de las leyes que garantizan la libertad.

Se espera que tomen en cuenta activamente sus derechos a la comunicación y la participación, y no sólo, desde luego, en el sentido de sus intereses bien entendidos. Esta actitud reclama, en cuanto a las motivaciones, una inversión más costosa, imposible de obtener por la vía legal. La obligación de votar sería, en el Estado de derecho democrático, algo tan extraño como la solidaridad forzada. Estar dispuesto a responder por ciudadanos ajenos y anónimos, y a hacer sacrificios en nombre de intereses comunes, es una petición que sólo puede dirigirse a los ciudadanos de una colectividad liberal. Por ello son esenciales ciertas virtudes políticas para sostener la democracia, aunque estas virtudes sean suministradas “a cuentagotas”. Es cuestión de socialización y aclimatación de las prácticas y las maneras de pensar de una cultura política de la libertad. La calidad de ciudadano está en cierta medida inserta en una sociedad civil que vive de fuentes espontáneas o, si se quiere, “prepolíticas”.

Esto no significa que el Estado liberal sea incapaz de reproducir los supuestos inherentes a sus motivaciones a partir de su

propio fondo secular. Los motivos para una participación de los ciudadanos en la formación de la opinión y de la voluntad políticas se nutren, ciertamente, de proyectos para una vida ética y formas de cultura vivida. Pero algunas prácticas democráticas despliegan una dinámica política propia. Sólo un Estado de derecho sin democracia, al que nos acostumbramos tanto tiempo en Alemania, sugeriría una respuesta negativa a la pregunta de Böckenförde: “¿En qué medida las poblaciones unificadas dentro del Estado pueden vivir exclusivamente de las garantías que ofrece la libertad de cada quien, sin el vínculo unificador que constituye la condición previa para esa libertad?”¹¹

Pero el Estado de derecho, en su concepción democrática, no garantiza únicamente libertades negativas para los ciudadanos insertos en la sociedad y preocupados por su propio bienestar;



Ilustraciones: LETRAS LIBRES / Jolana Klyszcz

al desprender libertades comunicacionales, moviliza también la participación de los ciudadanos en el Estado en confrontaciones públicas en torno a temas que conciernen a todo el mundo. El “vínculo unificador” perdido es un proceso democrático en el que, en última instancia, el objeto de discusión es la comprensión acertada de la Constitución.

En los debates actuales —por ejemplo, en torno a la reforma del Estado benefactor, la política de migración, la guerra en Iraq y la supresión del servicio militar— no están en juego solamente políticas particulares, sino también, y en todos los casos, la interpretación controvertida de principios constitucionales; implícitamente se trata de saber cómo, frente a la pluralidad de

¹¹ E.-W. Böckenförde, “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation”, art. citado, p. 111.

nuestros modos de vida culturales, frente al pluralismo de nuestras visiones del mundo y de nuestras convicciones religiosas, queremos comprendernos como ciudadanos de la República Federal [de Alemania] y como europeos. Ciertamente que, si miramos la historia, un trasfondo religioso, una lengua común y, ante todo, una conciencia nacional nuevamente despertada, fueron de gran ayuda para que emergiera una solidaridad ciudadana muy abstracta. Pero los ánimos republicanos han tomado una clara distancia respecto de esos anclajes prepolíticos: que no estemos dispuestos a morir “por Niza”¹² ya no es simplemente una objeción contra una Constitución europea. Pensemos en los discursos eticopolíticos sobre la *Sboab* y los crímenes masivos: éstos permitieron a los ciudadanos de la República Federal tomar conciencia de que la Constitución era una conquista. El ejemplo de una “política de la memoria” autocrítica (que ya no es excepcional y que se ha ampliado también a otros países aparte de Alemania) muestra cómo se crean algunos lazos de patriotismo constitucional y se renuevan por mediación de la política misma.

Contrariamente a un malentendido muy difundido, “patriotismo de la Constitución” significa que los ciudadanos no se apropiaron los principios de la Constitución únicamente en su contenido abstracto, sino también a través del contexto histórico de su pasado nacional específico. Si los contenidos morales de los derechos fundamentales deben tomar cuerpo en disposiciones de ánimo, el momento cognoscitivo no basta. Sólo en el caso de la integración de una sociedad de ciudadanos mundiales (suponiendo que dicha sociedad exista un día), unidos por una Constitución, bastarían una toma de conciencia moral y un consenso mundial en la indignación contra los ataques a los Derechos del Hombre. Entre los miembros de una comunidad política, la solidaridad, por abstracta y mediatizada por el derecho que sea, nace sólo cuando los principios de la justicia se insertan en la densa red de una cultura orientada de acuerdo con ciertos valores.

Decepciones de la modernidad y la democracia

De acuerdo con las reflexiones anteriores, la naturaleza secular del Estado constitucional democrático no manifiesta ninguna debilidad inherente, y por lo tanto interna, con respecto al sistema político como tal: ninguna debilidad que lo amenace desde el punto de vista del conocimiento o las motivaciones. Pero no se excluyen razones externas de amenaza. Una modernización de la sociedad que se empezara a descarrilar en su totalidad podría muy bien volver frágil el vínculo democrático y quitarle toda realidad al tipo de solidaridad al que debe apuntar el Estado democrático, sin que por ello sea legalmente obligatorio. Se llegaría entonces exactamente a la situación que señala Böckenförde: es decir, los ciudadanos de las sociedades liberales

de bienestar y de libertad, transformados en mónadas singulares que no actúan más que en interés propio y que no hacen sino esgrimir sus derechos subjetivos como armas de unos contra otros. Las evidencias de ese desmoronamiento de la solidaridad entre ciudadanos se manifiestan en el contexto más amplio de una dinámica política no controlada de la economía globalizada y de la sociedad globalizada. Los mercados, que desde luego no pueden democratizarse a la manera de las administraciones públicas, funcionan cada vez más como vectores que guían ciertos sectores de la vida que hasta ahora se han mantenido juntos gracias a normas, ya sea políticamente o a través de las formas prepolíticas de la comunicación. En este proceso, las esferas privadas no son las únicas obligadas a invertirse al actuar sobre mecanismos de acción orientados hacia la eficacia y en beneficio de preferencias personales; también se debilita el ámbito sometido a las presiones de la legitimación pública. La tendencia a la privatización se refuerza en los ciudadanos a través del retroceso desalentador de la función que desempeña la formación de la opinión y la voluntad públicas: cada vez más ésta sólo se ejerce parcialmente en las arenas nacionales, y ya no alcanza los procesos de decisión transferidos a la escala supranacional. Igualmente, las esperanzas puestas en la capacidad de estructuración política de la comunidad internacional se han visto defraudadas, y esa decepción alienta la despolitización de los ciudadanos. Frente a los conflictos y las injusticias sociales punzantes de una sociedad mundial muy fragmentada, la decepción aumenta con cada nuevo debilitamiento en el camino (abierto desde 1945) de una constitucionalización del derecho internacional.

Algunas teorías postmodernas interpretan las crisis desde el punto de vista de una crítica de la razón: aquéllas no serían la consecuencia de un agotamiento selectivo de las potencialidades de la razón, pese a todo presentes en la modernidad occidental, sino el resultado lógico de un programa autodestructor de la racionalización intelectual y social.¹³ Es cierto que el escepticismo radical de la razón es ajeno por naturaleza a la tradición católica. Pero hasta los años sesenta el catolicismo tuvo dificultades con el pensamiento secular del humanismo, la Ilustración y el liberalismo político. En ese contexto, en nuestros días se presta atención nuevamente al teorema que reza que sólo la orientación religiosa hacia una referencia trascendente podría sacar del *impasse* una modernidad llena de remordimientos. En Teherán, un colega me preguntó si, desde el punto de vista de las culturas comparadas y la sociología de las religiones, la secularización europea no era en realidad la vía particular que necesitaba un correctivo. Esto nos recuerda el estado de ánimo que reinaba bajo la República de Weimar, en Carl Schmitt, Heidegger o Leo Strauss.

La cuestión está en saber si una modernidad ambivalente podrá encontrar su estabilidad apoyándose únicamente en las fuerzas seculares de una razón comunicacional, y creo más

¹² Se refiere al Tratado de Niza, concluido en diciembre de 2002 por los Estados miembros de la Unión Europea, que fija los principios de evolución del sistema institucional a medida que Europa se amplíe. Entró en vigor el 1º de febrero de 2003. (Nota de la Traductora al español.)

¹³ Alusión (probable) a críticas filosóficas de tipo nietzscheano, radicalmente escépticas sobre las capacidades de la razón moderna para establecer una sociedad justa (N.T.F.).

conveniente plantear esta cuestión no llevándola al extremo del punto de vista de una crítica de la razón, sino tratándola, sin dramatización, como una cuestión empírica y abierta. Al hacerlo, no quisiera introducir el fenómeno de la persistencia de la religión, en un ambiente que sigue secularizándose, simplemente como un estado de hecho social. La filosofía debe también tomar en serio ese fenómeno desde dentro, por así decirlo, como una exigencia cognoscitiva. Antes de tomar esta ruta, querría empero desviarme por un ramal natural de nuestro diálogo, en otra dirección.

Por la tendencia a radicalizar la crítica de la razón, la filosofía se dejó llevar también hacia una autorreflexión sobre sus propios orígenes religiosos y metafísicos, y llegado el momento se vio envuelta en discusiones con una teología que, a su vez, trató de estrechar lazos con una autorreflexión posthegeliana de la razón.¹⁴

Excursus: el “otro” de la razón

El punto de partida para el discurso filosófico sobre “razón y revelación” es una forma del pensamiento que no deja de retornar: la razón que reflexiona sobre su fundamento más profundo descubre su origen a partir de un “otro”; y debe reconocer el poder decisivo de este último, si no quiere perder su orientación razonable en el *impasse* de un autocontrol de resultados híbridos. El modelo es en este caso el ejercicio de un retorno, de una conversión de la razón por la razón, efectuados, o al menos desencadenados, por sus propias fuerzas, ya sea que la reflexión, como en Schleiermacher, parta de la conciencia de sí mismo por parte del sujeto que conoce y actúa, o que se despliegue, como en Kierkegaard, a partir de la historicidad presente en la garantía existencial de sí mismo que posee cada individuo, o bien que esté ligada, como en Hegel, Feuerbach y Marx, al desgarramiento escandaloso de las condiciones éticas. Sin que haya una intención teológica previa, una razón que interioriza sus límites intenta “salir” hacia un “otro” diferente de ella: ya sea en la fusión mística con una conciencia dilatada hasta el cosmos, o en la esperanza que desespera por el acontecimiento histórico de un mensaje redentor, o en la figura de una solidaridad comprometida con los oprimidos y los humillados: una solidaridad cuyo advenimiento desea ser apresurado por la salvación mesiánica. Estos dioses anónimos de la metafísica posthegeliana —la conciencia dilatada, el acontecimiento imposible de anticipar mediante el pensamiento, la sociedad no alienada— son presa fácil de la teología. Se prestan al desciframiento, bajo otros nombres, de la forma trinitaria del Dios personal que se comunica él mismo.

Estas tentativas de renovación de una teología filosófica son, bien miradas, mucho más simpáticas que el nietzscheísmo, que se contenta con tomar las connotaciones cristianas del escuchar y el percibir, del fervor y la espera de la gracia, de la venida y el acontecimiento... sólo para volverse a lo arcaico indeterminado,

anterior a Cristo y a Sócrates, un pensamiento desprovisto de toda consistencia propositiva.¹⁵ Contra este pensamiento hay una filosofía consciente de su naturaleza falible y de su frágil posición, dentro del edificio diferenciado de la sociedad moderna: se atiene a la distinción genérica, aunque sin ningún sentido peyorativo, entre el discurso secular que se pretende universalmente accesible y el discurso religioso, que depende de verdades reveladas. Contrariamente a Kant y a Hegel, esta delimitación gramatical no tiene que ver con la propia pretensión filosófica de determinar —más allá del saber de las sociedades y de las instituciones de todas partes— lo que hay de verdadero o falso en los contenidos de las tradiciones religiosas. El respeto, que va de la mano con ese rechazo a emitir un juicio cognoscitivo, se funda en la atención que se debe a las personas y a las formas de existencia que visiblemente extraen su integridad y su autenticidad de convicciones religiosas. Pero el respeto no lo es todo: en relación con las tradiciones religiosas, la filosofía tiene razones para mantenerse dispuesta a aprender.

Límites de la razón, límites de la religión

En el extremo opuesto de la abstención ética de un pensamiento postmetafísico que ignora todo concepto definitivo de la vida buena y ejemplar en general, las Sagradas Escrituras y las tradiciones religiosas articulan intuiciones acerca de la falta y la redención, la salida salvadora de una vida que se experimenta como desprovista de salvación; durante siglos, esas intuiciones se tradujeron en palabras y permanecieron vivas a través de sus interpretaciones. Por ello —con la única condición de evitar el dogmatismo y la coacción sobre las conciencias— hay algo que puede permanecer intacto en la vida en común de las comunidades religiosas, algo que se perdió en otro lado y que el mero saber profesional de los expertos es incapaz de restituir. Pienso en algunas posibilidades de expresión y sensibilidades lo bastante diferenciadas como para acoger las vidas desfallecientes, el fracaso de proyectos de vida individuales, las miserias debidas a condiciones de vida desvirtuadas. A partir de la asimetría de sus pretensiones al saber, en la filosofía se puede fundar una voluntad de aprender de las religiones, ciertamente no por motivos funcionales, sino por motivos de contenido, recordando sus procesos de aprendizaje exitosos de tipo “hegeliano”.¹⁶

En efecto, la compenetración mutua del cristianismo y la metafísica griega no produjo únicamente la forma intelectual del dogmatismo teológico y la helenización del cristianismo (que no fue benéfica desde todos los puntos de vista). También promovió, por otra parte, la apropiación, a cargo de la filosofía, de contenidos auténticamente cristianos. Ese trabajo de apropiación arraigó en redes de conceptos normativos sumamente cargadas, como “responsabilidad—autonomía—justificación”, “historia y memoria”, “reinicio—innovación—regreso”, “emancipación y

¹⁴P. Neuner, G. Wenz (ed.), *Theologen des 20. Jahrhunderts* [Teólogos del siglo xx], Darmstadt, 2002.

¹⁵ Alusión clara a Heidegger y a su retorno, y a los presocráticos (N.T.F.).

¹⁶ Alusión a la *Bildung*, a la cultura hegeliana, adquirida a lo largo de la historia de las resistencias y las complicidades, de los sufrimientos soportados e incluso las faltas cometidas (N.T.F.).

logros”, “interiorización y encarnación”, “individualidad y comunidad”. Y ciertamente transformó el sentido religioso original, pero no lo debilitó o agotó. Deducir del parecido del hombre con Dios una dignidad igual, que deberá respetarse en forma incondicional para todos los hombres, constituye una de esas traducciones salvadoras. Amplía el contenido de los conceptos bíblicos, más allá de las fronteras de una comunidad religiosa, a todo el público de los que tienen otras creencias y a los no creyentes. Walter Benjamin fue uno de los que, en su momento, aprovechó bien esas traducciones. Vemos así que la secularización libera potencialidades ocultas en los significados religiosos; y a partir de ahí podemos considerar el teorema de Böckenförde como de débil alcance.

Yo emití el diagnóstico de que el equilibrio instaurado en la modernidad entre los tres grandes medios para la integración social,¹⁷ se volvió inestable debido a que los mercados y el poder de la administración expulsan cada vez más, de los mundos vividos, la solidaridad social y, en consecuencia, expulsan una coordinación de la acción que pasa por valores, normas y un lenguaje orientado hacia el entendimiento mutuo. Por ello, está en el interés mismo del Estado democrático adoptar un comportamiento de preservación frente a todas las fuentes de cultura que alimentan la conciencia de las normas y la solidaridad de los ciudadanos. Esta conciencia, vuelta conservadora, se refleja en el discurso sobre la “sociedad postsecular”.¹⁸

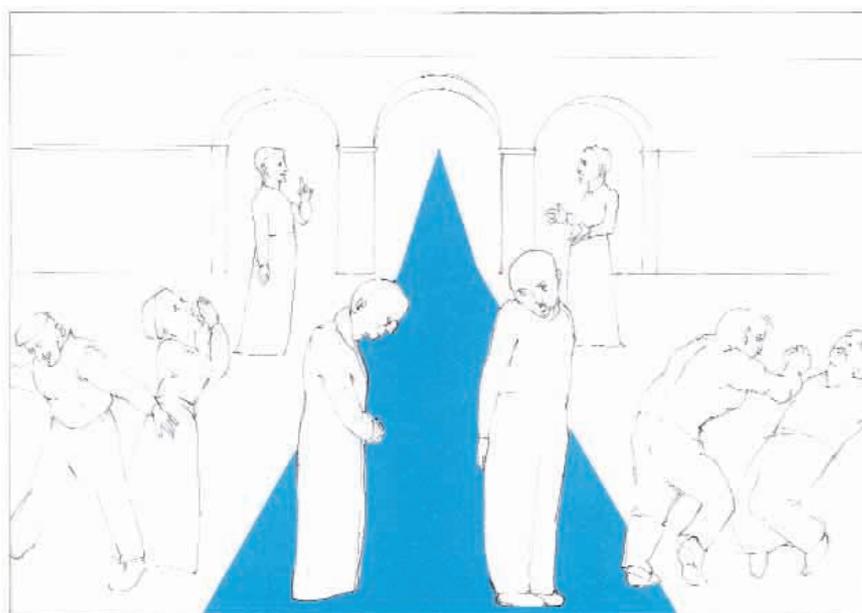
Con ello no sólo queremos dejar asentado que la religión se afirma en un contexto cada vez más secularizado y que, por ahora, la sociedad cuenta con la perpetuación de las comunidades religiosas. La expresión “postsecular” tampoco concede a las comunidades religiosas un reconocimiento público, por el aporte funcional que realizan al reproducir temas y comportamientos deseados. En la conciencia pública de una sociedad postsecular, es más bien una toma de conciencia normativa lo que tiene consecuencias para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes y ciudadanos creyentes. Las sociedades postseculares obligan a reconocer que la “modernización de la conciencia pública” engloba y transforma de manera reflexiva, en fases sucesivas, las mentalidades tanto religiosas como profanas. Ambas partes pueden —a condición de considerar juntas la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario— tomar en serio mutuamente, por motivos cognoscitivos, los aportes de cada una en temas controvertidos en el espacio público.

¹⁷ Los tres “medios” de la integración social según Habermas (N.T.F.).

¹⁸ “Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkuläre Gesellschaft?” [La secularización europea – ¿una vía particular en la sociedad postsecular?], *Berliner Journal für Soziologie*, núm. 3, p. 331-343.

Hacia nuevas relaciones entre fe y saber

La conciencia religiosa tuvo que involucrarse en procesos de adaptación. En el origen, toda religión es “imagen del mundo” o *comprehensive doctrine*, y también en el sentido siguiente: pretende estructurar en su totalidad una forma de vida y tener la autoridad para hacerlo. A esta pretensión de poseer el monopolio de la interpretación y modelar la vida en su conjunto, la religión tuvo que renunciar bajo la presión de la secularización del saber, la neutralización de la violencia de Estado y la libertad religiosa convertida en valor universal. Con la diferenciación funcional de la sociedad en esferas separadas, la vida de las comunidades religiosas se separa también de sus entornos sociales. El papel de los miembros de la comunidad (religiosa) no se confunde ya con el de los ciudadanos en la sociedad. Y como



el Estado liberal está obligado a una integración política de los ciudadanos que rebasa el simple *modus vivendi*, esa diferenciación de la adhesión a ciertos grupos no puede agotarse en una adaptación cognoscitiva, sin más, del *ethos* religioso a las leyes dictadas por la sociedad secularizada.

Muy por el contrario, el orden jurídico universalista y la moral social igualitaria deben incorporarse, desde el interior, al *ethos* de las comunidades, de tal suerte que los unos procedan del otro de manera intrínseca. Para esta “inserción”, John Rawls eligió la imagen de un módulo: aunque se haya construido utilizando razones neutras hacia las concepciones del mundo, este módulo de la justicia profana debe poder integrarse en los contextos fundadores que en un momento dado fueron ortodoxos.¹⁹

Esta espera normativa, que el Estado liberal hace que las comunidades religiosas enfrenten, converge con los intereses pro-

¹⁹ John Rawls, *Libéralisme politique*, París, Presses Universitaires de France, col. “Quadrige”, 2001.

pios de estas últimas, en la medida en que se abre para ellas la posibilidad de ejercer una influencia específica sobre la sociedad en su conjunto a través del espacio público político. Ciertamente, las consecuencias de la tolerancia que debe mostrarse no están igualmente repartidas entre los no creyentes y los creyentes, como lo demuestran las legislaciones más o menos liberales sobre la interrupción voluntaria del embarazo; sin embargo, la conciencia secularizada tampoco goza de la libertad religiosa negativa sin pagar el precio respectivo. De ella se espera que se entregue a la autorreflexión sobre los límites de la *Aufklärung*. La comprensión de la tolerancia en sociedades pluralistas con una Constitución liberal no debe incitar solamente a los creyentes, frente a los no creyentes y a los que tienen otras creencias, a tomar conciencia de que deben contar razonablemente con un disenso duradero. Por el otro lado, en el marco de una cultura política liberal, la misma toma de conciencia debe implicar a los no creyentes en sus relaciones con los creyentes.

Para el ciudadano con pocas motivaciones religiosas, esto significa la invitación nada trivial a dar una orientación auto-crítica, desde el punto de vista de los saberes profanos, a su definición de las relaciones entre fe y saber. En efecto, prever un desacuerdo persistente entre fe y saber sólo merecerá el calificativo de “razonable” si se da a las convicciones religiosas, incluso a partir del saber secular, un estatuto epistemológico que no sea del simple orden de lo irracional. Por ello, en el espacio público político, las imágenes naturalistas del mundo que provienen de una elaboración especulativa de informaciones científicas, y que son pertinentes para la autocomprensión ética del ciudadano,²⁰ no tienen de inmediato preeminencia frente a las concepciones surgidas de cosmovisiones concurrentes o bien de las religiones.

La neutralidad del poder del Estado hacia las diferentes concepciones del mundo, que garantiza una libertad ética igual para cada ciudadano, es incompatible con la universalización política de la cosmovisión secularizada. Cuando los ciudadanos secularizados asumen su papel político, no tienen derecho ni a negar a las imágenes religiosas del mundo un potencial de verdad presente en ellas, ni a cuestionar a sus conciudadanos creyentes el derecho que éstos tienen de aportar, en un lenguaje religioso, su contribución a los debates públicos. Una cultura política liberal puede incluso esperar que los ciudadanos secularizados participen en los esfuerzos por traducir las contribuciones pertinentes del lenguaje religioso a un lenguaje que resulte accesible a todos.²¹

— JÜRGEN HABERMAS

Traducción del alemán al francés por Jean-Louis Schlegel

(Reproducción autorizada por VERLAG HERDER)

²⁰A título de ejemplo, véase W. Singer, “Personne ne peut être autre qu’il n’est. Nos erreurs nous intiment de cesser de parler de liberté”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (8-1-2004), p. 33.

²¹Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* [Fe y saber], Fráncfort, 2001, retomado en *L’Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, París, Gallimard, 2002.

Democracia, derecho y religión

El ritmo de la historia se acelera, y vemos emerger sobre todo, según me parece, dos signos de una evolución que antes sólo se afianzaba lentamente. Por un lado, se constituye una sociedad mundial en donde los poderes²² singulares —políticos, económicos, culturales— remiten cada vez más unos a otros, en donde los diversos espacios vividos se tocan e interpenetran mutuamente. El otro aspecto es el desarrollo de las posibilidades del hombre, un poder para hacer y destruir que plantea, mucho más allá de lo acostumbrado, la cuestión del control jurídico y ético de ese poder. Por ello es urgente saber de qué manera las culturas que coexisten pueden encontrar fundamentos éticos para guiar su “ser junto a” por el buen camino y elaborar una forma de dominio y regulación de dicho poder.

Que el proyecto de “*ethos*²³ mundial” de Hans Küng encuentre tanta aceptación muestra en todo caso que la cuestión ya se ha planteado. Es un hecho, aun cuando se admita la lúcida crítica de Robert Spaemann a dicho proyecto.²⁴ En efecto, a los dos factores mencionados se añade un tercero: en el proceso de encuentro e interpenetración de las culturas, las certidumbres éticas que hasta ahora tenían los hombres se ven fuertemente desgastadas. La cuestión fundamental de saber lo que es exactamente el Bien, sobre todo en el contexto mencionado, y por qué hay que cumplirlo, aunque sea en detrimento propio, no tiene prácticamente respuesta. Sin embargo me parece evidente que la ciencia como tal no puede aportar un *ethos* y que, por lo tanto, una conciencia ética renovada no se constituye como un producto surgido de los debates científicos.

Por otro lado, es innegable que la transformación profunda del mundo y de la imagen del mundo, transformación nacida del incremento de los conocimientos científicos, ha contribuido de manera decisiva al derrumbe de todas las certidumbres morales. Por ello existe pese a todo una responsabilidad de la ciencia hacia el hombre como tal, y más aún una responsabilidad de la filosofía para acompañar de manera crítica el desarrollo de las ciencias particulares, para proponer un esclarecimiento crítico sobre algunas conclusiones prematuras y algunas certidumbres ilusorias sobre lo que es el hombre, sobre su origen y el objetivo de su existencia. O también, en otras palabras, para separar, en los resultados de la ciencia, el elemento no científico que a menudo se confunde con ellos y volver la mirada hacia el conjunto, hacia las otras dimensiones de la realidad humana de las que la ciencia sólo muestra aspectos parciales.

²²“Poder”: *Macht*, término que puede traducirse también como “fuerza”. Más adelante en el texto, el cardenal Ratzinger emplea otros dos términos para “fuerza”: *Kraft* y *Stärke*, que son casi sinónimos, pero que no tienen el mismo valor de uso en alemán (N.T.F.).

²³*Ethos*, palabra cada vez más usual en alemán e importada al francés, donde se usa también cada vez más. Podría definirse como un “conjunto de principios éticos” (N.T.F.).

²⁴Robert Spaemann, “Weltethos als ‘Projekt’” [El *ethos* mundial como “proyecto”], en *Merkur*, núms. 570-571, pp. 893-904.

Fuerza y derecho

Concretamente, el deber de la política consiste en poner la fuerza bajo el control del derecho y reglamentar así su uso sensato. No el derecho del más fuerte, sino la fuerza del derecho es lo que debe prevalecer. La fuerza en el orden y al servicio del derecho: ése es el contrapunto a la violencia, a la que entendemos como una fuerza sin el derecho y opuesta a éste. Por ello es importante, para toda sociedad, vencer las sospechas hacia el derecho y sus regulaciones, pues sólo así se acabará con lo arbitrario y se vivirá la libertad como libertad compartida por todos. La libertad sin el derecho es la anarquía y, por tanto, la destrucción de la libertad. La sospecha y la revuelta contra el derecho surgirán siempre que el derecho mismo no se manifieste como la expresión de una justicia al servicio de todos, sino como el producto de lo arbitrario: como la pretensión, de aquellos que poseen la fuerza, a poseer el derecho.

El deber de poner la fuerza bajo el control del derecho remite por ello a la pregunta siguiente: ¿cómo nace el derecho y cuál debe ser su naturaleza, para que sea el vehículo de la justicia y no el privilegio de aquellos que poseen la capacidad de establecerlo? Por un lado, se plantea la cuestión del devenir del derecho, pero también la de sus criterios internos. Que el derecho deba ser, no el instrumento de la fuerza de algunos, sino la expresión del interés común a todos, es un problema que parece, al menos en el primer punto, resuelto gracias a las herramientas de formación de la voluntad democrática, puesto que en ella todos contribuyen al nacimiento del derecho: por eso es el derecho de todos y, con ese título, puede y debe ser observado. En los hechos, la garantía de la contribución común a la elaboración del derecho, y a la justa administración de la fuerza, es la razón esencial que habla en favor de la democracia como la forma de orden político más apropiada.

Pese a todo, subsiste, a mi entender, una cuestión. Al ser difícil que reine la unanimidad entre los hombres, la formación de la voluntad democrática como instrumento indispensable sólo cuenta con la delegación, por una parte, y con la decisión de la mayoría, por la otra: según la importancia de la cuestión por tratar, pueden exigirse a las mayorías órdenes de magnitudes diversas. Pero las mayorías también pueden ser ciegas o injustas. La historia nos lo muestra todo el tiempo. Cuando una mayoría, por fuerte que sea, oprime a una minoría, por ejemplo religiosa o racial, ¿puede aún hablarse de justicia o de derecho en general? Por ello, junto con el principio mayoritario, subsiste siempre la cuestión de los fundamentos éticos del derecho, la cuestión de saber si no existe algo que nunca podrá convertirse en derecho, y por lo tanto algo que sigue siendo en sí un *no derecho* o, a la inversa, algo que, por su esencia, es indefectiblemente un derecho que precede a toda decisión de la mayoría y un derecho que ésta debe respetar.

La modernidad ha formulado una lista de esos elementos normativos en las diferentes declaraciones de los Derechos del Hombre, retirando así esos elementos del juego de las mayorías. Las mentalidades actuales prefieren atenerse a la evidencia

interna de esos valores. Pero esa autolimitación del cuestionamiento posee también un carácter filosófico. Hay, entonces, valores que se sostienen por sí mismos, surgidos de la esencia de lo humano y, por lo tanto, inviolables para todos aquellos que poseen esta esencia. Más tarde regresaremos a los alcances de esta idea, sobre todo porque esa evidencia de ningún modo es reconocida por todas las culturas. El islam, por ejemplo, ha definido su propia lista de los Derechos del Hombre, divergente con respecto a la de Occidente. China está ciertamente marcada por una forma de cultura nacida en Occidente, el marxismo, pero, hasta donde sé, también se plantea la pregunta: en el caso de los Derechos del Hombre, ¿no estamos frente a una invención típicamente occidental, que debe cuestionarse en lo relativo a sus supuestos?

Nuevas formas de la fuerza y nuevas preguntas sobre el modo de dominarla

Cuando se habla de las relaciones entre fuerza y derecho, y de las fuentes del derecho, también debe considerarse en forma más precisa el fenómeno de la fuerza. No trataré de definir como tal la esencia de ésta, sino de esbozar las exigencias debidas a las nuevas formas que tomó la fuerza en la segunda mitad del siglo pasado.

Durante el primer periodo de la postguerra, dominó el espanto ante el nuevo poder de destrucción que adquirió el hombre con el descubrimiento de la bomba atómica. Súbitamente, el hombre se descubrió capaz de destruirse a sí mismo y a la Tierra. Se planteó entonces la pregunta: ¿qué mecanismos políticos son necesarios para conjurar esa destrucción? ¿Cómo encontrar esos mecanismos y volverlos eficaces? ¿Cómo movilizar algunas fuerzas éticas que estructuren estas formas políticas y les confieran eficacia? Durante un largo periodo, fue *de facto* la competencia entre los dos bloques opuestos y el temor de provocar, junto con la destrucción del otro, la propia destrucción lo que nos preservó del horror de la guerra atómica. La limitación mutua de la fuerza y el temor por la propia sobrevivencia fueron las fuerzas que lo evitaron.

Pero ahora ya no es tanto el miedo a la Gran Guerra lo que nos asusta, sino el terrorismo en lo cotidiano; éste es capaz de golpear eficazmente en todas partes. Y ahora lo vemos: la humanidad no necesita en absoluto la Gran Guerra para volver inhabitable el mundo. Las fuerzas anónimas del terror, que pueden causar estragos en todas partes, son lo bastante poderosas para hacernos sufrir a todos hasta en la vida cotidiana; surge así el espectro de elementos criminales capaces de acceder a los mayores potenciales de destrucción, para librar el mundo al caos sin tocar el orden político. La cuestión del derecho y del *ethos* se desplazó en la misma medida: ¿de qué fuentes se nutre el terrorismo? ¿Cómo erradicar desde dentro la nueva enfermedad de la humanidad? Lo que asusta en este caso es que, por una parte, el terrorismo se da a sí mismo legitimaciones morales. Los mensajes de Bin Laden presentan el terrorismo como la respuesta de los pueblos impotentes y oprimidos ante la soberbia de los

poderosos, como el merecido castigo a sus pretensiones, a su autolecebración y su barbarie, que ofenden a Dios. Para algunos hombres situados en ciertas condiciones sociales y políticas, esos razonamientos son manifiestamente convincentes. El comportamiento terrorista también suele justificarse, en parte, como una defensa de la tradición religiosa contra el ateísmo de la sociedad occidental.

En este punto, se puede hacer una pregunta a la que también habremos de regresar: cuando el terrorismo se nutre también de fanatismo religioso —y es el caso—, ¿es la religión una fuerza que permite la felicidad y la salvación, o no es más bien una fuerza arcaica y peligrosa que edifica falsos universalismos y fomenta así la intolerancia y el terrorismo? Si éste es el caso, ¿no debe la religión colocarse bajo el control de la razón y ser cuidadosamente acotada? Y entonces surge, con toda razón, la pregunta: ¿quién puede hacer esto? ¿Cómo hacerlo? Pero la interrogante más general sigue siendo: ¿debe considerarse la supresión progresiva de la religión, su superación, como un avance necesario de la humanidad, para que ésta transite por el camino de la libertad y la tolerancia universal?

Mientras tanto, ha pasado al primer plano de la escena una nueva forma de poder. En un principio parece meramente enfocada hacia el bien y digna de toda la aprobación, pero en realidad puede transformarse en una nueva forma de amenaza para el hombre. El hombre ya es capaz de hacer hombres, de producirlos, por así decirlo, en probeta. El hombre se vuelve un producto y, en consecuencia, la relación del hombre consigo mismo se modifica sustancialmente. Ya no es un don de la naturaleza o del Dios creador: es su propio producto. El hombre ha explorado el pozo en el que nace su poder, las fuentes de su propia existencia. La tentación de empezar al fin a construir al hombre verdadero, la tentación de hacer experimentos con los hombres, la tentación de mirar a los hombres como desechos y apartarlos: todo esto no es una quimera surgida del cerebro de investigadores opuestos al progreso. Si antes nos planteábamos la pregunta de si la religión era una fuerza moral positiva propiamente dicha, la duda que debe asaltarnos ahora es si podemos confiar en la razón. ¿No es, a la inversa, la razón la que debería colocarse ahora bajo vigilancia? ¿O tanto la religión como la razón deberían poder limitarse mutuamente, dejarse remitir mutuamente a sus dominios respectivos y permitirse cumplir su papel positivo? En este punto, se plantea de nuevo la cuestión: en una sociedad globalizada —con sus mecanismos de poder y sus fuerzas no dominadas, con sus visiones diferentes de lo que son la moral y el derecho—, ¿de qué manera podría encontrarse una evidencia ética eficaz, una evidencia con la fuerza suficiente para dar motivaciones e imponerse con objeto de responder a las exigencias mencionadas y ayudarlas a subsistir?

Los supuestos del derecho: derecho–naturaleza–razón

Se impone, en primer lugar, una mirada a las situaciones históricas comparables a las nuestras, si acaso existen. En

todo caso, es útil recordar muy brevemente que Grecia conoció su *Aufklärung*, que el derecho basado en los dioses perdió su carácter evidente, y hubo que interrogarse sobre las razones más profundas de él. De este modo se llegó al pensamiento siguiente: frente al derecho establecido, que puede ser un *no derecho*, ¿no debe haber un derecho surgido de la naturaleza, un derecho en línea con el ser del hombre mismo? Ese derecho hay que encontrarlo, y constituirá más tarde el correctivo en relación con el derecho positivo.

Más cerca de nosotros está la doble ruptura que se dio al principio de los tiempos modernos en la conciencia europea, ruptura que obligó a regresar a los fundamentos de una reflexión nueva sobre el contenido y las fuentes del derecho. La primera, con la salida del mundo cristiano más allá de los límites del mundo europeo, como resultado del descubrimiento de América. Se produce entonces un encuentro con pueblos que no pertenecen al mundo de la fe y el derecho cristianos, que hasta entonces eran la fuente del derecho para todos y le daban su configuración. No hay ninguna comunidad de derecho con esos pueblos. Pero ¿significa que no tengan derechos, como algunos afirmaron en esa época y como a menudo lo supuso el comportamiento hacia ellos, o bien existe un derecho que rebase todos los sistemas jurídicos, que ligue y designe a todos los hombres en cuanto tales en su existencia común? En esa coyuntura, Francisco de Vitoria desarrolló la idea del *jus gentium*, del “derecho de los pueblos”, que estaba ya allí en germen: en esta expresión, la palabra *gentes* incluye el sentido de “pagano”, de “no cristiano”. Lo que busca es el derecho que preexiste a la forma cristiana del derecho, y que debe regular la justa convivencia de todos los pueblos.

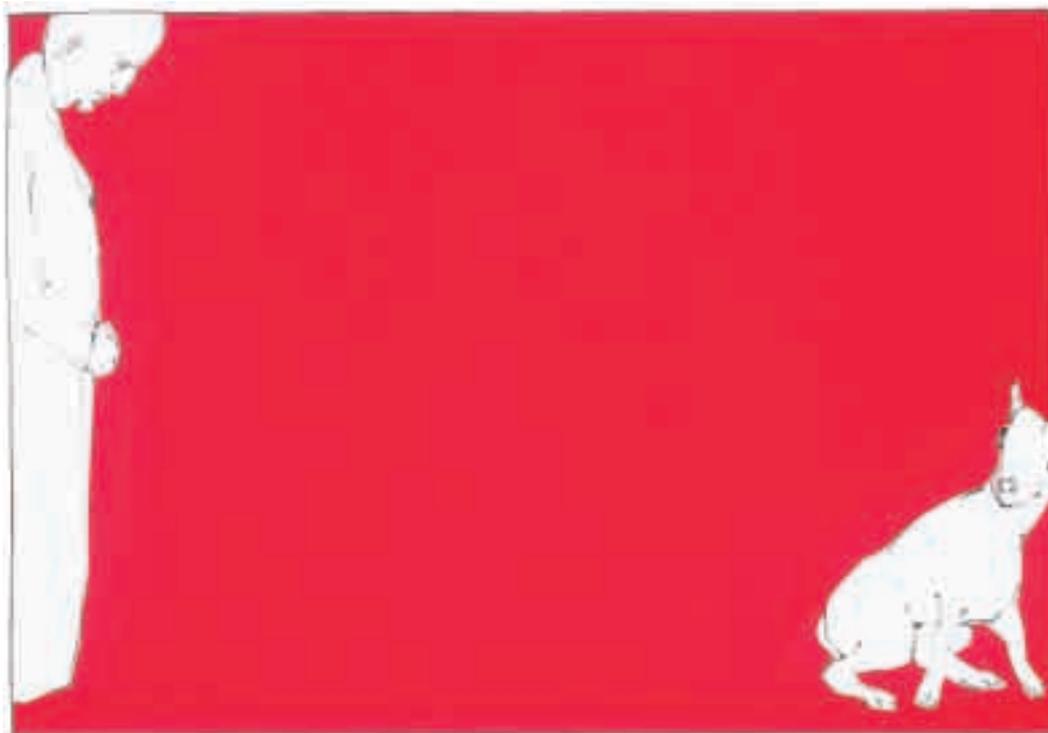
La segunda ruptura en el mundo cristiano tuvo lugar dentro de la cristiandad misma, con la división de la fe que constituyó la comunidad de los cristianos en dos sociedades rivales, y en parte enemigas una de otra. Una vez más, es un derecho común anterior al dogma, o al menos un mínimo jurídico, lo que hay que elaborar, un mínimo cuyas bases deben reposar, ya no en la fe, sino en la naturaleza, en la razón del hombre. Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf y otros elaboraron la idea del derecho natural como un derecho de la razón, que pone a ésta como el órgano que constituye el derecho común, más allá de las fronteras de la fe.

El derecho natural permaneció, especialmente en la Iglesia Católica, como la estructura de argumentación que le permite apelar a la razón común en sus diálogos con la sociedad secular y con otras comunidades religiosas, y que también le permite buscar los fundamentos de un entendimiento sobre los principios éticos del derecho, en una sociedad secular y pluralista. Pero ese instrumento, por desgracia, se debilitó, por lo cual preferiría no apoyarme en él para este debate.

La idea del derecho natural suponía un concepto de naturaleza en el que naturaleza y razón se interpenetran, en el que la naturaleza misma es racional. Esta visión de la naturaleza se derrumbó al triunfar la teoría de la evolución. La naturaleza

como tal no sería racional, aunque contenga comportamientos racionales. Tal es el diagnóstico que se nos comunicó desde ese momento, y que hoy parece imposible de contradecir.²⁵ De las diversas dimensiones de naturaleza que constituían entonces la base del concepto de naturaleza, sólo quedó el que Ulpiano (a principios del siglo III d.C.) resumió en la célebre proposición: *Jus naturae est, quod natura omnia animalia docet*.²⁶ Pero, precisamente, éste no basta para resolver nuestras preguntas, porque justamente no habla de lo que concierne a todos los *animalia*, sino de deberes específicamente humanos, que la razón del hombre ha creado y que no pueden encontrar respuesta fuera de la razón.

Como elemento último del derecho natural, que quería ser



en lo más profundo un derecho razonable —en todo caso, en los tiempos modernos—, quedaron en pie los Derechos del Hombre. Estos son incomprensibles sin el supuesto de que el hombre en cuanto tal, por su simple pertenencia a la especie “hombre”, es sujeto de derechos, que su ser mismo porta en sí valores y normas, los cuales deben descubrirse, no inventarse. Tal vez hoy haría falta completar la doctrina de los Derechos del Hombre con una doctrina de los deberes y los límites del

hombre, algo que podría, pese a todo, ayudar a renovar la cuestión de saber si podría existir una razón de la naturaleza y, por tanto, un derecho razonable para el hombre y su presencia en el mundo. En el caso de los cristianos, tendría que ver con la creación y el Creador; en el mundo hinduista, correspondería al concepto de *dbarma*, la causalidad interna del ser; en la tradición china, sería la idea de los órdenes celestes.

La interculturalidad y sus consecuencias

Antes de intentar sacar conclusiones de lo anterior, me gustaría ampliar un poco la ruta trazada hace un instante. Me parece que la interculturalidad constituye hoy una dimensión indis-

pensable en el debate en torno a cuestiones fundamentales sobre el hecho de ser hombre. Esta discusión no puede darse ni exclusivamente en el seno del cristianismo ni meramente en el marco de la tradición occidental de la razón. Es cierto que ambos se consideran universales, de acuerdo con su comprensión de sí mismos, y podría también ser que, de derecho, lo sean. Pero deben reconocer de hecho que sólo son admitidos en algunas partes de la humanidad, y también que sólo son comprensibles en ciertas partes de la humanidad.

El número de culturas en competencia es

ciertamente mucho más limitado de lo que podría parecer a primera vista. Lo más importante es que dentro de las áreas culturales ya no reina la unidad, sino que todas están marcadas por profundas tensiones dentro de su propia tradición cultural. En Occidente, esto es una total evidencia. Aun cuando la cultura secular de una racionalidad rigurosa —de la que Jürgen Habermas nos ha pintado un cuadro impresionante— sea ampliamente dominante y se entienda como aquello que une, la compren-

²⁵ La presentación más impresionante de esta filosofía de la evolución, aún dominante, se encuentra, pese a algunas correcciones que se han hecho desde su aparición, en el libro de Jacques Monod *Le Hasard et la nécessité. Problèmes philosophiques de la biologie moderne*, París, Le Seuil, 1973, col. “Points-Essais”. Para la distinción entre los resultados concretos de las ciencias de la naturaleza y la filosofía que los acompaña, se encuentran análisis muy útiles en R. Junker y S. Scherer (coords.), *Evolution. Ein Kritisches Lehrbuch* [La evolución. Manual crítico], parte 4, A. Giessen, 1968. Sobre algunas indicaciones acerca de la confrontación con la filosofía de la doctrina de la evolución, véase J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz* [Fe, verdad, tolerancia], Friburgo, 2003, p. 131-147.

²⁶ “El derecho natural es lo que la naturaleza enseña a todos los animales” (trad. Jean-Louis Schlegel). Sobre las tres dimensiones del derecho natural medieval: dinámica del ser en

general, esencia orientada de la naturaleza común a los hombres y a los animales (Ulpiano), y orientación específica de la naturaleza razonable del hombre, véanse las indicaciones que se dan en el artículo de Philippe Delhaye “Droit naturel”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2 tt., v. VII, pp. 821-825. También es notable el concepto de derecho natural que se lee al inicio del decreto de Graciano: *Humanum genus duobus regitur, naturale videlicet jure, et moribus. Jus naturae est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri* (“El género humano está gobernado por dos cosas: el derecho natural evidentemente, y las costumbres. El derecho natural es lo que está contenido en la ley y el Evangelio, donde se ordena a cada uno de nosotros hacer al otro lo que querríamos que él nos haga, y donde se prohíbe hacerle al otro lo que no querríamos que él nos haga”, trad. J.-L. S.).

sión cristiana sigue representando una fuerza eficaz. Los dos polos están uno frente a otro en proximidades o tensiones diversas, en una voluntad mutua de aprender uno de otro, o a una distancia voluntaria más o menos acentuada.

El área islámica está llena también de tensiones semejantes: desde Bin Laden y su absolutismo fanático hasta las actitudes abiertas a una racionalidad tolerante, se despliega un amplio espectro de comportamientos. El tercer gran espacio cultural, la cultura hindú —o más bien los espacios del hinduismo y el budismo— está lleno de tensiones similares, aunque se manifiesten de manera menos dramática, o al menos así nos lo parezca. Estas culturas también se ven enfrentadas a los desafíos de la racionalidad occidental y a los cuestionamientos de la fe cristiana, pues ambas están presentes en ellas; estas culturas los asimilan ambas en modalidades distintas, buscando preservar, pese a todo, su propia identidad. Las culturas indígenas tanto de África como de América Latina, dignificadas por algunas teologías cristianas, completan el cuadro. Todas se manifiestan en buena medida como un cuestionamiento de la racionalidad occidental, pero también como un cuestionamiento de la pretensión de universalidad presente en la revelación cristiana.

¿Qué resulta de todas estas consideraciones? En primer lugar, me parece, la no universalidad de hecho de las dos grandes culturas de Occidente: la fe cristiana y la racionalidad secular, por importante que sea su doble influencia, cada una a su manera, en el mundo entero y en todas las culturas. A este respecto, la pregunta del colega de Teherán mencionada por el señor Habermas me parece que tiene, pese a todo, cierto peso: si se parte de una comparación de las culturas y de la sociología de las religiones, la secularización sería tal vez un camino particular que necesitaría un correctivo. Por mi parte, no reduciría esta cuestión inmediatamente, al menos no necesariamente, al estado de ánimo representado por Carl Schmitt, Martin Heidegger y Leo Strauss, es decir, a una situación europea cansada de la racionalidad. En todo caso, es un hecho que nuestra racionalidad secular, por grande que sea su claridad para una razón formada en Occidente, no es evidente para toda *ratio*, y que en sus tentativas por hacerse evidente se topa con límites. Su evidencia está *de facto* ligada a ciertos contextos culturales: debe reconocer que no es comprensible para toda la humanidad y que, en consecuencia, no puede volverse totalmente operativa para ella. En otras palabras, la fórmula universal o racional, o ética, o religiosa, que reuniría a todos y que podría subsumir al conjunto no existe. Y por ello el supuesto *etbos* mundial sigue siendo una abstracción.

A manera de conclusión

¿Qué hacer entonces? En lo relativo a las consecuencias prácticas, coincido en gran parte con la ponencia de Jürgen Habermas en cuanto a la sociedad postsecular, la voluntad de aprendizaje mutuo y la autolimitación por parte de cada quien. Para concluir, quisiera resumir mis propias opiniones en dos tesis.

1. Hemos visto que existen patologías sumamente peligrosas

en las religiones; éstas hacen necesario considerar la luz divina de la razón como una especie de órgano de control que la religión debe aceptar como un órgano permanente de purificación y regulación, opinión que por cierto también compartían los Padres de la Iglesia.²⁷ Pero nuestras reflexiones también han mostrado que existen patologías de la razón (algo de lo que en general está menos consciente la humanidad actual); existe una *hubris* (violencia) de la razón que no es menos peligrosa y que incluso, debido a su eficiencia potencial, es aún más amenazadora: la bomba atómica, el hombre como producto. Por ello y en sentido inverso, la razón también necesita que se le recuerden sus límites, y debe aprender la capacidad de escuchar las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa totalmente y se niega a esta disponibilidad para aprender, a esta forma de correlación, se volverá destructora.

Kurt Hübner formuló recientemente una exigencia parecida, al declarar que con esa tesis no se buscaba “regresar a la fe”, sino “liberarse de la ceguera histórica, que considera que [la fe] ya no tiene nada que decirle al hombre moderno debido a que se opondría a su idea humanista de la razón, la *Aufklärung* y la libertad”.²⁸ Yo lo expresaría como una forma necesaria de correlación entre razón y fe, razón y religión, llamadas a una purificación y una regeneración mutuas: ambas necesitan una de la otra y deben reconocerlo mutuamente.

2. Enseguida habría que concretar esta regla fundamental en la práctica, es decir, en el contexto intercultural de nuestro tiempo. No cabe duda de que los dos principales compañeros de esta forma de correlación son la fe cristiana y la racionalidad occidental secularizada. Podemos y debemos decirlo sin falso eurocentrismo. Ambas determinan la situación del mundo de manera mucho más decisiva que todas las demás fuerzas culturales. Pero esto no significa que pueda desecharse las demás culturas como “cantidades desdeñables” en cierto modo. Esto sería una forma de *hubris* occidental, que tendríamos que pagar caro y de hecho ya estamos pagando en parte. Para las dos grandes componentes de la cultura occidental es importante aceptar una escucha, una forma de correlación, verdadera también, con las demás culturas. Es importante integrarlas en una tentativa de correlación polifónica, en la que ellas mismas se abran a la complementariedad esencial entre razón y fe; de este modo podrá nacer un proceso universal de purificación en el que, al final, los valores y las normas, conocidas o intuitas de una manera u otra por todos los hombres, lograrán una nueva fuerza para proyectarse, y lo que mantiene unido al mundo tomará así un vigor nuevo. —

— JOSEPH RATZINGER

Traducción del francés al español de Diana Luz Sánchez

(Reproducción autorizada por VERLAG HERDER)

²⁷ Traté de precisar este punto en la nota 2 de mi libro ya mencionado, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, op. cit.; véase también M. Fiedrowicz, *Apologie in frühen Christentum* [La apología en el cristianismo primitivo], parte 2, A. Paderborn, 2001.

²⁸ Kurt Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen* [El cristianismo en la competencia de las religiones], Tubinga, 2003, p. 148.