

Las bases morales prepolíticas del Estado Liberal

Se publican aquí, en traducción de Manuel Jiménez Redondo, las ponencias leídas por el 19 de enero de 2004 por Jürgen Habermas y por el cardenal Joseph Ratzinger (posteriormente elegido papa Benedicto XVI) 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.

JÜRGEN HABERMAS

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 ^①. 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.

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 E.-W. Böckenförde, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation» (1967), en: *Idem, Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt, 1991, págs. 92 ss, aquí pág. 112.

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

*Justificación no religiosa,
postmetafísica, del derecho*

El liberalismo político (que yo defiendo en la forma especial de un republicanismo kantiano ②) se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fun-

damentos 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, nota del t.] 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 ③.

③ J. Habermas, *Facticidad y validez*, traducción M. Jiménez Redondo, Madrid, 1998.

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 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 sostu-

vieron 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 ④. 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.

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

④ H. Brunkhorst, «Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus», *Leviathan* 31, 2003, págs. 362-381.

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?» ⑤. 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 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 prepolíticos. 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

⑤ Böckenförde (1991), pág. 111.

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» ⑥.

⑥ Cfr. Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, 1989.

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 integrarla.

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 cog-

nitivo 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 de-

mocrática 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 ⑦.

(*Excursus*. 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 eso 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 rememorativo 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 excursus*).

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 su-

cede 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 despilfarrándolo. 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 orien-

© K. Eder, «Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?», *Berliner Journ. f. Soziologie*, vol. 3, 2002, págs. 331-343.

tado 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»^⑧. 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.

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 ^⑨.

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

© J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, 1993, págs. 12 y s., pág. 145.

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 autocríticamente 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 ⑩, 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 arrimen el hombro a los esfuerzos de traducir del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible aquellas aportaciones (del lenguaje religioso) que puedan resultar relevantes ⑪.

⑩ 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, pág. 33.

⑪ J. Habermas, *Glauben und Wissen*

■ Traducción de Manuel Jiménez Redondo



JOSEPH RATZINGER

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 compenentran 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

^① R. Spaemann, «Weltethos als "Projekt"», en: *Merkur*, Heft 570/571, págs. 893-904.

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 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 investigarle 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 Bin Laden presentaban el terror como respuesta de pueblos oprimidos e impotentes al orgullo de los poderosos, como justo castigo por su arrogancia, por su sacrílega 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 surgirnó 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 suponía un concepto de naturaleza en que naturaleza y razón se compenetraban, 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 aquélla 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.

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.), *Evolución. 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, págs. 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, págs. 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).

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 Bin 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 Leo 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.

^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*, 2ª edición, Paderborn, 2002.

^⑤ K. Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*, Tübingen, 2003, pág. 148.