

RELIGIÓN Y CULTURA POLÍTICA LIBERAL: SOBRE LAS DISCUSIONES RATZINGER-HABERMAS

Manuel Jiménez Redondo
Universitat de València

Fechas de recepción y aceptación: 26 de abril de 2010, 28 de mayo de 2010

Resumen: La idea más básica de Habermas en su discusión con Ratzinger en el 2004 es que la *filosofía* actual no tiene más remedio que abordar el fenómeno de la *persistencia de las religiones* también desde dentro, como *desafío cognitivo*. En una *sociedad postsecular*, que no puede menos que contar con la persistencia de las religiones como tal desafío, la filosofía no puede pretender convertirse ya en juez de la verdad o no verdad de los contenidos de la religión, sino que en ella las mentalidades religiosas y seculares habrían de entender el proceso de modernización como un *proceso de aprendizaje complementario*, tomándose mutuamente en serio por razones cognitivas: las religiones haciendo derivar los principios de la cultura política liberal de la propia moral religiosa, y la cultura política liberal dando importancia cognoscitiva a las *cosmovisiones religiosas* sin posponerlas a una *cosmovisión laicista*, y cuidando de que no se produzca una distribución asimétrica de las “cargas de la tolerancia”. En total coincidencia con Habermas en esa discusión, Ratzinger habla de *correlacionalidad* entre cultura ilustrada y religión. En el 2006 y 2007 vuelve a producirse entre Habermas y Ratzinger una callada e importante discusión acerca de las bases conceptuales de ese “tomarse mutuamente en serio por razones cognitivas”.

Palabras clave: Ratzinger-Habermas, sociedad postsecular, helenización del cristianismo, pensamiento postmetafísico, dialéctica de la Ilustración, razón y religión.

Abstract: The basic idea of Habermas in his discussion with Ratzinger in 2004 is that current *philosophy* has no choice but to address the phenomenon of the *persist-*



ence of religions but also from within as *cognitive challenge*. In a *postsecular society*, which can not fail to have the persistence of religion as such a challenge, philosophy can not pretend to become a judge of the truth or untruth of the contents of religion. However in it, religious and secular mentalities have understand the process of modernization as a *complementary learning process*, taking each other seriously for cognitive reasons: religion by deriving the principles of liberal political culture's own religious morality and liberal political culture by giving cognitive importance to *religious worldviews* without postponing them to a *secular worldview*, while ensuring that there is no asymmetric distribution of the "burden of tolerance". In complete agreement with Habermas in that discussion, Ratzinger speaks of *correlationality* between Enlightenment culture and religion. In 2006 and 2007, a quiet and important discussion between Habermas and Ratzinger about occurred concerning the conceptual foundations of this "take each other seriously for cognitive reasons" idea.

Keywords: Ratzinger-Habermas, post-secular society, Hellenization of Christianity, postmetaphysical thought, Dialectic of Enlightenment, reason and religion.

En enero del 2004 tuvo lugar una discusión entre Habermas y Ratzinger organizada por la Academia Católica de Baviera. Este encuentro se volvió famoso a posteriori, cuando no mucho después, a principios del 2005, Ratzinger se convirtió en el Papa Benedicto XVI. Antes no se le había hecho mucho caso, al menos en España.

Después siguió otra discusión. Habermas publicó en la *Nueva Gaceta de Zurich*, de 10 de febrero del 2007, un artículo en el que respondía (así puede entenderse) a algunos aspectos de la conferencia pronunciada por Ratzinger en Ratisbona en setiembre del 2006. Esta segunda discusión es casi desconocida en España, excepto quizá la muy controvertida alusión que en esa conferencia Ratzinger hizo al islam.

Y en lo que se refiere a la discusión del 2004, creo que ha tenido más relevancia pública el hecho de que se produjera que el contenido mismo de esa discusión, cuya trama es sutil y nada fácil. A mí me parece que merece la pena volver sobre ese contenido. No esperen ustedes de mí nada relevante, ni nada nuevo. Lo que voy a hacer en lo que sigue es simplemente contar lo que en aquella primera discusión dijeron Habermas y Ratzinger, esto es, me voy a limitar a relatar los posicionamientos de ambos, subrayando los sucesivos pasos en la argumentación, y lo voy a hacer desde la perspectiva de la segunda discusión, para acabar añadiendo algunas reflexiones sobre los pasos finales de esta segunda¹. A mí me sigue pareciendo que en estas discusiones es donde mejor queda

¹ Las ponencias de Habermas y Ratzinger en esa discusión fueron publicadas y, por lo que he visto, siguen publicadas en la página web de la Katholische Akademie in Bayern. Ésos son los originales a los que me remito.



expuesto para nuestro presente cómo habrían de entenderse la relaciones entre religión y cultura política liberal.

1. LA PONENCIA DE HABERMAS EN LA DISCUSIÓN DEL 2004

La primera discusión versó sobre “las bases morales prepolíticas del Estado liberal”. Leyó primero su ponencia Habermas, después Ratzinger. La intervención inicial de Habermas tiene cinco difíciles puntos.

Para aclararnos empecemos diciendo que el Estado liberal y en general el orden político liberal se basan en dos principios. El primero es el *principio de libertad* y el segundo el *principio democrático*. Conforme al principio de libertad, cada cual es libre para organizar su vida como le parezca, de acuerdo con la idea que se haga de ella y con el sentido último que le dé, sin tener que pedir autorización ni permiso a nadie, con la única limitación de reconocer esa misma facultad a todos. La libertad sólo queda, pues, limitada por la libertad. Este derecho de libertad, dice Kant, es “el único derecho innato que asiste al hombre en virtud de su humanidad”².

El segundo principio es el *principio democrático*. Conforme a este principio, esa igual libertad ha de articularse y hacerse viable mediante leyes que han de poder entenderse como provenientes de la voluntad unida de todos. Sólo así, al quedar sometido a la ley, sigo siendo libre, pues sólo quedo sometido a aquello que me he impuesto junto con todos los demás para hacer viable la igual libertad de todos y para hacernos cargo del movimiento del conjunto. La comunidad de hombres y mujeres libres se hace cargo de su propio destino como libres.

En el 2004 hice una traducción de ellos en el contexto de un curso de doctorado dedicado al *concepto moderno y contemporáneo de lo político*. Es conocida la tesis de Carl Schmitt del origen teológico de los principales conceptos políticos modernos y la crítica de Schmitt a la concepción liberal de lo político en lo que respecta a la posibilidad de que la *relación de amistad y enemistad* como relación política básica pueda establemente transformarse en la relación *ponenteloponente* del proceso de discusión democrática. También se discutieron en ese curso de doctorado textos como *El nomos de la Tierra, Teoría del partisano* y *Catolicismo romano* de Carl Schmitt. La discusión Ratzinger-Habermas, que acababa de producirse, venía como anillo al dedo para ilustrar algunas de las cuestiones relacionadas con todo ello. Cuando Ratzinger se convirtió en Papa, esa traducción distribuida a los estudiantes apareció en varios sitios de Internet. En el 2005, en el número 18 de *Pasajes, Revista de Pensamiento Contemporáneo*, dedicado a *laicidad*, se publicó una versión revisada de esa primera traducción. *A ella remito al lector*. Para la presente conferencia he vuelto a traducir los originales, pero las traducciones que he hecho son muy libres, e incluso con algunas interpolaciones, y en ocasiones he simplificado los textos, sobre todo algunos enrevesados textos de Habermas. Por eso renuncio a poner cualquier referencia exacta en lo que presento como citas. Repito que mi intención aquí es sólo la de resumir y reconstruir con toda la claridad posible los sucesivos pasos de las argumentaciones de Habermas y de Ratzinger.

² Kant, I. (1797), *Die Metaphysik der Sitten*, hrsg. Weischedel, VIII, 345.



a) La primera idea de Habermas en la ponencia con la que abrió la discusión es que del orden liberal, del orden atenido a estos dos principios, puede darse una justificación teórica sin comprometerse con demasiada metafísica y sin necesidad de introducir ningún elemento religioso. En la justificación teórica de ese orden se puede prescindir por completo de la religión. Estoy de acuerdo con esto y creo que Ratzinger estaba también enteramente de acuerdo.

b) Pero cuando de forma tan insistente como hace Habermas se plantean las cosas desde la perspectiva del *ciudadano activo*, se ve enseguida que aquí no surge un hueco de *justificación*, pero sí de *motivación*. Pues esa idea de *ciudadano activo* parece implicar que el ciudadano se orienta al bien común, más allá de lo que es su propio interés bien entendido. Y la cuestión es entonces de dónde se nutre tal orientación. Aquí también la respuesta de Habermas es clara. El papel de ciudadano está inserto o tiene como trasfondo un marco de *sociedad civil* que vive de fuentes espontáneas, prepolíticas si se quiere. Por lo general serán no religiosas, aunque muy bien pueden ser también religiosas. Pero de esto último no se sigue que el Estado liberal y la cultura política liberal no sean capaces de generar su propia motivación a partir de sus propios supuestos y principios laicos. Es el *ejercicio mismo* de las libertades democráticas lo que se convierte en el vínculo que acaba ligando a todos al interés de todos por la común la libertad. Es decir, la *nación*, la *lengua común*, la *religión común* pudieron ser de ayuda en el surgimiento de la solidaridad ciudadana, pero la mentalidad democrático-liberal se ha desatado ya de tales anclajes como cosa del pasado –piensa Habermas– y puede funcionar sola. Todo esto es, evidentemente, muy problemático, pero estoy de acuerdo con ello y Ratzinger estaba también de acuerdo.

c) Entramos en el tercer punto de la posición de Habermas, más complejo. Si admitimos lo dicho, no hay, según ello, ninguna debilidad interna que, en idea, sea inmanente a la cultura laica del Estado liberal, debilidad por la que ésta no pudiera sostenerse a sí misma, es decir, no pudiese generar las fuentes de las que se nutre.

Ahora bien, y aquí vienen los “peros”, puede que si esos principios, es decir, el *principio de libertad* y el *principio democrático*, son las vías por las que el orden democrático liberal habría de discurrir, éste haya descarrilado desde hace tiempo de esas vías y esté lejos de satisfacer esos principios.

Habermas hace referencia al *sistema económico globalizado*, cuyas posibilidades de regulación caen fuera del alcance de cada comunidad de ciudadanos. Hace también referencia a una *sociedad mundial* configurada por decisiones y dependiente de un complejo de decisiones anónimamente tomadas más allá de los principios de una democracia liberal, decisiones a cuyos resultados las democracias liberales no tienen más remedio que



adaptarse (pensemos en lo ocurrido últimamente con el sistema financiero). Habermas se refiere al efecto que todo ello tiene sobre las redes de solidaridad ciudadana, en las que los *imperativos importados* obligan a cada cual a soltarse de esas redes de solidaridad e ir a lo suyo, a salvarse él y a sobrevivir él. Habermas hace también referencia al *efecto de desánimo* que ello tiene en una ciudadanía cuya experiencia es que lo realmente importante cae fuera de su capacidad de deliberación y de su capacidad de decisión, con el resultado de nuevo de la despolitización de los ciudadanos y, de nuevo, de ir cada cual adaptativamente a lo suyo. En fin, se produce una desanimadora pérdida de importancia de todo lo que tiene que ver con esa *formación democrática de la opinión y la voluntad común*, que habría de ser la configuradora del igual derecho de libertad –dice Habermas–. Y tal vez surge la convicción de que, así como el orden liberal se hundió en el primer tercio del siglo XX, pudiera quizá volver a hundirse otra vez, aunque posiblemente de otra manera. En definitiva, el hombre sería incapaz de hacerse con las riendas de su propio destino, pese a lo que la *modernidad* pretendió y pretende.

Las teorías *posmodernas* –dice Habermas–, planteadas en términos de una crítica radical de la razón política ilustrada como fuente no de emancipación y autodeterminación, o por lo menos no sólo de ello, sino como fuente también de las mayores catástrofes históricas, hacen aquí su agosto. Esas teorías posmodernas “entienden todo esto no como resultados de una utilización selectiva de los potenciales de racionalidad que la modernidad occidental abre, sino como resultado lógico de una racionalización cultural y social que por su propio carácter sería autodestructiva”. Y así, cuando estas críticas radicales de la razón desembocan en un puro escepticismo a la vista de los problemas señalados, la conclusión a la que llegan o pueden muy bien llegar es que ya sólo un Dios puede salvarnos, que en esta modernidad tan *averiada* sólo la orientación hacia un punto de referencia trascendente podría sacarnos del hoyo. Quizá lo mejor que pudiera hacer el individuo sería retornar a la fe tradicional, hacer todo el bien que pueda y, por supuesto, ejercer toda la solidaridad que pueda, pero sabiendo que lo importante y decisivo sucede para cada uno privadamente en un más allá por encima del desorden incorregible de este mundo. He aquí por qué la religión vuelve a tener una resonancia particular. He aquí el retorno de los *poderes del origen*, el retorno de lo supuestamente superado por la modernidad, que reaparece como elemento salvador frente a una modernidad descarriada, averiada y sin sentido. He aquí por qué la religión retorna, o mejor, reaparece, en el sitio en que estaba; nunca se fue, por más que la razón ilustrada se hiciese quizá la ilusión de haberla dejado atrás como un arcaísmo.

Pues bien, pese a toda esta complejidad –dice Habermas–, “yo prefiero considerar como una cuestión empírica y abierta la cuestión de si una modernidad que ha descarriado muchas veces y que incluso en muchos aspectos no ha logrado entrar en carril puede ser o no capaz de estabilizarse a sí misma conforme a sus propio principios. Me



niego –sostiene Habermas– a empezar dramatizando esta cuestión en términos de una crítica radical de la razón, de un despedirse de la Ilustración”. Y también la religión –añade Habermas– debería evitar este tipo de autodefensas a las que se es particularmente proclive en ambientes religiosos cultos. Aunque eso sí:

... posiblemente estos descarrilamientos nos han hecho ver que las religiones siguen ahí, en un entorno profundamente secularizado que quizá daba por supuesto y por descontado que las promesas del más allá eran pura ilusión y que lo que en ellas hubiese de verdad tenía que ser realizado racionalmente en el más acá. Estas promesas parecen escapársele otra vez a la razón ilustrada y emigrar al más allá. La *filosofía* tiene que abordar este fenómeno de la *persistencia de las religiones* también desde dentro, *como desafío cognitivo*.

Y ¿cómo abordar también desde dentro, como un “desafío al conocimiento”, este fenómeno de la persistencia de las religiones? Ante todo Habermas avisa de que él no quiere hacer eso recurriendo a ninguno de esos “dioses” anónimos de la “metafísica post-hegeliana”, como son la conciencia *envolvente* de Schleiermacher, o la noción de una *decisión original*, de algo que *originalmente* pasa, por detrás de lo cual ya no se puede pasar con el pensamiento, al estilo más o menos de Kierkegaard, o como es también la idea de una sociedad emancipada *mesianicamente* y del correspondiente *reino de Dios* sobre la Tierra, que era lo que en definitiva el mesianismo marxista buscaba. Pues estos *dioses sin nombre* –añade Habermas– son, ciertamente, *fácil presa y botín de la teología*. Esos dioses se dejan descifrar fácilmente en términos de cristianismo. Y recurrir a ellos sería empezar ya suponiendo aquello de lo que se busca dar razón, dejándose además atrapar sin más por la teología. Creo que Ratzinger, como aún veremos, está también de acuerdo con estas ideas de Habermas.

Y menos aún quiere recurrir Habermas a aquello a lo que entre nosotros recurrió María Zambrano, al pensamiento de Heidegger, a ese pensamiento que trata de abrir un ámbito de lo originario y recuperar el ámbito de lo religioso pasando por detrás tanto de Cristo como de Sócrates. Habermas simplemente detesta ese sucedáneo del lenguaje religioso en el que para muchos se ha convertido el pensamiento *rememorativo* y *devocional* del segundo Heidegger, si bien Habermas es a veces bastante simplista al rechazar todo lo proveniente de ese Heidegger (en todo caso el libro de María Zambrano *El hombre y lo divino*, 1955, muy heideggeriano, me gusta). Frente a ello, Habermas se atiene a un *pensamiento postmetafísico*, en el sentido en que esta noción se expone en otro libro suyo³. Se atiene al tipo de filosofía heredera de la Ilustración, y en definitiva de Kant, que decididamente se entiende a sí misma como colaboradora de las ciencias que versan sobre

³ Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.



las bases del lenguaje, del conocimiento y de la acción. Superada la idea de Kant de una filosofía por encima de las ciencias que fuese la encargada de señalar y justificar a éstas su sitio, y superada la metafísica de Hegel, Habermas no quiere oír hablar de otra cosa que de planteamientos kantianos en filosofía desarrollados en estrecha colaboración con las ciencias y en términos de igualdad con éstas. Esto es lo que Habermas llama *pensamiento postmetafísico*, o situación *postmetafísica* de la filosofía: la situación de una filosofía que se ve remitida a colaborar con las ciencias al mismo nivel que éstas, sin pretender estar por encima de ellas, y que se entiende además como intérprete y mediadora entre el saber especializado y la cultura pública de las sociedades liberales.

Pues bien, ante todo y sobre todo, *esta filosofía* —añade Habermas— *se atiene a la diferencia entre el lenguaje profano y el lenguaje sacro*, y ello en ambas direcciones. Es decir, a diferencia de lo que a veces sucede en Kant y de lo que siempre sucede en Hegel, que son para Habermas en este campo los grandes representantes de la Ilustración, esa filosofía “no se presenta ya con la pretensión de reducir la representación religiosa a concepto, no se presenta con la pretensión de reducir la religión a razón ilustrada y de dejar la religión detrás como un arcaísmo. A eso, por supuesto, renuncia el pensamiento *postmetafísico*, heredero hoy de aquella Ilustración. Ese pensamiento no pretende convertirse en juez de lo que en los contenidos de las representaciones religiosas sea verdadero o falso”. La filosofía que Habermas profesa “*se abstiene simplemente de juzgar los contenidos de la religión*. El respeto que se expresa en esta abstención cognitiva del juicio va de la mano del respeto a las personas y formas de vida que manifiestamente tienen en sus convicciones religiosas la fuente de su integridad y de su autenticidad”.

Ahora bien, no se trata sólo del respeto que se expresa en esta abstención del juicio. Se trata de algo más. Pues “el *respeto* no es todo, sino que la filosofía tiene también *razones para mostrarse dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas*”. Hasta aquí el tercer punto.

d) El cuarto punto en el posicionamiento de Habermas se refiere a *qué tiene que aprender de la religión* esta filosofía postkantiana y posthegeliana, decididamente *postmetafísica*, de la que hoy podemos decir que es la filosofía que caracteriza a la actual cultura política liberal europea de izquierdas, tal como Habermas la representa. Habermas también es claro en esto, y en ello, naturalmente, también está de acuerdo Ratzinger. Hasta ahora, entre ambos, como se vio por la discusión que siguió, no ha habido ningún desacuerdo.

Dice Habermas:

En la vida comunitaria de las comunidades religiosas, con tal de que eviten el dogmatismo y el querer forzar las conciencias o el imponerse de forma violenta y a la fuerza, ha podido



muy bien permanecer intacto algo que en otros sitios se ha perdido y que no puede restablecerse con sólo el saber profesional de los expertos: me refiero a formas de expresión suficientemente diferenciadas y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para los fracasos en la vida, para las patologías sociales, para los fracasos de proyectos individuales de vida y para la deformación de contextos de vida distorsionados (...). De esta asimetría de pretensiones cognitivas, de esto que la religión sabe y la filosofía no, puede seguirse una disponibilidad a aprender por parte de la filosofía respecto a la religión, no sólo por razones funcionales, no sólo para tenerla ahí cuando la necesita [como ocurre, por ejemplo, en los casos y acontecimientos en los que la finitud de nuestra existencia se nos hace dolorosa y abrumadoramente patente], sino también por razones de contenido (...).

Y Habermas pasa a explicar qué quiere decir con esto último. Dice:

La compenetración mutua de cristianismo y metafísica griega no sólo produjo una helenización del cristianismo, que no siempre desde luego y en todos los aspectos fue una bendición, sino que también produjo por parte de la filosofía una genuina apropiación de contenidos de la religión (...). Se produjo una traducción de contenidos (como, por ejemplo, entre muchos otros, la traducción de la idea del hombre como imagen de Dios a la idea de respeto a todo hombre, a la incondicionada dignidad de todo hombre, y finalmente al incondicionado derecho de libertad de todo hombre), se produjo, digo, una traducción de contenidos de la religión a conceptos filosóficos que, más allá de los límites de una determinada comunidad religiosa, abrió el contenido de los conceptos bíblicos al público general de quienes profesaban otra fe o de quienes no eran creyentes (...).

Pues bien, este trabajo de traducción está abierto, de ningún modo debe considerarse acabado. Habermas no hace aquí otra cosa que repetir ideas expuestas en el capítulo V del que es su principal libro, *Teoría de la acción comunicativa*, con las que parece que Ratzinger está completamente de acuerdo.

Pero hay algo más que este trabajo de traducción que aún sigue siendo importante, es decir, hay algo más que la necesidad de proseguir por parte del pensamiento ilustrado la apropiación de *potenciales semánticos*, esto es, la apropiación de ideas e intuiciones, que las religiones pueden contener o contienen. Ése es sólo uno de los aspectos de una conciencia filosófica que en este aspecto se ha vuelto *conservadora*, esto es, que se descubre preocupada por *conservar* lo que barrunta que pueden ser fuentes de intuiciones *racionales*.

Otro aspecto de la relación de esa conciencia filosófica con la religión es el que se expresa en el concepto de *sociedad postsecular*.

El Estado secular tiene que tener interés en mostrar su respeto a las fuentes de las que también en muchos casos se nutre la solidaridad de los ciudadanos, pues ésta tiene en



muchos casos o por lo menos en bastantes casos fuentes religiosas, como es evidente. Y es esta conciencia filosófica, que se ha vuelto *conservadora*, la que se refleja en la expresión *sociedad postsecular* [expresión que es Habermas quien la ha acuñado, o al menos quien la ha puesto en circulación] (...). Pues con esta expresión no solamente se quiere decir que las sociedades liberales han de contar con la *persistencia de la religión*. El significado de esa expresión tampoco se reduce a indicar que haya de prestarse a las comunidades religiosas el reconocimiento debido por la contribución funcional que hacen a la integración solidaria de los ciudadanos, sino que lo importante es que en una conciencia pública de una *sociedad postsecular* (...) *emerge una idea normativa nueva* (...) emerge la conciencia de que la modernización de la conciencia pública acaba abarcando y cambiando reflexivamente *tanto a las mentalidades religiosas como a las mentalidades seculares* (...) y entonces ambas partes, si entienden en común la secularización de la sociedad como un proceso de *aprendizaje complementario*, pueden hacer sus contribuciones en el espacio público a temas controvertidos y ambas partes pueden tomarse mutuamente en serio por razones cognitivas.

e) Como quinto y último punto, Habermas desarrolla un poco más esto último, es decir, este “tomarse mutuamente en serio por razones cognitivas”, que tiene el aspecto de ser una idea un tanto complicada. Habermas la concreta señalando qué tendrían que aprender ambas partes la una de la otra. Y recurre para ello a la idea de *overlapping consensus* de John Rawls, de consenso que se solapa⁴. Veamos cuál es el contenido de esta idea, tal como Habermas la aplica aquí a esta cuestión.

Las religiones son visiones completas del mundo y de la vida. Pero en las sociedades liberales cada cual se responsabiliza de su propia vida conforme a la idea que se hace de ella sin pedir autorización ni permiso a nadie con la única limitación de reconocer este mismo derecho a los demás. Es el principio de libertad, uno de los principios sobre los que el orden liberal se asienta. Las religiones tienen, por tanto, que renunciar a ser ellas las que configuren la existencia social en conjunto. Éste es *uno de los ingredientes* de la idea de *overlapping consensus* de John Rawls, cuando se la aplica a la cuestión de las relaciones entre religión y cultura política democrático-liberal.

Ahora bien, para la conciencia religiosa esta renuncia no habría de reducirse a una mera adaptación externa del *ethos* religioso a las leyes impuestas por la sociedad secular, es decir, no debería reducirse a una *adaptación que cognitivamente no plantee a su vez exigencias a la conciencia religiosa*,

sino que la conciencia religiosa habría de hacer el esfuerzo de conectar los principios universalistas del orden democrático-liberal y los principios de la moral social igualitaria que

⁴ Rawls, J. (1987), “The idea of an overlapping consensus”, en *Oxford Journal of Legal Studies* 7/1.



se siguen de aquellos principios, de conectarlos, digo, internamente con la propia moral de la comunidad religiosa, de suerte que lo uno se siguiese consistentemente de lo otro, es decir, que del propio *ethos* religioso se derivasen los dos principios de la democracia liberal.

Utilizando la imagen de Rawls, el módulo de la justicia mundana, aun construido con razones neutrales en lo que se refiere a cosmovisión religiosa, debería poder encajar en, y derivarse de, las propias visiones que las religiones o las iglesias tienen del mundo. Es una tarea que la conciencia religiosa habría de imponerse *imprescindiblemente* a sí misma; la integración de la conciencia religiosa en la sociedad liberal habría de ser *no oportunista*, sino radicalmente de principio. Éste es *el otro ingrediente* de la idea de *overlapping consensus* de Rawls, tal como la aplica aquí Habermas a la cuestión de las relaciones entre religión y cultura democrático-liberal.

Y a la conciencia religiosa, al menos a la conciencia de las religiones del *Libro* (judaísmo, cristianismo, islam), esto no habría de resultarle difícil si el *principio de libertad* y el *principio democrático* no fueran sino la secularización de aquella idea de dignidad humana, del hombre como hecho a imagen y semejanza de Dios, que la religión bíblica empezó introduciendo, es decir, si esos principios no fueran sino esa misma noción religiosa convertida en concepto filosófico y político.

Pero a la inversa, la tolerancia en las sociedades pluralistas no solamente exige que los creyentes se hagan a la idea de que la convivencia, y aun la convivencia solidaria, y no sólo la mera coexistencia, no puede basarse ya en la suposición de una cosmovisión religiosa compartida, es decir,

la tolerancia en las sociedades pluralistas no solamente exige que los creyentes, en el trato con los no creyentes, se hagan a la idea de que razonablemente no pueden menos de contar con la persistencia de una falta de acuerdo. Sino que por el otro lado, por el lado de la conciencia no creyente, una cultura política liberal exige también que se hagan la misma idea los no creyentes en su trato con los creyentes (...). Pues esta perspectiva de un entendimiento duradero entre fe y saber mundano sólo merece el nombre de *racional* si a las convicciones religiosas se les atribuye también importancia cognoscitiva desde el punto de vista del saber secular, es decir, si no se las entiende simplemente como irracionales y no se las tacha simplemente de irracionales.

Y esto para Habermas también significa, sobre todo, lo siguiente, de particular importancia en nuestro medio:

En el espacio público político, por tanto, *las cosmovisiones naturalistas* que se deben a una elaboración especulativa de informaciones científicas y que son relevantes para la com-



preensión ética de los ciudadanos no merecen de ningún modo primacía sobre las visiones religiosas (...). Una neutralidad que garantice a todos los ciudadanos igual libertad es incompatible con la generalización y la imposición políticas de una visión secularizada del mundo, de una *cosmovisión laicista*...

Y, por lo demás, el Estado liberal neutral tiene que cuidar de asegurar una distribución simétrica de las cargas de la tolerancia según lo que ésta implique para el creyente y para el no creyente, naturalmente *sin mermar la libertad de nadie*, pero a la vez sin aceptar sin más o dar por supuestas como cosa obvia las mermas que significa la distribución asimétrica de cargas por esa cuestión. Es decir, una sociedad democrático-liberal ha de ser sensible al tipo de carga que una determinada medida implica para las distintas mentalidades, religiosas o seculares. Y ha de evitar las distribuciones asimétricas de cargas en ese sentido. Pero ello sin mermar la libertad de nadie y también sin la merma de libertad que una distribución asimétrica de cargas llevaría consigo. Una cuestión, por tanto, bien compleja, pero para la que una sociedad democrático-liberal habría de proveerse al menos de *sensores* que no diesen por descontada o por irrelevante esa cuestión desde el principio. Por lo menos eso. Ni que decir tiene que precisamente en relación con este punto le han llovido a Habermas toda clase de críticas por parte de representantes de *cosmovisiones laicistas*, conforme a las que si una determinada medida implica una especial carga para una conciencia religiosa, eso es un problema exclusivo de ésta y nada más. Pero creo que Habermas tiene razón.

2. LA PONENCIA DE RATZINGER EN LA DISCUSIÓN DEL 2004

Éstos fueron los puntos del “posicionamiento” de Habermas. Al “posicionamiento” de Habermas siguió el “posicionamiento” de Ratzinger. Cuando Ratzinger acabó de leer su ponencia, Habermas le dirigió un cumplido que, dicho por Habermas, denota que la intervención de Ratzinger le había impresionado. Pues las referencias a *Roma* y a lo *romano*, por oposición a lo *germánico*, tienen siempre en Habermas (a veces de broma y a veces no tan de broma) un sentido muy positivo. Son el modo habitual y personal que tiene Habermas de mostrar su distanciamiento respecto a la mítica *Germania*. El cumplido fue: eso sí que es *eine wirklich römische Weltsicht*, eso sí que es una visión verdaderamente romana del mundo, romana-romana y romano-cristiana.

Kant toma de las *Instituciones* de Justiniano, es decir, del derecho romano, la idea de que el orden del derecho es esencialmente *tripartito*. Se compone, primero, del derecho de la *ciudad*, es decir, del derecho estatal; segundo, del derecho que rige las relaciones entre *ciudades*, esto es, del derecho que rige las relaciones entre estados; y tercero, del de-



recho de tránsito cosmopolita, del derecho que rige o ha de regir las relaciones entre estados e individuos como formando todos parte de una misma *cosmópolis*. De modo que si falla una de estas tres partes —dice Kant—, necesariamente fallan también las otras dos, es decir, también los supuestos normativos de esas otras dos partes tienen que quedar necesariamente muy mermados e incluso desmentidos⁵. Y esto se debe a la condición de *globalidad* de la existencia humana, a que los hombres tienen como lugar de habitación un globo, el globo terráqueo, en el que, dadas sobre todo las condiciones de la existencia moderna, todos acaban relacionándose con todos y los asuntos importantes de todos acaban mezclándose con los asuntos importantes de todos.

Podemos decir que en su posicionamiento, Habermas, como siempre, habla *urbi*, habla mirando a la *urbe*, al mundo occidental, a aquello en lo que debería convertirse la cultura política liberal europea y americana que ya existe. Ratzinger, en cambio, habla *urbi et orbi*, es decir, habla para la *urbe*, para el mundo liberal occidental, y para el *orbe*, para el mundo todo. Visión romana. Ratzinger mira la cultura política liberal europea desde una humanidad global socializada como tal, desde una sociedad mundial, que ya existe, pero a la que ni mucho menos corresponde una cultura política atendida a los dos principios de un orden democrático-liberal, ni remotamente.

a) Lo primero a lo que se refiere Ratzinger en su ponencia es a la eclosión, después de dos siglos de gestación, de una *sociedad mundial* en la que los poderes políticos, económicos y culturales particulares dependen cada vez más unos de otros y se entrelazan. Y un rasgo de este mundo es el descomunal aumento del poder tecnológico del hombre, como es, por poner sólo un ejemplo, el poder que representa la energía nuclear, y que cada vez les resulta más difícil a los estados *democrático-liberales* controlar o reservárselo en exclusiva, y del que incluso podrían llegar a disponer los particulares. Y la pregunta es cómo una humanidad que así se encuentra junta podría encontrar bases morales para organizar su convivencia político-jurídica. Entremos como segundo punto en esta cuestión.

b) Tarea de la política es, dicho en abstracto, someter el poder a criterios de justicia, en su constitución, en sus funciones y en su ejercicio. El poder se articula en forma de derecho. Y la cuestión en abstracto es entonces la de cómo ha de ser el derecho para ser legítimo, para poder ser considerado vehículo de la justicia. Para responder a esta cuestión tomemos por de pronto en abstracto uno de los dos principios de la cultura democrático-liberal, el segundo de ellos, el *principio democrático*. El derecho ha de ser

⁵ Kant, I. (1797), *Die Metaphysik der Sitten*, 429.



resultado de una formación democrática de la voluntad, ha de poder ser entendido como proviniendo de la voluntad unida de todos. Pero como entre los hombres es difícil la unanimidad, la formación de la voluntad común tiene que recurrir a la *representación* y a la *regla de la mayoría*. Pero las mayorías pueden ser ciegas, e incluso una mayoría funcionando en representación, es decir, una mayoría parlamentaria, puede decidir contra derecho y aun así ser injusta (de ahí la introducción de tribunales constitucionales y de instancias judiciales supraestatales). El principio de la mayoría deja, por tanto, todavía en pie buena parte de la pregunta por los fundamentos morales del derecho y de aquello que por su esencia es inamoviblemente derecho y que es previo a toda decisión mayoritaria y ha de ser respetado por ella.

Para la cultura liberal occidental esta cuestión de lo que por esencia es inamoviblemente derecho quedó respondida por el *otro principio* del orden democrático-liberal, es decir, por el *principio de libertad* en sentido amplio, tal como ese principio queda desgranado por las distintas declaraciones modernas de derechos, la Declaración de los Derechos de Virginia de 1776, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, la Enmiendas de 1791 de la Constitución americana y la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1947, asumida de hecho o de derecho por todas las constituciones democrático-liberales. Estas declaraciones se entienden como una declaración de principios que el legislador, en el momento de su autoconstitución, introduce como criterios a los que ineludiblemente ha de ajustarse la legislación, o, si son externos al legislador (como es el caso de la declaración de 1947), como criterios a los que el legislador se liga como siéndole vinculantes en todo acto legislativo. Y esos derechos vienen a reducirse a deletrear el *derecho innato de libertad* y las condiciones que lo hacen efectivo.

Pues bien, el principio de libertad que convierte al derecho de libertad en el único derecho innato que asiste al hombre en virtud de su humanidad, tal como ese derecho queda deletreado en las declaraciones históricas de derechos en el mundo occidental y tal como ese derecho es una evidencia en la cultura política occidental, no es una evidencia para todas las culturas en la actualidad. Esos *derechos del hombre* no los admite el islam, que dispone de su propio catálogo de derechos, es decir, de criterios a los que la legislación habría de ajustarse, incluso cuando se organiza democráticamente, o en todo caso cuando resulta interpretable como proviniendo de la voluntad unida de todos. Ni tampoco los admite China, ni la China maoísta que considera ese derecho de libertad como un cuestionable "invento" occidental *burgués*, ni la subyacente China confuciana que considera más bien al individuo no en el sentido de la personalidad occidental incondicionalmente libre ante Dios, sino más bien como accidente de la sustancia tradicional familiar.



c) Pasamos a un tercer punto. A esta situación de indecisión de las bases morales del derecho se añade —dice Ratzinger— que en esta nueva sociedad mundial de bases normativas indecisas o muy indecisas han surgido nuevas formas de poder, que precisamente exigen ser objeto de una regulación jurídica en términos globales.

i. Ratzinger se refiere a tres. La primera es, otra vez, la tenencia de armas nucleares por los estados. Aquí el miedo a que destruir pueda significar autodestruirse ha sido hasta ahora el elemento regulador. Pero hoy, en la situación de principios del siglo XXI, ese elemento regulador ya no basta, como empieza a resultar cada vez más evidente.

ii. Pues la segunda forma de poder a la que se refiere Ratzinger es el terrorismo tecnologizado, que podría muy bien llegar a disponer de armamento nuclear. Terrorismo que ha convertido en ineludible para toda cultura ilustrada el hecho de preguntarse por las fuentes de las que se alimenta este terrorismo, proveniente no de los desheredados de la tierra, sino de las capas más pudientes, cultas y occidentalizadas del mundo occidental. Y difícilmente se puede obviar la cuestión de que este terrorismo se alimenta también de bases morales y que por eso encuentra un asentimiento sordo y callado en las poblaciones de las que nace. Se trata del terror como respuesta de los pueblos sin poder y humillados a la arrogancia de los pueblos poderosos, en castigo por su prepotencia, interpretada como una continua ofensa a Dios. Y en tal contexto, el terrorismo se presenta también como defensa de las propias tradiciones religiosas frente al ateísmo y frente al nihilismo que Occidente, por lo demás descarrilado, no atendido a sus propios principios liberales, introduce al desarticular formas de vida tradicionales sin ofrecerles ninguna alternativa normativa.

Pero por otro lado, precisamente en este punto —dice Ratzinger—, no se puede eludir otra cuestión que inevitablemente también surge, la de si “la religión no es quizá más bien un poder arcaico y destructivo que construye universalismos falsos que no tienen más remedio que conducir a la intolerancia y al terror, y la de si no habría que poner a la religión bajo la tutela estricta de la razón y limitarla radicalmente” y combatirla. Es la idea que, ligada a la *cosmovisión naturalista*, se está imponiendo en lo que es también una buena parte de la cultura de izquierdas en los países occidentales, distinta a la que representa Habermas. Y Ratzinger se hace directamente la pregunta: la superación gradual de la religión, su supresión a la larga, ¿no debe considerarse como un progreso necesario de la humanidad para que ésta entre en el camino de la libertad y de la tolerancia, en el camino de una cultura política liberal global?

iii. Pero Ratzinger señala un tercer poder: es el que viene proporcionado al hombre por la tecnología genética. Ante este poder —dice Ratzinger— está muy lejos de ser una



pesadilla de moralistas retrógrados la tentación tecnológica de poder conseguir por fin el hombre perfecto, la tentación de experimentar con el hombre, de considerar al hombre no perfecto como un desecho colateral, como basura. No se trata aquí de amedrentar con el espantajo del nazismo, pero el nazismo fue el resultado de una delirante, mitificada, criminal y en definitiva estúpida *visión naturalista*, consistentemente convertida en norma. De la idea de procedencia religiosa de la igual dignidad de todo hombre como imagen de Dios quedó muy poco.

Es decir, si las dudas acerca de si la religión es una fuerza positiva eran dudas serias, y la duda de si los sueños y las posibilidades que se abre a sí misma la razón tecnológica ilustrada no podrían muy bien acabar generando a su vez delirios también está bastante fundada en la experiencia humana del siglo XX. Si a la religión hay que ponerla bajo estricta tutela, también a la razón de una modernidad *descarrilada* o que propende fácilmente a descarrilar y a delirar (y en definitiva a desarrollos catastróficos) habría que ponerla bajo tutela, pero ¿de quién?, ¿de la religión? Desde luego que no, pues si un ciego guía a otro ciego ambos puede muy bien acabar en el hoyo.

d) Así pasamos al cuarto punto. El movimiento de la presente humanidad global debería ser capaz de autosometerse a un derecho que pudiera interpretarse como proveniente de la voluntad unida de todos, construido a su vez sobre unas bases morales prepolíticas, que para la cultura política liberal es el *derecho de libertad*. Pero este criterio no se comparte interculturalmente, aparte de que Occidente también descarrila fácilmente de él y no contribuye a hacerlo creíble para la sociedad global, sino todo lo contrario. Y no hemos logrado salir de aquí.

Y hay más. Esta pregunta por las bases de lo que haya de considerarse *justicia*, previas a la decisión política, a las que ha de ajustarse el derecho y conforme a las que ha de articularse a su vez jurídicamente el poder que pone el derecho —dice Ratzinger—, tiene una larga historia. A esa historia pertenecen Grecia y Roma, y el estoicismo greco-romano como base de la autocomprensión universalista del derecho romano. A esta historia pertenece también el elemento cristiano que se introduce en este contexto y que acaba en definitiva borrando, también con efectos jurídicos, la división entre esclavos y libres. A esta historia pertenece asimismo la extensión de todo ello al trato con los pueblos no cristianos en la idea de *derecho de gentes* (y de *derecho cosmopolita*) de Francisco de Victoria, etc. Para Ratzinger todo ello forma parte de lo que ha sido la historia del *derecho natural clásico* y del *derecho natural racional* moderno.

Pero —añade Ratzinger— la ciencia moderna, o más bien la autocomprensión de la cultura ilustrada en términos *naturalistas*, es decir, en términos de una cierta cosmovisión obtenida de la interpretación especulativa de resultados de las ciencias, ha borrado de las cabezas de todos esa idea de *derecho natural* o *derecho natural racional*. De la idea



estoica sólo nos queda aquella fórmula de las *Instituciones* de Justiniano, según la cual derecho natural *ius naturale est quod natura omnia animalia docuit, es el derecho que la naturaleza enseña a todos los animales*⁶. Lo cual, interpretado en términos naturalistas o evolucionistas, puede llegar a ser terrible. En fin, de toda esa historia —ésta es la conclusión de Ratzinger en este cuarto punto— sólo queda en pie hoy, en todo caso, la idea de *derechos humanos*; además un tanto en el aire respecto a fundamentos y, desde luego, no compartida interculturalmente en cuanto a contenidos.

Llegado a este punto de su ponencia, Ratzinger insiste en que esta pregunta por las bases morales prepolíticas de un orden liberal

es completamente inútil tratar de responderla desde dentro sólo del cristianismo ni desde dentro sólo de la tradición de la razón occidental. Ambos se entienden, desde luego, en términos universalistas. Pero tienen que comprender que son sólo partes de la humanidad (pese a la universalidad *de hecho* de la cultura económica, científica y técnica) y que sólo son entendidos por una parte de la humanidad.

Ratzinger añade algo importante: el número de culturas que compiten hoy entre sí no es desde luego infinito, y ni siquiera son muchas. El número es muy limitado. Y hay que tener también muy presente que esos ámbitos no son unitarios, ni mucho menos, sino que registran tensiones a veces tremendas dentro de ellos. En Occidente tenemos la cultura liberal ilustrada, siempre en tensión consigo misma en lo que se refiere a los intentos de definir su posición respecto a la pregunta por el sentido último de la vida, y junto a esa cultura liberal, en relación de más o menos tensión con ella, tenemos principalmente el cristianismo protestante y el católico, aparte del ortodoxo. Y no como ámbito cultural, pero sí como elemento profundamente influyente en la cultura moderna y contemporánea, tenemos asimismo el judaísmo. Luego, como segundo ámbito cultural, se halla todo el ámbito del islam, con posiciones que en lo que respecta a esta misma pregunta van desde las que son eco de la ilustración islámica de Averroes, conforme a la que la revelación siempre ha de poder dejar reducirse a razón, hasta aquellas que son eco de las de Ibn Hazm de Córdoba, de absoluto rechazo dogmático de todo lo que Averroes representa, o posiciones intermedias como pueden ser las que se hacen eco de la posición de Algazel. Como tercer ámbito cultural tenemos el Hinduismo y el Budismo, que también se caracterizan por tensiones similares. En el cuarto ámbito cultural se encuentran las culturas tribales de África. Y quizá quepa señalar frente a Europa las culturas autóctonas de América Latina. Esto es lo que fundamentalmente hay en lo que se refiere a ámbitos culturales que, si dejamos aparte Occidente, pueden aparecer como

⁶ Justiniano, *Instituciones*, liber primus, titulus II.



consistiendo en un cuestionamiento de la racionalidad occidental y, por supuesto, como un cuestionamiento de la universalidad del cristianismo, que excepto en el caso de las culturas tribales son culturas que se entienden a sí mismas también como universales.

Ahora bien, en este contexto no cabe duda de que la *fe cristiana* y la *racionalidad secular occidental* siguen siendo *las dos fuerzas más determinantes* en este mundo, un mundo que ellas pusieron en marcha. Pero no le demos vueltas: la racionalidad secular occidental no resulta evidente a todo el mundo y, por supuesto, tampoco el cristianismo resulta aceptable para todo el mundo, lo mismo que tampoco en Occidente. En esta situación —dice Ratzinger— “ni tengo, y me parece que no existe, la fórmula del mundo, la fórmula del mundo moral”. No existe una “fórmula del mundo” *racional, ética o religiosa* que pudiera unir a todos y que pudiese sostener el todo. Hoy por hoy no es alcanzable. Por tanto, un *ethos* o varios “ethos” o formas de vida que sostuviesen unos elementos juridificados compartidos por todos y que fuesen la base de un derecho atribuible a la voluntad unida de todos y visto también por todos como legítimo al atenerse a esos elementos compartidos por cualquiera, es algo que no existe.

e) Y como último punto Ratzinger pasa a la cuestión de *¿qué hacer entonces?* Ratzinger dice: bien, estoy de acuerdo con Habermas, lo primero es limitar las patologías de la religión, ejercer contra las religiones toda la crítica ilustrada que haya que ejercer. Pero después hay que limitar también las patologías de la razón ejerciendo contra la *hybris* de la ciencia y de la técnica, y contra todos los aspectos de este mundo —que son resultado de una modernidad descarrilada, de una modernidad vuelta contra sus propios principios—, cualquier tipo de crítica que haya que ejercer, buscándose bases para ello. En este punto es importante aclararse sobre esas bases, sobre la “dialéctica de la Ilustración”. Apoyándose en tales bases, si es que las hay, también a la razón hay que advertirle de sus límites y ayudarla a aprender la disponibilidad a oír a las grandes tradiciones religiosas, en el sentido en el que ya Max Weber lo hizo⁷, y en el sentido en el que, aprendiéndolo de Weber, también lo recomienda Habermas.

Y precisamente para Ratzinger, y curiosamente para él, en este punto de avisar a la razón y de avisarse la razón a sí misma acerca de sus límites, no debe tratarse tanto de recomendar inmediatamente una vuelta a la fe como de liberarnos de la obcecación epocal de que la fe, la religión, no tendría nada que decir al hombre actual porque ésta sería algo opuesto a la idea humanista de razón, de ilustración y de libertad.

Y en este sentido, Ratzinger acaba abogando por una reciprocidad entre razón y religión que purificaría y curaría muchas cosas de ambas, y que por eso se necesitan mu-

⁷ Cfr. Weber, M. (1987), *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols. Madrid, Taurus.



tuamente y que por ello habrían de reconocerse mutuamente. Y esta misma regla debería aplicarse a la dimensión *intercultural*. Precisamente porque son dos de las fuerzas más importantes, religión cristiana y cultura ilustrada europea deberían esforzarse ambas en escuchar a las culturas no occidentales. Sólo en el contexto de esta correlacionalidad, sobre cuyas bases hay que aclararse, sería posible esperar aclararse también sobre las normas y los valores, en cierto modo conocidos por todo hombre y en cierto modo barruntados por todos, que pudieran hacer posible una cohesión de la “sociedad mundial”. Pues esa cohesión ha de ser una cohesión articulada conforme a un derecho que incluso para responder a sus propios principios, tal como éstos se entienden en Occidente, no puede olvidar que esencialmente ha de ser tripartito, es decir, ha de consistir en derecho estatal, derecho interestatal y derecho cosmopolita.

Ratzinger y Habermas estaban, pues, de acuerdo en todo. Pero precisamente Ratzinger dejaba un poco desarbolado ese todo. Y en esa “tarde de debate” de la Academia Católica de Baviera se tuvo la sensación de que el representante de la “teoría crítica” (desilusionada) de la sociedad y también de la religión, en esa discusión, no fue Habermas, sino Ratzinger.

3. RATZINGER EN RATISBONA EN EL 2006

En setiembre del 2006, Ratzinger, ya Benedicto XVI, pronunció una conferencia en la Universidad de Ratisbona⁸, como antiguo profesor de la Facultad de Teología católica de esa universidad. En ella Ratzinger aborda la cuestión de las bases conceptuales del “proceso de *aprendizaje complementario*”, al que se había referido Habermas en la discusión del 2004, o de la “reciprocidad entre razón y religión” a la que se había referido Ratzinger en aquella misma discusión. O dicho de otro modo, en ella Ratzinger aborda como profesor de teología católica un tema que podemos enunciar como sigue:

Con Habermas hemos quedado en que las sociedades actuales son *sociedades postseculares*, sociedades que han de contar con la persistencia de la religión. También hemos quedado en que, admitida tal situación, la conciencia religiosa y la conciencia secular habrían de poder *tomarse mutuamente en serio, por razones cognitivas*. Por supuesto, no todos están de acuerdo con esto, ni por el lado de las religiones ni por el lado de la cultura liberal. Pero supongamos que estamos de acuerdo. ¿Cómo habría de ser posible ese

⁸ El texto de este discurso está disponible en varias lenguas en la página web oficial del Vaticano. En lo que sigue se trata ante todo de reconstruir de la forma más clara posible los distintos pasos de la complicada argumentación de Ratzinger. Incluso en los casos de citas, las traducciones, siempre del original alemán, son muy libres. Por eso renuncio a señalar página.



“mutuo tomarse en serio, por razones cognitivas”, si se carece de conceptos para ello? Es decir: ¿cuál habría de ser la base conceptual de esa reciprocidad de razón y religión, a la que se refería Ratzinger al final de su ponencia del 2004? Y ¿cómo se ha llegado a esa mutua carencia de conceptos, que define precisamente a la cultura contemporánea, también y precisamente a la cultura liberal contemporánea, en su contacto tanto con el cristianismo como con las demás religiones? ¿Es ese rasgo de la cultura contemporánea un destino ineludible? Si de verdad lo fuese, la consecuencia de ello para la sociedad global tal vez sería que la cultura política liberal se quedaría en un simple *particularismo*, y que, por tanto, la relación política básica en la cultura *global* habría de ser indefinidamente la relación *amigo/enemigo*, como suponía Carl Schmitt, en vez de la relación *ponente/oponente* en un proceso de *discusión racional*, como siempre supone precisamente Habermas.

La conferencia de Ratzinger es una conferencia difícil, es la conferencia de un prestigioso profesor que, precisamente por ser un Papa, huye de quedarse en lo edificante. Y es también una conferencia que no llega a conclusión ninguna, pero que pone a todos en solfa (también a los creyentes católicos), es decir, que consigue atravesarse a todos. Por eso me gusta especialmente. Entro en tema sin más, y de nuevo mi intención no es otra que contar lo que dijo Ratzinger, señalando los distintos pasos de su muy compleja argumentación.

a) En un primer paso Ratzinger recuerda sus tiempos de profesor de Teología en Regensburg (Ratisbona). Teología significa razón de la fe, la razón que la fe da de sí misma o se da ella a sí misma, es decir, un poner o ponerse la fe en correspondencia con la razón, un discutirse a sí misma la fe, en un *contexto universitario*. En ese punto Ratzinger hace referencia a las incisivas bromas de un colega suyo de entonces, en relación con las dos facultades de teología de las que disponía la universidad, la protestante y la católica. El colega decía que la Universidad de Ratisbona tenía nada menos que dos facultades para ocuparse de un objeto, Dios, que, por supuesto, simplemente no existe. Un despilfarro, pues, carente de todo sentido. El tema empieza siendo, así, el no-ser de Dios para la razón científica.

Y Ratzinger pasa a citar una frase de un oscuro emperador bizantino de fines del siglo XIV y principios del XV contra la idea coránica de la yihad o guerra santa. “A Dios no le gusta la sangre. El actuar sin logos, el actuar en contra de la razón, es contrario a la esencia de Dios”. La conexión de esto con la referencia a las burlas del colega, con la que Ratzinger inició su conferencia, es que Dios es también un no-ser para la razón por parte de aquella actitud creyente que pone a Dios por encima de toda razón y que, a consecuencia de ello, en la relación religiosa con los demás no puede operar ya con razones, con conceptos, los cuales siempre tienen una pretensión de universalidad, sino



sólo en términos particularistas y con violencia. También el colega no creyente dejaba la religión entregada a la irracionalidad.

La idea que se convierte en clave de todo lo que sigue en este discurso de Ratzinger es la de la primera frase del evangelio de San Juan: Dios es logos, es decir, Dios es razón, o también Dios es palabra, palabra que es creadora y que puede comunicarse precisamente por ser palabra. Dios es concepto, con la pretensión de todo concepto de ser universalmente aceptable, aceptable precisamente para la razón, sin imposiciones particularistas ni violentas. El darse de Dios tiene necesariamente la forma de la accesibilidad, universalidad y aceptabilidad (o no aceptabilidad) de los conceptos.

Naturalmente, ante esta entrada, muchos (yo entre ellos) pudieron pensar que la idea era clara, pero que la referencia a la yihad islámica debería haberse acompañado de alguna referencia histórica al violento cristianismo de cruzada y también de algún tipo de referencia histórica a la importantísima ilustración islámica de Averroes, conforme a la que la religión por esencia se reduce a razón y la representación religiosa a concepto racional. Pero dicho esto, estas cuestiones históricas no eran lo importante del discurso, ni el discurso trataba de eso. Y creo además que, intencionadamente, Ratzinger se estaba dirigiendo al fundamentalismo islámico actual, por un lado, y a la entrega de la religión a la irracionalidad por parte de la cultura ilustrada *naturalista*, por otro. Es decir, que para Ratzinger las referencias a las bromas de su colega y a la yihad islámica no fueron ni sólo la evocación de una broma ni tampoco un simple olvido de cuestiones históricas que Ratzinger, por lo demás, conoce muy bien. Seguimos.

b) En un segundo paso Ratzinger se extiende sobre esa primera frase del evangelio de San Juan. Esa primera frase —dice Ratzinger— representa un encuentro del mensaje bíblico con el pensamiento griego, encuentro al que ya hemos visto a Habermas referirse en su ponencia del 2004. De esta copertenencia de mensaje bíblico y pensamiento griego parece tenerse clara conciencia en el propio *Nuevo Testamento en Los hechos de los apóstoles*. Y en cierto modo ello se anticipa ya en el *Antiguo Testamento*. En éste hay un cierto proceso de radical ilustración por el que el nombre de Dios, en la respuesta que Dios da a Moisés desde la hoguera del Sinaí cuando Moisés le pregunta por su nombre, queda reducido a “Yo soy el que soy”. El nombre de Dios hace aquí referencia a lo que queda por encima de todo, del cielo y de la tierra, de todo lo determinable, de toda cosa, y esto, como enseguida vieron los padres griegos, se corresponde con el proceso de radical ilustración que experimenta la noción griega de Dios en el pensamiento de Platón, por la que Dios como fuente de ser y de luz queda más allá de todo ser y es en este sentido un no-ser.

Eso es lo que se acompaña en la Biblia de una continua burla a los dioses, y puede que algo de ello exista también en la burla del compañero acerca de todo Dios que no se



convierta en un no-ser. En todo caso, podemos entender que en Alejandría, donde tiene lugar la traducción de la Biblia hebrea al griego, esta relación bíblica entre religión e ilustración (la que nos queda a la vista en la razón que Dios da de sí en el Sinaí) se convierte en concepto griego-platónico de Dios, o en teología cristiana, en una vía o en una de las vías por las que la fe cristiana da razón conceptual, griega, de sí misma.

c) En un breve tercer paso, que es sólo una preparación para el cuarto, Ratzinger se refiere a los *cuestionamientos* dentro del cristianismo de esa *helenización* de la fe cristiana. Pues dentro del cristianismo surgen a fines de la Edad Media tendencias que rompen esta conexión entre la idea bíblica de la trascendencia de Dios y el pensamiento griego. La trascendencia y la *otredad* de Dios quedan subrayadas hasta el punto de que también nuestra razón, nuestro sentido para lo verdadero y lo bueno, no serían ya ningún espejo real de Dios. Y Ratzinger opone aquí el catolicismo a buena parte de lo que ocurre dentro del protestantismo, y no sólo dentro del protestantismo. La Iglesia católica –dice Ratzinger– se atuvo siempre al concepto de *analogía*, conforme al que, pese a que las disimilitudes entre Dios y la razón finita son infinitamente más grandes que las similitudes, la analogía y el lenguaje de la analogía se mantienen sin suprimirse. Dios no es más Dios porque lo pongamos en un voluntarismo impenetrable por encima de la razón –dice Ratzinger–, sino que el Dios verdaderamente Dios es Dios porque se ha manifestado como logos, como concepto, como palabra.

d) En un cuarto paso, el más importante del discurso, Ratzinger describe un *doble* y sucesivo *proceso* simétrico de *deshelenización*: el que la cultura liberal practica sobre la religión y el que simétricamente la religión practica sobre sí misma, liberalizándose y en cierto modo disolviéndose en cultura liberal. No cabe duda de que este doble proceso representa un punto culminante de la razón ilustrada⁹. Se trata de un doble proceso de deshelenización de la fe que no sólo tiene que ver con la historia de las religiones, sino que constituye un proceso decisivo en la historia del mundo –dice Ratzinger–. Aquel encuentro del mensaje bíblico y del pensamiento griego, tal como ese encuentro se expresa en la primera frase del evangelio de San Juan (si a ello se añade además Roma, es decir,

⁹ Así lo había entendido y anticipado también Hegel en los capítulos VI y VII de la *Fenomenología del espíritu*, pero interpretando este doble proceso de *deshelenización* como una ulterior “astucia del concepto”, como una más radical *helenización*, de la que resulta la conciencia moderna. Según se entiende a sí mismo el propio Hegel, es el último Platón el que le proporciona los conceptos más básicos con los que entender desde el cristianismo la conciencia moderna. O también: son las *representaciones* religiosas las que nos suministran la clave para entender bien a Kant (es decir, la conciencia ilustrada moderna), recurriendo a Platón. Como aún veremos, me parece que la posición de Ratzinger en esta conferencia no es ajena a este tipo de consideraciones de Hegel, si se entiende que para Ratzinger las *representaciones* religiosas no pierden por ello su sustantividad.



la aportación del genio jurídico romano), es lo que creó Europa. Pero Europa, Occidente, ha sido siempre un problema para sí misma, se ha visto siempre atormentada por la pregunta, por el sentido de los ingredientes que la componen. Veamos.

Primero, a ese encuentro entre fe cristiana y filosofía, que se expresa en el prólogo del evangelio de San Juan, se opone en la teología esa exigencia de deshelenización que viene caracterizando a la teología desde el siglo XVI. El ideal de *sola scriptura* querría captar la fe bíblica sin aditamentos de cultura griega. Pero donde esta ola inicial de deshelenización —dice Ratzinger— halla su punto culminante no es en la teología, sino en la cultura liberal, en Kant, cuando éste, en el prefacio del gran monumento del pensamiento moderno que es la *Crítica de razón pura*, dice que tuvo que dejar de lado el conocer para dejar sitio a la fe¹⁰. Desde dentro de la cultura liberal la fe renuncia, pues, al concepto.

Y es después de esa primera ola de deshelenización cuando se produce en la teología una segunda ola de deshelenización a fines del siglo XIX, que Ratzinger ejemplifica en la teología de Adolf von Harnack (y que tiene muy importantes ecos en la teología española actual). Jesús representaría el punto culminante en la historia religiosa de la humanidad, representaría la superación de la *religión cultural*, que habría quedado así purificada y convertida en *religión puramente moral*. Lo que quiere Harnack es poner el cristianismo en concordancia con la razón liberal moderna, con Kant, liberándolo de todos los elementos filosóficos y teológicos. La teología se convierte para él en *puramente histórica* y, por tanto, en *estrictamente científica*, en el sentido de la *ciencia histórica* que establece su propio estatuto a lo largo del siglo XIX. Y lo que la teología transmite sobre el lado moral de la figura de Jesús a través de la crítica histórica forma parte de la *razón práctica* en el sentido de Kant, es decir, es asumible por la razón ilustrada, o Jesús es simplemente imagen de la ética ilustrada moderna y contemporánea. Toda idea de religión que exceda de esto se acabó, y en definitiva la religión se acabó. La religión que desde dentro de la cultura liberal renuncia al concepto queda reducida por la teología científica a moral liberal y nada más. El resultado no es, pues, la cultura de una sociedad *postsecular*, sino una cultura en la que la religión se ve propiamente reducida a un arcaísmo.

e) En un quinto paso Ratzinger pone en relación esos procesos simétricos de deshelenización con nuestra propia situación intelectual general. Repasémoslos bien otra vez. Sobre el trasfondo del cuestionamiento por Lutero de la helenización del cristianismo, en el primer proceso la filosofía desheleniza la fe, poniéndola más allá del concepto. En el segundo, la teología recurre a la crítica histórica para reducir el contenido de esa fe sin concepto a conceptos morales ilustrados.

¹⁰ Kant, I (1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.



Es decir, tenemos primero una fe que empieza planteándose a principios del mundo moderno la exigencia de su propia deshelenización. Tenemos después una cultura liberal que para dejar sitio a la fe la desheleniza, la deja sin concepto, pues cuestiona que nos podamos hacer concepto de lo trascendente (primer proceso, Kant). Y tenemos por último una fe que para hacerse estricto concepto de sí, tal como había sido des-helenizada por la cultura liberal y tal como la cultura liberal entiende el conocimiento, acaba borrando su propia sustantividad, acaba borrándose como fe y disolviéndose en cultura liberal (segundo proceso), una cultura liberal a la que hoy le renace la cuestión de su relación con una fe con cuya persistencia tiene que contar.

Pues bien, en el trasfondo de todo esto –dice Ratzinger– está la autolimitación de la ciencia moderna, tal como esa autolimitación fue expresada por Kant y radicalizada después por la propia ciencia de la naturaleza. Autolimitación significa que el saber científico sólo alcanza a los fenómenos, a nada más allá del fenómeno, ya se trate de fenómenos naturales o de fenómenos históricos. Y ése sería el único saber admisible como saber. Hoy, para el actual saber, incluso resulta problemático el sitio que pueda corresponder a los conceptos morales y estéticos.

La moderna comprensión de la razón, representada por la forma canónica de saber que son las ciencias naturales –dice Ratzinger–, es una mezcla de platonismo y empirismo, un averiguar la configuración matemática del fenómeno, que nos permite utilizar para nuestros fines lo así configurado y averiguado. El experimento decide sobre la certeza o fiabilidad de ese saber sobre la configuración matemática del fenómeno. Todo lo que quiera ser saber tiene que consistir en esto, o tiene que tener esto a la vista como un ideal. Saber es eso, o es principalmente eso, y nada más; lo demás no es saber, es charla de café, si acaso. Y cuando ello es así, queda excluido todo saber acerca de Dios. Y el resultado es el ateísmo, por lo menos un ateísmo *metodológico* (es decir, que sistemáticamente no tiene más remedio que poner entre paréntesis toda cuestión acerca de Dios), si no un ateísmo sin más. Dios es un no-ser para la razón. Y la religión queda convertida en irracional y en posible fuente de patologías.

Por un lado, Ratzinger añade que cuando la teología quiere hacerse demasiado científica se queda sin tema, y, por otro, que si todo el saber humano es el que puede venir representado por la ciencia, entonces todo lo relacionado con el destino del hombre se convierte en no susceptible de saberse, sino en asunto de fe, la cual, aunque pueda empezar pretendiendo llamarse *fe racional*, finalmente se reduce siempre a pura subjetividad, a algo no vinculante, a capricho o a violencia. Y se pregunta: ¿no es acaso esto lo que está en la base tanto de las patologías de la religión como quizá también de las patologías de la razón, pues ésta entrega la religión (esto es, la pregunta por el sentido de la vida y del mundo) al ámbito de lo irracional, precisamente en sociedades que tienen que entender-



se como habiendo de contar con la persistencia y el poder configurador de la religión, o que simplemente no han dejado la religión detrás, o que están lejos de poder dejarla?

f) En un sexto paso, también muy importante, Ratzinger se vuelve sobre el sentido de su propio discurso, sobre qué conclusión podría sacarse o podría pretenderse sacar de todo lo que está diciendo. ¿Qué quiero decir con todo esto –se pregunta Ratzinger–, adónde lleva toda esta clase de consideraciones? ¿A proponer un retorno a la fe? Tal cosa, en el contexto de lo que acabo de decir, se quedaría en puro subjetivismo, en definitiva, en irracionalismo –dice Ratzinger–. Entonces ¿de qué se trata?, ¿de criticar y rechazar esa estructura de la razón moderna por la que ésta en sus formas canónicas se niega a querer saber algo del sentido de la vida y del mundo? Tampoco se trata de eso, pues esa condición o estructura de la razón no se puede superar así tan a las bravas. Para Ratzinger simplemente es absurdo pretender, no se puede tratar en absoluto de pretender, pasar por detrás de la Ilustración en las formas que ésta hubo de darse, ni de despedirse de los ingredientes culturales más básicos de la modernidad. En absoluto puede tratarse de eso.

Entonces ¿de qué se trata? De lo único de lo que puede tratarse es del *intento de una ampliación de la razón*, ampliación en la que lo que Kant llamaba fe y lo que Kant llamaba saber vuelvan a encontrarse, *griegamente*, por así decirlo; esto es, que dispongan de conceptos para tomarse *cognitivamente* en serio, como pedía Habermas. Pero ¿no es eso una fábula? Puede ser, pero en todo caso sólo mediante esa ampliación seríamos capaces de un diálogo real entre culturas y religiones, que es lo que estamos necesitando. En el mundo occidental reina en buena medida la opinión de que sólo la razón positivista y las correspondientes formas de filosofía serían universales, es decir, podrían pretender universalidad. Pero aunque la difusión de la ciencia y de la técnica de la mano de la economía da a esto *validez fáctica*, no le da ninguna *validez de principio*, o al menos ello no es algo que pueda quedar sin más por encima de toda duda.

Y precisamente las culturas profundamente religiosas del mundo entienden esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón como una vulneración de sus más íntimas convicciones. Una razón que se declara incapaz de hablar con las religiones, pues tiene que empezar reduciendo las religiones al nivel de hechos subculturales o a hechos culturales *irracionales*, es incapaz de promover diálogo entre las culturas. Decir que ese diálogo es *racionalmente* posible implica decir que ese *intento de ampliación de la razón* tiene que ser algo más que una fábula o un buen deseo.

g) Como último paso Ratzinger se hace una pregunta final, que propiamente deja sin responder: ¿sería tan arbitraria y tan fantástica esta *ampliación de la razón*? No del todo, pues la razón científica moderna con su elemento *platónico* lleva en sí una pregunta que



apunta más allá de ella misma y de sus posibilidades metodológicas. Ella tiene que suponer la estructura racional de la materia y suponer como algo dado la correspondencia entre nuestra mente y las estructuras racionales que rigen en la naturaleza, correspondencia sobre la que descansa el método de las ciencias naturales, que se convierten en forma canónica de saber. Pero la pregunta de por qué ello es así y de cómo ello es así ya no pertenece a la ciencia, sino a otros niveles de saber y de pensamiento. Y a lo mejor, para la filosofía y también para la teología, prestar oídos a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad en general y de la fe cristiana en particular se convierte en una fuente de conocimiento, cuyo rechazo sería un injustificable estrechamiento de nuestro hacer preguntas y de nuestro buscar respuestas. Ratzinger acaba su discurso con una frase del *Fedro* de Platón en la que Sócrates dice que él no va abandonar su investigación sobre el Ser (su investigación sobre el sentido del Todo) porque hasta ahora los resultados de ésta no hayan sido sino fábula y errores.

4. LA RESPUESTA DE HABERMAS EN EL 2007 Y ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES SOBRE CATOLICISMO Y CULTURA LIBERAL

Cuando se lee la conferencia pronunciada por Ratzinger en Ratisbona, no se sabe bien si lo que uno está leyendo es una alocución de un Papa de Roma o de un conservador, o quizá una conferencia de algún discípulo de Adorno, o tal vez de alguien muy influido por las críticas de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* contra la reducción de la razón a razón instrumental, a razón científico-técnica y a razón sistémica. Tampoco se trata sin más de la alocución de un Papa de Roma a sus fieles católicos, pues a los universitarios católicos les está diciendo que es absurda toda actitud simplista en la cuestión planteada. Un buen universitario católico ha de dejarse de fábulas y de simplezas y convertirse a este respecto en un buen trabajador de los conceptos. Pero tampoco está de acuerdo con Habermas, pues a éste le dice que si la noción de *sociedad postsecular* no ha de quedarse en una idea edificante, si la *razón liberal* y la religión han de tomarse de verdad mutuamente en serio por razones cognitivas, y ello parece ser de particular importancia cultural en el presente, puede que no sea suficiente con la “*abstención del juicio*” de la que habla Habermas, ni con que las religiones *encajen* los principios liberales como deduciéndose éstos del propio sistema de creencias, ni con que una parte de la cultura liberal se muestre dispuesta a seguir *traduciendo* de la religión. O mejor: puede que haya que dar más alcance a esto último, es decir, puede que para que tal cosa sea posible se necesiten *conceptos liberales* a los que las religiones del presente se dejen traer, o conceptos con los que la conciencia religiosa pueda operar, en los que la cultura liberal y las religiones en cierto modo coincidan, o se pongan recíprocamente una a la altura de



otra. Esos conceptos debían de estar, pues, a la altura de lo que las religiones pretenden, en algún sentido. Y la cuestión es si tales conceptos son posibles.

Y es esto lo que Habermas no ve claro en el artículo publicado en la *Nueva Gaceta de Zurich* de 10 de febrero del 2007. En el modo en que Ratzinger parece entender la *ampliación* de la razón, con la que Habermas está de acuerdo, Habermas ve la evocación de un *cristianismo helenizado*, en el sentido de una *metafísica* de lo Absoluto, al estilo de Platón, de la que la cultura contemporánea, una cultura *postmetafísica* (incluso frente a los grandes que fueron Kant y Hegel), se habría despedido para siempre, según el propio Habermas. La ampliación de la razón que busca Habermas no da para eso, pues persiste en ser *postmetafísica*, en renunciar al pensamiento de lo Absoluto.

Voy a acabar aprovechando la referencia que acabamos de oír a Ratzinger a la doctrina del ser de Platón para indicarles a ustedes cómo, a mi juicio, podría quizá entenderse aquello a lo que Ratzinger apunta en este discurso de Ratisbona, que termina sin acabar, es decir, que deja *completamente abierto*.

Y debo empezar diciendo que, en este punto, tiendo a acercarme más a Ratzinger que a Habermas, al menos tal como yo los entiendo. Pese a que he dedicado mucho tiempo a Adorno y a Habermas, frente a este último a mí me sigue atrayendo de forma muy especial el pensamiento de los grandes filósofos de la modernidad, Kant y Hegel, tal cual. Pero no tengo mucho interés en sacudirles la mucha metafísica que efectivamente contienen, esa metafísica con la que pretendieron (a veces Kant y siempre Hegel) devorar la religión y, por tanto, desarrollar *conceptos* a la altura de lo que ésta pretendía y decía en *imágenes*. Y la verdad, como aficionado a Kant y Hegel, nunca he estado muy de acuerdo con la idea de *pensamiento postmetafísico* de Habermas.

i. Hegel entendió siempre que la mejor exposición de la idea de libertad moderna en Kant no hay que buscarla en su filosofía práctica sino en su filosofía teórica. La idea de libertad es el punto culminante de la filosofía teórica de Kant, tal como la ve Hegel. Pues bien, la filosofía teórica de Kant tiene su cima en una negación y desmontaje de las pruebas de la existencia de Dios¹¹. Y es desde esta cima desde donde Hegel entiende el concepto moderno de razón y libertad modernas. Para Hegel es con ese desmontaje como la razón ilustrada moderna se encuentra puesta en el lugar de Dios. La razón, al ser lo último y decidir sobre todo, al poder borrar incluso a Dios y, por tanto, también a sí misma, queda más allá de sí misma en lugar de Dios, en lugar de un Absoluto que ella, sin embargo, no puede ser. Ella no puede ser el Absoluto en cuyo lugar ella queda, porque ella puede muy bien concebirse a sí misma como no existiendo, puede también

¹¹ En la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la Razón pura*, A 567 y ss., sobre todo A 612 y ss.



concebirse a sí misma como borrada. Pero al quedar inexorablemente en el lugar de lo Absoluto, y al quedar a la vez por encima de sí misma, sólo ella puede ser para sí misma su ley. Es en este punto donde brotan para Hegel el concepto kantiano de autonomía y las tensiones del concepto kantiano de autonomía, y donde razón teórica y razón práctica se dan la mano. Pues lo que queda aquí en el centro es la razón y la libertad humana es la razón humana ilustrada y libre. Para ella Dios es un no-ser. Ella está en el lugar de lo Absoluto.

Pero para remitirse así a Kant, Hegel se remite a la vez al cristianismo. Para el cristianismo, Dios no es sin hacerse hombre. Dios no es sin hacerse lo otro de sí mismo, sin convertirse en el no-ser de sí mismo, y ese convertirse en el no-ser de sí mismo eleva al hombre, lo pone en el lugar de Dios, de un Dios que, sin embargo, el hombre no puede ser, sino que el estar en el lugar de Dios es algo que al hombre le viene dado. Quedar en el lugar de Dios es la posición incondicional en la que el hombre se encuentra, precisamente habida cuenta de lo que para el cristianismo es Dios.

Por último, si con Hegel nos vamos a Grecia y aprendemos bien la doctrina del ser de Platón, a la que se refiere Ratzinger, nos encontramos con que para Platón el teorema fundamental de la doctrina del ser¹² es que nada es sin ser lo otro de sí mismo y que, por tanto, lo Absoluto no es sin convertirse en lo absolutamente otro de sí.

La idea de Hegel, escandalosa, que recoge el escándalo que supuso lo cristiano para los griegos y que, sin embargo, se convierte en la base de la conversión de lo cristiano en griego (en base de la helenización del cristianismo), es que sólo entendemos la libertad moderna, sólo entendemos la razón moderna libre, la que queda en el centro de todo y se convierte en negación de Dios, cuando unimos la representación cristiana y el concepto griego y decimos: la libertad moderna tal como se expresa en Kant es el no-ser de lo Absoluto y éste, como enseña la religión, se convierte por donación.

Y si no nos vamos muy lejos de Alejandría, cerca del lugar en el que se produjo la traducción del mensaje bíblico al griego, nos encontramos a Gregorio de Nyssa, por ejemplo, con la idea de que la única imagen de Dios es la libertad humana (que el hombre se halla en el centro, por encima de sí y de todo): *imagen*, es decir, algo que está en el lugar de algo que ella no es, de lo cual ella y sólo ella es un atisbo precisamente cuando no puede entenderse a sí misma sino quedando en el lugar de Dios, y, por tanto, sometida al imperativo de estar a la altura de lo Universal, lo Absoluto y lo Incondicionado, en cuyo lugar le ha tocado estar y cuya imagen es (sometida al imperativo de convertirse

¹² Me refiero, naturalmente, a la doctrina del ser que Platón expone en los diálogos *Parménides* y *El sofista*. A esta doctrina del ser se remite Hegel.



en semejanza de aquello de lo que es *imagen*; la única *imagen* dice Gregorio de Nyssa, retorciendo un tanto los conceptos)¹³.

ii. No es mi intención ponerme aquí ahora a explicar a Hegel. Sólo quiero añadir un punto más, relacionado con lo que acabo de decir. Cuando uno se acerca al pensamiento chino y al hindú y los compara con el pensamiento del último Platón, uno se da cuenta de que en las transformaciones culturales que se producen en lo que Karl Jaspers llamó *tiempo eje*¹⁴, es decir, en las transformaciones culturales que se producen en torno al siglo VII antes de Cristo, de las que resultan las grandes cosmovisiones de las que la humanidad sigue viviendo, se recurre a unos mismos conceptos básicos o se producen con unos mismos conceptos básicos. Esos conceptos de Platón, esos conceptos platónicos, son en el fondo conceptos compartidos. Las grandes cosmovisiones universalistas de las que hoy la humanidad se sigue nutriendo (Buda, Confucio, Lao-Tse, Zoroastro, profetismo judío, filosofía griega y vuelcos de la filosofía griega en la filosofía occidental en general), no sólo nacen al mismo tiempo a pesar de que sus principales protagonistas no tuviesen ninguna noticia los unos de los otros, sino que, por lo menos en muy importantes aspectos, contienen una misma conceptualización de fondo. Ésas son las cosmovisiones universalistas a las que se refiere Ratzinger.

Yo creo que lo que dice Ratzinger en su ponencia del 2004, y en su conferencia de Ratisbona sobre la relación de la cultura occidental con las demás culturas y sobre la relación de la cultura occidental con su propia historia, se comprende muy bien si lo entendemos en el sentido de que tanto desde el cristianismo como desde la cultura ilustrada puede prestarse oídos a esta coincidencia intercultural, y si entendemos que ese elemento coincidente además está en la base del vuelco conceptual por el que de la idea cristiana de igual dignidad de todos resulta el concepto de libertad moderna. Esto último se lo he visto repetir a Ratzinger varias veces.

Pero entonces, incluso desde el cristianismo, o precisamente desde el cristianismo, puede darse un sentido al ateísmo, al no-ser de Dios, que el concepto de autonomía y libertad implica para muchos representantes de la cultura ilustrada. Para ello naturalmente hay que romper muchos hábitos de pensamiento, pero creo que ello, al cristiano, a la mentalidad religiosa ilustrada, puede serle más fácil incluso que a la mentalidad no creyente ilustrada. Al cristiano (y también al musulmán) le basta para ello con leer a sus místicos (en los que, por lo demás, puede encontrar figuras de pensamiento muy similares a las de la mística hindú o a las de Lao Tse).

¹³ Nyssa, G. *In Scripturae verba: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, oratio I*, en J.-P. Migne. *Patrologiae graecae, tomus XLIV, S. Gregorius Nyssenus*, 258 y ss.

¹⁴ Jaspers, K. (1951), *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 19 y ss.



iii. A Habermas, como he dicho, no le gustó mucho el contenido de este discurso de Ratzinger en Ratisbona. Lo deja claro en su artículo del 2007 en la *Nueva Gaceta de Zurich*. Pero no porque no estuviese de acuerdo con lo que son las conclusiones (o mejor: las no-conclusiones) de Ratzinger, sino porque piensa que esta manera que tiene Ratzinger de manejar las tradiciones religiosas y *metafísicas*, aunque nunca quede lejos de lo que también Habermas quiere y suele hacer, pone un tanto en cuestión su muy querida idea de *pensamiento postmetafísico*¹⁵. Digo que no le gustó mucho, pero ello no quiere decir que haya demasiado desacuerdo. Habermas sólo está dispuesto a acompañar a Ratzinger hasta admitir que la conciencia ilustrada, cuando de verdad se hace cargo de sí misma, se vuelve también conciencia *von dem, was fehlt*, es decir, es también *conciencia de aquello que en la razón ilustrada falta* (éste es el título del artículo de Habermas¹⁶), pero a lo que la Ilustración de ninguna manera puede dar ya alcance. Y no es que yo tenga algún interés en encontrar un acuerdo entre Habermas y Ratzinger donde no lo hay, donde ambos sólo comparten quizá una misma perplejidad. Pero con su noción de *pensamiento postmetafísico* Habermas se queda en el juego de *metafísica sí, pero metafísica no, pero un poquito sí*, con el que no estoy de acuerdo, por más frecuente que ese juego sea en el pensamiento contemporáneo, en el que demasiadas veces se empieza con la ceremonia de un puntapié a Hegel para acabar diciendo lo que dice Hegel.

De otro modo: no está dicho que la razón moderna pueda dar mejor razón de sí por la vía de un pensamiento postkantiano y posthegeliano que por la vía de la filosofía

¹⁵ Para esta oposición que Habermas establece entre pensamiento *metafísico* y *postmetafísico* (el pensador metafísico por excelencia sería, naturalmente, Hegel, pero para Habermas bajo esa denominación cae también en definitiva Kant), véanse sobre todo los artículos de Habermas recogidos bajo el epígrafe *¿Retorno a la metafísica?*, en Habermas, J., (1988), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, al que ya he hecho referencia en la nota 3. El lector podrá comprobar que casi todo lo que Habermas dice en su discusión con Ratzinger está ya anticipado en ese libro, que, por lo demás, no contiene sino una reinterpretación de lo dicho sobre la religión en el cap. 5, apartados 2 y 3, de *Teoría de la acción comunicativa*.

¹⁶ El artículo de Habermas, titulado *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, fue publicado en el *Neue Zürcher Zeitung* el 10 de febrero del 2007. Estuvo disponible durante mucho tiempo en la página web del ese periódico de Zurich. Después ha sido publicado en Reder, M. y Schmidt, J. (eds.) (2008), *Ein Bewusstesien von dem, was fehlt*, Frankfurt, Suhrkamp. En este libro se recoge el artículo original de Habermas acompañado de los materiales de una jornada de discusión sobre el contenido de él. Este colectivo de Surhkamp ha sido traducido al español en 2009 con el título de *Carta al Papa*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

La principal objeción que en este artículo pone Habermas a Ratzinger es que la emergencia de la conciencia y libertad modernas va ligada al proceso de *deshelenización* de la fe y al consiguiente proceso de reducción de las pretensiones de la razón, al que se refiere Ratzinger. Pero a mí me parece mucho más convincente y sólida la tesis de Hegel, a la que he hecho mención más arriba, en la que se sostiene todo lo contrario, a saber: que la conciencia moderna es el resultado del vuelco que experimenta esa *helenización* llevada hasta el extremo, por el que la *representación* religiosa se vuelve *concepto*. La conciencia moderna sería para Hegel el *concepto puro* mismo en que termina ese proceso de *helenización* (véase nota 9). En todo caso, con esto no estoy haciendo sino apuntar una temática en la que, naturalmente, aquí no puedo entrar.



“pura y dura” de Kant o de la filosofía “pura y dura” de Hegel. Digo que tal cosa no está decidida, sino que sigue formando parte de la discusión contemporánea, de la discusión actual. Pues bien, de la mano de Hegel creo que Ratzinger tiende a hacerse eco de aquellas tradiciones metafísicas de la razón ilustrada que lindan con la teología (muy principalmente tiende a hacerse eco de las posiciones de Hegel, y también de Kant, esto es, de esa filosofía moderna que Habermas, también en lo que se refiere a Kant, suele tachar de *pensamiento metafísico*, de pensamiento de lo Absoluto). Y Ratzinger propende a la metafísica, más que al pensamiento postmetafísico que Habermas quiere profesar, pero no porque esas tradiciones de pensamiento metafísico y sus consecuencias se conviertan “en fácil botín para la teología”, sino *muy al contrario*: porque permiten el *contraste conceptual* entre razón liberal y religión del que habría de tratarse en una sociedad liberal, si ésta ha de entenderse como *sociedad postsecular*.

Dicho de otro modo: Ratzinger es un conservador que está dispuesto, si se tercia, a reírse con Habermas de los *dioses* posthegelianos y que a la vez, precisamente desde las posiciones metafísicas de la razón ilustrada y contra ellas, en las que la fe se mide directamente con el concepto, quiere mantener para la religión la *originalidad* de ésta y la *capacidad de contraste* de ésta con la razón ilustrada, sin disolverse en ella y, por supuesto, no ya sólo sin ningún miedo a los conceptos, sino haciéndolos siempre directamente suyos¹⁷.

En este sentido, lo que yo veo pasarle por la cabeza a Ratzinger por el lado de la teología no es del todo ajeno a aquella radical compenetración a la vez que radical tensión entre *catolicismo* e *ilustración*, que por el lado de la cultura secular salta a la vista en obras tales como la de Joyce, la de Beckett, la de Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, Foucault y otros muchos, todos de procedencia remarcadamente católica, todos católicos hasta la médula, o si se quiere, “católicos” hasta la médula, que hoy se han convertido en referentes de toda crítica o autocrítica ilustrada de la ilustración social y cultural.

Son la razón moderna confrontada con su propio Absoluto, en pelea con él, en pelea con su propia pretensión de incondicionalidad, pero ello de la mano de la religión, desde y en contra de la religión, de la que esa razón es la negación. Pero se trata de una religión tan bien articulada en su sistema de representaciones y referencias, en su carácter de culto y espectáculo, en su capacidad de penetrar e impregnar la existencia y de darse

¹⁷ Un ejemplo: en varios ocasiones, incluso en caso de intervenciones muy breves, Ratzinger ha hecho directamente suyo el contenido de un opúsculo de Kant de 1794, titulado *El fin de todas las cosas*. (En una de esas ocasiones un comentarista de un periódico español, creo que un tanto empeñado de antemano en ridiculizar a Ratzinger, convertía casualmente en título de su artículo una frase directamente tomada de ese escrito de Kant. El comentarista no se enteró de que se había puesto a burlarse de Kant. Y fueron dignos de verse el desparpajo y la facilidad con que en dicho artículo quedó refutado el pensamiento de Kant sobre las relaciones entre razón y religión).



romanamente mundo, que no se deja devorar por la razón, sino que más bien obliga a la razón (al no tener más remedio que intentar devorarla) a quedar a la altura de sí misma, aunque no pueda y se quede en conciencia de lo que le falta y de lo que siempre faltará a la razón. Dios como enigma del mundo y como enigma del *factum* de la razón¹⁸. Lo que la religión representa se convierte en lo *otro* de la razón, se convierte en lo otro de la razón que también es lo otro que, manifiestamente, la razón es o se es para sí misma cuando se ve llevada a su límite; la religión como lo otro de la razón, pero que no habría de ser sino lo otro que la razón misma es para sí misma. Lo que la religión representa se convierte en la relación de la razón con lo radicalmente *otro* de ella que es ella misma. Ése es el punto en el que veo situarse *católicamente* a Ratzinger. Y desde luego, tiene magníficos ejemplos por parte de la cultura no religiosa, pero “católica”, del siglo XX.

No deja de ser curioso a este respecto que en *El discurso filosófico de la Modernidad* Habermas viese en toda esta crítica radical de la razón contemporánea (de procedencia sobre todo francesa, y de la que Habermas, sin embargo, bebe) una buena dosis de mentalidad católico-romántica. Para la portada de la primera edición de la versión española de *El discurso filosófico de la Modernidad* la editorial Taurus escogió una frase del texto de Habermas en la que éste hacía recaer sobre todo el postestructuralismo francés la sospecha de no ser en el fondo otra cosa que herencia y resultado de una larga tradición de contra-Ilustración católica, pese a que ese postestructuralismo es quizá uno de los elementos más representativos y definitorios de la cultura contemporánea. Contra-Ilustración que inficionada de Ilustración e inficionando a la Ilustración acaba convirtiendo la cultura ilustrada en crítica radical de sí misma, en aguda conciencia de cuanto le falta. Quizá por eso Ratzinger no encontró nada mejor que poner en el centro de una encíclica suya que la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno¹⁹. Pero no necesito extenderme más en esto, pues todo ello, como ya he sugerido en una nota, y mejor aún que Horkheimer y Adorno, lo explica muy bien Hegel en la sección B del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*.

En fin, para Ratzinger la teología es la fe religiosa explicándose, dando razón *universitaria* de sí, para lo cual no renuncia al contacto con las grandes tradiciones de la filosofía moderna y contemporánea, con el pensamiento moderno que más lejos lleva sus propias posibilidades, esto es, con el pensamiento “metafísico” de la modernidad que Ratzinger conoce muy bien. Y de razón ilustrada y fe católica me parece que están tejidos sus acuerdos y desacuerdos con todos, también con Habermas, al menos tal como yo

¹⁸ Cf. Jünger, E. (1977), *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen.

¹⁹ Me refiero a la encíclica de Ratzinger *Spe salvi*, cuyo texto está traducido a varias lenguas y se encuentra disponible en la página web oficial del Vaticano.



lo veo. Gracias por la invitación que ustedes me han hecho para que les hablara de las discusiones Habermas-Ratzinger, y también por su atención y paciencia.

BIBLIOGRAFÍA

- De Nyssa, G. "In Scripturae verba: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, oratio I, en J.-P. Migne. *Patrologiae graecae*, tomus XLIV, S. Gregorius Nyssenus", 258 y ss.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- (2007). "Ein Bewusstsein von dem, was fehlt", *Neue Zürcher Zeitung* (10 de febrero).
- Jaspers, K. (1951). *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente.
- Jüngel, E. (1977). *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen.
- Justiniano, *Institutiones*, liber primus, titulus II".
- Kant, I (1797), *Die Metaphysik der Sitten*, hrsg. Weischedel, VIII, 345.
- (1781/1787) *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.
- Rawls, J (1987), "The idea of an overlapping consensus", en *Oxford Journal of Legal Studies* 7/1.
- Benedicto XVI (2007), Carta encíclica *Spe salvi*, acceso en www.vatican.va
- Reder, M. y J. Schmidt (2008), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Weber, M. (1987), *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols. Madrid, Taurus.

