

# JÜRGEN HABERMAS-JOSEPH RATZINGER O LA DIALÉCTICA DE LA SECULARIZACIÓN

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Olegario González de Cardedal\*

Estas líneas solo quieren ofrecer una información sumaria sobre uno de los diálogos más significativos y con mayor repercusión en la cultura contemporánea sostenido dos personalidades consideradas como antípodas intelectuales: el filósofo ilustrado y el teólogo dogmático. Sus posturas, sin embargo, cuando van al fondo del problema no están tan alejadas como pudiera parecer a primera vista; más bien se encuentran cercanas. Esta exposición se divide en tres partes. I. Contexto histórico. II. Contenido teórico. III. Consecuencias prácticas.

Jürgen Habermas, sociólogo y filósofo alemán, nace en Düsseldorf en 1929. Estudia en Francfort y es asistente de Adorno en cuya universidad ejercerá su magisterio, a la vez que en universidades americanas. El se sitúa en continuidad a la vez que en innovación respecto de las grandes figuras de la Escuela francfortiana con Horkheimer, Adorno, Marcuse. Es heredero también de la tradición del mesianismo judío tal como éste es representado por figuras como Gershom Scholem y Walter Benamin. En estos autores, aun cuando secularizada, perdura entera la preocupación por las relaciones entre teología y política. Es conocida la frase de Horkheimer: “La política que no contenga teología, aunque sea de una manera muy poco consciente, no dejará de ser al fin de cuentas un negocio por muy hábil que éste sea” (M. Horkheimer, *La añoranza de lo totalmente otro*, en H. Marcuse, K. Popper, M. Horkheimer, *A La búsqueda del sentido*. Salamanca 1976. Pág. 105).

---

\* Sesión del día 27 de abril de 2010.

## I. CONTEXTO HISTÓRICO

Situado en esta línea Habermas la radicaliza intentando formular y si es posible heredar lo que puede sobrevivir a la secularización de las raíces de ese pensamiento judío, que en este caso es la herencia final del legado bíblico. Pero yo no me voy a ocupar de su pensamiento en general, ni de su teoría sobre la sociedad sobre la que tenemos en castellano la monografía de E.M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas* (Madrid, 1997), ni siquiera de su teoría sobre la religión sobre la que existe en castellano el estudio de J.M. Mardones, *El diálogo religioso de la modernidad. Habermas y la religión* (Barcelona, 1998).

Habermas es quizá el máximo exponente de la segunda generación de esa Escuela de Frankfurt y el filósofo alemán vivo más representativo de una visión secular y posmetafísica tanto del Estado como de la sociedad pluralista, es decir de aquella que se ha dotado de una cosmovisión neutral respecto de las distintas cosmovisiones que comparten los ciudadanos que la forman. El había formulado su pensamiento programático en un libro: *Nachmetaphysisches Denken* (Francfort, 1988), al que había respondido críticamente Dieter Henrich “Was ist Metaphysik-Was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas”, en: *Konzepte. Essays zur Philosophie der Zeit* (Francfort, 1987) 11-43. El define así esa visión: “El pensar posmetafísico se diferencia de la religión por el hecho de que salva el sentido de lo incondicional sin recurso a Dios o a un Absoluto” (*Textos y contextos*. Barcelona, 1996. Pág. 125).

Han pasado los decenios de entusiasmo por la secularización y de confianza en que la razón histórica sustituiría a las convicciones religiosas en la orientación de la vida humana. La religión ha seguido manteniendo su presencia e incluso acrecentando su influencia en el mundo. Por eso en los últimos años ya no se habla de sociedad secularizada sino de sociedad posecular, y a ésta es a la que se va a referir Habermas. Ante tales hechos muchos sociólogos, filósofos y politólogos han tenido que volver a preguntarse por el lugar que las cosmovisiones de origen religioso pueden o deben tener en la construcción de la sociedad y del Estado, por la colaboración de los ciudadanos, que se identifican desde ellas, pueden hacer a la convivencia y por la relación entre la razón creyente y no creyente dentro de ella. En una palabra, ha habido que preguntar *por la razón pública*, su naturaleza y constitución. ¿Desde qué raíces nace? ¿Con qué medios legítimos se ejerce y mantiene su legitimidad?

Habermas, que se había caracterizado a sí mismo con la frases clásica de Weber como “religiös umusikalisch” o “carente de oído para la religión”, en su discurso de 2001, con título significativo “*Glauben und Wissen*” (Creer y saber) pronunciado cuando los librereros alemanes le otorgaron el premio de la paz, se preguntó por la posible aportación de las concepciones religiosas al acervo común de

la cultura y de la vida moral, por ejemplo si la concepción del hombre como imagen de Dios no serviría para designar el resto o rescoldo intocable de la vida humana y desde ahí pensar la viabilidad o inviabilidad de una construcción biológica de lo humano por la ingeniería genética. Detrás estaban los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, que aunque fuera de manera violenta remitían a convicciones y pretensiones de una religión, que no está dispuesta a dejarse anular por la civilización nueva y que acomete esas salidas brutales para hacer presente el nombre de Dios en el mundo y la esencial constitución trascendente del hombre. ¿No nos dan nada que pensar estos hechos sobre algo que falta a la sociedad hoy? Ciertas violencias, ¿no serán intentos desesperados de reclamar ausencias de algo que nos es esencial para perdurar como hombres con sentido y sensatos, en el mundo? Tales eran algunas de las preguntas que motivaban aquel discurso habermasiano.

En un segundo momento Habermas ha vuelto sobre la misma cuestión en una perspectiva nueva: la de los fundamentos del Estado secular. El 19 de enero del 2004 tenía lugar en la Academia Católica de Baviera (Munich) un diálogo entre el profesor de filosofía y el entonces Cardenal Ratzinger. La ponencia de J. Habermas llevaba por título: “*¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?*”. Y la de J. Ratzinger: “*Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado*”. Ambas fueron publicadas conjuntamente bajo el título: “*Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*” (Madrid, 2006. Ediciones Encuentro. Esta es la edición por la que citamos a continuación.) En el punto de partida estaban esta vez las reflexiones de un profesor de Derecho Constitucional Ernst-Wolfgang Böckenförde, quien ya en 1967 había formulado una cuestión de inmensa trascendencia: El Estado moderno, liberal y secularizado, ¿tiene en sí mismo sus fuentes de sentido, sobre los que se puede apoyar de manera suficiente o se alimenta de presupuestos normativos que son anteriores a él mismo y que por sí mismo no puede generar? Por esos mismos años en un discurso famoso el Canciller de la República Federal H. Schmidt había lanzado una pregunta en dirección semejante: “Un Estado que no cultiva valores fundamentales, ¿tiene capacidad para garantizar derechos fundamentales?”.

Ambas preguntas revelaban el vacío creado por el olvido de las éticas tradicionales o por la represión de las tradiciones antropológicas y teológicas que habían dado origen a la sociedad tal como Occidente la ha realizado hasta hoy. ¿Basta mantener las categorías formales de la política sin sus contenidos reales de origen ético y religioso? Derecho sin justicia fundante, preceptos sin moralidad nutricia, historicidad sin historia, finitud sin creaturidad, angustia sin culpa, proximidad al prójimo sin responsabilidad absoluta por el, alteridad sin exigencia de servicio hasta cargar con el otro en la muerte, divinidad sin Dios Esta denudación de raíces y de savia originaria, ¿acrecentará los frutos del árbol de la vida humana o los desecará definitivamente? Lo que Nietzsche y Heidegger habían hecho en metafísica está

aconteciendo ahora en ética, en derecho y en política: mantenimiento de las estructuras formales sin las realidades determinantes de la persona, de la intención, de la adhesión y referencia a realidades éticas o religiosas que fundan ser y sentido, dan razón de origen y orientan a metas definitivas. En el fondo estábamos asistiendo a las consecuencias de lo que se ha llamado poscristianismo: mantenimiento de lo que el cristianismo ha dado como fruto en su función práctica de vida y en sus creaciones histórico-culturales, sin adherirse a lo que él implica como adhesión de fe a una revelación divina, sin pertenencia a la comunidad creyente, sin confesión en sentido teológico. ¿Pueden sostenerse ramas y frutos nuevos sin el viejo tronco y las raíces originarias? Y en caso positivo, ¿cómo? Esta era, más allá de leves matices diferenciadores, la cuestión del diálogo entre Habermas y Ratzinger: la posibilidad o imposibilidad de una secularización radical, la que va más allá de las estructuras sociales y políticas hasta la conciencia personal

## II. CONTENIDO TEÓRICO

La cuestión concreta era, por tanto, si la democracia (Estado liberal) puede nutrirse de fuentes propias y autónomas o queda remitida a las tradiciones históricas, éticas y religiosas, que serían no sólo el ocasional origen del Estado liberal y de la democracia en un momento del pasado sino su matriz permanente de nacimiento y de pervivencia. Habermas en la línea de Kant de “una justificación autónoma de los principios constitucionales, con la pretensión de ser aceptable racionalmente para todos los ciudadanos”, afirma que no hay una sustancia prejurídica que fundamente el Estado, que el diálogo en situación de simetría entre todos los que lo forman es el que debe llevar a la determinación de sus contenidos y exigencias. Por sustancia jurídica, aludiendo a los juristas de derecho público desde Labaud y Jellinck hasta Karl Schmitt, parece entender aquellas realidades, *ethos*, memorias e historias de un pueblo, sobre las que tendría que fundarse o al menos apoyarse el Estado. Cuando se pregunta cómo se genera la solidaridad apela a la conciencia de unos ciudadanos que no deben comprenderse como meros destinatarios pasivos del derechos sino como reales autores y permanentes actualizadores.

Frente a esta mera obediencia a las leyes que coartan los actos individuales está la motivación y la actitud que se espera de los ciudadanos en su función de coautores democráticos del derecho. De ellos se espera que hagan uso de sus derechos de comunicación y de participación no sólo por un interés propio bien entendido sino también del bien común, es decir solidario. Esto requiere un gran esfuerzo en lo que se refiere a la motivación de los ciudadanos, que no puede imponerse por vía legal (L.c. 31).

Frente a la opinión según la cual el “orden jurídico no podría legitimarse a sí mismo partiendo solo de procedimientos jurídicos generados democráticamente”,

él afirma: “Sin embargo, si entendemos el proceso democrático como método para generar legitimidad partiendo de la legalidad —y no de forma positivista como lo entienden Kelsen o Luhmann— no surge ningún déficit de validez que precise de la ética” (Pág. 30). Por eso reclama una tercera vía entre un relativismo y un positivismo: ni el poder de las situaciones ni el poder de las decisiones serían el último fundamento del Estado sino una razón dialógica, que integra a todos los componentes del Estado que llegan a una convicción compartida y asumida como forma de convivencia y de gobierno. “En mi opinión basta un mínimo conocimiento sobre el contenido normativo de la constitución comunicativa de formas de vida socioculturales para defender frente al contextualismo un concepto de razón no derrotista y frente al positivismo jurídico un concepto de legalidad no decisionista” (*Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid 2006. Pág. 28). Es lo que él llama la fundamentación del Estado democrático a partir de las fuentes de la razón práctica. Por tanto, la validez del derecho positivo no dependería de su anclaje en tradiciones prepolíticas de las diversas comunidades éticas o religiosas.

Cuando Habermas se pregunta. “¿Cómo se reproduce la solidaridad ciudadana?”, responde que el estado liberal tiene capacidad para reproducir sus presupuestos motivacionales y crear vínculos unificadores, los que él llama “vínculos de patriotismo constitucional” en el ámbito de la política. Pero no se le escapan los problemas: en la sociedad no solo se trata de aspectos cognitivos sino de aspectos de motivación. Y nosotros añadimos, preguntando: ¿Qué hacer cuando aparece un individualismo egoísta y salvaje, cuando se desecan las fuentes de sentido, de solidaridad y de esperanza? En la vida hay que saber y hay que poder, hay que tener conocimientos, pero sobre todo motivos y potencias que capaciten para asumir responsablemente tareas y solidariamente proyectos. Y aquí es donde él utiliza la fórmula preocupante para muchos:

Una modernización descarrillada de la sociedad en su conjunto podría quebrar con seguridad el lazo democrático y agotar el tipo de solidaridad en el que se apoya la sociedad democrática, que no puede exigirse por vía legal (L.c. 35).

Si esto se diera, Böckenförde tendría razón. Él enumera tres situaciones nuevas que pueden llevar a una quiebra y descarrilamiento sobre todo en las sociedades que han pasado precipitadamente del subdesarrollo a la industrialización y globalización: 1. El desarrollo global de los mercados, que no pueden someterse a un proceso democrático. 2. La pérdida de las funciones de una educación democrática. 3. El desánimo frente a la capacidad política de la comunidad internacional, que contribuye a aumentar la despolitización ciudadana (L.c. 36).

En *un* libro posterior al diálogo *que* estamos comentando, Habermas se percata de la situación límite en la *que* vivimos, por un lado, entre una ciencia (biogenética, investigación del cerebro, robótica), *que* objetiva el hombre hasta el

extremo en el que la conciencia y la libertad individuales quedan en la niebla; y, por otro lado, unos fundamentalismos y extremismos religiosos, que desencadenan la violencia, creando una situación mundial nueva. De ahí la significación del título de su libro: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Frankfort, 2005) traducción española: *Entre naturalismo y religión* (Barcelona, Paidós, 2006). En él sitúa la misión de la filosofía alimnetándose de la ciencia por un lado y de la religión por otro, a la vez que se diferencia explícitamente de ambas. Desde la perspectiva de una situación límite para el Estado escribe:

Por supuesto, el Estado constitucional solo puede defender tanto a los ciudadanos religiosos como a los no religiosos, si éstos encuentran en la convivencia cívica entre sí no sólo un *modus vivendi*, sino si viven en común a partir de una convicción en un orden democrático. El Estado democrático se alimenta de una solidaridad entre los ciudadanos que no puede imponerse jurídicamente, ciudadanos que se reconocen como miembros libres e iguales de su común realidad política... El Estado liberal está a largo plazo remitido a mentalidades que él no puede generar a partir de sus propios recursos (L.c. 9).

Ante estos hechos Habermas se percata de la verosimilitud que adquiere la tesis de sus dialogantes: “A una modernidad desgastada sólo podrá ayudarla a salir del atolladero en el que se encuentra una orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendental” (37). Frente a esta tesis él mantiene la suya: la capacidad de la sociedad posecular y del Estado liberal para mantenerse mediante sus solas fuerzas laicas, procedentes de una razón comunicativa. Pero añade un Excurso en el que matiza sus posiciones afirmando que “la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas”. El filósofo reconoce que hay una sustancia expresiva y a la vez nutricia de humanidad en la experiencia religiosa que no es ni creable ni recuperable desde otras instancias.

En la vida de las comunidades religiosas, siempre que eviten un dogmatismo y un moralismo, puede mantenerse intacto algo que en otros lugares ya se ha perdido y que tampoco puede recuperarse sólo con los conocimientos profesionales de expertos. Me refiero especialmente a las formas de expresión y a las sensibilidades suficientemente diferenciadas frente a una vida fracasada, frente a patologías de la sociedad, frente al fracaso de una concepción de la vida individual y frente a una vida deformada en su conjunto (L.c. 41).

Al final de esta consideración de los hechos que afectan al suelo nutricio de la vida humana, en gloria de plenitud o en amenaza de exterminio, Habermas queda manifiestamente perplejo y en una cierta ambigüedad: no quiere renunciar a la sola razón secular para dar plena razón del Estado secular y de la permanencia de la democracia, pero a la vez se percata de que ellos solos no engendran todos los conocimientos y, sobre todo, las necesarias potencias de vida, las motivaciones,

las fuerzas y respuestas a aquellas preguntas y necesidades, que son innegables e irrenunciables. Da el paso siguiente, sin haber aclarado el problema teórico de fondo y kantianamente nos remite a tareas, razones y acciones prácticas.

A la luz de estos hechos propone una secularización como doble y complementario proceso de aprendizaje”. Así categorías de origen religioso como culpa, redención, esperanza pueden encontrar eco en el pensamiento secular y la filosofía así aprender de la religión. ¿Se trataría de una nueva forma de *Aufklärung* tal como la practica Kant en su obra “La religión dentro de los límites de la mera razón”, transfundiendo al orden moral lo que en formulas simbólicas quieren decir las afirmaciones religiosas o de una *Aufhebung* hegeliana de lo religioso, traspasando la religión del orden de la imaginación al concepto de la filosofía? Habermas se ha situado a sí mismo más allá de la metafísica. “El pensamiento posmetafísico se caracteriza por su moderación en lo que concierne a lo ético y por la ausencia de cualquier concepción universalista acerca de lo que es una vida buena y ejemplar” (L.c. 40).

Ahora propone un trabajo de apropiación y de retraducción recíproca entre las perspectivas de una y otra. Esto significa también que el Estado debe mostrar una neutralidad absoluta ante las diversas fuentes de sentido, que pueden aportar fundamentos y motivos para su consolidación: las religiosas y las seculares. “Así resulta también en interés propio del Estado Constitucional el cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos” (L.c. 42-43). Significa a la vez para la religión que debe renunciar a ofrecer una visión omnicompreensiva de la realidad y admitir la aportación de otras lecturas y horizontes. La religión tiene que renunciar al monopolio interpretativo y a ser la única fuente de orientación religiosa, moral y política. La religión esta obligada a reconocer sus propios límites. Pero igualmente “de la conciencia laica se espera que se ejercite a sí misma en un trato reflexivo sobre los límites de la Ilustración” (45). Llegamos por tanto a una necesaria cura de humildad por ambas partes, reconociendo la legitimidad de Evangelio y de razón histórica, de Iglesia y de Ilustración. Esto implica un reconocimiento leal y honesto por ambas partes: de los creyentes por los no creyentes y de éstos por aquellos, ya que ninguno puede elevar la pretensión de ofrecer una visión omnicompreensiva.

Desde el punto de vista del Estado esto supone que no puede considerar forma determinante de su acción ni la visión laica ni la visión religiosa, porque ambas gozan de la misma legitimidad. Crear una disimetría equivaldría a una decisión ideológicamente fundada e impuesta dictatorialmente, ya que el Estado no puede elevarse fuera de la sociedad y juzgar sobre ella. Habermas termina su intervención con estas palabras.

La neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una

visión laicista. Los ciudadanos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencia de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura liberal política puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso al lenguaje más asequible para el público general (46-47).

La conclusión es que no hay un único lenguaje, un modelo ético o una propuesta social que puedan reclamar por sí solas ofrecer al Estado su legitimidad y fundamentación, dejando fuera la aportación de todas las demás.

El discurso de Ratzinger tiene otros acentos. También él parte de la nueva situación mundial: una sociedad en la que los poderes políticos, económicos, sociales y culturales se rozan e interaccionan, a la vez que crecen las posibilidades del terror y aniquilación. ¿Cómo orientar esa sociedad mundial y cómo integrar los distintos poderes con su aportación y sus límites? ¿Cómo dominar el terror? La respuesta primera sería: la ciencia. Pero la historia pone de manifiesto la ambigüedad constitutiva de la ciencia. Ella hace lo que quieren las manos que la utilizan. Por otro lado en la ciencia hay siempre un elemento precientífico que la dirige. Por eso “es tarea concreta de la política poner el poder bajo el escudo del derecho y regular así su recto uso. No debe tener vigencia el derecho del más fuerte, sino más bien la fuerza del derecho”. Aquí aparecen las cuestiones de la formación democrática del consenso con su legitimidad y sus fronteras.

Con el principio mayoritario queda siempre abierta la cuestión de las bases éticas del derecho, la cuestión de si hay o no algo que no puede convertirse en derecho, es decir algo que es siempre injusto de por sí o viceversa, si hay algo que por naturaleza es siempre indiscutiblemente según el derecho, algo que precede a cualquier decisión de la mayoría y que debe ser respetado por ella (54-55).

Los derechos humanos, que parecen ser la evidencia universalmente aceptada, ¿realmente contienen tal evidencia? Y quienes los proclamamos, ¿cómo podemos fundar esa universalidad y esperar que la acepten quienes los rechazan como un invento de la religión cristiana y de la cultura occidental, que no son las suyas? ¿Qué reserva de humanidad y de sentido hay en ellos y en qué fundamento se apoyan, fundamento existente en todos los hombres y que, por tanto, los hace pensables y aceptables a todos?

Hoy a la vez que por las fuentes del derecho, deberíamos preguntarnos por las fuentes del terror, y por las realidades, situaciones e instituciones que las generan. Y ante los hechos del terrorismo religiosamente motivado surge la pregunta: La religión, ¿es constitutivamente fuente de violencia, poder arcaico y peligroso,



incapaz de entrar en el horizonte de la razón moderna y por ello causa de perversión de la humanidad? ¿Habría por tanto que poner a la religión bajo custodia? ¿Bajo custodia de quien? Junto a este fenómeno del terror aparecen otros no menos preocupantes. El hombre no sólo es capaz de crear armas de destrucción de toda la humanidad, sino de construir un ser humano nuevo, un hombre fabricado por él mismo, sin que sepa cuales son sus últimas exigencias, sus posibilidades y sus abismos. ¿Es esto una admirable conquista o una amenaza para la vida humana misma? Y surge la pregunta sobre la fiabilidad última de la razón también en el orden de la ciencia. Ratzinger escribe: “En ese caso, ¿no habría que poner a la razón bajo observación? Pero, ¿por medio de quién o de qué? ¿O no deberían circunscribirse recíprocamente la religión y la razón, mostrarse una a otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino?” (L.c. 58-59).

A la luz de lo anterior Ratzinger analiza los presupuestos del derecho, que proceden de la naturaleza y de la razón, del orden del ser a la vez que del orden de la experiencia histórica mediante la que el hombre va llegando a sí mismo, a la verdad y a la justicia. Y alude a la elaboración que se ha dado en la historia de un derecho que es anterior, trasciende a la fe y a la política; anterior y superior también a las determinaciones sociales de cada nación. Ahí quedan enhiestas todas las figuras de la historia, que desde esa obediencia a lo previo sagrado se opusieron a los poderes que quisieron sobreponerse a lo sagrado anulándolo, desde Antígona a los jóvenes Hermanos Scholl de la “Rosa blanca” en el Munich de 1940 (Cf. G. Steiner, *Antígonas. La travesía de un mito occidental por la historia de Occidente*, Barcelona, 2000). Un derecho que se apoye en la razón común a todos los hombres, más allá de su geografía y de su historia, ya que el punto indiscutible de partida son la unidad y dignidad del hombre y de todos los hombres. Después de aludir a la Escuela de Salamanca con Francisco de Vitoria a la cabeza escribe: “Hugo Grocio, Samuel von Pufendorf y otros elaboraron la idea del derecho natural como derecho de la razón, que valora la razón como el órgano de la construcción de un derecho común por encima de las fronteras de la fe” (L.c. 60-61).

Queda una alusión final a la conexión entre el clásico *ius naturae* y los modernos derechos humanos. ¿No hay conexión ninguna entre ellos? “El último elemento que ha quedado del derecho natural (que, en el fondo, pretendía ser un derecho racional, por lo menos en la modernidad), son los derechos humanos, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana es sujeto de derechos, y que su existencia es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar. Quizás hoy habría que complementar la doctrina de los derechos humanos con una doctrina de los deberes humanos y de los límites del hombre” (L.c. 62-63).

Si ya al final tuviéramos que hacer un balance de convergencias y divergencias entre el filósofo y el Cardenal comenzaríamos por los dos verbos que Rat-

zinger utiliza en el último párrafo citado. La diferencia básica está en la comprensión de la verdad. Para Habermas la verdad es fruto del diálogo y no existe con anterioridad e independencia de éste, mientras que para Ratzinger la verdad es objetiva y el hombre está llamado a identificarla en la reflexión personal y en el diálogo con el prójimo. Para Habermas se trata de “inventar”, para Ratzinger en cambio de “descubrir”. Parecerá sutil querer diferenciar el sentido de estas dos palabras y buscar dos realidades detrás de ellas, y sin embargo en ese filo de navaja se deciden muchos problemas de la vida humana. Evidentemente está en juego la posición fundamental ante la realidad: ¿Es ésta un don y un dato, un logos que refleja un Logos y Amor creador, algo *que* nos es dado y reclamado o es un *factum* simple, ante el que el hombre es soberano de su sentido y contenido, pudiendo y teniendo que decidirlo? Es decir los problemas fundamentales de toda vida humana: el ser y su sentido, la verdad y su accesibilidad, el origen primero y el fin último, la existencia de Dios, su relación con la historia y la relación del hombre con Él.

### III. CONSECUENCIAS PRÁCTICAS

La convergencia se da: 1. En la reclamación y aceptación que ambos hacen de una necesaria correlación entre razón y religión; por tanto, de la autonomía de cada una y de una codependencia entre la fe cristiana y la racionalidad secular. 2. En la renuncia a la exclusión mutua. 3. En la aceptación del enriquecimiento que una puede recibir de la otra, una vez que ambas han depuesto sus pretensiones absolutistas. Esa correlación se podría ejercer en estos niveles:

- a) Descubriendo los campos concretos en que ambas pueden colaborar juntas.
- b) Intercambiando lenguajes, ideas y motivos.
- c) Desvelando la una a la otra sus patologías en un proceso de purificación mutua.
- d) Forzándose a estar ambas a la altura de la mejor conciencia histórica.

Las propias patologías se pueden reconocer desde dentro y desde fuera. Hay patologías de la razón y patologías de la religión. Son comunes aquellas que resultan por absolutización de lo propio frente a lo diverso (ciencia, filosofía, derecho política...) ejercitando un imperialismo local; por negación o mal comprensión del prójimo, por olvido de alguno de los elementos constituyentes de cada una de ellas, tanto de la razón como de la religión. Hoy estamos ante dos grandes tareas. Una es la de redescubrir que en todo ejercicio de razón concreta, particular, hay una dimensión de universalidad, una intención de trascendencia, una brizna religiosa,

que confiere al hacer del hombre su valor y dignidad últimas. Otra es la de redescubrir a la vez que en toda forma digna de religión hay un elemento de racionalidad, ya que todo el que cree lo hace porque piensa que puede y que debe creer. Finalmente nos queda descubrir los criterios y métodos por los cuales la razón y la fe pueden cumplir ese servicio de fraternidad la una a la otra: descubrirse sus malformaciones no en plan de venganza o de reconquista mutua, sino de colaboración en la tarea de servir al hombre que debe ser siempre la *res sacra* para la una y para la otra.

Tarea previa para esa función catártica es que ambas realicen las siguientes renunciaciones:

1. *Renuncia de la religión* a su pretensión al monopolio interpretativo de toda la realidad y normativo de la acción, a proponer una fórmula comprensiva que estructure totalmente la vida. En este sentido se puede hablar con razón de una "*Sortie de la religion*" (M. Gauchet), que no significa desaparición de lo religioso, ni renuncia a su significado para la existencia personal sino aceptación de su lugar propio en la vida humana, junto a otras fuentes de sentido, a la vez que de sus límites.
2. *Renuncia de la razón* a ser el único órgano capaz de acceder a la realidad, cuando se entiende la razón en el sentido cientificista, como si todos los campos de la realidad fueran cognoscibles y tratables con los métodos propios de las ciencias de la cantidad. Hay una razón reprimida y represiva y hay una razón extendida y extensiva. Existen diversas ejercitaciones de la razón, cada una de ella válida en el campo propio. El discurso de Ratzinger en Ratisbona sobre la razón en la vida humana y en la fe cristiana tendía a excluir dos comportamientos: por un lado el de una razón que no acepta extenderse hasta aquel orden de realidad que implican los ordenes ético, estético y religioso (racionalismo positivista); y por otro el de una fe que no acepta que la razón históricamente situada ejerza sus funciones dentro del campo de la experiencia y de la vida religiosa (integrismo y fundamentalismo).
3. *Renuncia del Estado* a su pretensión de ser principio de orientación concreta en lo referente a ideas, valores y principios de vida personal, que excedan lo que fija el orden constitucional con el cual se garantiza el bien común y el orden público. Renuncia, por consiguiente, a la instauración de un modelo asimétrico por el que se juzga con un rasero distinto a los ciudadanos religiosos obligándolos a traducir sus propuestas al lenguaje secular. Habermas desenmascara esa pretensión epistémica reclamada por la razón secular, como si ella se dedujera directamente de una comprobación científica, que exigiera la

adhesión por contener evidencia racional. Estamos ante la tarea de un lenguaje humano común, que nos permita la colaboración a creyentes y no creyentes, sin que ninguno sea subyugado por los demás. Ese lenguaje es fruto de la reflexión y del diálogo sobre las cuestiones humanas fundamentales; presupone el conocimiento de las ciencias positivas, pero no se deriva necesariamente de ellas. Reflexión y diálogo, colaboración en todo lo posible y recorte en el plano público de todo lo que no sea esencial y que encuentra su legítimo lugar en el orden privado.

4. La religión tiene como referencia y destinatario primero a la persona, y en segundo lugar a la sociedad civil en oferta y en diálogo, en libertad y colaboración. Sólo desde esta forma su proposición hace presente su mensaje en la sociedad, pero entonces lo hace con la misma legitimidad y dignidad que las demás ofertas provenientes de otras fuentes de sentido: científicas, morales, sociales y políticas.
5. El Estado se refiere a la religión como hecho social determinante de la existencia, acciones y reclamaciones de los ciudadanos, sin entrar en sus contenidos tanto dogmáticos como morales, a no ser en la medida en que ellos nieguen de palabra o con hechos los elementos esenciales del orden jurídico y axiológico presentes en la Constitución y en el ordenamiento jurídico. El Estado debe respetar, defender y promover el hecho religioso, en su forma individual y comunitaria, como lo hace con los demás hechos sociales, sin que su naturaleza religiosa sea fundamento para una discriminación, porque entonces se instauraría una discriminación entre ciudadanos religiosos y no religiosos. En el prólogo de su libro arriba citado: *“Zwischen Naturalismus und Religion”*, Habermas escribe: “El ethos ciudadano del Estado liberal exige de ambas partes la conciencia reflexiva de los límites tanto de la fe como de la ciencia” (L.c. 8).
6. El diálogo entre Habermas y Ratzinger es un bello ejemplo de esa correlación entre razón secular y fe cristiana. La colaboración que proponen entre ambas, para mejor cumplir los propios fines y ayudarse a descubrir las propias patologías, es un programa teóricamente legítimo e históricamente urgente.