

# Debate entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger sobre las bases del Estado moderno

## Contenido

1.- Introducción de José Barta .....	1
2.- Introducción de Manuel Jiménez Redondo .....	2
3.- Joseph Ratzinger: La crisis del derecho (1999) .....	8
4.- Jürgen Habermas: Fe y Saber (2001) .....	12
5.- Jürgen Habermas: posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del estado liberal (enero 2004) .....	20
6.- Joseph Ratzinger: posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del estado liberal (enero 2004) .....	30
7.- Discurso de Benedicto XVI en el Reichstag .....	39

## 1.- Introducción de José Barta

Desde hace no menos de veinte años sigo la obra del que fuera Cardenal Ratzinger, actualmente Obispo emérito de Roma. Uno de los campos, por el tratado, que se ofrece cada día con mayor relevancia, en estos tiempos posmodernos, es el de las bases del Estado, su justificación moral, e incluso jurídica en último término.

A este respecto siempre me ha parecido muy interesante, para la reflexión personal, el debate que, en el año 2004, poco más de un año antes de ser elegido Ratzinger sucesor de Pedro mantuvo con el filósofo liberal Habermas. La compilación de ambos trabajos, por otro lado muy presentes en internet, es algo que no me he cansado de divulgar entre amigos y conocidos.

A raíz de mi acceso a otra compilación, realizada hace nueve años por el profesor Jimenez Redondo, en la que incorporaba otros dos discursos más – uno de cada autor -, no vinculados entre sí, pero que introducen nuevos argumentos para la mejor comprensión de las posturas de cada autor, me ha parecido muy oportuno recogerlos e incorporar uno más, a modo de colofón final, que no es sino el que Ratzinger, siendo ya Benedicto XVI, realizó en Berlín el jueves 22 de septiembre de 2011, en el Parlamento alemán. En el mismo reincide en parte de los argumentos desarrollados anteriormente, pero con un lenguaje filosófico algo más asequible, al tiempo que llega a conclusiones que, en gran medida, resultan definitivas. Es el fundamento mismo del Estado, como superestructura ordenadora de las relaciones sociales, el

que se encuentra en cuestión. El estudio de las bases morales del mismo no resulta baladí, pues nos enfrenta con su propia razón de ser, y con ello se pudiera llegar a cuestionar no solo su licitud, incluso su legalidad. El referente permanente, característico de Ratzinger, es la persona humana, como ser trascendente, es decir ordenado hacia el exterior. Desde esta perspectiva se enfrenta a la generalizada concepción positivista que, de la naturaleza de las relaciones interpersonales, se tiene en nuestros días, llegando a concluir que dicha visión, que comprende la naturaleza de manera puramente funcional, como las ciencias naturales la entienden, no puede crear ningún puente hacia el derecho, sino dar sólo respuestas funcionales, las cuales son insuficientes para la justificación del Estado.

Por otra parte me ha parecido también oportuno mantener la introducción que Jimenez Redondo realizó para su compilación, dado que la misma nos permite conocer algo más la personalidad y el pensamiento de Jürgen Habermas dado que, de los dos protagonistas, es el más desconocido para el profano.

Confío en que sea de vuestro agrado.

Un fuerte abrazo.

Madrid, martes 27 de agosto de 2013

## **2.- Introducción de Manuel Jiménez Redondo**

El último libro que yo traduje de Habermas fue “Facticidad y Validez”. Habermas sometió la introducción que escribí al libro a un minucioso proceso de censura ideológica, una vez que hube entregado todo el trabajo de traducción, no antes. Habermasianamente hablando, no era yo tan hereje después de todo, pues en definitiva sólo desaparecieron unas treinta líneas de vagas referencias críticas en las casi cincuenta páginas que tenía mi introducción. E incluso cinco de esas treinta líneas eran palabras literales del propio Habermas, que yo no entrecomillé, expresando dudas sobre su propio procedimiento argumentativo. También hube de borrarlas. A mí aquello me soliviantó; quizá porque el secretismo del proceso y algunos de los ingredientes de él hubiera hecho enrojecer incluso a algún gobernador civil franquista. Apenas unos meses después, también después de entregar yo el trabajo de traducción, volvió a plantearse la misma situación en relación con el libro “Aclaraciones a la ética del discurso”. El asunto ya no me cogió desprevenido. Censura, no. Como Habermas insistió en que “censura, sí”, apelé a una cláusula del contrato que se refería a desacuerdos sobre correcciones, devolví el dinero que había recibido por mi trabajo y simplemente retiré la traducción. Tan triste final tuvieron mis largas relaciones (casi tres decenios) con la obra de Habermas.

Un colega alemán me ha enviado las dos ponencias de una “tarde de discusión” entre Habermas y Ratzinger, organizada por la Academia Católica de Baviera, que tuvo lugar el pasado mes de Enero. Me las envía con el gesto de sorna de que “ahí tienes a los dos censores juntos”. Por lo que he visto, los textos son libremente accesibles en Internet, se pueden obtener al menos en cuatro sitios distintos. El traerlos hoy aquí no vulnera, pues, según me parece, los derechos de nadie. Al contrario. Como dijo Habermas al conseguir (no precisamente porque se hubiera hecho pública en cuatro sitios de Internet) la grabación en

video de una conferencia de P. Sloterdijk, sólo se trata por nuestra parte de ejercer “nuestro derecho fundamental a la contemporaneidad”. Mi colega me envía las dos ponencias junto con un comentario publicado en la prensa que lleva por título “Habermas en la cueva de los leones”. Puede que algún malicioso piense: “¿Habermas en la cueva de los leones? No sabe bien el cardenal dónde se ha metido”. Pero no se trata de expresar resentimiento por experiencias personales decepcionantes.

Ambas ponencias son muy buenas, y en todo caso vienen como anillo al dedo al tema que nos está ocupando en este curso. Si alguien hojea lo que había sido la introducción que yo había escrito a “Aclaraciones a la ética del discurso”, que después amplié y publiqué como un librito con el título de “El pensamiento ético de Jürgen Habermas” (Episteme, Valencia 2000) verá que ya dije bastante de esto. La “música” religiosa empezaba a ocupar un importante papel en la obra de Habermas, por más que Habermas pudiera seguirse ateniendo a su principio de “ateísmo metodológico”. Este principio significa que su pensamiento no sólo no contiene la afirmación de ningún contenido religioso, sino tampoco de ningún contenido de “teología natural”. Es un pensamiento que sistemáticamente se priva o abstrae de premisas que pudieran permitir introducir consecuentemente algunos de esos elementos. Pero el Habermas al que a mediados de los ochenta yo había oído calificarse medio en broma medio en serio como un “ateo empedernido” se había vuelto en los años 90 del siglo pasado “religiosamente musical”. O quizá la “música” religiosa, procedente de la Cábala judía, que en la obra de Habermas, sobre todo del Habermas inicial, había resonado siempre insistentemente, se convertía ahora en “música” que, aun sin desdecirse ni mucho menos de sus resonancias judías, se volvía netamente cristiana, es decir, se hacía netamente eco de otra veta (la más importante) de la concreta dialéctica de razón y fe, que había caracterizado a la cultura occidental. “Amusical en asuntos de religión” es una expresión con la que el gran sociólogo de la religión Max Weber se calificaba a sí mismo. W. Schluchter la puso en circulación en sus exposiciones de la obra de Weber allá por lo años 70 y 80 del siglo pasado. Y Habermas la hizo suya desde entonces.

Decía que ambas ponencias son muy buenas. Ratzinger es evidentemente una cabeza que hila fino, y por cierto lo hace a la altura de los varios frentes de discusión de la filosofía centroeuropea de los últimos treinta años; en ese contexto tiene muy claro qué es lo que quiere decir, y no sólo sabe decirlo con una notable transparencia y claridad, y con no poca contundencia, sino que sabe también decirlo con una admirable sencillez. Este teólogo es un profesor centroeuropeo moderno, que domina muy bien el contexto de discusión de su medio, que sabe muy bien qué piensa, y que sabe decirlo con una sencillez y claridad envidiables. La ponencia de Habermas, en cambio, es densa y oscura. Pero no porque Habermas no tenga claro lo que quiere decir, sino porque casi cada frase es un resumen de capítulos enteros de “La lógica de las ciencias sociales”, de “Teoría de la acción comunicativa” (cuya traducción me hizo especialmente sudar), de “El discurso filosófico de la modernidad”, etc. Explicar qué es lo que quiere decir Habermas con cada término en esta ponencia sería ponerse a explicar casi toda su obra.

Esta ponencia no está propiamente escrita en alemán estándar, sino en una extraña lengua cuyo diccionario es todo lo que Habermas ha venido diciendo por lo menos desde mediados de los años 70 del siglo pasado. Por eso, es decir, para facilitar la comprensión del texto de Habermas, me ha parecido oportuno sugerir dos textos más, aunque no sólo por eso. Me explico. El primer texto sí tiene esa función. El discurso de agradecimiento por la concesión del “premio de la paz” de los libreros alemanes, que pronunció Habermas en la Paulskirche de Francfort el 14 de Octubre de 2001, es un texto transparente que puede ayudarnos a entender mucho mejor la ponencia de Habermas de Enero de 2004. Es la razón por la que incluyo ese texto en el presente dossier. Y si de la ponencia de Habermas de Enero de 2004 dije que se trataba de un texto accesible en varios sitios de Internet y que ponerlo en castellano en nuestro curso no era sino el ejercicio de nuestro derecho fundamental a una contemporaneidad, que, por lo demás, es ya enteramente pública, del texto de Octubre de 2001 debe decirse lo mismo pero multiplicado. En octubre y noviembre de 2001, en todos los medios culturales alemanes con sitio Internet, no se habló de otra cosa.

Por aquellas fechas “me bajé” no menos de ochos ediciones distintas del texto íntegro, pues no me aclaraba acerca de si eran fragmentarias o no, pues el texto de Habermas, como se puede ver, concluye un tanto abruptamente. Aparte de eso en Internet son accesibles ya las traducciones inglesa y francesa de ese texto. Un sentido distinto es el que tiene la inclusión en el presente dossier de otro artículo de Ratzinger, titulado “La crisis del derecho”. Mi traducción de la última frase de ese texto es sólo conjetural, pues creo que en el texto falta algo (no se haga, pues, mucho caso a esa frase, que creo que no añade nada al sentido global de texto). Me “he bajado” este texto estos últimos días, cuando estaba dando vueltas a la preparación de este sesión. (Este Ratzinger es un cardenal muy internáutico. Por cierto, tiene un texto sobre la belleza de la “pinta” que ofrece el Mesías que aparece y sobre lo espantoso de la figura del Mesías doliente, una maravilla, que me hace sospechar que este cardenal no necesita que se le den muchas clases ni sobre “Sobre la gracia y la dignidad” ni sobre otros escritos de Schiller.

Pero también me “he bajado” otro texto suyo “contra el baile en la liturgia”, que me parece que queda muy lejos del espíritu de aquel David que bailaba, cantaba y tocaba el arpa ante el arca, y que fascinaba a Ortega y Gasset. En un despacho de por aquí hay colgado un grabado que representa una liturgia de los shakers, por supuesto bailando, que impresiona mucho, y que es bien revelador de la relación de la “música moderna” americana con el “protestantismo ascético”, es decir, de la conexión del jazz y el rock con “el espíritu de la liturgia”, que es el título del libro de Ratzinger de donde parece que está tomado ese texto. Digo que añadido otro texto de Ratzinger, titulado “La crisis del derecho”. Se trata de una palabras pronunciadas por el cardenal en 1999 con motivo de la concesión del doctorado honoris causa por una universidad italiana muy ligada a los medios institucionales eclesiásticos. En ese discurso, Ratzinger no habla tanto en su papel de profesor de teología habituado al contexto de discusión filosófica centroeuropeo, cuanto en su papel de autoridad doctrinal eclesiástica, y, por cierto, de una autoridad doctrinal eclesiástica que no parece estar muy de acuerdo con la “teoría del consenso” atribuible a Habermas. Pues bien, el que para el cardenal ambos papeles evidentemente no sean ni mucho menos incompatibles, sino que ni siquiera haya solución de

continuidad entre ambos, si es que simplemente no se trata del mismo papel, hace más llamativa la casi completa coincidencia que en la discusión se produjo entre Habermas y Ratzinger.

Pero, ¿acaso es tan llamativa esa coincidencia, o esa casi coincidencia? Yo creo que no, si se tiene en cuenta que el esquema conceptual más de fondo subyacente a ambas posiciones es el mismo. Habermas, que en su adolescencia perteneció a las “juventudes hitlerianas”, se hizo de izquierdas siguiendo en la radio los “juicios de Nuremberg”. Pero se hace de izquierdas a condición de que esa izquierda nada tuviese que ver con ninguna clase de totalitarismo. En lo político se trata de una izquierda que Habermas quiere anarquizante, radical-demócrata y en el peor de los casos social-demócrata. En un artículo sobre “la soberanía popular como procedimiento” (1988) recogido en el apéndice de “Facticidad y validez”, Habermas expone muy bien su posición política.

En lo intelectual hacerse de izquierdas significó adscribirse a las tradiciones alemanas de izquierda, tal como las representaban los intelectuales emigrados que retornan a Alemania después de la guerra (Horkheimer, Adorno, etc). Eran los representantes de una razón moderna que tiene que tratar de seguirlo siendo (que se es ella misma para sí misma un destino), pese a la sinrazón que lleva dentro o a la sinrazón que ella misma puede generar. Se trata de una razón que pese a sí misma y contra sí misma, tiene que hacerse valer en su aspiración de razón completa, pero echándose para atrás ante todo sueño o delirio de plasmarse políticamente como razón total. Es ilustración que sin renunciar a ser ilustración completa en la pelea contra el oscurantismo, busca ante todo ilustrarse acerca de sí misma, pues a lo último que quiere sucumbir es a una especie de oscurantismo de sí misma; se trata, pues, de un difícil equilibrio entre el cientificismo y el oscurantismo, entre el utopismo totalitario y la resignada aceptación de lo que hay.

Se trata de una izquierda a la que lo que sobre todo le repugna es cómo los totalitarismos de izquierdas y de derechas “electrizan” la trama comunicativa de la existencia humana, haciéndola imposible o dejándola en definitiva sin sustancia. Estos “hegelianos de izquierda”, y sobre todos sus discípulos, entre los que figura Habermas, han aprendido mucho de “La esencia del cristianismo” de L. Feuerbach. El concepto que reflexiona sobre sí mismo en ese su carácter de concepto, se descubre proviniendo de representaciones míticas, y querría darse alcance pleno a sí mismo en pelea con esas representaciones. Pero al final, por más que ese final no llegue nunca, acaba haciendo la experiencia de que las representaciones míticas se guardan en definitiva el secreto acerca de dónde estaría el carácter pleno que la ilustración busca para sí misma. En nuestros medios hispanos abundan los “hegelianos de izquierda” que aún tienen pendiente la primera visita a las fuentes intelectuales del hegelianismo de izquierdas. Pero si se tiene en cuenta que el concepto de “razón comunicativa” de Habermas lo bosqueja Feuerbach en “Sobre la esencia del cristianismo” tratando de buscar el concepto enterrado bajo la representación de una “comunidad de espíritu” reunida en torno al centro que es el “Cristo resucitado”, nada tiene de extraña la posición de Habermas en las ponencias incluida en este dossier. La ilustración paga su irrenunciable superioridad sobre el mito, la paga, digo, con una profunda asimetría. Sabiendo que proviene del mito y no pudiendo dejarse

encandilar por el mito, la Ilustración sabe que no puede serlo sin escuchar a un mito y verse venir de un mito que dice saber cosas que la Ilustración no puede alcanzar. Es como si “La religión dentro de los límites de la mera razón” de Kant fuese una obra sin acabar. La razón, precisamente ateniéndose estrictamente a sí misma, ateniéndose a sí misma sin ninguna clase de concesiones, se reconoce a sí misma en las principales representaciones cristianas. Lo cual le hace sospechar que quizá olvide o no llegue a alcanzar muchas cosas que le pertenecen si sistemáticamente renuncia a “recordarse” a sí misma desde aquellas representaciones. Si “La religión dentro de los límites de la pura razón” de Kant suena más bien a una obra de circunstancia, Habermas la convierte en parte sistemática de la tarea de la “dialéctica de la ilustración”, e incluso la convierte en tarea del espacio público democrático de una sociedad “postsecular”, es decir, de una conciencia ilustrada que sabe que tiene que vivir en dicha asimetría respecto de la religión. Ésta es más o menos la posición de Habermas. Y quizá convenga añadir que esta adscripción de Habermas al hegelianismo de izquierdas se produce durante su época de estudiante universitario. A Habermas le “repatea” aquel pacto de silencio, con el que se protegen corporativamente unos a otros, profesores universitarios que ciertamente no quedaban libres de la sospecha de haber sido cómplices intelectuales de la catástrofe, o por lo menos, de haber sido silenciosos y obedientes testigos de ella. Para Habermas, que empezó sus estudios sumiéndose en “Ser y tiempo”, esta situación va asociada con la escuela de Heidegger y sobre todo con la actitud de Heidegger después de la Guerra. Nada tiene, pues, de extraño que Heidegger y Carl Schmitt, que son los autores que junto con Adorno y Habermas nos están ocupando en el presente curso, aparezcan en la ponencia de Habermas como “los malos”.

Y, ¿qué tiene que ver todo esto con la postura de un cardenal católico, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe? Si me atengo a lo que el cardenal escribe en esta ponencia (pues no conozco más de él, aparte de las dos o tres mencionadas cosas que me “he bajado” de Internet) la razón de la coincidencia salta a la vista. Y esa razón convierte en ejemplar una concordia, que evidentemente en este caso es una concordia querida, y que, en cuanto posible, no debería menospreciarse en nuestros medios, aun manteniendo todo lo viva que se quiera la discordia; pues también la discordia puede ser muy sana en este asunto. Me explico. También el cardenal, que es algo mayor que Habermas, perteneció a las “juventudes hitlerianas”. Si Habermas se escapa al final de “la mili”, Ratzinger deserta muy jovencito de aquel ejército del que, por ejemplo, K. O. Apel era teniente. Con todas las diferencias que se quieran, se trata de nombres que en su juventud “mamaron” todos aquel dramático y compulsivo esfuerzo de la intelectualidad alemana de posguerra o de cierta intelectualidad alemana de posguerra o de buena parte de la intelectualidad alemana de posguerra por recuperar como actitud intelectual básica, como espacio mental básico, como constitución mental básica el contenido de “¿Qué es Ilustración?” de Kant .

Este escrito por lo demás, como es de sobra sabido, no necesariamente y ni siquiera fácilmente se deja interpretar en términos “progres”. Pero ese fue el espacio que la intelectualidad centroeuropea, “progre” y “no progre”, logró recuperar y en el que ejemplarmente, pese a todas las tensiones, ha sabido moverse. Esta intelectualidad no podía

permitirse el lujo de jugar a tirar por la borda ese espacio, como quizá podía hacerlo la intelectualidad francesa (mucho intelectualidad hispana sí se ha apuntado sin más a ello como si la mentalidad ilustrada nos fuese tan consustancial, que pudiésemos jugar a desprendernos de ella). Pues bien, como subrayan tanto Habermas como Ratzinger, al pensamiento católico (frente al protestante) le fue consustancial la afirmación de un “orden de la razón” contradistinto del orden de la fe. Y si esa autonomía se toma en serio, como parece hacerlo Ratzinger, y además ese autónomo “orden de la razón” se interpreta (también en serio) en el sentido de la razón ilustrada moderna tal como viene representada por un Kant (y no es mala representación), no se ve por qué no tendría que haber coincidencia, sobre todo cuando esa coincidencia expresamente se busca, como fue el caso en esta discusión. El que sin los constantes desafíos de la Reforma y de la Ilustración, y sin el desafío de la catástrofe moral de los años 30 el catolicismo centroeuropeo no hubiera dado quizá esos pasos, eso es otro asunto, pero que en nada perturba a dicha coincidencia, pues el caso es que los dio.

El cardenal puede permitirse frente a Habermas un cierto lujo, que a Habermas se ve que le cuesta permitírselo a sí mismo. Esto sucedía ya en “Teoría de la Acción Comunicativa”. El cardenal puede mostrarse plenamente del lado de aquella posición de Max Weber, que en “Teoría de la acción comunicativa” Habermas no lograba digerir, conforme a la que el universalismo del racionalismo occidental no aparece sino como una peculiar forma de particularismo. Mirándola desde “el cielo de la verdad católica”, al cardenal no le preocupa esa apariencia. El punto de vista ilustrado, decía Weber, “es nuestro particular punto de vista. Pero ese punto de vista es tal, que cualquier hombre, si quiere vivir despierto, habrá de tomar posición frente al racionalismo occidental, y para ello tendrá que recurrir a los medios que pone en sus manos el racionalismo occidental, con lo cual la defensa de cualquier forma de ver las cosas que no sea la del racionalismo occidental no podrá consistir sino en una heterodoxia del racionalismo occidental”. Sí, el punto de vista ilustrado es eso, dice el cardenal, pero es “nuestro peculiar punto de vista”.

Y si Occidente tuviera que hacer valer el carácter universalista de elementos básicos de “nuestro punto de vista” que le son irrenunciables, como son los “derechos fundamentales”, tendría que convencer de ello a los otros haciéndose ver él como proviniendo de representaciones religiosas (de convicciones culturales básicas) que no podrían ya ser sólo las occidentales. Ese punto de vista tendría que encajar también “modularmente” en las representaciones religiosas y culturales de ellos.

Sorprendentemente es el cardenal el que de forma más sistemática convierte la relación entre ilustración y religión en una relación entre ilustración y religiones. El cardenal barre para casa, pero no toscamente, sino hilando fino, como más arriba he dicho.

Un asistente comentaba con sorpresa el curso de esa “tarde de discusión”: “En vista de que los intervinientes en la discusión se lo concedían casi todo, uno se preguntaba de qué pensaban discutir entonces. Habermas considera la religión desde la perspectiva de una libertad que sabe que ha cometido muchos errores; mientras que Ratzinger, desde el cielo de la verdad católica, miraba con escepticismo los afanes de la razón secular, es decir, los afanes de esa libertad. Y ambos apelaban a un “doble proceso de aprendizaje” en que razón y religión se

ilustren la una a la otra. Y en cuanto a creencias: razón - decía Habermas- es el logos del lenguaje, por eso a mí me sería más fácil creer en el Espíritu Santo”.

“Hay razones – seguía el periodista- por las que un teólogo católico se pone hoy a discutir con un filósofo liberal. En todo caso, esa discusión se produce en una fase en que la Iglesia católica experimenta un visible cambio. El Vaticano confiesa por primera vez su propia historia de deudas y culpas; y también la permanente crítica del Papa al capitalismo global y su No a la guerra de Irak son una indicación de que el Vaticano no sólo busca que se le perdonen las culpas, sino que busca derecho y justicia, es decir, busca convertirse, por así decir, en una autoridad mundial mediática efectiva”.

Esto por parte del Vaticano. Y en lo que se refiere al filósofo: “También la filosofía liberal ha cambiado. Su suposición de que la religión desaparecía en el remolino de la modernidad secularizada, era falsa. La verdad es que siempre fue idea de Habermas salvar contenidos religiosos en el propio discurso cotidiano, pero Habermas parece abrigar cada vez más dudas acerca de si “las energías de sentido” de una sociedad mediática pueden de hecho renovarse sólo mediante sí mismas. Parece que las ciencias biológicas han sido parte en la conmoción que se diría ha experimentado la “ética del discurso”, conmoción que ha llevado a Habermas a apelar con toda precaución metodológica a la premisa metafísica referente a que “el hombre es imagen de Dios”” (Th. Asshauer, Die Zeit de 22 de Enero de 2004).

Manuel Jiménez Redondo

Universidad de Valencia, Marzo 2004

### 3.- Joseph Ratzinger: La crisis del derecho (1999)

[Cardenal Joseph Ratzinger

Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe].

#### LA CRISIS DEL DERECHO

Los dos riesgos actuales del derecho. El fin de la metafísica y la disolución del derecho por presión de la utopía.

[Palabras de agradecimiento pronunciadas por el Cardenal Ratzinger el 10 de Noviembre de 1999 con ocasión de serle conferido el grado de doctor honoris causa en derecho por la Facultad de Derecho de la universidad italiana LUMSA].

Quiero expresar mi profundo y sentido agradecimiento a la Facultad de Derecho de la LUMSA por el gran honor que me hace al concederme el grado de doctor honoris causa en derecho. Iglesia y derecho, fe y derecho, están unidos por un lazo profundo y articulado de distintos modos. Baste recordar que la parte fundamental del canon viejotestamentario está recopilada bajo el título de “Torah” (ley). La liberación de Israel no se acababa con el éxodo, sino que el éxodo era sólo su inicio. Esa liberación sólo se convierte en realidad plena cuando Israel recibe de Dios un ordenamiento jurídico que regulaba la relación con Dios, relación de los particulares con la comunidad del pueblo, y la relación de los particulares entre sí, así como la relación con los extraños; un derecho común es una condición de la libertad humana. En consecuencia, el ideal viejotestamentario de la persona pía era el zaddik, el justo, el hombre



que vive rectamente y que actúa rectamente conforme al orden del derecho dado por Dios. En el Nuevo Testamento la denominación de zaddik queda de hecho sustituida por el término “pistos” (hombre de fe): la actitud esencial del cristiano es la fe, la fe que lo convierte en “justo”. Pero, ¿ha disminuido con ello la importancia del derecho? ¿Ha quedado quizá con ello expulsado el ordenamiento jurídico del ámbito de lo sacro y se ha convertido simplemente en profano? Éste es un problema que sobre todo desde la Reforma del siglo XVI en adelante se ha discutido con pasión. Y ha venido agudizado por el hecho de que el concepto de ley (torah) aparece en los escritos paulinos con acentos problemáticos y después en Lutero se consideró directamente y sin rodeos como lo contrapuesto al Evangelio. El desarrollo del derecho en la época moderna ha estado profundamente marcado por estas contraposiciones.

Pero no es éste el lugar para desarrollar con más detalle este problema. Pese a eso, quiero referirme brevemente a dos riesgos actuales del derecho, que tienen ambos también una componente teológica y conciernen, por tanto, no sólo a los juristas sino también a los teólogos. El “final de la metafísica” que en amplios sectores de la filosofía moderna se viene dando como un hecho irreversible, ha conducido al positivismo jurídico que hoy ha cobrado sobre todo la forma de teoría del consenso: como fuente del derecho, si la razón no está ya en situación de encontrar el camino a la metafísica, sólo quedan para el Estado las convicciones comunes de los ciudadanos, concernientes a valores, las cuales convicciones se reflejan en el consenso democrático. No es la verdad la que crea el consenso, sino que es el consenso el que crea no tanto la verdad cuanto los ordenamientos comunes. La mayoría determina qué es lo que debe valer (estar vigente) como verdadero y como justo. Y eso significa que el derecho queda expuesto al juego de las mayorías y depende de la conciencia de los poderes de la sociedad del momento, la cual conciencia viene determinada a su vez por múltiples factores. Y en concreto, esto se manifiesta en una progresiva desaparición de los fundamentos del derecho inspirados en la tradición cristiana. Matrimonio y familia son cada vez menos las formas sustentadoras de la comunidad estatal, y quedan sustituidas por múltiples formas de convivencia, a menudo lábiles y problemáticas. El orden cristiano del tiempo se disuelve; el domingo desaparece y cada vez queda más sustituido por formas móviles del tiempo libre. El sentido de lo sacro casi ya no tiene significado alguno para el derecho. El respeto por Dios o por aquello que para otros es sagrado difícilmente tiene ya valor jurídico alguno; sobre ello prevalece el valor de una libertad sin límites en lo tocante a hablar y a hacer juicios, dándose por supuesto que ese valor es mucho más importante. También la vida humana es algo de lo que se puede disponer: el aborto y la eutanasia no están excluidos en los ordenamientos jurídicos. En el ámbito de los experimentos con embriones y de la medicina de los trasplantes asoman en el horizonte formas de manipulación de la vida humana en las que el hombre se arroga no solamente el derecho de poder disponer de la vida y de la muerte, sino también el poder de disponer de su devenir y de su ser. Y así, recientemente, se ha llegado a reclamar la selección y educación programadas para un continuo desarrollo del género humano, y ha quedado puesta en cuestión la esencial diversidad del hombre respecto a los animales. Así pues, como en los Estados modernos la metafísica y con ella el derecho natural parecen carecer definitivamente de importancia, está en curso una transformación del derecho, cuyos

pasos ulteriores no son todavía previsibles; el concepto mismo de derecho pierde sus contornos precisos.

Pero hay aún una segunda amenaza del derecho que parece menos actual de lo que era hace unos diez años, pero que en todo momento puede volver a emerger, encontrando conexión con la teoría del consenso. Me refiero a la disolución del derecho a causa del empuje de la utopía, tal como ello había tomado forma sistemática y práctica en el pensamiento marxista. El punto de partida era aquí la convicción de que como el mundo presente es un mundo malo, un mundo malvado, un mundo de opresión y de falta de libertad, ese mundo tenía que ser sustituido por un mundo mejor que, por tanto, había que planificar y realizar. En verdadera fuente del derecho, y en definitiva en fuente única del derecho, se convierte ahora la imagen de la nueva sociedad; moral y con importancia jurídica es aquello que sirve al advenimiento del mundo futuro. Y con base en este criterio se ha venido elaborando el terrorismo, que se consideraba plenamente como un proyecto moral; el homicidio y la violencia aparecían como acciones morales porque estaban al servicio de la gran revolución, al servicio de la destrucción del mundo malo y servían al gran ideal de la nueva sociedad. También aquí se ha dado por descontado el “fin de la metafísica”, y lo que quedaba en lugar de ella era en este caso no el consenso de los contemporáneos, sino el modelo ideal que representaba el mundo futuro.

Hay también un origen criptoteológico de esta negación del derecho. A partir de ese origen se entiende por qué vastas corrientes de la teología (incluyendo las diversas formas de teología de la liberación) estaban tan expuestas a esta tentación. Pero tampoco me es posible presentar aquí estas conexiones con suficiente detalle. Me habré de contentar con indicar el hecho de que un paulinismo malentendido ha dado apresuradamente ocasión para interpretaciones del cristianismo radicales e incluso anárquicas. Por no hablar ya de los movimientos gnósticos, en los cuales inicialmente se desarrollaron estas tendencias, que junto con el No al Dios creador, incluían un No a la metafísica, y al derecho natural y al derecho divino. No voy a entrar aquí en las inquietudes y agitaciones sociales del siglo XVI, en el contexto de las cuales las corrientes radicales de la Reforma dieron vida a movimientos revolucionarios o utópicos. Me voy a detener más bien en un fenómeno aparentemente mucho más inocuo, en una forma de interpretación del cristianismo que desde el punto de vista científico aparece como totalmente respetable y que el gran jurista evangélico Rudolph Sohm desarrolló el siglo pasado.

Esa forma de interpretación propone la tesis de que el cristianismo como Evangelio, como ruptura de la ley, no habría podido ni querido incluir originalmente derecho alguno, sino que la Iglesia habría nacido inicialmente como “anarquía espiritual”, que después, ciertamente, partiendo de las necesidades externas de la existencia eclesial, ya hacia fines del siglo primero, habría sido sustituida por un derecho sacramental. El puesto de este derecho que, por así decir, estaba fundado sobre la carne de Cristo, sobre el cuerpo de Cristo, y era de naturaleza sacramental, habría sido ocupado después en el la Edad Media por un derecho, que ya no era derecho del cuerpo de Cristo, sino de la corporación de los cristianos, precisamente por el derecho eclesial que es el que ahora conocemos. El verdadero modelo era para Sohm la anarquía espiritual: en realidad en la condición ideal de la Iglesia no habría de ser menester

derecho alguno. En nuestro siglo, a partir de estas posiciones, se convierte en moda la contraposición entre Iglesia del derecho e Iglesia del amor: el derecho es presentado como lo contrapuesto al amor. Y un contraste de ese tipo puede, ciertamente, emerger en la concreta aplicación del derecho: pero elevar tal cosa a principio, trastorna la esencia del derecho, así como la esencial del amor. Estas concepciones, en última instancia alejadas de la realidad, que no llegan al espíritu de la utopía, pero que le son afines, están actualmente difundidas en nuestra sociedad. El hecho de que en los años cincuenta la expresión “Law and Order” (ley y orden) llegara a convertirse en una especie de insulto u ofensa, o que la idea de “ley y orden” incluso se la hiciera pasar por algo casi fascistoide, depende de esas concepciones. Por lo demás, la ironización y difamación del derecho fue ingrediente típico del Nacionalsocialismo alemán (no conozco suficientemente la situación en lo referente al fascismo italiano). En los llamados “años de lucha” el derecho fue concienzudamente difamado y contrapuesto a lo que se consideraba el sano sentimiento popular. Posteriormente, al llegar al poder, el “Führer” fue declarado única fuente del derecho, y con ello la arbitrariedad vino a ocupar el puesto del derecho. La denigración del derecho no está nunca ni de ningún modo al servicio de la libertad, sino que siempre es un instrumento de la dictadura. La eliminación del derecho significa el desprecio del hombre; y donde no hay derecho no hay libertad.

Y en este punto, a la verdadera pregunta de fondo a la que me estoy dirigiendo con estas reflexiones, sólo puedo darle una respuesta (a mi pesar) que habrá de ser demasiado sintética, pues a la cuestión a la que me estoy dirigiendo es a la de qué pueden hacer la fe y la teología en esta situación por la defensa del derecho. De modo muy sumario y, ciertamente, insuficiente, trataré de bosquejar una respuesta proponiendo las dos tesis siguientes:

1.- La elaboración y la estructuración del derecho no es inmediatamente un problema teológico, sino un problema de la “recta ratio”, de la recta razón. Esta recta razón debe tratar de discernir (más allá de las opiniones de moda y de las corrientes de pensamiento de moda) qué es lo justo, el derecho en sí mismo, lo que es conforme a la exigencia interna del ser humano de todos los lugares, y que lo distingue de aquello que es destructivo para el hombre. Tarea de la Iglesia y de la fe es contribuir a la sanidad de la “ratio” y por medio de una justa educación del hombre conservar a esa razón del hombre la capacidad de ver y de percibir. Si a ese derecho en sí se lo quiere llamar derecho natural, o de cualquier otra manera, eso es un problema secundario. Pero allí donde esta exigencia interior del ser humano, el cual está orientado como tal al derecho, allí donde esta instancia que va más allá de las corrientes mudables, no puede ser ya percibida, y, por tanto, el “fin de la metafísica” es total, el ser humano se ve amenazado en su dignidad y en su esencia.

2.- La Iglesia debe hacer un examen de conciencia acerca de golpes destructivos que ha sufrido el derecho, que han tenido su origen en la interpretación unilateral de la fe de la Iglesia y han contribuido a determinar la historia de este siglo. El mensaje de la Iglesia supera el ámbito de la simple razón y remite a nuevas dimensiones de la libertad y de la comunión. Pero la fe en el Creador y en su creación va inseparablemente implícita en la fe en el redentor y en la redención. La redención no disuelve la creación ni el orden de la creación, sino que por el contrario nos restituye la posibilidad de percibir la voz del Creador en su creación y, por tanto,

de comprender mejor el fundamento del derecho. Metafísica y fe, naturaleza y gracia, ley y evangelio, no se oponen, sino que están íntimamente ligados. El amor cristiano, tal como lo propone el Sermón de la Montaña, nunca puede convertirse en fundamento de un derecho estatutario, y sólo es realizable (siquiera embrionariamente) en la fe. Pero ello no va ni contra la creación ni contra su derecho, sino que se funda sobre ellos. Donde no hay un derecho, incluso el amor pierde su ambiente vital. La fe cristiana respeta la naturaleza propia del Estado, sobre todo del Estado de una sociedad pluralista, pero siente también su propia corresponsabilidad en lo tocante a que los fundamentos del derecho continúen resultando visibles y a que el Estado, privado de orientaciones, no se vea expuesto solamente al juego de corrientes mudables. Y porque en este sentido, pese a todas las distinciones entre fe y razón, la fe cristiana tiene derecho estatutario que ella tiene que elaborar con ayuda de la razón y de la estructura vital de la Iglesia, y porque, por tanto, pese a todas las distinciones, ambos ordenamientos están en una relación recíproca y tienen una responsabilidad el uno por el otro, este doctorado honorífico es para mí al mismo tiempo ocasión de gratitud y llamada para un ulterior empeño en mi trabajo

(Traducción de Manuel Jiménez Redondo)

#### 4.- Jürgen Habermas: Fe y Saber (2001)

[Discurso de agradecimiento pronunciado por Jürgen Habermas en la Pauskirche de Frankfurt el día 14 de Octubre de 2001, con motivo de la concesión del “premio de la paz” de los librerías alemanes]

##### FE Y SABER

Cuando la opresiva actualidad del día nos quita incluso de las manos el poder elegir tema, es grande la tentación de ponernos a competir con John Wayne entre “nosotros los intelectuales” para ver quién es capaz de desenfundar el primero y dar el primer tiro. Hace poco tiempo se dividían los espíritus a propósito de otro tema, a propósito de la cuestión de si, y en qué medida, debemos someternos a una autoinstrumentalización científicamente servida por la tecnología genética, o incluso si debemos perseguir el fin de una autooptimización de la especie. Pues acerca de los primeros pasos que empiezan a darse por esta vía se había desatado entre los portavoces de la ciencia organizada y los portavoces de las iglesias una verdadera lucha entre potencias intelectuales. Por parte de la ciencia se expresaba el miedo a un renacer del oscurantismo y a que se siguiesen cultivando sentimientos residuales de tipo arcaico sobre la base de dar pábulo a un escepticismo contra la ciencia, y la otra parte se revolvía contra la fe científicista en el progreso, contra ese crudo naturalismo que es capaz de enterrar a toda moral. Pero el 11 de Septiembre la tensión entre sociedad secular y religión ha vuelto a estallar de una forma muy distinta.

Los asesinos decididos al suicidio, que transformaron los aviones civiles en armas vivientes y las volvieron contra las ciudadelas capitalistas de la civilización occidental, estaban motivados por convicciones religiosas, como hoy sabemos por el testamento de Mohamed Atta. Para ellos los signos más representativos de la modernidad globalizada eran una encarnación del

gran Satán. Pero también a nosotros, a los testigos universales, a los que nos fue dado seguir por televisión ese acontecimiento “apocalíptico”, parecían imponérsenos imágenes bíblicas. Y el lenguaje de la venganza, con el que no sólo el Presidente americano empezó reaccionando a lo incomprensible, cobraba tonos viejotestamentarios. Como si el fanático atentado hubiese hecho vibrar en lo más íntimo de la sociedad secular una cuerda religiosa, se llenaron en todas partes las sinagogas, las iglesias y las mezquitas. Si bien la ceremonia de tipo religioso y civil celebrada hace tres semanas en Nueva York, pese a todas las correspondencias de fondo, no ha conducido a ninguna actitud simétrica de odio.

Pese a su lenguaje religioso, el fundamentalismo es un fenómeno exclusivamente moderno. En los terroristas islámicos llamaba enseguida la atención la asimultaneidad entre motivos y medios. En tal asimultaneidad entre motivos y medios se refleja la asimultaneidad entre cultura y sociedad en los países de origen de los autores, la cual asimultaneidad entre cultura y sociedad se ha producido a consecuencia de una modernización acelerada y radicalmente desenraizadora. Lo que bajo circunstancias más favorables ha podido ser percibido en definitiva entre nosotros [en el curso de la civilización occidental] como un proceso de destrucción creadora, no pone en perspectiva en estos países compensación alguna por el dolor que la destrucción de formas tradicionales de vida conlleva. Y ello no sólo se refiere a la falta de perspectiva de mejora de las condiciones materiales de vida, pues eso es sólo un punto. Sino que lo decisivo es que a causa de sentimientos de humillación queda manifiestamente bloqueado el cambio espiritual que había de expresarse en la separación entre religión y Estado. También en Europa, a la que la historia le ha concedido siglos para alcanzar una actitud suficientemente sensible a ese “rostro de Jano” que la modernidad ofrece [es decir, a las ambigüedades de la modernidad], la “secularización” sigue estando cargada todavía de sentimientos ambivalentes (como quedó claro en la disputa en torno a la tecnología genética).

Ortodoxias endurecidas las hay tanto en Occidente como en el Oriente próximo y en el lejano Oriente, entre cristianos y judíos lo mismo que entre musulmanes. Quien quiera evitar una guerra entre culturas habrá de hacer memoria de la dialéctica del propio proceso de secularización, es decir, del proceso occidental de secularización, una dialéctica que está todavía lejos de concluirse. La “guerra contra el terrorismo” no es guerra alguna, y en el terrorismo se manifiesta también el choque fatal y mudo de mundos que han de poder desarrollar un lenguaje común allende el mudo poder de los terroristas y los misiles. En vistas de una globalización que se imponía a través de mercados deslimitados, muchos de nosotros esperábamos un retorno de lo político en una forma distinta (no en la forma hobbesiana original de un globalizado Estado de la seguridad, es decir, en las dimensiones de la policía, del servicio secreto, y ahora también de lo militar, sino en forma de un poder configurador y civilizatorio a nivel mundial). Por el momento parece que a los que esperábamos eso, no nos queda más que la desvaída esperanza de una “astucia de la razón” [de que sea la propia “astucia de la razón” lo que lleve a la razón a imponerse], y también [nos queda] la oportunidad de reconsiderar un poco las cosas. Pues esa desgarradura de la falta de lenguaje se extiende también a nuestra propia casa. A los riesgos de una secularización que en la otra

parte corre descarrilada, sólo les haremos frente con cordura si cobramos claridad acerca de qué significa secularización en nuestras sociedades postseculares. Es con esta intención con la que retomo hoy el viejo tema de “fe y saber”. No deben ustedes, por tanto, esperar de mí “una charla de domingo” que polarice, es decir, que haga saltar a algunos de sus asientos y a otros los deje satisfechamente sentados.

El término “secularización” tuvo originalmente el significado jurídico de una transferencia coercitiva de los bienes de la Iglesia al poder secular del Estado. Y por eso, ese significado ha podido entonces transferirse al surgimiento de la modernidad cultural y social en conjunto. Pues desde entonces se asocian con el término “secularización” valoraciones contrapuestas según que en primer plano queden o bien la domesticación exitosa de la autoridad eclesiástica por parte de los poderes mundanos, o bien el acto de apropiación antijurídica de los bienes de la Iglesia. Conforme a la primera lectura, las formas religiosas de pensamiento y las formas religiosas de vida quedan sustituidas por equivalentes racionales, y en todo caso por equivalentes que resultan superiores; conforme a la otra lectura las formas modernas de pensamiento y las formas modernas de vida quedan desacreditadas como bienes ilegítimamente sustraídos. El modelo de la sustitución sugiere una interpretación de la modernidad “desencantada”, que se deja guiar por el optimismo del progreso, mientras que el modelo de la expropiación sugiere una interpretación de una modernidad que se queda sin techo, una interpretación, por tanto, que se deja atraer por una teoría de la “caída”. Ambas lecturas cometen el mismo error. Consideran la secularización como una especie de “juego de suma cero” entre las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica, desencadenadas en términos capitalistas, por un lado, y los poderes retardadores que representan la religión y la Iglesia, por otro. Pero esta imagen no se acomoda ya a una sociedad “postsecular” que no tiene más remedio que hacerse a la idea de una persistencia indefinida de las comunidades religiosas en un entorno persistentemente secularizador. Lo que parece quedar en segundo plano en una imagen tan estrecha y polarizada de las cosas, es el papel civilizador que ha venido desempeñando un commonsense democráticamente ilustrado que en esta algarabía de voces que rememoran el Kulturkampf semeja un tercer partido que se abre su propio camino entre los contendientes que serían la ciencia y la religión. Desde el punto de vista del Estado liberal sólo merecen el calificativo de “racionales” aquellas comunidades religiosas que por propia convicción hacen renuncia a la exposición violenta de sus propias verdades de fe. Y esa convicción se debe a una triple reflexión de los creyentes acerca de su posición en una sociedad pluralista. La conciencia religiosa en primer lugar tiene que elaborar cognitivamente su encuentro con otras confesiones y con otras religiones. En segundo lugar, tiene que acomodarse a la autoridad de las ciencias que son las que tienen el monopolio social del saber mundano. Y finalmente, tiene que ajustarse a las premisas de un Estado constitucional, el cual se funda en una moral profana. Sin este empujón en lo tocante a reflexión, los monoteísmos no tienen más remedio que desarrollar un potencial destructivo en sociedades modernizadas sin miramientos. La palabra “empujón reflexivo” sugiere, sin embargo, la falsa representación de un proceso efectuado unilateralmente y de un proceso concluso. Pero en realidad este

trabajo reflexivo encuentra una prosecución en todo nuevo conflicto que irrumpe en todos los lugares de tránsito de los espacios públicos democráticos.

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

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

Si con Max Weber dirigimos la mirada a los inicios del “desencantamiento del mundo” nos damos cuenta de qué es lo que está en juego. La naturaleza queda despersonalizada en la medida en que se hace accesible a la observación objetivante y a la explicación causal. La naturaleza científicamente investigada cae fuera del sistema de referencia social que forman las personas que mutuamente se atribuyen intenciones y motivos. Pero, ¿qué se hace de tales personas cuando poco a poco van quedando subsumidas bajo descripciones suministradas por las ciencias naturales? ¿Resultará que finalmente el commonsense no sólo se dejará instruir por el saber contraintuitivo de las ciencias, sino que se verá consumido con piel y cabellos por ese saber? El filósofo Winfrid Sellars respondió ya a esta cuestión en 1960 describiéndonos el escenario imaginario de una sociedad en la que los juegos de lenguaje pasados de moda de nuestra existencia cotidiana quedan fuera de juego en favor de la descripción objetivante de procesos fisiológicos de conciencia. Sellars no hizo más que proyectar ese escenario

imaginario. El punto de fuga de tal naturalización del espíritu era una imagen científica del hombre construida con los conceptos extensionales de la física, de la neurofisiología o de la teoría de la evolución, que desocializa también nuestra propia autocomprensión. Tal cosa sólo podría lograrse si la intencionalidad de la conciencia humana y la normatividad de nuestra acción pudieran agotarse sin residuo alguno en esta clase de descripciones. Las teorías que serían menester para ello tendrían que explicar, por ejemplo, cómo las personas pueden seguir o vulnerar reglas, ya sean reglas gramaticales, conceptuales o morales. Pero lo que en Sellars era solamente un experimento mental con clara intención aporética [es decir, lo que en Sellars era sólo la proyección de algo que evidentemente no podía ser, y que Sellars trataba de mostrar que no podía ser]] ha sido malinterpretado por los discípulos de Sellars como un programa de investigación, al que ellos siguen ateniéndose hasta hoy. Los propósitos de una modernización de nuestra psicología cotidiana en términos de ciencia natural han conducido incluso a tentativas de una semántica que trata de explicar biológicamente los contenidos del pensamiento. Pero incluso estos planteamientos científicamente más avanzados fracasan en que el concepto de finalidad que no tenemos más remedio que introducir de contrabando en el juego de lenguaje darwinista de “mutación y adaptación”, es demasiado pobre para dar abasto a esa diferencia entre ser y deber que estamos implícitamente suponiendo cuando vulneramos reglas.

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

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



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

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

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

entre los argumentos seculares y los argumentos religiosos son límites difusos. Por eso la fijación de esos controvertidos límites debe entenderse como una tarea cooperativa que exige de cada una de las partes ponerse también cada una en la perspectiva de la otra.

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

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

Los lenguajes seculares cuando se limitan a eliminar y tirar por la borda lo que se quiso decir en los lenguajes religiosos, no hacen sino dejar tras de sí irritaciones. Cuando el pecado se convirtió en no más que culpa, se perdió algo. Pues la búsqueda del perdón de los pecados lleva asociado el deseo, bien lejos de todo sentimentalismo, de que pudiera darse por no hecho, de que fuese reversible, el dolor que se ha infligido al prójimo. Pues si hay algo que no nos deja en paz es la irreversibilidad del dolor pasado, la irreversibilidad de la injusticia sufrida por los inocentes maltratados, humillados y asesinados, una injusticia que, por pasada, queda más allá de las medidas de toda posible reparación que pudiera estar en manos del hombre. La pérdida de la esperanza en la resurrección no hace sino dejar tras de sí un vacío bien tangible. El justificado escepticismo de Horkheimer contra la delirante esperanza que Benjamin ponía en la fuerza de la restitución de la memoria humana (“aquellos a quienes se aplastó, siguen realmente aplastados”, replicaba Horkheimer) no desmiente en modo alguno ese impotente impulso que nos lleva, pese a todo, a intentar cambiar algo en una injusticia que ciertamente resulta inamovible. La correspondencia entre Benjamin y Adorno procede de principios de

1937. Ambas cosas, la verdad de ese impulso y también su impotencia, tuvieron su continuación después del holocausto en el ejercicio tan necesario como desesperado de un “enfrentamiento con el pasado y elaboración del pasado” (Adorno). Y en el creciente lamento acerca de lo inadecuado de ese ejercicio, ese mismo impulso no hace sino manifestarse en forma ya distorsionada. Los hijos e hijas no creyentes de la modernidad parecen creer en tales instantes deberse más cosas y tener necesidad de más cosas que aquéllas que ellos llegan a traducir de las tradiciones religiosas, comportándose en todo caso como si los potenciales semánticos de éstas no estuviesen agotados.

Pero precisamente esta ambivalencia en el comportamiento respecto a esos potenciales semánticos de las tradiciones religiosas, puede conducir a la actitud racional de mantener distancia frente a la religión, pero sin cerrarse del todo a su perspectiva. Y esta actitud podría reconducir al camino correcto a esa autoilustración de una sociedad civil que en estos asuntos pudiera verse desgarrada por peleas ideológicas. Las sensaciones morales que hasta ahora sólo en el lenguaje religioso han encontrado una expresión suficientemente diferenciada, pueden encontrar resonancia general tan pronto como se encuentra una formulación salvadora para aquello que ya casi se había olvidado, pero que implícitamente se estaba echando en falta. El encontrar tal formulación sucede raras veces, pero sucede a veces. Una secularización que no destruya, que no sea destructiva, habrá de efectuarse en el modo de la traducción. Y esto es lo que Occidente, es decir, ese Occidente que es hoy un poder secularizador de alcance mundial, puede aprender de su propia historia.

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

Este creador, por ser a la vez un Dios creador y redentor, no necesita operar como un técnico que se atiene a leyes de la naturaleza o como un informático que actúa conforme a las reglas de un código o de un programa. La voz de Dios que llama al hombre a la vida, pone de antemano al hombre en un universo de comunicación transido de resonancias morales. Por eso Dios puede “determinar” al hombre en términos tales que simultáneamente lo capacita y lo obliga a la libertad. Pues bien, no hace falta creer en premisas teológicas para entender la

consecuencia de que sería una dependencia muy distinta, una dependencia que habría que entender en términos causales, la que entrase en juego si desapareciese esa idea de diferencia infinita implicada por el concepto de creación divina, y el lugar de Dios (en lo que se refiere a creación del hombre) pasara a ocuparlo un hombre, es decir, si un hombre pudiese intervenir conforme a sus propias preferencias en la combinación azarosa de las dotaciones cromosómicas materna y paterna, sin tener que suponer para ello, por lo menos contrafácticamente, el consentimiento de ese otro al que esa intervención afecta. Esta lectura suscita la pregunta que me ha ocupado en otro lugar. El primer hombre que lograra fijar conforme a sus propios gustos las características que va a tener otro hombre, ¿no estaría destruyendo también aquellas iguales libertades que han de regir entre iguales para que esos iguales puedan mantener su diferencia

(Traducción de Manuel Jiménez Redondo)

## 5.- Jürgen Habermas: posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del estado liberal (enero 2004)

[Ponencia leída por Jürgen Habermas el 19 de Enero de 2004 en la “Tarde de discusión” con Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, organizada por la Academia Católica de Baviera en Munich. El tema de esa “Tarde de discusión” fue “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”. Abrieron la discusión los dos invitados con sendas ponencias. Primero habló Habermas, después Ratzinger. Lo que sigue fue la ponencia o “posicionamiento” de Habermas. En los varios sitios de Internet en que se puede acceder a este texto, el documento tiene por título “PARTE I: posicionamiento del Prof. Jürgen Habermas”]

El tema de discusión que se nos ha propuesto, me recuerda una pregunta que, en los años sesenta, Ernst-Wolfgang Böckenförde redujo a la dramática fórmula de si un Estado liberal, secularizado, no se está nutriendo de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar (1). En ello se expresa la duda de que el Estado constitucional democrático pueda cubrir con sus propios recursos los fundamentos normativos en los que ese Estado se basa, así como la sospecha de que ese Estado quizá dependa de tradiciones cosmovisionales o religiosas autóctonas [que no dependen de él], y en todo caso de tradiciones éticas también autóctonas, colectivamente vinculantes. Esto, ciertamente, pondría en aprietos a un Estado que, en vistas del “hecho del pluralismo” (Rawls), está obligado a mantener la neutralidad en lo que se refiere a cosmovisiones. Claro es que tal conclusión no puede emplearse como un contraargumento contra aquella sospecha.

[0.- Plan de la presente ponencia]

Lo que voy a empezar haciendo es especificar el problema en dos aspectos. En el aspecto cognitivo la duda se refiere a la cuestión de si, después de la completa positivización del derecho, la estructuración del poder político es todavía accesible a una justificación o legitimación secular, es decir, a una justificación o legitimación no religiosa, sino postmetafísica [1]. Pero aun cuando se admita tal legitimación, en el aspecto motivacional todavía sigue en pie la duda de si una comunidad que, en lo que se refiere a cosmovisión es

pluralista, podrá estabilizarse normativamente (es decir, más allá de un simple *modus vivendi*) a través de la suposición de un consenso de fondo que, en el mejor de los casos, será un consenso formal, un consenso limitado a procedimientos y principios [2]. Pero aun cuando pudiera despejarse esa duda, quedaría en pie el que los ordenes liberales dependen (en lo que respecta a dimensión normativa) de la solidaridad de sus ciudadanos, y que esas fuentes podrían secarse a causa de una “descarrilada” secularización de la sociedad en conjunto. Este diagnóstico no puede rechazarse sin más, pero tampoco puede entenderse en el sentido de que aquellos entre los defensores de la religión, que son gente formada, es decir, que son la clase culta, quieran obtener de ello una especie de “plusvalía” para lo que ellos defienden [3]. En lugar de eso (es decir, para evitar esa obtención de plusvalía) voy a proponer entender la secularización cultural y social como un doble proceso que obliga tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus respectivos límites [4]. Y en lo que respecta a las sociedades postseculares se plantea, finalmente, la cuestión de cuáles son las actitudes cognitivas y las expectativas normativas que un Estado liberal puede suponer y exigir tanto a sus ciudadanos creyentes como a sus ciudadanos no creyentes en su trato mutuo [5].

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

El liberalismo político (que yo defiendo en la forma especial de un republicanismo kantiano (2)) se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría se mueve en la tradición del derecho racional, que renuncia a las fuertes presuposiciones tanto cosmológicas como relativas a la historia de la salvación, que caracterizaban a las doctrinas clásicas y religiosas del derecho natural. La historia de la teología cristiana en la Edad Media, y en especial la Escolástica española tardía, pertenecen, naturalmente, a la genealogía de los derechos del hombre. Pero los fundamentos legitimadores de un poder estatal neutral en lo concerniente a cosmovisión proceden finalmente de las fuentes profanas que representa la filosofía del siglo XVII y del siglo XVIII. Sólo mucho más tarde fueron capaces la teología y la Iglesia de digerir los desafíos espirituales que representaba el Estado constitucional revolucionario. Por el lado católico, que con la idea de “luz natural”, con la idea de *lumen naturale*, una relación mucho más distendida, nada se opone en principio a una fundamentación autónoma de la moral y del derecho, es decir, a una fundamentación de la moral y del derecho, independiente de las verdades reveladas.

La fundamentación postkantiana de los principios constitucionales liberales [es decir, la posición que sostiene Habermas] ha tenido que enfrentarse en el siglo XX, no tanto a la nostalgia de un derecho natural objetivo (o de una “ética material de los valores”), cuanto a formas de crítica de tipo historicista y empirista. Pues bien, a mi juicio, son suficientes presuposiciones débiles acerca del contenido normativo de la estructura comunicativa de las formas de vida socioculturales, para defender contra el contextualismo un concepto no derrotista de razón, y contra el positivismo jurídico un concepto no decisionista de validez jurídica. La tarea central consiste en este sentido en explicar [primero] por qué el proceso democrático se considera un procedimiento de establecimiento legítimo del derecho o de

creación legítima del derecho; y la respuesta es que, en cuanto que cumple condiciones de una formación inclusiva y discursiva de la opinión y de la voluntad, el proceso democrático funda la sospecha de una aceptabilidad racional de los resultados; y [segundo] por qué la democracia y los derechos del hombre son las dimensiones normativas básicas que nos aparecen siempre cooriginalmente entrelazadas en lo que son nuestras constituciones, es decir, en lo que en Occidente ha venido siendo el establecimiento mismo de una constitución; y la respuesta es que la institucionalización jurídica del procedimiento de creación democrática del derecho exige que se garanticen a la vez tanto los derechos fundamentales de tipo liberal como los derechos fundamentales de tipo político-ciudadano. (3)

El punto de referencia de esta estrategia de fundamentación (de la estrategia de fundamentación postmetafísica que estoy considerando) es la constitución que se dan a sí mismos ciudadanos asociados, y no la domesticación de un poder estatal ya existente, pues ese poder (esto es lo que se está suponiendo en dicha estrategia de fundamentación postmetafísica), pues ese poder, digo, ha de empezar generándose por la vía del establecimiento democrático de una constitución (es decir, por la misma vía por la que llega a establecerse una constitución democrática). Un poder estatal “constituido” (y no sólo constitucionalmente domesticado) es siempre un poder juridificado hasta en su núcleo más íntimo, de suerte que el derecho penetra hasta el fin el poder político, hasta no dejar ni un residuo que no esté juridificado. Mientras que el positivismo de la voluntad estatal (muy enraizado él en el imperio alemán), que sostuvieron los teóricos alemanes del Derecho Público (desde Laband y Jellinek hasta Carl Schmitt) había dejado siempre algún hueco o algún rincón por el que podía colarse de contrabando algo así como una sustancia ética de lo “estatal” o de lo “político”, exenta de derecho, en el Estado constitucional no queda ningún sujeto del poder político, que pudiera suponerse que se nutre o se está nutriendo de una sustancia prejurídica o de algún tipo de sustancia prejurídica (4). De la soberanía preconstitucional de los príncipes no queda en el Estado constitucional ningún lugar vacío que ahora – en la forma de ethos de un pueblo más o menos homogéneo – hubiera que rellenar con una soberanía popular igualmente sustancial (es decir, de base igualmente prejurídica).

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

derechas, está esta otra concepción, procedimental, inspirada por Kant, de una fundamentación de los principios constitucionales, autónoma, que, tal como ella misma pretende, sería racionalmente aceptable para todos los ciudadanos.

[3.- La duda en el aspecto motivacional]

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

Pues se supone, efectivamente, que éstos han de poner por obra sus derechos de comunicación y sus derechos de participación, y ello no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino orientándose al bien común, es decir, al bien de todos. Y esto exige la complicada y frágil puesta en juego de una motivación, que no es posible imponer por vía legal. Una obligación legalmente coercitiva de ejercer el derecho a voto, representaría en un Estado de derecho un cuerpo tan extraño como una solidaridad que viniese dictada por ley. La disponibilidad a salir en defensa de ciudadanos extraños y que seguirán siendo anónimos y a aceptar sacrificios por el interés general es algo que no se puede mandar, sino sólo suponer, a los ciudadanos de una comunidad liberal. De ahí que las virtudes políticas, aun cuando sólo se las recoja o se las implique “en calderilla”, sean esenciales para la existencia de una democracia. Esas virtudes son un asunto de la socialización, y del acostumbrarse a las prácticas y a la forma de pensar de una cultura política traspasada por el ejercicio de la libertad política y de la ciudadanía. Y, por tanto, el estatus de ciudadano político está en cierto modo inserto en una “sociedad civil” que se nutre de fuentes espontáneas, y, si ustedes quieren, “prepolíticas”. Pero de ello no se sigue que el Estado liberal sea incapaz de reproducir sus propios presupuestos motivacionales a partir de su propio potencial secular, no-religioso. Los motivos para una participación de los ciudadanos en la formación política de la opinión y de la voluntad colectiva se nutren, ciertamente, de proyectos éticos de vida (es decir, de ideales de existencia) y de formas culturales de vida. Pero las prácticas democráticas desarrollan su propia dinámica política. Sólo un Estado de derecho sin democracia, al que en Alemania estuvimos acostumbrados durante mucho tiempo, sugeriría una respuesta negativa a la pregunta de Böckenförde:

“¿Cómo podrían vivir pueblos estatalmente unidos, cómo podrían vivir, digo, sólo de la garantía de la libertad de los particulares, sin un vínculo unificador que anteceda a esa libertad?”. (5) La respuesta es que el Estado de derecho articulado en términos de constitución democrática garantiza no sólo libertades negativas para los miembros de la sociedad que, como tales, de lo que se preocupan es de su propio bienestar, sino que ese Estado, al desatar las libertades comunicativas, moviliza también la participación de los ciudadanos en una disputa pública acerca de temas que conciernen a todos en común. El “lazo unificador” que Böckenförde echa en falta es el proceso democrático mismo, en el que en última instancia lo que queda a discusión (o lo que siempre está en discusión) es la comprensión correcta de la propia constitución.

Así por ejemplo, en las actuales discusiones acerca de la reforma del estado de bienestar, acerca de la política de emigración, acerca de la guerra de Irak, o acerca de la supresión del servicio militar obligatorio, no solamente se trata de esta o aquella medida política particular, sino que siempre se trata también de una controvertida interpretación de los principios constitucionales, e implícitamente se trata de cómo queremos entendernos, tanto como ciudadanos de la República Federal de Alemania, como también como europeos, a la luz de la pluralidad de nuestras formas de vida culturales, y del pluralismo de nuestras visiones del mundo y de nuestras convicciones religiosas. Ciertamente, si miramos históricamente hacia atrás, vemos que un trasfondo religioso común, una lengua común, y sobre todo la conciencia nacional recién despertada, fueron elementos importantes para el surgimiento de esa solidaridad ciudadana altamente abstracta. Pero mientras tanto, nuestras mentalidades republicanas se han dissociado profundamente de ese tipo de anclajes pre-políticos. El que no se está dispuesto a morir “por Niza”, ya no es ninguna objeción contra una Constitución europea. Piensen ustedes en todas las discusiones de tipo ético-político acerca del holocausto y la criminalidad de masas: esas discusiones han vuelto conscientes a los ciudadanos de la República Federal de Alemania del logro que representa la Constitución (la Grundgesetz). Este ejemplo de una “política de la memoria” de tipo autocrítico (que mientras tanto ya no resulta excepcional, sino que se ha extendido también a otros países) demuestra cómo en el medio que representa la política pueden formarse y renovarse vinculaciones que tienen que ver con lo que vengo llamando “patriotismo constitucional”. (6)

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



venga), sólo se produce una solidaridad, digo, si los principios de justicia logran penetrar en la trama más densa de orientaciones culturales concretas y logran impregnarla.

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

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

[Necesidad de reflexión de las tradiciones religiosas y de las tradiciones de la Ilustración]

Las teorías postmodernas, situándose en el plano de una crítica de la razón, entienden estas crisis no como consecuencia de una utilización selectiva de los potenciales de razón inherentes a la modernidad occidental, sino que entienden estas crisis como el resultado lógico del programa de una racionalización cultural y social, que no tiene más remedio que resultar autodestructiva. Ese escepticismo radical en lo que toca a la razón, le es, ciertamente, ajeno a

la tradición católica por las propias raíces de ésta. Pero el catolicismo, por lo menos hasta los años 60 del siglo pasado, se hizo él solo las cosas muy difíciles en lo tocante a sus relaciones con el pensamiento secular del humanismo, la Ilustración y el liberalismo político. Pero en todo caso el teorema de que a una modernidad casi descalabrada sólo puede sacarla ya del atolladero la orientación hacia un punto de referencia transcendente, es un teorema que hoy vuelve a encontrar resonancia. En Teherán un colega me preguntaba si desde el punto de vista de una comparación de las culturas y desde un punto de vista de sociología de la religión, no era, precisamente, la secularización europea el camino propiamente equivocado que necesitaba de una corrección de rumbo. Y esto nos recuerda el estado de ánimo que prevaleció en la República de Weimer, nos recuerda a Carl Schmitt, a Heidegger, a Leo Strauss. Pero a mí me parece que es mucho mejor o que es más productivo no exagerar en términos de una crítica de la razón la cuestión de si una modernidad que se ha vuelto ambivalente podrá estabilizarse sola a partir de las fuerzas seculares (es decir, no religiosas) de una razón comunicativa, sino tratar tal cuestión de forma no dramática como una cuestión empírica que debe considerarse abierta. Con lo cual no quiero decir que el fenómeno de la persistencia de la religión en un entorno ampliamente secularizado haya de traerse a colación solamente como un mero hecho social. La filosofía tiene que tratar también de entender ese fenómeno, por así decir, desde dentro, de tomarlo en serio como un desafío cognitivo. Pero antes de seguir esta vía de discusión, quiero por lo menos mencionar una posible ramificación del diálogo en un sentido distinto, que resulta también obvia. Me refiero a que en el curso de la reciente radicalización de la crítica de la razón, también la filosofía se ha dejado mover hacia una reflexión acerca de sus propios orígenes religioso-metafísicos, dejándose envolver en ocasiones en diálogos con la teología que, por su parte, buscaba conectar con los ensayos filosóficos de una autorreflexión posthegeliana de la razón (7).

(Excurso. Punto de conexión o de contacto para un discurso filosófico acerca de la razón y la revelación, lo ha constituido siempre una figura de pensamiento que retorna una y otra vez: la razón, al reflexionar sobre su fundamento más hondo, descubre que tiene su origen en otro; y el poder de eso otro, que entonces se le convierte en destino, la razón tiene que reconocerlo si es que no quiere perder su propia orientación racional en el callejón sin salida de alguno de esos híbridos intentos de darse alcance por completo a sí misma. Como modelo sirve aquí la ejercitación de la razón en una especie de conversión producida por la propia fuerza de la razón, o por lo menos provocada por la propia fuerza de la razón, es decir, como modelo sirve aquí el ejercicio de una conversión de la razón por la razón, ya sea que esa reflexión parta, como ocurre en Schleiermacher, de la autoconciencia del sujeto cognoscente y agente, o esa autorreflexión parta, como ocurre en Kierkegaard, de la historicidad del autocercioramiento existencial de sí que el sujeto busca, ya sea que esa reflexión parta, como ocurre en Hegel, Feuerbach y Marx, de la provocación que representa el desgarramiento de un mundo ético que se escinde. Aun sin verse movida inicialmente a ello por motivaciones teológicas, una razón que se vuelve consciente de sus límites se trasciende a sí misma en dirección a otro: ya sea en una fusión mística con una conciencia cósmica envolvente, ya sea en la desesperada esperanza de que en la historia había irrumpido ya un mensaje definitivamente salvador, ya

sea en forma de una solidaridad con los humillados y ofendidos, que trata de dar prisa a la salvación mesiánica para que ésta comparezca. Estos tres dioses anónimos de la metafísica posthegeliana (la conciencia envolvente, el acontecimiento de un mensaje salvador que se dona a sí mismo sin supuestos previos de pensamiento, y la idea de una sociedad no alienada), se convierten siempre para la teología en presa fácil. Pues se diría que son esos dioses mismos quienes se ofrecen a quedar descifrados como pseudónimos de la Trinidad de ese Dios personal que Él mismo hace donación de sí al hombre. Fin del excursus).

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

En contraposición con la abstinencia ética de un pensamiento postmetafísico al que necesariamente tiene que escapársele todo concepto de vida buena y ejemplar que se presente como siendo universalmente obligatorio para todos, en contraposición, digo, con lo que sucede en una posición postmetafísica, resulta que en las Sagradas Escrituras y en las tradiciones religiosas han quedado articuladas intuiciones acerca de la culpa y la redención, acerca de lo que puede ser la salida salvadora de una vida que se ha experimentado como carente de salvación, intuiciones que se han venido deletreando y subrayando sutilmente durante milenios y que se han mantenido hermenéuticamente vivas. Por eso en la vida comunitaria de las comunidades religiosas, en la medida en que logran evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede reconstruirse con sólo el saber profesional de los expertos, me refiero a posibilidades de expresión suficientemente diferenciadas y a sensibilidades suficientemente diferenciadas en lo que respecta a la vida malograda y fracasada, a patologías sociales, al

malogro de proyectos de vida individual y a las deformaciones de contextos de vida distorsionados. De la asimetría de pretensiones epistémicas (la filosofía no puede pretender saber aquello que la religión se presenta sabiendo) permite fundamentar una disponibilidad de la filosofía a aprender de la religión, y no por razones funcionales, sino por razones de contenido, es decir, precisamente recordando el éxito de sus propios procesos “hegelianos” de aprendizaje. Con esto de “procesos hegelianos de aprendizaje” quiero decir que la mutua compenetración de Cristianismo y metafísica griega no sólo dio lugar a la configuración espiritual y conceptual que cobró la dogmática teológica, y que esa mutua compenetración no solamente dio lugar en suma a una helenización del Cristianismo que no en todos los aspectos fue una bendición. Sino que por el otro lado fomentó también una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía. Ese trabajo de apropiación cuajó en redes conceptuales de alta carga normativa como fueron las formadas por los conceptos de responsabilidad, autonomía y justificación, las formadas por los conceptos de historia, memoria, nuevo comienzo, innovación y retorno, las formadas por los conceptos de emancipación y cumplimiento, por los conceptos de extrañamiento, interiorización y encarnación, o por los conceptos de individualidad y comunidad. Ese trabajo de apropiación transformó el sentido religioso original, pero no deflacionándolo y vaciándolo, ni tampoco consumiéndolo o despilfarrándolo. La traducción de que el hombre es imagen de Dios a la idea de una igual dignidad de todos los hombres que hay que respetar incondicionalmente es una de esas traducciones salvadoras (que salvan el contenido religioso traduciéndolo a filosofía). Es una de esas traducciones que, allende los límites de una determinada comunidad religiosa, abre el contenido de los conceptos bíblicos al público universal de quienes profesan otras creencias o de quienes simplemente no son creyentes. Benjamin fue alguien que muchas veces consiguió hacer esa clase de traducciones.

Sobre la base de esta experiencia de la liberalización secularizada de potenciales de significado que, por de pronto, están encapsulados en las religiones, podemos dar al teorema de Böckenförde un sentido que ya no tiene por qué resultar capcioso. He mencionado el diagnóstico conforme al que el equilibrio que en la modernidad se produce o tiene que producirse entre los tres grandes medios de integración social (el dinero, el poder y la solidaridad), conforme al que ese equilibrio, digo, corre el riesgo de venirse abajo porque los mercados y el poder administrativo expulsan de cada vez más ámbitos sociales a la solidaridad, es decir, prescinden de una coordinación de la acción, producida a través de valores, normas y un empleo del lenguaje orientado a entenderse. Y así, resulta también en interés del propio Estado constitucional el tratar con respeto y cuidado a todas aquellas fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa de solidaridad de los ciudadanos. Es esta conciencia que se ha vuelto conservadora, lo que se refleja en la expresión “sociedad postsecular”. (8) Esta expresión no solamente se refiere al hecho de que la religión se afirma crecientemente en el entorno secular y de que la sociedad ha de contar indefinidamente con la persistencia de comunidades religiosas. La expresión “postsecular” tampoco pretende sólo devolver a las comunidades religiosas el reconocimiento público que se merecen por la contribución funcional que hacen a los motivos y actitudes deseadas, es decir, a motivos y actitudes que

vienen bien a todos. En la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja más bien una intuición normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos creyentes y ciudadanos no creyentes. En la “sociedad postsecular” acaba imponiéndose la convicción de que “la modernización de la conciencia pública” acaba abrazando por igual a las mentalidades religiosas y a las mentalidades mundanas (pese a las diferencias de fases que pueden ofrecer entre si) y cambia a ambas reflexivamente. Pues ambas partes, con tal de que entiendan en común la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje, ambas partes, digo, pueden hacer su contribución a temas controvertidos en el espacio público, y entonces también tomarse mutuamente en serio por razones cognitivas.

[Qué puede esperar el Estado liberal de creyentes y no creyentes]

Por el lado de la conciencia religiosa, ésta se ha visto obligada a hacer procesos de adaptación. Toda religión es originalmente “imagen del mundo” o, como dice Rawls, una comprehensive doctrine (una doctrina omniabarcante), y ello también en el sentido de que reclama autoridad para estructurar una forma de vida en conjunto. A esta pretensión de monopolio interpretativo o de configuración global de la existencia hubo de renunciar la religión al producirse la secularización del saber, y al imponerse la neutralidad religiosa inherente al poder estatal y la libertad generalizada de religión. Y con la diferenciación funcional de subsistemas sociales, la vida religiosa de la comunidad se separa también de su entorno social. El papel de miembro de esa comunidad religiosa se diferencia del papel de persona privada o de miembro de la sociedad, en el sentido de que ambos papeles dejan de solaparse ya exactamente. Y como el Estado liberal depende de una integración política de los ciudadanos que tiene que ir más allá de un mero *modus vivendi* (es decir, que tiene que contener un fuerte contenido normativo autónomo), esta diferenciación que se produce en el carácter de miembro de las distintas esferas sociales no puede agotarse y no puede reducirse a una adaptación del hecho religioso a las normas impuestas por la sociedad secular, en términos tales que el ethos religioso renunciase a toda clase de pretensión. Más bien, el orden jurídico universalista y la moral social igualitaria han de quedar conectados desde dentro al ethos de la comunidad religiosa de suerte que lo primero pueda también seguirse consistentemente de lo segundo. Para esta “inserción” John Rawls ha recurrido a la imagen de un módulo: este módulo de la justicia mundana, pese a que esté construido con ayuda de razones que son neutrales en lo tocante a cosmovisión, tiene que encajar en los contextos de fundamentación de la ortodoxia religiosa de que se trate. (9)

Esta expectativa normativa con la que el Estado liberal confronta a las comunidades religiosas concuerda con los propios intereses de éstas en el sentido de que con ello les queda abierta a éstas la posibilidad de, a través del espacio público-político ejercer su influencia sobre la sociedad en conjunto. Ciertamente, las cargas de la tolerancia, como demuestran las regulaciones más o menos liberales acerca del aborto, no están distribuidas simétricamente entre creyentes y no creyentes; pero tampoco para la conciencia secular el gozar de la libertad negativa que representa la libertad religiosa, tampoco, digo, para la conciencia secular ese goce se produce sin costes. Pues de esa conciencia se espera que se ejercite a sí misma en un trato autorreflexivo con los límites de la Ilustración. La comprensión de la tolerancia por parte

de las sociedades pluralistas articuladas por una constitución liberal, no solamente exige de los creyentes que en el trato con los no creyentes y con los que creen de otra manera se hagan a la evidencia de que razonablemente habrán de contar con la persistencia indefinida de un disenso: sino que por el otro lado, en el marco de una cultura política liberal también se exige de los no creyentes que se hagan asimismo a esa evidencia en el trato con los creyentes. Y para un ciudadano religiosamente amusical esto significa la exigencia, la exigencia, digo, nada trivial, de determinar también autocriticamente la relación entre fe y saber desde la perspectiva del propio saber mundano. Pues la expectativa de una persistencia de la no-concordancia entre fe y saber sólo merece el predicado de “racional” (es decir, sólo merece llamarse una expectativa racional) si, también desde el punto de vista del saber secular, se admite para las convicciones religiosas un estatus epistémico que no quede calificado simplemente de irracional (por ese saber secular). Así pues, en el espacio público-político las cosmovisiones naturalistas que se deben a una elaboración especulativa de informaciones científicas y que son relevantes para la autocomprensión ética de los ciudadanos, (10) de ninguna manera gozan prima facie de ningún privilegio frente a las concepciones de tipo cosmovisional o religioso que están en competencia con ellas. La neutralidad cosmovisional del poder del Estado que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano es incompatible con cualquier intento de generalizar políticamente una visión secularística del mundo. Y los ciudadanos secularizados, cuando se presentan y actúan en su papel de ciudadanos, ni pueden negar en principio a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, ni tampoco pueden discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho a hacer contribuciones en su lenguaje religioso a las discusiones públicas. Una cultura política liberal puede esperar incluso de los ciudadanos secularizados que arrimen el hombro a los esfuerzos de traducir del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible aquellas aportaciones (del lenguaje religioso) que puedan resultar relevantes. (11)

(Traducción de Manuel Jiménez Redondo)

## **6.- Joseph Ratzinger: posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del estado liberal (enero 2004)**

[Ponencia leída por el Cardenal Joseph Ratzinger el 19 de enero de 2004 en la “Tarde de discusión” con Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, organizada por la Academia Católica de Baviera en Munich. El tema de esa “Tarde de discusión” fue “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”. Abrieron la discusión los dos invitados con sendas ponencias. Primero habló Habermas, después Ratzinger. Lo que sigue fue la ponencia o “posicionamiento” de Ratzinger. En los varios sitios de Internet en que se puede acceder a este texto, el documento tiene por título “PARTE II: posicionamiento del Cardenal Joseph Ratzinger”]

En la aceleración del tempo de las evoluciones históricas en la que nos encontramos, aparecen, a mi juicio, sobre todo dos factores como elementos característicos de una evolución que antes sólo parecía producirse lentamente. Se trata, por un lado, de la formación de una sociedad mundial en la que los poderes particulares políticos, económicos y culturales

se ven cada vez más remitidos recíprocamente unos a otros y se tocan y se complementan mutuamente en sus respectivos ámbitos de vida. La otra característica es el desarrollo de posibilidades del hombre, de posibilidades de hacer y de destruir, que, más allá de lo que hasta ahora era habitual, plantean la cuestión del control jurídico y ético del poder. Y así se convierte en una cuestión de gran urgencia la de cómo las culturas que se encuentran, pueden hallar fundamentos éticos que puedan conducir su convivencia por el camino correcto y permitan construir una forma de domar y ordenar ese poder, de la que puedan responsabilizarse en común.

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

#### Poder y derecho

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

ya como expresión de una justicia que está al servicio de todos, sino como producto de la arbitrariedad, como derecho que se arrogan aquellos que tienen el poder de hacerlo.

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

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

La Edad Moderna ha expresado un conjunto de tales elementos normativos en las diversas declaraciones de derechos y los ha sustraído al juego de las mayorías. Pues bien, es posible que la conciencia actual simplemente se dé por satisfecha con la interna evidencia de esos valores. Aunque la verdad es que tal autolimitación del preguntar tiene también un carácter filosófico. Hay, pues, valores que se sostienen por sí solos, que se siguen de la esencia del ser humano y que, por tanto, resultan intangibles para todos cuantos tienen esa esencia. Sobre el alcance de esta manera de ver las cosas, habremos de volver todavía más tarde, sobre todo porque esa evidencia (que no querría hacerse más preguntas) de ninguna manera es reconocida hoy en todas las culturas. El Islam ha definido su propio catálogo de derechos del hombre, que se desliga del catálogo occidental. China viene hoy determinada, ciertamente, por una forma de cultura surgida en Occidente, por el marxismo, pero, si no estoy mal



informado, en China se plantea la cuestión de si los derechos del hombre, no son más bien un invento típicamente occidental, al que habría que investigarle la trastienda.

Nuevas formas de poder y nuevas cuestiones relativas a su control

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

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

Y en este punto se plantea una cuestión sobre la que asimismo tendremos que volver: si el terrorismo está tan bien alimentado por el fanatismo religioso —y lo está——, ¿es la religión un poder que levanta y salva, o es más bien un poder arcaico y peligroso, que construye universalismos falsos y conduce así a la intolerancia y al terror? ¿No habrá entonces que poner a la religión bajo la tutela de la razón e imponerle cuidadosos y estrictos límites? Pero entonces no se puede evitar la pregunta: ¿y quién podrá hacer tal cosa?, ¿cómo se hace tal

cosa? Pero sigue en pie la pregunta general: la supresión progresiva de la religión, su superación ¿no habrá que considerarla un necesario progreso de la humanidad si es que ésta ha de emprender el camino de la libertad y de la tolerancia universal?

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

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

Presupuestos del derecho: derecho – naturaleza – razón

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

Pero incluso más natural y obvio que esta mirada sobre Grecia es que nos fijemos en la doble ruptura que se produce en la conciencia europea en la Edad Moderna y que obligó a sentar las bases de una nueva reflexión sobre el contenido y la fuente del derecho. Se trata, en primer lugar, del rompimiento de los límites de Europa, del verse llevado el mundo cristiano mucho más allá de sus propios límites, que se produjo con el descubrimiento de América. Ello dio

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

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

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

Como último elemento del derecho natural, que en lo más profundo quiso siempre ser un derecho racional, por lo menos en la Edad Moderna, han quedado los “derechos del hombre”.

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

#### La interculturalidad y sus consecuencias

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

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

esas culturas se presentan en buena medida como un cuestionamiento de la racionalidad occidental, pero también como un cuestionamiento de la pretensión universalista de la revelación cristiana.

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

### Conclusiones

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

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

desprende de tal disponibilidad a aprender y se sacude tal correlacionalidad o se desdice de tal correlacionalidad, la razón se vuelve destructiva.

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

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

(Traducción de Manuel Jiménez Redondo)

#### Notas

- 1) R. Spaemann, *Weltethos als “Projekt”*, en: *Merkur*, Heft 570/571, 893-904.
- 2) La expresión más impresionante (pese a muchas correcciones de detalle) de esta filosofía de la evolución, hoy todavía dominante, la representa el libro de J. Monod, *El Azar y la Necesidad*, Barcelona 1989. En lo que respecta a la distinción entre lo que son los resultados efectivos de la ciencia y lo que es la filosofía que acompaña a esos resultados, cfr. R. Junker, S. Scherer (eds.), *Evolution. Ein Kritischer Lehrbuch*, Giessen 1998. Para algunas indicaciones concernientes a la discusión con la filosofía que acompaña a esa teoría de la evolución, véase J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Friburgo 2003, 131-147.
- 3) Acerca de las tres dimensiones del derecho natural medieval (dinámica del ser en general, teleología de la naturaleza común a los hombres y a los animales [Ulpiano], y teología específica de la naturaleza racional del hombre) cfr. las referencias a ello en el artículo de Ph. Delhaye, *Naturrecht*, en: *LThK2 VII* 821-825. Digno de notarse es el concepto de derecho natural que aparece al principio del *Decretum gratiani*: *Humanum genus duobus regitur*,

naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri (el género humano se rige por dos cosas, a saber, el derecho natural y las costumbres. Derecho natural es el que se contiene en la ley y el Evangelio, por el que se manda a cada cual no hacer a otro sino lo que quiere que se le haga a él, y se le prohíbe infligir a otro aquello que no quiere que se le haga a él).

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

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

## 7.- Discurso de Benedicto XVI en el Reichstag

***Reichstag ( Berlín); Jueves 22 de septiembre de 2011***

Ilustre Señor Presidente Federal,  
Señor Presidente del *Bundestag*,  
Señora Canciller Federal,  
Señor Presidente del *Bundesrat*,  
Señoras y Señores Diputados

Es para mí un honor y una alegría hablar ante esta Cámara alta, ante el Parlamento de mi Patria alemana, que se reúne aquí como representación del pueblo, elegido democráticamente, para trabajar por el bien común de la República Federal de Alemania. Agradezco al Señor Presidente del *Bundestag* su invitación a pronunciar este discurso, así como sus gentiles palabras de bienvenida y aprecio con las que me ha acogido. Me dirijo en este momento a ustedes, estimados señoras y señores, también como un connacional que por sus orígenes está vinculado de por vida y sigue con particular atención los acontecimientos de la Patria alemana. Pero la invitación a pronunciar este discurso se me ha hecho en cuanto Papa, en cuanto Obispo de Roma, que tiene la suprema responsabilidad sobre los cristianos católicos. De este modo, ustedes reconocen el papel que le corresponde a la Santa Sede como miembro dentro de la Comunidad de los Pueblos y de los Estados. Desde mi responsabilidad internacional, quisiera proponerles algunas consideraciones sobre los fundamentos del estado liberal de derecho.

Permítanme que comience mis reflexiones sobre los fundamentos del derecho con un breve relato tomado de la Sagrada Escritura. En el primer Libro de los Reyes, se dice que Dios concedió al joven rey Salomón, con ocasión de su entronización, formular una petición. ¿Qué pedirá el joven soberano en este momento tan importante? ¿Éxito, riqueza, una larga vida, la eliminación de los enemigos? No pide nada de todo eso. En cambio, suplica: “Concede a tu siervo un corazón dócil, para que sepa juzgar a tu pueblo y distinguir entre el bien y mal” (1 R3,9). Con este relato, la Biblia quiere indicarnos lo que en definitiva debe ser importante para

un político. Su criterio último, y la motivación para su trabajo como político, no debe ser el éxito y mucho menos el beneficio material. La política debe ser un compromiso por la justicia y crear así las condiciones básicas para la paz. Naturalmente, un político buscará el éxito, sin el cual nunca tendría la posibilidad de una acción política efectiva. Pero el éxito está subordinado al criterio de la justicia, a la voluntad de aplicar el derecho y a la comprensión del derecho. El éxito puede ser también una seducción y, de esta forma, abre la puerta a la desvirtuación del derecho, a la destrucción de la justicia. “Quita el derecho y, entonces, ¿qué distingue el Estado de una gran banda de bandidos?”, dijo en cierta ocasión San Agustín.<sup>[1]</sup> Nosotros, los alemanes, sabemos por experiencia que estas palabras no son una mera quimera. Hemos experimentado cómo el poder se separó del derecho, se enfrentó contra él; cómo se pisoteó el derecho, de manera que el Estado se convirtió en el instrumento para la destrucción del derecho; se transformó en una cuadrilla de bandidos muy bien organizada, que podía amenazar el mundo entero y llevarlo hasta el borde del abismo. Servir al derecho y combatir el dominio de la injusticia es y sigue siendo el deber fundamental del político. En un momento histórico, en el cual el hombre ha adquirido un poder hasta ahora inimaginable, este deber se convierte en algo particularmente urgente. El hombre tiene la capacidad de destruir el mundo. Se puede manipular a sí mismo. Puede, por decirlo así, hacer seres humanos y privar de su humanidad a otros seres humanos. ¿Cómo podemos reconocer lo que es justo? ¿Cómo podemos distinguir entre el bien y el mal, entre el derecho verdadero y el derecho sólo aparente? La petición salomónica sigue siendo la cuestión decisiva ante la que se encuentra también hoy el político y la política misma.

Para gran parte de la materia que se ha de regular jurídicamente, el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente. Pero es evidente que en las cuestiones fundamentales del derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta: en el proceso de formación del derecho, una persona responsable debe buscar los criterios de su orientación. En el siglo III, el gran teólogo Orígenes justificó así la resistencia de los cristianos a determinados ordenamientos jurídicos en vigor: “Si uno se encontrara entre los escitas, cuyas leyes van contra la ley divina, y se viera obligado a vivir entre ellos..., por amor a la verdad, que, para los escitas, es ilegalidad, con razón formaría alianza con quienes sintieran como él contra lo que aquellos tienen por ley...”<sup>[2]</sup>

Basados en esta convicción, los combatientes de la resistencia actuaron contra el régimen nazi y contra otros regímenes totalitarios, prestando así un servicio al derecho y a toda la humanidad. Para ellos era evidente, de modo irrefutable, que el derecho vigente era en realidad una injusticia. Pero en las decisiones de un político democrático no es tan evidente la cuestión sobre lo que ahora corresponde a la ley de la verdad, lo que es verdaderamente justo y puede transformarse en ley. Hoy no es de modo alguno evidente de por sí lo que es justo respecto a las cuestiones antropológicas fundamentales y pueda convertirse en derecho vigente. A la pregunta de cómo se puede reconocer lo que es verdaderamente justo, y servir así a la justicia en la legislación, nunca ha sido fácil encontrar la respuesta y hoy, con la abundancia de nuestros conocimientos y de nuestras capacidades, dicha cuestión se ha hecho todavía más difícil.



¿Cómo se reconoce lo que es justo? En la historia, los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres. Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación. En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios. Así, los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a. C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano.<sup>[3]</sup> De este contacto, nació la cultura jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la humanidad. A partir de esta vinculación precristiana entre derecho y filosofía inicia el camino que lleva, a través de la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico de la Ilustración, hasta la Declaración de los derechos humanos y hasta nuestra Ley Fundamental Alemana, con la que nuestro pueblo reconoció en 1949 “los inviolables e inalienables derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo”.

Para el desarrollo del derecho, y para el desarrollo de la humanidad, ha sido decisivo que los teólogos cristianos hayan tomado posición contra el derecho religioso, requerido por la fe en la divinidad, y se hayan puesto de parte de la filosofía, reconociendo a la razón y la naturaleza, en su mutua relación, como fuente jurídica válida para todos. Esta opción la había tomado ya san Pablo cuando, en su *Carta a los Romanos*, afirma: “Cuando los paganos, que no tienen ley [la Torá de Israel], cumplen naturalmente las exigencias de la ley, ellos... son ley para sí mismos. Esos tales muestran que tienen escrita en su corazón las exigencias de la ley; contando con el testimonio de su conciencia...” (*Rm 2,14s*). Aquí aparecen los dos conceptos fundamentales de naturaleza y conciencia, en los que conciencia no es otra cosa que el “corazón dócil” de Salomón, la razón abierta al lenguaje del ser. Si con esto, hasta la época de la Ilustración, de la Declaración de los Derechos humanos, después de la Segunda Guerra mundial, y hasta la formación de nuestra Ley Fundamental, la cuestión sobre los fundamentos de la legislación parecía clara, en el último medio siglo se produjo un cambio dramático de la situación. La idea del derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüenza hasta la sola mención del término. Quisiera indicar brevemente cómo se llegó a esta situación. Es fundamental, sobre todo, la tesis según la cual entre ser y deber ser existe un abismo infranqueable. Del ser no se podría derivar un deber, porque se trataría de dos ámbitos absolutamente distintos. La base de dicha opinión es la concepción positivista de naturaleza adoptada hoy casi generalmente. Si se considera la naturaleza – con palabras de Hans Kelsen – “un conjunto de datos objetivos, unidos los unos a los otros como causas y efectos”, entonces no se puede derivar de ella realmente ninguna indicación que tenga de algún modo carácter ético.<sup>[4]</sup> Una concepción positivista de la naturaleza, que comprende la naturaleza de manera

puramente funcional, como las ciencias naturales la entienden, no puede crear ningún puente hacia el *Ethos* y el derecho, sino dar nuevamente sólo respuestas funcionales. Pero lo mismo vale también para la razón en una visión positivista, que muchos consideran como la única visión científica. En ella, aquello que no es verificable o falsable no entra en el ámbito de la razón en sentido estricto. Por eso, el *ethos* y la religión han de ser relegadas al ámbito de lo subjetivo y caen fuera del ámbito de la razón en el sentido estricto de la palabra. Donde rige el dominio exclusivo de la razón positivista – y este es en gran parte el caso de nuestra conciencia pública – las fuentes clásicas de conocimiento del *ethos* y del derecho quedan fuera de juego. Ésta es una situación dramática que afecta a todos y sobre la cual es necesaria una discusión pública; una intención esencial de este discurso es invitar urgentemente a ella.

El concepto positivista de naturaleza y razón, la visión positivista del mundo es en su conjunto una parte grandiosa del conocimiento humano y de la capacidad humana, a la cual en modo alguno debemos renunciar en ningún caso. Pero ella misma no es una cultura que corresponda y sea suficiente en su totalidad al ser hombres en toda su amplitud. Donde la razón positivista es considerada como la única cultura suficiente, relegando todas las demás realidades culturales a la condición de subculturas, ésta reduce al hombre, más todavía, amenaza su humanidad. Lo digo especialmente mirando a Europa, donde en muchos ambientes se trata de reconocer solamente el positivismo como cultura común o como fundamento común para la formación del derecho, reduciendo todas las demás convicciones y valores de nuestra cultura al nivel de subcultura. Con esto, Europa se sitúa ante otras culturas del mundo en una condición de falta de cultura, y se suscitan al mismo tiempo corrientes extremistas y radicales. La razón positivista, que se presenta de modo exclusivo y que no es capaz de percibir nada más que aquello que es funcional, se parece a los edificios de cemento armado sin ventanas, en los que logramos el clima y la luz por nosotros mismos, sin querer recibir ya ambas cosas del gran mundo de Dios. Y, sin embargo, no podemos negar que en este mundo autoconstruido recurrimos en secreto igualmente a los “recursos” de Dios, que transformamos en productos nuestros. Es necesario volver a abrir las ventanas, hemos de ver nuevamente la inmensidad del mundo, el cielo y la tierra, y aprender a usar todo esto de modo justo.

Pero ¿cómo se lleva a cabo esto? ¿Cómo encontramos la entrada en la inmensidad, o la globalidad? ¿Cómo puede la razón volver a encontrar su grandeza sin deslizarse en lo irracional? ¿Cómo puede la naturaleza aparecer nuevamente en su profundidad, con sus exigencias y con sus indicaciones? Recuerdo un fenómeno de la historia política reciente, esperando que no se malinterprete ni suscite excesivas polémicas unilaterales. Diría que la aparición del movimiento ecologista en la política alemana a partir de los años setenta, aunque quizás no haya abierto las ventanas, ha sido y es sin embargo un grito que anhela aire fresco, un grito que no se puede ignorar ni rechazar porque se perciba en él demasiada irracionalidad. Gente joven se dio cuenta que en nuestras relaciones con la naturaleza existía algo que no funcionaba; que la materia no es solamente un material para nuestro uso, sino que la tierra tiene en sí misma su dignidad y nosotros debemos seguir sus indicaciones. Es evidente que no hago propaganda de un determinado partido político, nada más lejos de mi intención. Cuando en nuestra relación con la realidad hay algo que no funciona, entonces debemos reflexionar

todos seriamente sobre el conjunto, y todos estamos invitados a volver sobre la cuestión de los fundamentos de nuestra propia cultura. Permitidme detenerme todavía un momento sobre este punto. La importancia de la ecología es hoy indiscutible. Debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente. Sin embargo, quisiera afrontar seriamente un punto que – me parece – se ha olvidado tanto hoy como ayer: hay también una ecología del hombre. También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana.

Volvamos a los conceptos fundamentales de naturaleza y razón, de los cuales hemos partido. El gran teórico del positivismo jurídico, Kelsen, con 84 años – en 1965 – abandonó el dualismo de ser y de deber ser (me consuela comprobar que a los 84 años se esté aún en condiciones de pensar algo razonable). Antes había dicho que las normas podían derivar solamente de la voluntad. En consecuencia – añade –, la naturaleza sólo podría contener en sí normas si una voluntad hubiese puesto estas normas en ella. Por otra parte – dice –, esto supondría un Dios creador, cuya voluntad se ha insertado en la naturaleza. “Discutir sobre la verdad de esta fe es algo absolutamente vano”, afirma a este respecto.<sup>[5]</sup> ¿Lo es verdaderamente?, quisiera preguntar. ¿Carece verdaderamente de sentido reflexionar sobre si la razón objetiva que se manifiesta en la naturaleza no presupone una razón creativa, un *Creator Spiritus*?

A este punto, debería venir en nuestra ayuda el patrimonio cultural de Europa. Sobre la base de la convicción de la existencia de un Dios creador, se ha desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta. Estos conocimientos de la razón constituyen nuestra memoria cultural. Ignorarla o considerarla como mero pasado sería una amputación de nuestra cultura en su conjunto y la privaría de su integridad. La cultura de Europa nació del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma; del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma. Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa. Con la certeza de la responsabilidad del hombre ante Dios y reconociendo la dignidad inviolable del hombre, de cada hombre, este encuentro ha fijado los criterios del derecho; defenderlos es nuestro deber en este momento histórico.

Al joven rey Salomón, a la hora de asumir el poder, se le concedió lo que pedía. ¿Qué sucedería si nosotros, legisladores de hoy, se nos concediese formular una petición? ¿Qué pediríamos? Pienso que, en último término, también hoy, no podríamos desear otra cosa que un corazón dócil: la capacidad de distinguir el bien del mal, y así establecer un verdadero derecho, de servir a la justicia y la paz. Muchas gracias.

---

[1] *De civitate Dei*, IV, 4, 1.

[2] *Contra Celsum* GCS Orig. 428 (Koetschau); cf. A. Fürst, *Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike*. En: *Theol. Phil.* 81 (2006) 321 – 338; citación p. 336; cf. también J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter* (Salzburg – München 1971) 60.

[3] Cf. W. Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft* (Augsburg 2010) 11ss; 31 – 61.

[4] Waldstein, op. cit. 15-21.

[5] Citado según Waldstein, op. cit. 19.