

Un malentendido sobre la razón entre Jürgen Habermas y el teólogo Josef Ratzinger, entonces Cardenal y futuro Papa, Benedicto XVI¹

Resumen:

El origen de los fundamentos pre-políticos sobre los que se montan las actuales sociedades liberales es objeto de preocupación y de reflexión tanto del teólogo J. Ratzinger, luego Papa Benedicto XVI, como del importantísimo filósofo alemán Jürgen Habermas, quienes comparten sobre ello en un diálogo que tuvieron hace algunos años. Sin embargo, las respuestas que ofrecerán, pese a no expresarlo – ninguno de los dos – son muy distintas. Mientras Habermas no tendrá reparos en admitir que tales fundamentos están vinculados al pensamiento cristiano, para responder a las interrogantes el teólogo se basará en un concepto de razón esencialista que la tradición filosófica occidental que representa Habermas ha dejado atrás.

Palabras claves: *hubris*, razón, racionalidad, secularización, post secularización, patologías

I

En un breve libro que es muy revelador sobre la tan importante relación entre la filosofía y la religión, se recogen ponencias del pensador alemán Jürgen Habermas y del teólogo también alemán Joseph Ratzinger en torno al asunto que le da título al texto, “La dialéctica de la secularización, sobre razón y religión”². Se trata de un tema que ha sido objeto de preocupación desde hace siglos, pero que a la vez no podría ser más actual. Las dos breves charlas fueron ofrecidas en el 2004; sin embargo, tienen mucho que decirnos ahora en este 2018. El teólogo Joseph Ratzinger era todavía cardenal de la Iglesia Católica, pero habría de convertirse próximamente en el Papa Benedicto XVI. Jürgen Habermas ya era un profesor emérito.

El filósofo, nacido en el 1929, comienza su presentación reflexionando a partir de lo que allí describe como los “fundamentos pre-políticos de un Estado democrático constitucional”. Según Habermas, es necesario hacerlo porque los procedimientos que caracterizan nuestras sociedades secularizadas y liberales, su *modus operandi*, no son suficientes para garantizar su fundamentación, asunto que le preocupa desde hace décadas. ¿No significa esto que no basta que estas sociedades hayan supuestamente funcionado adecuadamente para apostar a que continuarán haciéndolo? Según se sabe, Habermas postula que es imprescindible que la esfera pública de las sociedades liberales se valga de acuerdos deliberados, acciones comunicativas según él las ha explicado en otros textos³, en las que los participantes puedan comprenderse efectivamente y llegar a acuerdos. Esto es posible, si hemos entendido a Habermas, porque compartimos una subjetividad

¹ Rafael Aragunde Torres es catedrático en la Universidad Interamericana de Puerto Rico, Recinto Metropolitano.

² Habermas, J., Ratzinger, J., *The Dialectics of Secularization, On Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius Press, 2006.

³ Ver el texto más relevante sobre este tema en Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I Racionalidad de la acción y racionalización social*, Buenos Aires: Taurus, 1989 y Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II Crítica de la acción funcionalista*, Buenos Aires: Taurus, 1990.

que nos permite explicar nuestros pareceres, a menudo tan diferentes, de modo que sean entendidos por los interlocutores que constituyen la sociedad.

Según Habermas, la “pluralidad de visiones del mundo” que se da en esta sociedad de nuestros días, hace muy difícil lo que él llama su “estabilidad normativa”⁴. Por estabilidad normativa debemos entender los consensos valorativos que nos permiten la convivencia y que con ese fin auspician ámbitos de deliberación amplios y flexibles donde se pueden dirimir las diferencias, explicándolas de manera que sean comprendidas por los diferentes interlocutores.

Cuando se refiere a la “pluralidad de visiones del mundo” debemos suponer que Habermas reconoce el cambio extraordinario que se ha dado en nuestras sociedades a partir del surgimiento de la modernidad y el encuentro de una extraordinaria multiplicidad de culturas, más el proceso cada vez más amplio de secularización. Aunque, según se sabe, Habermas plantea que la modernidad es un proyecto inacabado que está todavía por implantarse, no es menos cierto que reconoce, en lo que respecta a la racionalidad sobre la que tanto ha reflexionado, que ésta se ha ido, por decirlo de esta forma, disolviendo a través de la historia, que en Kant todavía mantiene un sentido fuerte y que en los estudios de Max Weber se reconoce en toda su unilateralidad como específicamente instrumental. Es a partir de su reflexión en torno a Weber que Habermas desarrollará una concepción de la razón que podría ser una de las aportaciones más importantes de su propia filosofía.

Para Habermas, la razón ya no se podrá articular como lo había sido en la Antigüedad y como volvió a serlo con Descartes, en un sentido duro y como si se tratara de una esencia ontológica. Tampoco basta la crítica que hicieron los filósofos de la Escuela de Frankfurt que fueron sus maestros, Theodor Adorno y Mark Horkheimer, quienes mantuvieron, debido a lo que para ellos ella había sido una Ilustración descarrilada por una razón entendida problemáticamente, una visión negativa de esta⁵. Habermas reivindicará la razón, pero como comunicación, más bien como un ideal de práctica social, como la posibilidad de que podamos entendernos intersubjetivamente, pese a los múltiples y distintos lenguajes de los que nos valemos cuando interpretamos la realidad, sobre todo en una época mundializada.

El filósofo, quien ejerciera el profesorado en Frankfurt, pero que hoy habita en la provincia de Baviera en el sureste alemán, describe muy atinadamente la filosofía de nuestros días como pensamiento post metafísico. Y lo hace así porque, según él, la filosofía no puede pretender que sus interpretaciones sean capaces de “abarcarse la totalidad” ni tener “un acceso privilegiado a la verdad”, como él alega, aunque desde mi perspectiva muy cuestionablemente, que Nietzsche todavía pretendía⁶.

⁴ Habermas, J., Ratzinger, J., *The Dialectics...*, Op. cit., p. 22.

⁵ Ver Adorno, T., y Horkheimer, M., *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sur, 1970 y Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*, CT: Martino Publishing, 2013.

⁶ Habermas, J., *Pensamiento post metafísico*, Madrid: Taurus, 1990, p. 16.

Que la “pluralidad de visiones” habría de ser inevitable una vez desaparecen los “accesos privilegiados a la verdad”, no es algo que Habermas haya sido el primero en plantear. Precisamente Nietzsche ya insistía en ello como resultado de la “muerte de Dios” que diagnostica a partir de su obra *La gaya ciencia*. Ya allí cuestiona que “sólo sea legítima una interpretación del mundo” y defiende el carácter perspectivista de la existencia pues el mundo se caracteriza por inspirar infinidad de interpretaciones⁷.

Habermas no hace referencia a la “muerte de Dios” que Nietzsche planteará como el evento que le da parto a la nueva época, o al nihilismo que este también diagnóstica para la contemporaneidad, ni al final de la metafísica occidental según Martín Heidegger la definió, que entonces le daría paso a un pensamiento que se habría librado del lastre metafísico, o al *pensamiento débil* que plantea el pensador italiano Gianni Vattimo siguiendo supuestamente al anterior⁸. Pero, ¿qué es todo esto sino pensamiento post metafísico en palabras de Habermas, pensamiento que no reclama una concepción de la racionalidad similar a la cartesiana o a la que vinculamos con la Antigüedad, el término logos y el platonismo que Nietzsche ataba al cristianismo?

En este contexto en el que tanto Habermas como el teólogo Ratzinger reflexionan sobre la razón y la religión, el primero describe la sociedad que habitamos como “sociedad post secular”. Post secular porque aunque el ambiente sea uno cada vez más secularizado, la religión no solo ha sobrevivido y puede sostenerse por sí misma (hold its own), si no que en el futuro previsible continuarán creciendo asociaciones religiosas (fellowships)⁹.

Habermas se muestra preocupado sobre este nuevo contexto histórico y social, ahora entre secular y post secularizado, y en el cual ya no se pueden manejar aquellas concepciones de la realidad que predominaron durante siglos y que exigían una aparente unanimidad, naturalmente cuestionable. ¿Qué caminos habrán de seguir las sociedades liberales de nuestros tiempos y los ciudadanos que son sus constituyentes en lo que respecta a temas que podrían dar al traste con lo que llama en ocasiones supuestos normativos? Refiriéndose a Alemania y a los alemanes, trae a colación entonces asuntos como reformas al Estado benefactor, las políticas de inmigración, la guerra en Irak y la abolición del servicio militar obligatorio. Además, nos recuerda que esto se complica “dada la pluralidad de nuestros modos de vida culturales”¹⁰. La respuesta que finalmente ofrecerá en este breve escrito podría sorprender a algunos lectores, pero no las preocupaciones que la generan, que son, como ya hemos ido adelantando, básicamente la búsqueda de legitimidad o fundamentación para tal Estado, o sus supuestos normativos, desde luego en un escenario en el que lo religioso, pese a la muerte de Dios nietzscheana añadido yo, continúa vigente¹¹.

⁷ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid: M.E. Editores, 1995, aforismos 373 y 374.

⁸ Ver cómo Gianni Vattimo lo explica en Richard Rorty, Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, Edited by Santiago Zabala, New York: Columbia University Press, 2005.

⁹ Habermas, J., Ratzinger, J., Op. Cit., p. 46.

¹⁰ Ibid., p. 32.

¹¹ Ibid., p. 21.

Habermas se plantea si esta legitimación o fundamentación de la sociedad liberal actual puede sostenerse exclusivamente a través de procesos políticos del mismo Estado, mediante sus propios recursos, o si se debe recurrir a “tradiciones de naturaleza local” que podrían ser una concepción del mundo o una religión¹². El filósofo no desprecia ninguna de estas alternativas y les concede la capacidad para confrontar circunstancias críticas, aunque no del todo. Trae a colación la situación que ha vivido Alemania en el siglo veinte y que vive en la actualidad para indicar que una constitución sí puede generar fidelidad al Estado y patriotismo, pero si la modernidad se descarrilara y de este modo peligraran acuerdos ciudadanos básicos, sería imprescindible ir más lejos o penetrar más profundamente para dar con el compromiso con la democracia (democratic bond) “y el tipo de solidaridad que el Estado democrático necesita, pero que no puede imponer por ley”¹³.

Según Habermas, la fundamentación que nuestras sociedades liberales necesitan, en un ambiente en el que los ciudadanos se caracterizan por sus diferencias, será pre política, según anticipa en el título de su charla y según volvemos a citar; se trata de “los fundamentos pre-políticos del Estado democrático constitucional”. Ellos no solo son importantes porque aportan a la estabilidad normativa que podría estar en peligro. Lo son también porque ayudan a hacerle frente a las fuerzas del mercado que no se pueden democratizar como se puede la administración de un Estado. Los mercados están apropiándose cada vez más de funciones regulatorias que antes se mantenían de manera normativa mediante estructuras políticas o formas de comunicación que Habermas describe como pre-políticas. Así se va encogiendo la esfera en la que la legitimación pública sería necesaria¹⁴. Se trata de un mundo en el que las estrategias corporativas, que no el bien común, prevalecen. Tal como se ve la situación, si la comunidad global no puede hacer nada por transformar políticamente nuestras sociedades, se dará una despolitización de los ciudadanos individuales, lo que tendrá entonces graves consecuencias para nuestra convivencia.

II

Lo que a Habermas parece interesarle más que nada en su breve escrito es la posibilidad de que la fundamentación del Estado democrático liberal no fuera un asunto político sin más, sino uno en el que desempeñaran roles esenciales los valores y las creencias religiosas. Pragmáticamente esto podría entenderse por algunos, sobre todo si postulan la fe cristiana, como un respaldo a la idea de que si no volvemos a visiones religiosas anteriores a la secularización que se ha experimentado en la modernidad no seremos capaces de hacerle frente a los retos que tiene ante sí tal Estado liberal democrático en esta época. Para otros, esto no sería más que una consideración realista de lo que hoy vivimos dadas las concepciones fundamentalistas que profesan más de una organización religiosa.

¹² Ibid. p. 21

¹³ Ibid., pp. 34 y 35.

¹⁴ Ibid., p. 36.

Para encuadrar adecuadamente la discusión Habermas sugiere que los procesos de secularización, culturales y sociales, “deben ser entendidos como procesos de conocimiento bilaterales (double learning process) que obligan tanto a las tradiciones ilustradas como a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus propios respectivos límites”¹⁵. No se debería tratar pues de imponer visiones religiosas.

En su escrito Habermas hace referencia a la historia de la teología cristiana medieval y en específico a la tardía escolástica hispánica¹⁶ para sugerir que el pensamiento religioso estuvo presente en la genealogía de los derechos civiles de los que se valen las sociedades liberales contemporáneas. Como veremos, su interlocutor, el entonces Cardenal Ratzinger y futuro Papa Benedicto XV, hará suyo en su charla esta sugerencia, seguramente complacido por esta referencia y se remitirá entonces con mayor especificidad al *ius gentium* del importante académico salmantino del siglo dieciséis Francisco de Vitoria¹⁷.

Debe quedar claro que no parece que Habermas quiera decir que estos derechos se originaran en las reflexiones medievales cristianas pues, de hecho, según él, la teología y la Iglesia se tomarán un tiempo en lo que confrontan las justificaciones seculares de la autoridad del Estado que entonces se constituía (revolutionary constitutional state). Lo que Habermas parece decirnos es que el pensamiento cristiano será muy importante en lo que respecta al desarrollo de este Estado, pero no se puede alegar que colaborará con sus orígenes.

En un breve escrito de la misma época y que gira también en torno a la razón y la fe, Habermas reconoce que el cristianismo ha contribuido, como la tradición filosófica clásica, a la razón secular que en nuestra época provee el medio para que nos comuniquemos en torno al lugar que ocupamos en el mundo¹⁸. Es evidente que para Habermas el quehacer filosófico como ámbito de deliberación público, que es como él describe la filosofía en ciertas ocasiones, no tiene por qué reñirse con el pensamiento religioso.

Más aún, en más de una ocasión Habermas expresará que hay buenas razones para que la filosofía esté dispuesta a aprender de tradiciones religiosas y de la teología¹⁹. No es que no haya diferencias entre el “discurso secular” y el “discurso religioso” pues sí las hay. Según escribe claramente, el primero reclama “ser accesible a todos los seres humanos” y el segundo “depende de las verdades de la revelación”²⁰. No obstante, cuando el discurso filosófico aborda el tema de la relación entre la razón y la revelación se confronta recurrentemente con el hecho de que cuando la razón

¹⁵ Ibid., p. 23.

¹⁶ Ibid., pp. 24 ss.

¹⁷ Ibid., p. 68.

¹⁸ Habermas, J., et al, *An Awareness of What is Missing, Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Malden, MA: Polity Press, P. 17.

¹⁹ Ver Habermas, J. & Ratzinger, J., Op. Cit., pp. 42 y 44.

²⁰ Ibid., p. 42.

reflexiona sobre sus orígenes lo que descubre es que los tiene en otro lugar y esto lo debe asumir con seriedad si pretende no perder su orientación²¹.

La razón ejercida de cara a los retos que enfrentamos los seres humanos ante variadas situaciones, nos dice el pensador alemán allí mismo, toma conciencia de sus limitaciones y necesariamente se trasciende a sí misma hasta descansar en experiencias religiosas que se transforman, por ejemplo, en esperanza y en solidaridad. Cuando el cristianismo se helenice, lo que no necesariamente fue una bendición, señala un Habermas que en esto nos da a entender que coincide con uno de los planteamientos fundamentales de la Teología de la Liberación, impactará la filosofía con una normatividad que será de una gran importancia. Se refiere a la responsabilidad, la autonomía, la necesidad de ofrecer justificaciones, o la misma historia y el recuerdo, la idea de un comienzo nuevo, la innovación y el regreso, la emancipación y la internalización, la individualidad y el compañerismo, entre otros²². Por ejemplo “el respeto que se le debe a las personas y modos de vida” le parece a él que proviene de “convicciones religiosas”²³. Y el mismo concepto de “hombre hecho a semejanza de Dios”, ¿acaso no se tradujo (sic) a la “dignidad de todos los seres humanos, quienes se merecen respeto incondicional”²⁴?

Aclarada su contención de tonos kantianos de que los fundamentos pre políticos del Estado liberal que nos llevaría a defenderlo con firmeza se encuentran en valores religiosos que la filosofía se ha encargado de continuar desarrollando, entonces a nombre de la tolerancia que debe regir en sociedades pluralistas, en el trato de los creyentes con los no creyentes y con los que postulan otras creencias, Habermas plantea que no se debe esperar que la disensión que se experimenta llegue a su fin; debe continuar²⁵. E igualmente, en una cultura política liberal se debe esperar el mismo trato de los no creyentes hacia los creyentes.

Habermas concluye su escrito señalando que en una cultura política liberal debe existir la expectativa de que los ciudadanos secularizados hagan lo posible porque se traduzcan contribuciones relevantes de una lengua religiosa a una lengua que sea accesible a todo el público en general²⁶. ¿Pero no es esto una reiteración de lo que él mismo plantea en su teoría de la acción comunicativa?

III

En el también breve texto que escribe el entonces Cardenal Joseph Ratzinger sobre la razón y la religión, titulado “Aquello que sostiene al mundo junto: los fundamentos morales pre-políticos de un Estado libre”, este aborda el tema a través de una interrogante. ¿Hará falta un *ethos* global?, se pregunta el entonces futuro pontífice siguiendo al importantísimo teólogo de Tubinga, antiguo

²¹ Ibid., pp. 40 y 41.

²² Ibid., pp. 41 y 44.

²³ Ibid., p. 42.

²⁴ Ibid., p. 45.

²⁵ Ibid., p. 50.

²⁶ Ibid., pp. 51 y 52.

compañero suyo, el suizo Hans Küng. Reconoce Ratzinger de entrada cómo en el escenario global se ha formado una comunidad y cómo las posibilidades humanas de ser creativos, aunque también destructivos, en tal contexto se han desarrollado como nunca antes. Admite entonces que su preocupación son las bases éticas sobre las cuales pueda darse el encuentro de culturas que hoy se vive. Ratzinger es claro al insistir que la interrogante sobre lo que significa el bien en tal realidad generalmente no se atiende (goes generally unanswered). Según le parece, esta cuestión sobre lo que es el bien y cómo se debe hacer el bien aunque le haga daño a uno, no la puede atender la ciencia (science) ni puede ser sin más el resultado de debates académicos²⁷.

No es que niegue la importancia que ha tenido la ciencia pues reconoce que esta es tanto responsable de la transformación que se ha dado de la comprensión del mundo y del ser humano, como del “colapso de las viejas certezas morales”²⁸. Ella, sin embargo, debe someterse a un escrutinio filosófico de modo que se pueda excluir lo que no es propiamente científico. Pero, además, añade Ratzinger, como si escribiera Habermas, la ciencia solo muestra “aspectos parciales de esta existencia”. Para Ratzinger, la filosofía es la llamada a atender la “totalidad y las más amplias dimensiones de la realidad de la existencia humana”²⁹. En todo esto el entonces Cardenal se muestra fundamentalmente de acuerdo con Habermas, aunque hay en sus expresiones una nota de desconfianza en las ciencias³⁰ contemporáneas que no tendría razón de ser si entendiera el quehacer filosófico, según lo ha interpretado el filósofo de la Escuela de Frankfurt, como dirigido a asegurarse que la filosofía funja de “intérprete mediador” de las distintas “culturas especializadas” de nuestra época, que es lo que son, o como bien podrían ser descritas, las ciencias³¹.

Ratzinger argumenta que hay valores que están por encima de determinaciones tomadas por mayorías aun democráticas que pueden ser “ciegas o injustas”, según se puede mostrar con vistazos a la historia³². Se trata de valores que le parecen a él inviolables. Trae esto a colación por lo que denuncia y llama una “nueva enfermedad de la humanidad”, el terrorismo ejercido por lo menos en parte como “defensa de una tradición religiosa en contra de la ausencia de Dios (godless) de la sociedad occidental”³³. En tal situación o dinámica histórica, ¿no debería entonces la religión, debemos recalcar que refiriéndose al Islam, someterse a “la protección de la razón y marcar sus bordes con mucho cuidado” (be placed under the guardianship of reason, and its boundaries carefully marked off)³⁴?

²⁷ Ibid., pp. 55 y 56.

²⁸ Ibid., p. 56.

²⁹ Ibid., p. 57.

³⁰ Que es como cabe hablar de ellas, en plural.

³¹ Ver Aragunde, Rafael, “Cuestionamiento y defensa actuales de la categoría de totalidad para un filosofar desde Puerto Rico”, en Ramos, Francisco José, *Hacer pensar*, Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1994, p. 19.

³² Habermas, J., Ratzinger, J., *The Dialectics...*, Op. cit., p. 60.

³³ Ibid., pp. 63 y 64.

³⁴ Ibid., p. 64.

El teólogo sin embargo sostiene que la razón no es del todo confiable, pues ella es también responsable del grave peligro que es “hacer seres humanos”, “producirlos en tubos de ensayo por así decir” (so to speak). A la vez plantea que la bomba atómica también es resultado de la razón, asunto que como el anterior, abona a su desconfianza. Concluye el planteamiento sugiriendo que quizás sea la razón la que deba ser sometida a protección (guardanship). Pero, el futuro Papa no nos dice quién o qué estaría a cargo. Para atender el dilema Ratzinger entonces sugiere que quizás (perhaps) la “religión y la razón se restrinjan una a la otra y se recuerden mutuamente dónde se encuentran sus límites”. No que ello resolvería la pregunta inicial en torno al bien, lo que en esta parte de su escrito llama una “convicción ética efectiva... con suficiente motivación y vigor para responder los retos” por él planteados³⁵.

En todo esto me parece evidente que Ratzinger se vale de un concepto de razón o racionalidad muy distinto al de Habermas y esa diferencia en sus concepciones es lo que lleva al teólogo a reclamar aquella “convicción ética efectiva” citada que pueda confrontar los retos que él ha delineado en el texto. Pero según ya adelantábamos, el concepto de razón de Habermas no es el viejo concepto cartesiano que le permitirá al pensador francés dar con verdades claras y distintas, ni el kantiano que lleva al autor de las *Críticas* a dividir el uso de la razón entre uno puro (dirigido a esbozar principios que identifiquen y precisen el conocimiento científico) y otro práctico (dirigido a esbozar principios que identifiquen y precisen el comportamiento racional). En Habermas la razón no tiene los privilegios que estos dos pensadores le atribuían y que parece que Ratzinger todavía le atribuye, como evidentemente le atribuye también privilegios a la teología.

Para entonces validar la pretensión de que la teología puede velar junto a la filosofía porque la razón no trascienda sus límites, Ratzinger recurrirá a dos eventos históricos que conmocionaron a Europa y que él describe como rupturas³⁶. El primero se trata del encuentro con América a finales del siglo quince, un momento en el desarrollo del pensamiento teológico que Habermas también trajo a colación; el segundo es la Reforma Protestante del siglo dieciséis.

Es el primero el que hace posible plantear que hay una ley que trasciende todos los sistemas legales, una ley que los seres humanos como (*qua*) seres humanos estamos obligados a seguir, específicamente el *ius gentium* trabajado por Francisco de Vitoria y que precede históricamente la legalidad cristiana. Puede ser descrito como ley de las naciones pues le ha correspondido “ordenar las relaciones correctas entre las gentes”, nos dice Ratzinger³⁷.

El segundo momento, la Reforma, hace posible las reflexiones de Hugo Grocio y Samuel von Pufendorf dirigidas a desarrollar la idea del derecho natural. Y fue que se hizo necesario postular una ley anterior al dogma que permitiera dirimir las diferencias que se darían entre las comunidades cristianas. Tal ley tenía que preceder al dogma y no podía descansar en la fe sino en la naturaleza y en la razón humana. Se trata de un derecho, según el entonces Cardenal, que ha

³⁵ Ibid., pp. 65 y 66.

³⁶ Ibid., p. 67.

³⁷ Ibid., p. 68.

permanecido útil en la Iglesia Católica y que ha servido para sostener diálogos importantes con la sociedad secular y otras comunidades de fe³⁸. Ratzinger lamenta que ya no se utilice pues está convencido de que podría contribuir en una sociedad secularizada y pluralista a dar con un consenso sobre los principios éticos de la ley. A su entender, en el concepto de naturaleza que sostiene este derecho natural se traslapan la naturaleza y la razón dado que “la naturaleza es en sí misma racional”. Pero según el mismo Ratzinger, esta valiosa concepción de una naturaleza racional se fue a pique con la teoría de la evolución³⁹.

Ratzinger también relaciona el concepto de derechos humanos a la visión del derecho natural vinculado a la razón y sugiere que se debe discutir si a fin de cuentas existe una racionalidad de la naturaleza y por lo tanto una ley racional para el ser humano y su existencia en el mundo. Esta discusión, que evidentemente le parece muy importante, debe ser intercultural, tanto en su estructura como en su interpretación y en ella deberían participar cristianos, hindúes y chinos⁴⁰.

El futuro pontífice insiste en esto, es decir, en que una discusión sobre “las cuestiones básicas de la existencia humana” debe tener una dimensión intercultural en las que se reconozcan las tensiones que caracterizan a estas grandes religiones, ninguna de las cuales, aclara, posee uniformidad dentro de su esfera cultural. Ratzinger también trae a colación las religiones de África y de la América Latina y reconoce que también han entrado en conflicto con la llamada racionalidad occidental que él parece tomar como dada⁴¹.

Según el teólogo y futuro Papa, Occidente tiene dos grandes culturas, la cristiana y la de la racionalidad cultural. No son reconocidas universalmente, pero, también siguiéndolo a él, han confrontado las distintas religiones que se han desarrollado a través del mundo. Por otro lado, admite que no hay fórmulas éticas, religiosas o racionales que abracen el mundo entero y que unan a todas las personas y por lo tanto el llamado “ethos mundial”, sugerido por Küng, continúa siendo una abstracción.

Siguiendo una sugerencia que se le hiciera a Habermas en Irán, Ratzinger llama entonces a un diálogo sobre la “racionalidad secular” pues le parece necesario considerar la posibilidad de que esta sea “de facto no universal” y que la “secularización europea sea un desarrollo excepcional y uno que necesite ser corregido”⁴², aunque rechaza a Carl Schmitt, el estudioso conservador de la política y el derecho, al filósofo existencialista Martín Heidegger y al antropólogo Levi Strauss como interlocutores que podrían participar en la deliberación que propone pues los tres representan el agotamiento que sienten los europeos con respecto a la racionalidad⁴³.

Ratzinger concluye señalando que así como hay patologías muy peligrosas en la religión, las hay también en la razón⁴⁴. Entiende que la razón debe intervenir en las patologías de la religión y la

³⁸ Ibid., p. 69.

³⁹ Ibid., p. 69

⁴⁰ Ibid., p. 72.

⁴¹ Ibid., p. 75.

⁴² Ibid., p. 75.

⁴³ Ibid., p. 76.

⁴⁴ Ibid., p. 77.

religión en las patologías de la razón. Suponemos que se refiere a la violencia desatada por sectores musulmanes específicos cuando escribe sobre las primeras y cuando menciona las segundas se remite una vez más a “la bomba atómica” y a la posibilidad de “producir” seres humanos. De este modo llega Ratzinger a sugerir la conveniencia de una relación entre razón y religión. Propone que se deben purificar y ayudar una a la otra (purify and help one another)⁴⁵.

A la vez que alerta a que no se caiga en el eurocentrismo, Ratzinger insistirá en una alianza de la fe cristiana y la racionalidad secular occidental, a los que llama “grandes componentes de la cultura occidental”. No obstante, estas tienen que “aprender a escuchar y a aceptar una relación genuina con estas otras culturas también” de modo que esta inclusión genere una “relación polifónica” en las que las últimas se hagan receptivas a la “esencial complementariedad de la razón y la fe”. Así se dará entonces un “proceso universal de purificación (¡en plural!)” (universal process of purification (in the plural!) can proceed)⁴⁶. A fin de cuentas los valores y las normas que son conocidos o percibidos (sensed) por todos los seres humanos tendrán un nuevo brillo y “lo que mantiene al mundo junto podrá otra vez convertirse en una fuerza efectiva en la humanidad”⁴⁷.

IV

Según ya habíamos escrito, Habermas concluye su escrito insistiendo en que en una sociedad liberal se debe esperar que los ciudadanos secularizados ayuden “a traducir contribuciones relevantes en lenguaje religioso a un lenguaje accesible a todo el mundo”. Esto responde muy naturalmente a los planteamientos que acostumbra hacer desde la perspectiva de su teoría de la acción comunicativa.

Habermas no tiene problemas en reconocer que durante algún tiempo las religiones como visiones del mundo o como doctrinas comprensivas (“world view” or a “comprehensive doctrine”), estuvieron a cargo de darle estructura a los modos de vida de los seres humanos, pero aclara que esto terminó con la secularización del conocimiento, la neutralización de las autoridades del Estado y la universalización de la libertad religiosa⁴⁸.

Pese a esta superación, según ya adelantamos, en estas páginas el filósofo insiste en reconocer que cuando la razón piensa en sus “cimientos (foundations) más profundos, descubre que le debe su origen a algo distinto”⁴⁹. La “razón que toma conciencia de sus limitaciones... se trasciende a sí misma en la dirección de algo distinto” que “tomará la forma” de lo que él llama “los dioses anónimos de la metafísica post-hegeliana”. Hasta aquí llega la filosofía cuando piensa en lo que la sostiene. Habermas se refiere en primer lugar a una especie de misticismo que abraza el universo, a una esperanza vinculada a la historia y a una solidaridad con los oprimidos que contribuya a la llegada de una salvación mesiánica⁵⁰.

⁴⁵ Ibid., p. 78.

⁴⁶ Ibid., p. 79.

⁴⁷ Ibid., pp. 79 y 80.

⁴⁸ Ibid., p. 48.

⁴⁹ Ibid., p. 40.

⁵⁰ Ibid., p. 41.

De este modo el filósofo reconoce que el punto de partida de una filosofía racional es el ámbito de valores que surge en el mundo de la religión. Añade, como corresponde a quien ha tomado en serio la aportación hegeliana a la historia del pensamiento, que la “filosofía tiene que estar lista para aprender de la teología” y de “tradiciones religiosas”⁵¹.

Se podría decir que el hilo conductor del escrito de Habermas es el reconocimiento de la importancia de tales valores pre-políticos, según los describe, que son el fundamento de la sociedad liberal que ha pasado por un proceso de secularización y que ahora es descrita por algunos como “sociedad post-secular”. En esta, nos dice, es de esperarse que las religiones “continúen existiendo en el futuro previsible”⁵².

Lo anterior no debe sorprender pues algunos años antes Habermas ya le concedía tanto al cristianismo como al budismo y al judaísmo influencias muy positivas, desde luego de carácter valorativo, según ya hemos escrito. Además, al referirse al budismo en lo que respecta a lo que describía como procesos de abstracción que han permitido que la secularización avance, secularización que debe entenderse aquí como la penetración de consideraciones racionales en temas que hasta entonces han sido tratados desde la fe y las tradiciones a la que esta da parto. En la entrevista que le hiciera Eduardo Mendieta y que se encuentra en su libro que lleva como título en inglés *Religion and Rationality*, Habermas, además de hacer referencias positivas a estas tres religiones, reconocía cómo el cristianismo y el judaísmo habían contribuido valiosamente a la modernidad⁵³.

Hay sin embargo dos asuntos que no se pueden perder de vista en estas expresiones de Habermas en torno a la religión, el primero de los cuales desempeña un rol clave en su pensamiento. Se trata del proceso de secularización que ve dándose a través de todas las culturas y no solo en la occidental-europea, como quisiera el futuro Papa, y que está íntimamente ligado a las dinámicas de lo que llama la “modernización de la conciencia pública”⁵⁴. No es descabellado pensar que para Habermas este proceso de secularización es el marco amplio de todo el quehacer humano de estos últimos siglos. Lo religioso continúa vivo, pero secularizado, como secularizado está el conocimiento, como secularizado está el ciudadano. Y no hay vuelta atrás a formas de pensamiento míticas, según le admitía Habermas a Mendieta en la entrevista citada⁵⁵. En la dinámica en la que se encuentran tanto las “mentalidades religiosas” como las “mentalidades secularizadas”, se le exige a ambas que “entiendan la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario”⁵⁶. ¿Acaso no se trata de la “condición moderna”, que según el filósofo no tiene alternativa? Y no se trata de que Habermas idealice la modernidad, pues describe el “proceso brutal de modernización social global” que se vive desde el siglo quince como “monstruoso”⁵⁷. Esta

⁵¹ Ibid., p. 44 y 42.

⁵² Ibid., p. 46

⁵³ Habermas, Jürgen, *Religion and Rationality, Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2002, p. 149.

⁵⁴ Habermas, J. y Ratzinger, J., Op. cit., pp. 46 y 47.

⁵⁵ Habermas, J., *Religion and Rationality*, Op. cit., p. 152.

⁵⁶ Habermas, J. y Ratzinger, J., Op. cit., pp. 46 y 47.

⁵⁷ Habermas, J., *Religion and Rationality*, Op. cit., p. 153.

descripción de la modernidad es justa y no nos parece merecedora de mayores cuestionamientos; lo que podría ser cuestionable es cómo Habermas privilegia la secularización, convirtiéndola en una especie de sujeto histórico. ¿Se tratará de la Razón según la entendió Hegel o de un fenómeno social que se dio como resultado de dinámicas que pueden ser explicadas, si se me perdona la utilización del término, secularmente?

El llamado de Habermas a que aprendan de la experiencia histórica modernizante tanto las mentalidades secularizadas como las mentalidades religiosas no implica que él no tome una posición clara con respecto a esta dinámica histórica. Muy por el contrario, insiste en el lado problemático de la cristianización que llevó a cabo la cultura occidental y, por ejemplo, en los ensayos publicados en inglés en el 2002 que ya hemos mencionado, en par de ocasiones el filósofo hace referencia a la “impía trinidad del colonialismo, cristianismo y eurocentrismo” (unholy Trinity of colonialism, Christianity and Eurocentrism)⁵⁸. Aunque admite como válidas algunas lecciones de parte de las religiones en términos normativos, su compromiso evidentemente es con una concepción irreversible de la historia, modernizante y secularizadora. Sin embargo, a riesgo de ser repetitivos, en el escrito que comentamos el peso de la reflexión habermasiana recae en el reconocimiento de que las religiones, pese a la secularización que se vive, le ofrecen a los seres humanos valores que nos posibilitan sostener el Estado, no solo legitimándolo como no lo haríamos si solo nos valiéramos de concepciones filosóficas, sino permitiéndonos luchar por hacerlo cada vez más justo.

¿Pero qué significa esto? ¿Hay acaso aquí una claudicación de la filosofía y una llamada de auxilio a la teología para que le ofrezca un punto de arranque a nuestras sociedades que la filosofía no le puede proveer por su cuenta?

V

Concluyendo, por un lado, Ratzinger parece situar en planos similares a la razón y a la fe y plantea que su relación le parece necesaria. Ambas deben purificarse y ayudarse la una a la otra. Esta disposición para concederle a la filosofía un lugar de tanto privilegio proviniendo de un teólogo tiene que naturalmente llamar la atención y no se debe perder de vista.

Sin embargo, por el otro lado le atribuye sorpresivamente a ambas razón y fe, censurándolas enérgicamente, lo que describe como “patologías”. Reconoce que las hay muy peligrosas en la religión, según ya lo había afirmado anteriormente al referirse al “terror” y a la violencia auspiciada por Osama Bin Laden, como las hay también en la razón⁵⁹. Las patologías de esta última son la “bomba atómica” y lo que llama la “producción” del ser humano, refiriéndose a las tecno-ciencias que se han desarrollado en el mundo de la investigación biológica y que podrían conducir a la clonación de la vida humana. Para Ratzinger la “hubris” de la razón, según la entiende, no es menos peligrosa que la de la religión.

⁵⁸ Ibid., p. 152.

⁵⁹ Ibid., pp. 63 y 64.

¿Cómo interpretar las convocatorias que, desde sus respectivas áreas de estudio, les hacen los dos a disciplinas con las que a través de los tiempos las suyas han estado muy seriamente en desacuerdo y que más bien se han combatido?

Es como si Ratzinger deseara valerse de la filosofía para asegurarse de que la teología pudiera continuar reclamando pertinencia. ¿Pero acaso Habermas no hace lo mismo? Es como si quisiera valerse de la teología para asegurarse de que la filosofía pudiera continuar reclamando pertinencia.

¿Podría esto interpretarse como que Habermas esté renunciando a cierta dimensión de la filosofía con el interés de que la teología resuelva unos problemas que la filosofía no ha podido resolver; en palabras de ellos: la fundamentación pre política, estrictamente moral para el futuro Papa, valorativa también para Habermas aunque en un sentido mucho más amplio, que nuestras sociedades necesitarían en lo que ambos ya reconocen que es una época que puede ser descrita tanto como secular y post secular⁶⁰.

La invitación de Ratzinger a la filosofía para que haga la crítica de la religión se monta sobre la experiencia de la tradición medieval en la que hubo estrecha colaboración entre ambas y desde luego le permitió a la teología continuar siendo relevante. Se podría decir que se trata de una llamada del futuro Papa a una negociación, a efectuar un *quid pro quo* mediante el cual el futuro pontífice le concede a lo que él todavía concibe como razón la capacidad de terminar con las patologías modernas, a fin de cuentas, según nuestro parecer, las epistemologías de la modernidad que contribuyeron a la “muerte de Dios”, a cambio de que se le reconozca al cristianismo la fuente de los valores supuestamente pre políticos que podrían sostener nuestras sociedades en los tiempos de crisis que él y Habermas plantean. Creo que en su presentación este último es bastante cuidadoso y aunque admite el origen religioso de una serie de valores sociales muy importantes, muestra repetidamente que no pierde de vista aquí la resistencia de la Iglesia frente a la modernidad, según lo plantea en otro escrito de la época ya citado, e insiste en el esfuerzo que deben hacer los creyentes por entender a los no creyentes, quienes naturalmente se les continuarán resistiendo, como estos últimos deben esforzarse también por entender a los primeros pese a las diferencias⁶¹.

Es imprescindible sin embargo aclarar que el concepto de razón del que Ratzinger se vale en estas páginas difiere esencialmente de la interpretación que Habermas ha desarrollado en torno a esta en los últimos cuarenta años y esta diferencia podría dar al traste con la propuesta del entonces Cardenal. El mejor ejemplo de esta diferencia nos la ofrece cuando escribe sobre “la racionalidad estricta de la que Jürgen Habermas nos ha dado un cuadro impresionante” y trae a colación lo que llama las cuatro esferas culturales globales, la occidental, la esfera cultural islámica, la constituida por el hinduismo y el budismo y la de las culturas tribales de África y de América Latina, donde

⁶⁰ Ibid., p. 23 y p. 46. Secular en la medida en que las consideraciones religiosas perdieron sus perspectivas privilegiadas y post secular porque sigue habiendo organizaciones religiosas que impactan la convivencia y tanto ellas como los no creyentes que supuestamente han triunfado con la secularización se tienen que plantear límites y reglas de convivencia.

⁶¹ Ver Habermas, J. et al, *An Awareness...*, Op. cit., p. 22 y Habermas, J., Ratzinger, J., *The Dialectics...*, Op. cit., p. 50.

supuestamente se da una tensión entre razón y fe⁶². ¿Pero a qué racionalidad estricta se refiere Ratzinger? ¿Estará hablando de lo que al tratar las patologías de la religión que ya mencionábamos, describe como la “luz divina de la razón” (divine light of reason)?⁶³ Si bien menciona una “racionalidad tolerante” al referirse a las tensiones en el Islam, también le atribuye *hubris* a una razón que es responsable de la bomba atómica y del hombre como “producto”⁶⁴.

¿No es evidente que Ratzinger todavía sostiene la concepción dura de la razón, que plantea, como él mismo escribe, que “la naturaleza es en sí misma racional”⁶⁵? Esta razón recorrería la filosofía occidental y, según Max Weber escribiera, se trataría de una racionalización progresiva que desembocaría en una racionalidad instrumental en la que el cálculo y la previsión serían las pautas metodológicas por excelencia. Allí no habría espacio para la magia⁶⁶. Pero si Habermas sigue siendo una referencia de rigor en el pensamiento de nuestra época es porque justamente supera tal concepción dura de la razón, sostenida por Platón, Descartes, Kant y Hegel, y la presenta y define sobre todo como “el medio en el cual los hijos y las hijas de la modernidad se comunican en torno a su lugar en el mundo”⁶⁷. Es razón discursiva o racionalidad comunicativa⁶⁸, no objetiva ni esencialista, ni le asegura al quehacer filosófico un acceso privilegiado a la verdad.

Ratzinger cierra su exposición con un tono que muy poco tiene que ver con tales consideraciones sobre esta concepción de la razón o racionalidad, recalcando “la esencial complementariedad de la razón y la fe de manera que un proceso universal de purificaciones (¡en plural!) proceda. En última instancia los valores y normas esenciales que son de algún modo conocidos y sentidos (sensed) por todos los hombres (men) adoptarán una nueva luminosidad (brightness) en tal proceso, de manera que aquello que sostiene el mundo junto (together) pueda convertirse una vez más en una fuerza efectiva en la humanidad”⁶⁹. Esta expresión de tonos casi apocalípticos, con la

⁶² Ibid., pp. 72-75.

⁶³ Ibid., p. 77.

⁶⁴ Ibid., p. 78.

⁶⁵ Ibid., p. 69.

⁶⁶ Weber, Max, *El político y el científico*, Madrid: Alianza Editorial, 1972 (Introducción de Raymond Aron), pp. 199 y 200.

⁶⁷ Habermas, J., et al, *An Awareness...*, Op. cit., p. 17. Ver también a Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I Racionalidad de la acción y racionalización social*, Op. cit., Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 199.

⁶⁸ Ver Aragunde, Rafael, en Ramos F., Op. cit.

⁶⁹ Habermas, J., Ratzinger, J., *The dialectics...*, Op. cit., p. 80.

que cierra sus expresiones, sugiere una nueva era que, sin embargo, no es más que, desde nuestra perspectiva, un regreso al pasado, para que aquello que lo que una vez se dio, “la complementariedad entre razón y fe”, concebida la primera como una esencia dura, vuelva a darse. Pero no es esto lo que Habermas ha sugerido en su breve charla.

Bibliografía

Adorno, T., y Horkheimer, M., *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sur, 1970

Aragunde, Rafael, “Cuestionamiento y defensa actuales de la categoría de totalidad para un filosofar desde Puerto Rico”, en Ramos, Francisco José, *Hacer pensar*, Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1994

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I Racionalidad de la acción y racionalización social*, Buenos Aires: Taurus, 1989

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II Crítica de la acción funcionalista*, Buenos Aires: Taurus, 1990.

Habermas, J., *Pensamiento post metafísico*, Madrid: Taurus, 1990

Habermas, Jürgen, *Religion and Rationality, Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2002

Habermas, J., et al, *An Awareness of What is Missing, Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Malden, MA: Polity Press

Habermas, J., Ratzinger, J., *The Dialectics of Secularization, On Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius Press, 2006, Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*, CT: Martino Publishing, 2013.

Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid: M.E. Editores, 1995

Rorty, Richard y Vattimo, Gianni, *The Future of Religion*, Edited by Santiago Zabala, New York: Columbia University Press, 2005.

Weber, Max, *El político y el científico*, Madrid: Alianza Editorial, 1972.