

Recepción: 15/04/2014
Aceptación: 16/09/2014

Nelson Villarreal Durán*

Las bases morales pre-políticas del Estado liberal. Algunos aspectos del diálogo sobre razón y fe entre el filósofo Jürgen Habermas y el teólogo Joseph Ratzinger

*The pre-political bases of the liberal State. Some aspects of
the dialog about "reason and faith" between the philosopher
Jürgen Habermas and the theologian Joseph Ratzinger*

Resumen

Los cambios producidos en las últimas décadas constituyen una preocupación para pensadores contemporáneos, como un filósofo heredero de la Escuela de Frankfurt y un teólogo de la Iglesia Católica y posterior Papa. Ambos abordan aspectos fundamentales de la secularidad a principios de siglo en el relativismo cultural, la posmodernidad y modernidad incompleta desde nueva perspectiva. Confluyen en la no sacralización del Estado y la política para el valor de los Derechos Humanos.

Analizar el diálogo como parte del debate modernidad-posmodernidad, centrado en la relación razón y religión en una sociedad «postsecular» Habermas o «global» Ratzinger. Complejización de la razón moderna como parte de la filosofía teórica y práctica una confluencia y contradicción abierta en el siglo XXI.

El centro del intercambio, expresión de razón y fe, está en el reconocimiento que el Estado liberal encuentra dos raíces en las bases morales que lo posibilitan. En tal sentido la secularidad moderna tiene como fundamentos no solo la racionalidad de la modernidad, sino también el aporte del sentido religioso del judeocristianismo y en algunos contextos el islam. Esto tiene impacto en la comprensión y desarrollo de la disciplina y el ejercicio del Derecho en occidente como substrato pre-político de los valores democráticos.

Palabras clave: modernidad; posmodernidad; derecho; razón; religión; democracia; estado; política

Abstract

The changes produced in the last few decades are a concern for contemporary thinkers, such as a philosopher of the Frankfurt School, and a Roman Catholic theologian who later became a pope. Both of them address the fundamental aspects of secularism in the early 21st century in cultural relativism, post-modernity and incomplete modernity from a new perspective. They converge in the non-sacralization of the state and politics with regard to the value of human rights.

Analyze the dialog as part of the modernism-postmodernism debate, focused on the relation between

* Licenciado en Filosofía, Universidad de la República. Maestrando en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales. Integrante del Instituto de Historia de las Ideas. Docente G1 (interino) Historia de las Ideas, Derechos Sociales e Historia del Pensamiento Social y Político. Facultad de Derecho. Universidad de la República. Docente de Antropología Filosófica en Universidad Católica del Uruguay. villarreal.nelson@gmail.com

reason and religion in a “post-secular” (Habermas) or “global” society (Ratzinger). The complexity of modern reason as part of theoretical and practical philosophy; a convergence and an open contradiction in the 21st century.

The center of this exchange, an expression of reason and faith, lies in the recognition that the liberal State finds two bases in the moral foundations that make it possible. In this sense, the roots of modern secularism are not only the rationality of modernity, but also the contribution of Judeo-Christian, and in some contexts Islamic, religious meaning. This has an impact on the comprehension and development of the discipline, and the practice of law in the West as a pre-political substrate of democratic principles.

Keywords: *Modernity; post-modernity; law; reason; religion; democracy; state; politics*

Antecedentes

El tema específico que abordaré se plantea como parte de lo que ha desencadenado el agotamiento de una *modernidad dura* y visualización de una *modernidad incompleta* al decir de Habermas, uno de los interlocutores del *Diálogo entre la razón y la fe* (*Diario La Nación*, 2005). Diálogo realizado en la Academia Católica de Múnich, en Baviera, el 19 de enero del 2004 entre el filósofo Habermas, referente del pensamiento moderno contemporáneo en su propuesta de «comunidad ideal de comunicación» (Habermas, 1994) y el teólogo y cardenal de la Iglesia Católica J. Ratzinger, luego Benedicto XVI, cuya renuncia en 2013 tiene connotaciones no ajenas al tema en cuestión.

El seminario sobre “Posmodernismo y Racionalidad”¹, tuvo como contexto la caída del muro de Berlín y del socialismo real; el declive de la filosofía de la modernidad (Habermas, 1989, 11, 135, 351) “dura” en Europa (Casulo, 1989) y, finalmente, la tardía llegada a la intelectualidad uruguaya de las ideas de la posmodernidad con la complejización de la razón moderna. (Horkheimer, Adorno, 1987)

Tanto Ratzinger como Habermas, nacidos en 1927 y 1929 respectivamente, provienen del último período de la generación de los años veinte, se doctoraron en 1953 y en 1954 y ambos ejercen como docentes, Ratzinger en Tübingen en 1966, y Habermas en Frankfurt am Main, en 1964, con su dramática salida en las cercanas fechas de la revolución estudiantil (1968). Ratzinger es nombrado en Roma Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en 1981 por el Santo Oficio y Habermas ocuparía, desde 1983, su última cátedra en Frankfurt, esta vez de Filosofía Social e Historia de la Filosofía como temas centrales, lo que evidentemente impulsa una discusión pública cada vez más relevante y aguda.

Aunque el debate entre modernidad y posmodernidad ha adquirido otros cursos, desde las propias ideas de modernidad o del estar inmersos en la posmodernidad hasta los planteos de una transmodernidad (Dussel, 2005) desde América Latina, (Dussel, 1985) este diálogo parece pertinente por sus implicancias teóricas en el devenir, tanto de la complejización de la razón como de la transición cultural que parece vivir occidente.

El cambio producido en el seno del sistema social y cultural desde la década de los sesenta que instala el debate entre modernidad y posmodernidad (Casulo, 1989), será explicado por los diferentes nombres que fueron surgiendo: sociedad postindustrial (Daniel Bell, Alain Touraine), sociedad neotecnológica (Zbigniew Brzezinski, Radovan Richta), sociedad del riesgo (Ulrich Beck, Anthony Giddens, Niklas Luhmann), sociedad planetaria (Edgard Morin), sociedad de la información (Manuel Castells), Trasmmodernidad (Enrique Dussel) y sociedad líquida o modernidad tardía (Zygmunt Bauman, Jean- Francois Lyotard). (Deutsch, 2001)

Bell aborda que los cambios socio-culturales, tanto en la relación entre lo religioso y la fase del desarrollo del capitalismo actual como en el predominio del orden cultural sobre el tecno-económico, provocan en el liberalismo una disociación que lo pone en crisis. (Villarreal, 1994) Dado que en la tendencia cultural actual (moderna y posmoderna) «domina la búsqueda de autorrealización, el hedonismo, la autoexpresión, el experimentalismo, típicos de una dimensión estético-expresiva de la racionalidad», quiebra la disciplina del orden tecno-económico donde “priva la racionalidad funcional y los valores del orden, la jerarquía, la eficiencia, la rentabilidad[...]» (Mardones, 1991, 19) Tal crisis se ha dado, según el autor, por el descenso de los valores puritanos que daban consistencia al sistema capitalista. Crisis que la verá a la vez como cultural y espiritual, pues “ha sido a partir de la baja de la religión cuando la ética puritana ha podido controlar la orientación ético-valorativa, espiritual de la sociedad moderna. Urgirá, por tanto, volver a recuperar las funciones de la religión y de la ética puritana, del trabajo, el orden y la productividad, para estabilizar el sistema”. (Mardones, 1991, 19)

Con el mismo diagnóstico el filósofo alemán Habermas invertirá la interpretación y mostrará cómo no es la cultura la que tiraniza al sistema social moderno; sino los sistemas tecno-económico y burocrático. La racionalidad predominante, que es la tecno-económica, invade el «mundo de la vida», que es colonizado violentamente con los criterios de lo funcional, lo pragmático, lo utilitario y lo rentable. Es así que el análisis se da de forma más dialéctica y no tan lineal, como

pretende Bell; la resolución será en el mismo sentido. Por lo que debemos ejercer la sospecha crítica que nos permitirá captar que por debajo de los movimientos socioculturales se dan una serie de causas que no emergen tan fácilmente como pretendemos.

«La sociedad moderna del capitalismo democrático se caracteriza por ser un sistema social formado por tres subsistemas, instituciones fundamentales u órdenes, que son: la producción tecno-económica, la burocracia de la administración pública del Estado moderno y una cultura pluralista que señala una cosmovisión fragmentada». (Mardones, 1991, 19) De acuerdo a cómo se visualicen las relaciones entre estos tres subsistemas se comprenderá la articulación o contradicción de nuestra sociedad.

En el diálogo con Ratzinger, Habermas planteará: «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 esta. 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 solo puede sacarla ya del atolladero la orientación hacia un punto de referencia trascendente, es un teorema que hoy vuelve a encontrar resonancia.» (Diario La Nación, 2005)

En momentos donde el cambio global muestra no solo transformaciones técnicas y económicas, sino culturales y un giro de época, el debate sobre posmodernismo y racionalidad, en uno de sus aspectos, emerge como cuestión de filosofía teórica.

Ambos discursos parten del supuesto de que la sociedad está en crisis. Habermas antecede al diálogo en su intervención en la concesión del Premio de la paz de los libreros alemanes en 2001, al decir: Es con esta intención con la que retomo hoy el viejo tema de “fe y saber”[...]» (Habermas, 2001, 2)

Introducción

El encuentro² entre Habermas (filósofo) y Ratzinger (teólogo), entre discurso y dogma, diálogo en busca de acuerdos para evitar lo que Habermas denominaba «descarrilamiento de la Modernidad» y las tendencias hacia el vaciamiento de sentido de la democracia, posibilitó una nueva apuesta hacia la tolerancia entre religión y razón, en contraste, con la actitud misionera de los neoconservadores pro-Bush, que marco la última década del siglo xx y principios del xxi.

Habermas en la exposición del diálogo planteará que: «En la conciencia pública de una sociedad post-secular se refleja, ante todo, una intuición normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos creyentes y ciudadanos no creyentes. En la ‘sociedad post-secular’ termina imponiéndose la convicción de que ‘la modernización de la conciencia pública’ acaba abrazando por igual a las mentalidades religiosas y a las mentalidades mundanas (pese a las diferencias de fases que pueden ofrecer entre sí) y cambia a ambas reflexivamente. Pues ambas partes, con tal de que entiendan en común la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje, pueden hacer su contribución a temas controvertidos en el espacio público, y entonces, también, tomarse mutuamente en serio por razones cognitivas”.(Diario la Nación, 2005)

Fundamentos morales pre-políticos del Estado liberal, convocaba el tema de la conversación en el contexto de la filosofía alemana. Habermas estaba dispuesto a transitar un terreno que consideraba superado. Después apoyará a Ratzinger en la medida en que él defendía el papel de la razón, pero apartándose con más fuerza que nunca de la idea del universalismo político. El *patriotismo constitucional*, un elemento fundamental de su pensamiento, no podría ser entendido como desvinculado de las raíces históricas de una sociedad. Él subrayó ante todo que «la supervivencia de la religión tendría que ser tomada en serio, no como vínculo de cohesión social, pero sí como un factor cultural firme y vivo en un marco secularizado donde tanto la Razón como la Filosofía deberían ser consideradas como un desafío». (Habermas, 2001, 3)

El Estado liberal secularizado implica presupuestos que no puede garantizar (Skinner, 1998) y ello es parte de la reflexión filosófica teórica que se representa en este diálogo. Se inspira en la tesis de otro pensador alemán, Ernst-Wolfgang Böckenförde en su libro *Estudio del Estado de Derecho y la democracia* (Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 2000), según el cual «el estado liberal secularizado

vive de presupuestos que no puede garantizar»³. Tanto Habermas, aunque no esté de acuerdo con Böckenförde, como si Ratzinger, se preguntan qué podría ofrecer de sí la religión a esta ausencia de la razón moderna. Y ambos, de modo diferente, proponen una renovada alianza entre fe y razón como referentes de pensamiento occidental. En el diálogo se visualiza que le dan contenidos distintos, sin embargo que confluyen en una perspectiva de paradigma común que ha tenido y tiene otras síntesis en otros contextos filosóficos.

Habermas retomará el diálogo en un artículo, publicado en el principal diario de la Suiza alemana, dirá con «el deseo de movilizar la razón moderna contra el derrotismo que incuba dentro». Ve este “derrotismo de la razón” en acción tanto en el “cientificismo positivista” como en las “tendencias de una modernización descarrilada, que parecen obstaculizar más que favorecer los imperativos de su moral de justicia». (Neue Zürcher Zeitung, 2007)

La dialéctica pensamiento-conciencia pasa necesariamente por el reconocimiento de un principio fundamental sobre el que se basan nuestras sociedades democráticas: el respeto de la dignidad humana, que todo ser humano posee una dignidad inalienable, que le es connatural, no concedida por autoridad alguna, independiente de su religión, clase social, edad, sexo o cultura. Este principio, expresado en las constituciones de los países democráticos y también en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, constituye la piedra angular de nuestro sistema social, político y educativo. En este punto convergen la mentalidad cristiano-católica y el agnosticismo metodológico, en el que se expresan Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger.

A la vez, la búsqueda de complementariedad entre Atenas y Jerusalén no puede traer una falsa idea de pérdida de autonomía de la razón; esto es lo que cuestionará Habermas al después Papa, Benedicto XVI, como lo harán los teólogos marginados que hoy la retoman, con el Papa Francisco, desde una sensibilidad posmoderna rescatando lo mejor de la modernidad, apelando a una racionalidad más abierta pero no tutelada.

El teólogo, como Papa, habría dado un cariz sorprendentemente anti-moderno al debate sobre helenización o deshelenización del cristianismo, y en tal modo habría respondido negativamente a la pregunta sobre si los teólogos cristianos deban esforzarse en resolver los desafíos suscitados por una razón moderna y por ello post-metafísica para Habermas. (Ratzinger, 1999 – Habermas, 2001)

Estamos ante parte del ocaso del eurocentrismo, que pone bajo sospecha el ideario moderno en su extremo de transparencia de racionalidad absoluta, tanto en el ejercicio de la filosofía como en la teología católica, una relativa confluencia y confrontación positiva, en temas de fundamentos de la cultura, que aluden a las dos vertientes que conformaron la idea de modernidad, la razón griega y la fe judeo-cristiana. (Mardones, 1987)

La modernidad (Touraine, 1992) construyó un mundo de representaciones articuladas por la razón absoluta, reformulando valores, saberes y certezas que se han flexibilizado, reformulado y planteado de manera distinta en las últimas décadas del siglo XX, llegando tardíamente a poner bajo sospecha el racionalismo positivista, también en Uruguay.

El proyecto de la modernidad se consolidó en base a discursos hegemónicos como sistematización integradora de un mundo secularizado, en tanto portador teleológico de un horizonte de realización de la historia. (Touraine, 1992) La posmodernidad (Lyotard, 1986) emerge en el desencantamiento de la existencia humana como la imposibilidad del mito iluminista de realización acabada y absoluta de la historia del desarrollo humano y social. (Dario La Nación, 2005)

La Razón moderna se reconoce en sus mitos, la secularización desmitificará pero implicará mantener el sentido de la historia que había incorporado del cristianismo. En el resquebrajamiento de la visión absoluta de la modernidad dura se complejiza la comprensión del ejercicio de la filosofía y se comienzan a visualizar otras racionalidades y saberes que manifiestan relatos parciales del fenómeno humano, de la naturaleza y la sociedad. El discurso de la razón moderna se identificó con lo real sensible y matematizable, dejando la idea de inconmensurable postulada por Pascal. (Mardones, 1979)

La razón ilustrada de la modernidad dio un nuevo lugar al sujeto y la filosofía iluminista (Habermas, 1989) y enfrentará la pretensión de verdad de los poderes religiosos, que habían devenido en la edad media como estructuradores del «mundo de la vida». La Ilustración planteará la necesidad de optar entre la libertad desmitificadora y lo que se identifica como servidumbre doctrinal. La fe será identificada como imposibilidad de autonomía. La emancipación no vendría por la fe en Dios, sino por la razón que comprende y domina la naturaleza, como el «mundo de la vida» humana. Hasta el siglo XX esta disociación y confrontación se mantendrá hasta el quiebre (Arendt, 1993) que implicó, por un lado, el horror

de la segunda guerra mundial que mostró que la *razón instrumental* consolidó dominación, lo mismo que la realización de sociedades socialistas autoritarias que inviabilizaron la libertad humana individual. (Horkheimer, Adorno, 1987)

La posmodernidad remite a diversas posturas, pero tiene en común que apunta a señalar el agotamiento del proyecto de la modernidad en lo relativo a sus grandes relatos legitimadores. Las transformaciones producidas en la subjetividad de la humanidad, son más evidentes hoy, dónde lo homogéneo y articulado de la modernidad ha dado paso a lo heterogéneo y diverso que muestra la modernidad líquida descrita por Z. Bauman. (Bauman, 2000)

Teniendo en cuenta que Habermas desde su idea de *modernidad incompleta* tiene una percepción negativa del resurgir de lo religioso como anti y pre moderno, el diálogo con Ratzinger mostrará otra perspectiva al dar al paradigma de racionalidad comunicativa una densidad mayor, confluyendo en parte con Daniel Bell respecto a que la crisis de la sociedad desarrollada de occidente tiene que ver también con la cultura y la religión.

Contexto del diálogo

Dos grandes fuerzas de la cultura occidental, Razón y Fe, cuyos voceros se debatieron en un diálogo que se desglosa en muy variadas cuestiones del ámbito político y social, que van desde los debates fundamentales de la bioética, pasando por los fundamentos de Europa, hasta la polémica sobre el chádor (prenda) musulmán. Detrás la disposición a cómo pueden ser detectados y reconocidos vínculos comunes en una sociedad que se entiende a sí misma como plural y tolerante. Otro aspecto común entre Habermas y Ratzinger, que en cierto modo les une con otro autor como el pensador italiano Norberto Bobbio, es el efecto que deja fuera de juego el irracionalismo que no lograron eludir los cambios revolucionarios de fines de los 60. (Bobbio, 1986)

Habermas es el miembro más destacado de la segunda generación de filósofos de la escuela de Frankfurt y la última gran figura de la tradición filosófica que se inspira en Marx, Hegel, Weber y otros para una interpretación socio-histórica del mundo actual. Crítica las contradicciones y tendencias de la crisis del capitalismo tardío-burocrático, las cuales derivan de la falta de consenso racional con respecto al principio de organización de la sociedad vigente. Su teoría de la “acción comunicativa”, es una teoría global de la sociedad: el origen, la evolución y

las patologías de la sociedad.

Su reflexión se ubica en la conceptualización de la “intersubjetividad comunicativa” o del entendimiento lingüístico, abandonando así el programa de la filosofía de la conciencia o del sujeto. Al concepto de acción comunicativa, introduce complementariamente el d “mundo de la vida”, horizonte desde el cual y sobre el cual puede producirse la reproducción simbólico-social en acciones lingüísticamente mediadas. No compartirá con sus antecesores de la Teoría Crítica la actitud pesimista y desilusionada frente a la posibilidad de liberación que entraña la razón para las sociedades modernas. (Horkheimer, Adorno, 1997)

El objetivo que tiene es fundamentar una idea de sociedad comprensiva, heredada de Weber, que tenga en cuenta el significado puesto por el sujeto en la acción, accesible por medio de un acercamiento hermenéutico que conecta el significado con la tradición cultural. Así Habermas establece puente de diálogo con Ratzinger en el valor cultural de la fe y los fundamentos de la razón moderna, dando una alternativa a la filosofía teórica desarrollada por Heidegger y a la modernidad iluminista.

Ratzinger tuvo una formación de estudios bíblicos en un método histórico-crítico⁴ que marco la segunda mitad del siglo XX y que fue asumida en el Concilio Vaticano II en la década de los 60 del que fue experto asesor, identificándose primero con las visiones progresistas hasta que el quiebre revolucionario en lo social de esa década lo transformó en un neoconservador europeo que podría ser emparentado con los anglosajones vinculándose en parte con las tesis de Daniel Bell. (Bell, 2004)

Habermas, a pesar de su cuestionamiento y contradicción con Carl Schmitt y Heidegger, reflexiona sobre religión, razón y política. La procedencia católica de Carl Schmitt permite entender la influencia de su obra en este marco de pensamientos el diálogo entre Habermas y Ratzinger (en 2004 Ratzinger era cardenal y prefecto de la Congregación para la doctrina de la Fe de la Iglesia Católica, que antes se llamaba Santo Oficio) aborda los “*Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho, desde las fuentes de la razón y de la fe*”, apareciendo como una oportuna manera de abordar el dilema modernidad-posmodernidad.

Habermas planteará en 2001 la tesis fundamental que retomará en 2004: “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 estas no estuviesen agotados”. (Habermas, 2001, 5)

Continúa diciendo: «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 solo 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.» (Habermas, 2001, 5)

Planteamiento del debate entre el filósofo Habermas y el teólogo Ratzinger

Se realizó en tres fases de discusión: La crisis de las leyes; Fe y conocimiento; el fundamento moral del Estado.

El contexto del diálogo está precedido por varios cambios, cuestionamientos tanto a la razón instrumental que se absolutiza sin ver otras formas de racionalidad, como a lo que puede inspirar la fe religiosa en la sociedad y la cultura en su irracionalidad que ha generado fanatismo. A la vez, paradigmas de racionalidad que emergen como comunes entre interlocutores, que parten uno de la razón y el otro de la fe religiosa, buscando reconocer aportes positivos y complementarios mutuos en los fundamentos para una secularidad tolerante de la «modernidad en crisis».

Habermas plantea que el Estado liberal constitucional estaría llamado urgentemente a transformar «el potencial de significado de lo religioso adormecido por la irrupción secularizadora». (Diario La Nación, 2005) Esta *transformación* tendría que ocurrir de tal forma que, a su vez, «el sentido religioso original... no pueda ser disminuido ni consumido desinflándose en el vacío» (Idem). En concreto, no se puede olvidar que el concepto de la dignidad humana tiene su origen en la tradición judeocristiana. Palabras de elogio encontró también Habermas para la práctica de la fe. En las comunidades religiosas podría quedar intacto algo que en otros lugares se ha ido perdiendo; es decir «la sensibilidad frente a una existencia frustrada por las patologías sociales, por el fracaso de los proyectos individuales de vida y por la deformación de las relaciones humanas deplorables» (Idem). Con este giro crítico a la modernidad, Habermas retoma directamente el tema de su obra principal: Teoría de la Acción Comunicativa. Ya en 1981 se preguntaba si «no deberíamos rememorar las pérdidas que nos han hecho alejarnos del camino propio empujándonos a la Modernidad?», de forma que afirma lo moderno como historia de una pérdida.

Advirtió del peligro de una «modernidad extraviada» por una globalización incontrolada y previno frente a la amenaza del «callejón sin salida de una tibia autotoposición», en la que la razón no pudiera manejarse con holgura. La gran promesa de la Teoría Crítica, a saber, de que la sociedad libre y soberana estaría contenida potencialmente en la Modernidad, no fue señalada en esta discusión por Habermas.

Como hemos citado, Habermas al recibir el premio de la paz de los editores alemanes, en octubre de 2001, un mes después del atentado contra el *World Trade Center*, habló, en su discurso de agradecimiento, de la relación entre fe y razón, desde entonces hizo hincapié en el contenido religioso de las nociones morales, que debía traducirse a un lenguaje secular con el fin de salvarlo en lugar de eliminarlo. Solo así se podría «contrarrestar significativamente la insidiosa entropía de los recursos escasos». (Habermas, 2001) Se podría decir que ¿se anunciaba entonces una nueva alianza entre secularismo y religión?

Si tomamos perspectiva en la filosofía alemana del siglo XIX, los hegelianos de izquierda, en los que se puede inscribir a Habermas, se formaron con la obra central sobre *La esencia del Cristianismo* de Feuerbach. El concepto *comunidad de espíritu* se descubre proviniendo de representaciones míticas y si se tiene en cuenta que el concepto de razón comunicativa de Habermas lo bosqueja Feuerbach en *Escritos en torno a la esencia del Cristianismo* (Feuerbach, 2007), la ilustración paga su irrenunciable superioridad sobre el mito 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, sin ninguna clase de concesiones, se reconoce a sí misma en las principales representaciones cristianas. Si la obra *La religión dentro de los límites de la pura razón* (1793) de Kant es una obra lateral que Habermas convierte en parte sistemática de la tarea de la «dialéctica de la ilustración» (Horkheimer, Adorno, 1987), e incluso en tarea del espacio público democrático de una sociedad post-secular —es decir, de una conciencia ilustrada que sabe que tiene que vivir en dicha asimetría respecto de la religión— esta parece ser la posición de Habermas, que empezó sus estudios a partir de la obra *Ser y tiempo* en la actitud de Heidegger después de la Guerra. Y esa razón implica una concordia. Con todas las diferencias, se trata de filósofos que en su juventud⁵ estuvieron inmersos en aquel dramático y compulsivo esfuerzo de la intelectualidad alemana de posguerra o de cierta intelectualidad por recuperar como actitud intelectual básica, como espacio mental básico, como constitución mental básica el contenido de *¿Qué es Ilustración?* de Kant.

Para la intelectualidad alemana ese espacio es muy preciado, como fundamentan tanto Habermas como Ratzinger. Al pensamiento católico (frente al protestante) le fue consustancial la afirmación de un orden de la razón en oposición

del orden de la fe. Y además ese orden de la razón autónomo se interpreta en el sentido de la razón ilustrada moderna, representada por una versión de Kant que legitima la coincidencia en el caso de 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.

Amenaza de la religión sin razón

Ratzinger, por su parte, amplió el escenario de la amenaza de la religión sin razón. De un lado, la religión difícilmente será un «poder salvífico y curativo» si ayuda a legitimar el terror; por ello ha de colocarse bajo la «tutela de la Razón». Y por otro lado, también crecen dramáticamente las dudas acerca de la fiabilidad de la razón. Para superar las patologías tanto de la religión como de la razón, ambas tienen que permanecer interrelacionadas. El centro de lo que argumentó Habermas: la religión y la razón secularizada tendrían que tomarse en serio mutuamente en un continuo «proceso de aprendizaje complementario». Ambos responden al desafío que representa la globalización, la tecnología genética y el terrorismo con los derechos humanos y con la dignidad del hombre.

Sobre esas bases se establece el entendimiento. Igualmente Habermas se ha despedido sin ruido del universalismo político, acortando así la distancia con Ratzinger. El teólogo pudo traer a la memoria la común convicción básica de que tanto la racionalidad secularizada como la cultura de la fe cristiana «no son universales desde el punto de vista fáctico» (El islam y el hinduismo están en mayor conflicto). (Diario La Nación, 2005)

En cuanto a la interpelación sobre la verdad, Habermas se empeñó en el concepto discursivo de la verdad según el cual ESTA es el resultado de un procedimiento público y no violento en el que los interlocutores exponen sus pretensiones en un plano de igualdad. Ratzinger, por el contrario, sigue a aquel Cristo que a sí mismo se proclamó como *la Verdad*. Habermas es relativista, y Ratzinger ve en el relativismo una forma de intolerancia. Esas fosas permanecen abiertas, pues una globalización ideológica supondría el mayor triunfo de aquel espíritu contradictorio que justamente ambos despreciaban metódicamente.

El patriotismo constitucional de Habermas, un elemento fundamental de su pensamiento, no podría ser entendido como desvinculado de las raíces históricas de una sociedad. Él subrayó ante todo que «la supervivencia de la religión tendría

que ser tomada en serio; no como vínculo de cohesión social, pero sí como un factor cultural firme y vivo en un marco secularizado donde tanto la Razón como la Filosofía deberían ser consideradas como un desafío». (Diario La Nación, 2005)

Habermas parte de su principio de *ateísmo metodológico*. Este principio significa que su pensamiento no solo 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. Habermas se había vuelto en los años 90 del siglo pasado «religiosamente musical». O quizá la *música* religiosa, procedente de la Cábala judía, que sobre todo del Habermas inicial había resonado siempre insistentemente, se convertía ahora en música que, aún 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.

Ratzinger como teólogo moderno domina muy bien el contexto de discusión de su medio; 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. La ponencia de Habermas, en cambio, es densa. Cada frase es un resumen de capítulos enteros de *La lógica de las ciencias sociales*, de *Teoría de la acción comunicativa* y de *El discurso filosófico de la modernidad*.

El teólogo 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», a Ratzinger 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 Ratzinger, pero es «nuestro peculiar punto de vista». (Diario La Nación, 2005)

En la intervención será el teólogo el que de forma más sistemática convierte la relación entre ilustración y religión en una relación entre ilustración y religiones.

Plantea Ratzinger que si occidente tuviera que hacer valer el carácter universalista de elementos básicos 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 (convicciones culturales básicas) que no podrían ya ser solo las occidentales. Ese punto de vista tendría que encajar también modularmente en las representaciones religiosas y culturales de otros pueblos.

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 qué 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». (Idem)

«Hay razones (comenta un periodista días después, el 22 de enero) 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 solo 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.» (Th. Asshauer, *Die Zeit*, 2004)

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 solo 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*, 2004)

Algunos temas en discusión

El pensamiento de Habermas se presenta más bien como un itinerario en la

medida en que pone de relieve la dinámica histórica de una secularización cultural y social cristalizada en la sociedad secular, es decir en el Estado constitucional democrático que ha dado fuerza a las libertades individuales y políticas del ciudadano mediante la decisión de la mayoritaria y mediante la institucionalización jurídica del proceso democrático, que expresa y garantiza, sobre todo en las constituciones, los derechos fundamentales del hombre, tanto los de tipo liberal como los de tipo político ciudadano. (Diario La Nación, 2005)

Emerge la cuestión traumatizante que refleja la crisis del mundo actual y cuyo enunciado Habermas toma de E. W. Böckenförde al menos en cinco oportunidades. Sintetizando: «el Estado liberal secularizado ¿no se está nutriendo de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar?»; y también: «¿Cómo podrían vivir Pueblos estatalmente unidos... solo de la garantía de la libertad de los particulares, sin un vínculo unificador que anteceda a esa libertad?». (Idem) El «lazo unificador» al que Böckenförde hace referencia es entonces, según Habermas, el proceso democrático mismo, en el que en última instancia lo que siempre está en discusión es la comprensión correcta de su propia constitución.

Sin abandonar su propia autonomía, la razón pluralizada del público de ciudadanos —lo que Habermas llama el *commonsense* democráticamente ilustrado— solo se atiene a la dinámica de la secularización en la medida en que, enfrentada a los problemas de la crisis actual, se mantenga a igual distancia de las distintas tradiciones y contenidos cosmovisionales. Pero dispuesta a aprender, esa razón permanece por osmosis abierta hacia la ciencia y hacia la religión.

El planteo de Ratzinger, sobre la base del de Habermas al que aporta matices conduce a pasar del mundo occidental, encerrado en sí mismo, al resto del mundo, en concreto al Oriente. Se trata de una actitud positiva que, sobre la constatación de la crisis cultural en Occidente, visualiza la oportunidad y la conveniencia de un diálogo con las otras culturas, más allá de todas las dificultades previsibles y prácticamente inevitables. He aquí algunas formulaciones: «¿No deberían religión y razón limitarse mutuamente y señalarse en cada paso sus propios límites y traerse de esta forma la una a la otra al camino positivo? En este lugar se plantea... la cuestión de cómo en una sociedad mundial con sus mecanismos de poder y sus fuerzas desatadas, así como con sus muy distintas visiones 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 responder a los desafíos señalados y ayuden a esa sociedad mundial a hacerles frente». Y antes había dicho: «Se con-

vierte 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». (Idem)

Cuestión del control jurídico y ético del poder en una sociedad mundial en la que los poderes políticos, económicos y culturales están entrelazados y en la que las posibilidades humanas de hacer y de destruir, en gran parte por obra de la ciencia, se han desarrollado mucho más allá de lo que hasta ahora era habitual. La respuesta de Ratzinger es negativa: no existe actualmente *fórmula del mundo*, racional, ética o religiosa, en la que todos pudieran ponerse de acuerdo y que entonces fuese capaz de sostener el todo. Tal forma es por el momento inalcanzable. Pero, en lugar de abatirnos, eso debe dar lugar a 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». (Idem) Hasta aquí la formulación de los cuestionamientos esenciales de ambos pensadores. Queda por ver más en detalle cómo encaran el problema de fondo.

Matriz de pensamiento común

El planteo de Habermas sobre la secularidad está instalado en nuestra identidad como un pensamiento común de sociedad secular democrática pluralista. El filósofo reconoce en ella un doble origen o raíz histórica: por un lado las religiosas (cristianas) y por otro las profanas (filosófico-políticas, racionales). Esta génesis ha vinculado desde sus comienzos el lazo entre fe y razón que se fue deshaciendo a través del tiempo para llegar a lo que hoy Habermas denomina *identidad secular de occidente*, la cual se sienta sobre sus raíces cristianas (y griegas) y sus fuentes profanas que son su fundamento.

El hombre secular occidental se integra a sí mismo y es en su Identidad que contiene tanto su génesis secular y religiosa, como su fundamento, que es lo que le permite mantenerse con firmeza y convicción profunda: la razón; aquella razón que tiene sus orígenes en la Ilustración. (Touraine, 1994) Este hombre del que hablamos, es un ser autónomo, un hombre encerrado en su propia inmanencia y por eso mismo al menos a-religioso e indiferente a la trascendencia. Habermas desde su concepto de modernidad incompleta plantea que la sociedad secular, moldeada por la Ilustra-

ción, da paso a la sociedad post-secular que se está instalando en estas décadas.

La dinámica desequilibrante de la globalización y el cambio de época llevan a plantear a Habermas el riesgo que se descarrile la modernidad, como ya vimos. La modernidad, para el autor, no aporta a la construcción de una sociedad fundada sobre bases morales y racionalidad necesarias al ser social. Según Habermas, es la propia modernidad que se impone y restringe al hombre su identidad y su existencia social. El filósofo expresa que hay algo que le está faltando actualmente a la razón occidental, y se remite pues, a las tradiciones religiosas en las cuales será posible encontrar aquellos elementos que faciliten la percepción de ese *algo* nuevo que se necesita. (Skinner, 1998)

Se impone así de manera innegable un nuevo tipo de diálogo entre razón y fe (Diario La Nación, 2005) cuyos presupuestos parecen ser los siguientes:

a- reconocer la existencia actual de patologías tanto de la razón (desequilibrios) como de la religión (fundamentalismos y terrorismos);

b- admitir la existencia en las tradiciones religiosas de *algo* que puede ser asimilado por la sociedad secular sin renunciar a su autonomía y sin conceder un *plus* a las religiones en el orden de sus convicciones y de su fundamento. Esto no implica supremacía en el orden de la verdad, o que afirme reconocimiento de la trascendencia;

c- mantener una actitud de apertura equivale a reencontrarse con la tradición racional, propia del occidente filosófico (Hegel y su influencia), del aprendizaje de la razón como estrategia para ir constituyendo y enriqueciendo su propio capital racional, su identidad, que se presenta entonces como una identidad abierta sin dejar de ser lo que es y sin negar su autonomía;

d- desarrollar la capacidad de traducir lo cual implica apertura al otro para poder integrar en sí mismo lo que él me transmite, pero también distancia en la medida en que de ninguna manera renuncio por ello a ser yo mismo, a mi identidad y autonomía.

En cuanto al pensamiento de Ratzinger, podemos decir, en resumen:

a- que él reconoce, al menos de hecho, la realidad secular y post-secular de la

sociedad occidental trazada por su interlocutor —la dinámica de la secularización está reconocida y no la radica solo en la razón sino que el judeo-cristianismo emergen como religiones secularizadoras—;

b- afirma con todo, de manera más fuerte que el filósofo, las patologías racionales expresadas por la ciencia (bomba atómica), la bioética (el hombre transformado en producto) y la violencia terrorista (donde la patología racional-técnica entra en alianza con la patología religiosa del fanatismo fundamentalista);

c- en especial abre esta perspectiva occidental (fe-razón) al diálogo cultural entre Oriente y Occidente, que pasa de la multiculturalidad a la interculturalidad, sustituyendo la distancia y la yuxtaposición que favorecen la violencia, por la correlación, el intercambio y el diálogo, que invitan a la reconciliación y a una posible unidad polifónica capaz de abrir un universal proceso de purificaciones, racionales y religiosas, en orden a una nueva integración del mundo;

d- tres cuestiones quedan abiertas en el aporte al diálogo por parte de Ratzinger. Ante todo lo que ofrece como contrapartida cristiana, para contribuir a la traducción propuesta por su interlocutor. Al hablar de las patologías religiosas, quedaría abierta la posibilidad de esa autocrítica a la que el cristiano está acostumbrado desde el Concilio Vaticano II (Constituciones *Gaudium et spes* y *Dignitatis Humanae*) consiste aquí en abrir el diálogo actualmente deseable a una dimensión extraordinaria de universalidad. Perspectiva tan necesaria como capital, pues nos pone ante un formidable desafío: «¿qué y cómo ofrecerá el cristianismo la riqueza de su tradición en ese diálogo universal si ni siquiera sabemos demasiado bien qué ofreceremos para nuestro diálogo occidental?... En términos más precisos: ¿cómo la Identidad cristiana integra dinámicamente en sí misma su Génesis y su Fundamento manteniendo al mismo tiempo su “distancia” y su “apertura” hacia el otro?[...]» (Diario La Nación, 2005)

Algunas conclusiones

¿Es posible un diálogo entre razón y religión?

Habermas vincula lo ético al pensamiento pos-metafísico, aunado a la ausencia de cualquier concepción generalizante sobre lo que es una vida buena y ejemplar, a diferencia de las tradiciones religiosas centradas en la culpa y la redención. Sin embargo, acepta que «las creencias religiosas han tenido una mayor perdurabilidad, in-

cluso en la apropiación por parte de la filosofía de contenidos genuinamente cristianos, tales como responsabilidad, autonomía, justificación, emancipación, desprendimiento, interiorización, materialización, individuo, comunidad, historia y memoria, cumplimiento». Esto ha conducido a una transformación laicizante de tales conceptos, pero sin vaciarlos o devaluarlos, de tal modo que «la traducción laica de que los seres humanos están hechos a semejanza de dios, podría ser el concepto de igualdad y absoluta dignidad entre las personas.» (Idem)

Estas traducciones, asegura Habermas, conducen a una diferencia diametral entre la religión y el Estado, dado que «mientras cada religión pretende ser una imagen del mundo y la autoridad que regula la forma de vida de sus miembros, el Estado moderno requiere la integración de sus miembros más allá del *modus vivendi* y de una mera adaptación cognitiva del ethos religioso a las leyes impuestas por la sociedad laica, permitiendo su participación a través de la opinión pública en el conjunto de la sociedad.» (Idem)

Es necesario reconocer, sin embargo, que tal participación no se establece de manera simétrica entre creyentes y no creyentes, por lo cual no es extraño que uno de los grandes dilemas actuales sea el asunto de la libertad de credo en los Estados laicos. Las mismas bases del Estado moderno secularizado se sustentan en el principio de las libertades éticas para todos los ciudadanos, por lo cual son incompatibles con la generalización política y obligatoria de una visión del mundo laicista, de tal modo que no puede tacharse a la religiosidad de simple irracionalismo y, por lo tanto, no puede negarse a los conciudadanos creyentes el derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso dentro de las disertaciones públicas, esperando de los ciudadanos una traducción del lenguaje religioso hacia un lenguaje accesible para los no creyentes.

Esto, concluye Habermas, es lo más valioso de los Estados democráticos: la apertura al diálogo y la participación tanto de creyentes como de no creyentes.

Ratzinger reflexiona, inicialmente, sobre el crecimiento de las posibilidades humanas para producir, pero también para destruir, tras lo cual sugiere una reflexión sobre el control jurídico y moral de ese poder. Con ello propone un debate sobre las bases éticas capaces de fundar adecuadamente las convivencias, así como las posibilidades de aceptación de una estructura jurídica común.

La base para lograrlo, de acuerdo con Ratzinger, se relaciona con la fundación

de un *ethos*, el cual no puede resultar del debate científico que no demuestra qué es el ser humano, de dónde viene y por qué existe.

Para tratar de responder, Habermas recurre a la fundación del Estado constitucional secular, señalando como una de sus bases más sólidas el derecho racional que pretende escindirse del derecho natural clásico y del derecho religioso, anclado en cosmogonías teístas.

La primera justificación que da Habermas, para la legitimidad del Estado laico, es que los ciudadanos asociados se dan la constitución a sí mismos mediante un establecimiento democrático, donde no se acepta que los detentadores del poder estatal se encuentren investidos de alguna autoridad pre-jurídica. No se trata de una soberanía popular sustancial, sino de un procedimiento jurídico, a través del cual los individuos asociados establecen procedimentalmente los preceptos constitucionales que les rigen.

Sin embargo, acepta que la creencia en la validez del derecho no se legitima al margen de creencias éticas pre-políticas de orden religioso o nacionalista. Aun así, cree que la legalidad genera legitimidad, y que los principios constitucionales tienen una justificación racional autónoma con respecto a los fundamentos pre-políticos. En ese sentido, afirma: «parto de la base de que la constitución del Estado liberal tiene la suficiente capacidad para defender su necesidad de legitimación con autosuficiencia, es decir, recurriendo a existencias cognitivas de un conjunto de argumentos independiente de la tradición religiosa y metafísica.» (Idem)

Habermas cuestionará a los teóricos posmodernos y la teoría crítica por señalar inmediatamente al proyecto de modernidad como un programa destructivo, en lugar de concebir los problemas como el resultado de un agotamiento selectivo del potencial de razón. Esto amenaza, afirma, a los valores de la razón y conduce a la respuesta religiosa como respuesta a una *modernidad desgastada*, con salidas hacia lo trascendental y el desprecio de la secularización. Este estado de ánimo, dice el autor, recuerda a la República de Weimar, a Carl Schmitt, a Heidegger y a Leo Strauss, quienes señalaron el cansancio europeo por lo racional, que él busca resolver de otra forma.

En relación con el Derecho, Ratzinger reconoce que no debe privar el derecho del más fuerte, sino la fuerza del derecho. Considera que el respeto al derecho es invaluable, ya que su desprecio conduce a la anarquía y ESTA a la pérdida de liber-

tad. Pero «para ser respetado, el derecho debe demostrar que es la expresión de una justicia al servicio de todos y no solo un producto del arbitrio elegido por quienes tienen el poder». Este problema que parecía resuelto por las teorías modernas sobre la democracia y el consenso, carece, según Ratzinger, de instrumentos indispensables para la unanimidad, resultando en la delegación por un lado o bien en la decisión de las mayorías, las cuales, considera, pueden ser ciegas o injustas.

Dado lo anterior, el teólogo se pregunta: «¿se puede seguir hablando de justicia y de derecho cuando, por ejemplo, una mayoría, incluso si es grande, aplasta con leyes opresivas a una minoría religiosa o racial?» Cuestionamiento central en su planteamiento, dado que destaca la necesidad de una base ética del derecho, señalando que su carencia podría conducir al reconocimiento jurídico de prácticas injustas.

Si el fundamentalismo terrorista alude a un fanatismo religioso, «¿es la religión una fuerza de curación y salvación, o será más bien un poder arcaico y peligroso?» Lo anterior, pone el dedo sobre la llaga de si será necesario que la razón tutele a la religión, restringiéndola en algunos límites definidos. Esto es lo que el laicismo propone como salida para lograr la libertad y la tolerancia universal prescindiendo de la religiosidad.

Sin embargo, el modelo racional es también peligroso, plantea Ratzinger, ya que es capaz de producir a los seres humanos en probeta, convirtiéndolos en un producto y modificando diametralmente la relación de los seres humanos consigo mismos. «Después de todo, afirma, la razón creó la bomba atómica y también la producción y selección de seres humanos, ¿habría que poner también a la razón bajo tutela? ¿O sería más bien necesario un diálogo entre razón y religión?» (Idem) El teólogo se inclina por esta última alternativa.

Punto de contacto entre razón y fe (religiosa): los derechos humanos

El concepto de persona, que tiene una primera explicitación en el término conciencia de autonomía, centra la exposición de Habermas jugando como uno de los apoyos de la misma. Nuestro actuar frente a un *tú* no admite ser reducido a un juego de fuerzas analizables científicamente. (Idem) Esta conciencia de autonomía se hace presente en la experiencia ética. Pero también es cierto que esta conciencia de responsabilidad no se reduce hoy sin más a lo que aparece como transmitido por las tradiciones religiosas morales. Así, la persona, la conciencia de persona, aparece como un lugar intermedio entre lo accesible a las ciencias y

lo que viene dicho desde las tradiciones religiosas.

A la conciencia de persona, tal como se la ha descrito, le corresponde también lo que Habermas llama *sentido común*. Pero este término, con ampliación de su sentido, es utilizado por Habermas más bien para designar el *sentido común democráticamente ilustrado*. El sentido común democráticamente ilustrado se halla también en un lugar intermedio entre la pura fundamentación racional ilustrada de las normas de la convivencia y la mera obediencia a mandatos religiosos. Este sentido común que se halla asentado en el Estado constitucional democrático, funda sí sus determinaciones legales en fuentes profanas, es decir, en la razón; pero también no puede dejar de reconocer orígenes en las tradiciones religiosas. (Idem)

Aceptar lo planteado significa, para los creyentes y para los secularizados, el mutuo reconocimiento. Y este mutuo reconocimiento significa no solo tolerancia sino positiva aceptación de la verdad del otro; y esto a su vez significa la autolimitación en la propia posición, de cara al otro. Aquella positiva aceptación y esta autolimitación implican el intento de avanzar con los propios medios hacia el terreno del otro.

Este movimiento de convergencia es, para el hombre de fe, el intento de traducir en lenguaje profano sus propias verdades, sin vaciarlas de su original contenido: tales verdades deben quedar como fuentes inagotables de traducción siempre imperfecta. Sería el momento más humano de lo más que humano de la fe. Para el hombre secularizado, este movimiento debe ser sí el mantener distancia frente a las verdades de la fe, pero a la vez el reconocer el exceso beneficioso que ellas significan: sería el momento más que humano —siempre presente en el hombre, al menos confusamente— de lo humano secular. Esta convergencia es así un movimiento simultáneamente de acercamiento y de alejamiento, de alejamiento y acercamiento.

La cuestión siguiente es cómo y dónde se juega este movimiento de mutuo reconocimiento. En rigor este movimiento no es más que el despliegue dinámico de lo que se llama el Estado liberal democrático. Y lo propio de este despliegue es lógicamente el diálogo, pues ¿qué otra cosa sino diálogo es el movimiento de mutuo acercamiento, de mutua valoración y reconocimiento? Pero tal diálogo, entonces, ha de implicar la presencia de todos; de todos los actores de cada una de ambas partes que se reconocen. Esto podría constituir la búsqueda “neutralidad” del Estado liberal democrático.

La grave cuestión que ahora se plantea Habermas es qué es lo que ha de dar la posibilidad real de un tal Estado que haga posible la convivencia en el modo indicado. O de otro modo: «¿de qué convicciones explícitas o implícitas proviene la imaginación de un tal modo de convivencia entre la “mera razón” y la fe religiosa?» (Idem)

La posibilidad de que la razón reconozca la necesidad de atender a verdades sugerentes que provienen de la fe religiosa solo es posible cuando la razón ha reconocido sus propios límites en la tarea de una fundamentación metafísica última, al modo moderno, de toda normatividad —en este sentido habla Habermas de una fundamentación postmetafísica—. Ante ello, Habermas sostiene la posibilidad de recurrir a proposiciones débiles, que eludiría tanto el proceder y los contenidos de una ética material de los valores (o un derecho natural objetivo), cuanto una normatividad concebida de modo historicista o empirista. (Idem)

Esto no implicaría fundar la normatividad social simple, pura y directamente en un orden ajeno a la razón; por el contrario se trataría del reconocimiento del carácter permanentemente inspirador que los contenidos de la fe pueden tener para una normatividad racionalmente aceptable por la sociedad.

Por lo que el reconocimiento de los límites de la razón en el orden metafísico no significa el abandono sin más de la razón; antes bien ello significa el reconocimiento de otro ejercicio de la razón. La razón en el ejercicio de lo que le es propio, esto es, la comunicación, que significa diálogo abierto y libre en orden a llegar a un acuerdo suficientemente fundado. Y es precisamente en el despliegue de este ejercicio donde esta razón puede encontrar razones de otra proveniencia: es el momento del encuentro con la palabra del creyente. Esta razón —que es el hombre— es el momento pre-político fundador del orden político. Y ese momento pre-político es lugar de encuentro, precisamente, con lo que, también, es pre-político: la palabra creyente. (Idem) La razón autónoma, no absolutizada, como fundamento de la democracia, seculariza lo que la fe conlleva como valores en la sociedad y la filosofía conceptualiza como idea.

Todo lo planteado es comprensible en el campo de lo cognitivo. ¿Pero basta ello para tal ejercicio de la comunicación en búsqueda del acuerdo para la convivencia? ¿Qué podría verdaderamente motivar para tal ejercicio del diálogo de todos? O más precisamente: si bien la razón comunicativa —*después* de la metafísica— por su propia naturaleza, no puede no desplegarse libremente, dando lugar

a todos en el diálogo, ¿qué impediría que ese diálogo no diera lugar más que a libertades negativas? Vale decir ¿de qué modo tal razón comunicativa puede dar lugar a algo más que un individualismo y abrir el paso a la solidaridad?

La apertura de la razón a la palabra de las tradiciones religiosas puede hacer espacio para las sugerencias de estas últimas, pero para ello estas tradiciones, por su lado, tendrán que estar dispuestas, como se dijo, a la traducción.

La racionalidad de la naturaleza y las posibilidades de diálogo

Por lo tanto, Ratzinger plantea que debería prestarse atención no solo al poder transformador y productor de los seres humanos, sino también a sus deberes y límites en relación con los otros humanos, los demás animales y con la naturaleza. La racionalidad de la naturaleza es un tema central, considera, en las grandes religiones, ya sea como creador y creación, *dharma*, ley interna o mandatos celestiales. (Idem)

Por ello, Ratzinger concluye que pese a que tanto el modelo de racionalidad occidental como el cristianismo tienen pretensiones de universalidad, solo son comprensibles por algunos sectores de la humanidad, sin uniformidad y envueltos en tensiones. De este modo, la cultura laica rigurosamente racional que Habermas plantea y se concibe como elemento unificador, no excluye a la comprensión cristiana de la realidad como una fuerza poderosamente activa.

Es por lo tanto falsa, considera, la universalidad de facto de las dos grandes culturas de occidente: la fe cristiana y la racionalidad laica. Recordando el cuestionamiento que Habermas recibió en Teherán sobre la necesidad de revisar la secularización, Ratzinger encuentra necesario asumir que la racionalidad laica, por más evidente que parezca a nuestra razón educada al estilo occidental, encuentra límites para hacerse inteligible y su evidencia está ligada a determinados ámbitos culturales y, como tal, no es ni reproducible ni operativa en el conjunto de la humanidad. Propone, en consecuencia, que se pongan límites a la razón y que esta aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, conformando un nuevo horizonte de fe y razón en la construcción de la libertad humana, logrando con ello una nueva fuerza efectiva entre los seres humanos que cohesionen al mundo.

En esa perspectiva, que también aparece en la *Ética mundial* del teólogo y pensador Hans Küng, se tendría que llegar a un entendimiento recíproco entre fe

y razón secularizada, según Ratzinger. «Fe y racionalidad secular se necesitan una a la otra, y han de reconocerse e influirse mutuamente». Según los valores del Estado democrático moderno, lo mismo que según los valores cristianos, constituiría «una misión concreta de la política poner al poder bajo la supervisión del derecho, ordenando así su empleo razonable. No el derecho del más fuerte sino la fuerza del derecho es lo que ha de prevalecer.» (Idem)

Ratzinger previno contra la confianza ciega en el principio de las decisiones mayoritarias. «También las mayorías pueden estar ciegas o ser injustas, o llegar a serlo, y esto la historia nos lo ha mostrado trágicamente en repetidas y variadas ocasiones. Si una minoría es oprimida o perseguida por la decisión de una mayoría, entonces esta ha perdido su legitimidad ética.» (Idem)

El hombre como producto de sí mismo

Ratzinger se preguntó por los peligros que pueden surgir tanto de la racionalidad secular como de la religión si no se avienen a ser controladas. «Las amenazas derivadas de la razón secular se nos mostraron después de la segunda guerra mundial y en las décadas de la guerra fría, y en primer lugar con el terror de las armas atómicas. Ante la bomba atómica como producto de la razón, la expectativa de salvación de la humanidad se enfrentaba al espanto de la destrucción total de sí misma, algo que por primera vez parecía posible». Hoy, al final de esa época, «nos hallamos ante nuevos peligros que, procedentes del lado de la razón, nos sitúan, en el campo de la biotecnología, en la ficción del hombre fabricado *in vitro*. Estamos ante una perspectiva radicalmente nueva: el hombre ya no es una criatura de Dios o un regalo de la naturaleza, sino un producto de sí mismo.» (Idem)

Habermas: cuando triunfa el ciudadano egoísta

Habermas situó la discusión, al comienzo de su contribución, en el problema de la búsqueda de los fundamentos éticos del Estado constitucional democrático. Apelaba a que los ordenamientos liberales deberían estar orientados a favor de la solidaridad de todos los ciudadanos. Bajo las nuevas condiciones de la secularización actual, el mercado asume cada vez más mecanismos de dirección en el mundo de la vida, muchos de cuyos ámbitos se habían mantenido hasta la fecha con criterios normativos y éticos, «y esto puede conducir a nuevas transformaciones y a una secularización degenerada de nuestras sociedades.»

El profundo comienzo secular de Habermas incluyó una muy significativa apertura a la religión: «La secularización cultural y social hay que entenderla como un proceso de aprendizaje doble que se nutre de las reflexiones de la Ilustración y de las doctrinas religiosas». El liberalismo político «que yo defiendo en la forma del republicanismo kantiano, se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos de nuestro Estado constitucional democrático». Sin embargo, si bien no cabe olvidar que a las doctrinas teológicas de la Edad Media, en especial a la escolástica tardía española, se les debe la genealogía de los derechos humanos, no obstante los fundamentos de legitimación de la cosmovisión del Estado constitucional, surgieron ante todo de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Parece que en la modernidad existe la amenaza de que se pierdan los valores Habermas ponderó el papel histórico de la religión: en el mundo cristiano se habrían mantenido vivos por parte de las confesiones cristianas, de sectores de la fe y de comunidades religiosas durante siglos, valores como el perdón y el diálogo, el fracaso o el pecado, la salvación, la redención y la compasión, que en la modernidad se han ido perdiendo. «La supervivencia de la religión, no como fenómeno social corporativo, sino como firme y vivo factor cultural en un ambiente secularizante, tendrá que ser tomada en serio por la razón y la filosofía como un estímulo positivo». Hoy, como consecuencia de la influencia prepotente de los mercados, el peligro es muy grande, de manera que «ciudadanos solidarios y bien orientados comunitariamente se transforman en mónadas activas egoístas cuyas reglas solamente sirven, además, para imponer sus propios intereses contra los de otros.» (Idem)

La neutralidad ideológica del poder estatal tendría que renovar el mensaje de «igual libertad y participación moral para todos los ciudadanos», también dirigido a los ciudadanos secularizados. Estos “no deben rechazar las cosmovisiones religiosas —básicamente su potencial de verdad— ni discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho de contribuir con un lenguaje religioso en los grandes debates actuales”, desde la ética al Derecho Internacional, y desde el aborto hasta la globalización. Una cultura política liberal “puede esperar incluso que los ciudadanos secularizados se esfuercen por tomar parte en la tarea de traducir las aportaciones relevantes del mundo religioso a la vida secular empleando un lenguaje público más accesible a todos”. (Idem)

«La creencia es una manera en que se orienta el sentido de la acción social; y se encuentra estrechamente vinculada a la idea de valor. Al decir de Ortega y Gasset, las creencias “constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma.

Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas» (Ortega y Gasset, J., 1968, 24)

Para Weber la creencia constituye uno de los motivos sobre los cuales se orienta el orden social y expresa que está guiado por principios valorativos. Ellos son el problema de los no creyentes, sostiene Habermas, que se pregunta: «¿cómo se pueden justificar los valores sin basarse en principios trascendentes o religiosos? El proceso de secularización, entendido como la pérdida de influencia de la religión en los distintos ámbitos de la vida del hombre, constituye un desafío ante la posibilidad de despojarlo de la idea de valor.» (Fernández, 2009)

Según Habermas, la razón puede ser una justificación, pero no basta para motivar a los no creyentes pos-metafísicos e individualistas a tener una actitud solidaria y participar en política en función del bien de todos, «y es aquí donde encuentra un espacio para que la religión» en una traducción secular planteará como conclusión. (Diario La Nación, 2005)

Esta es la importancia del diálogo entre Habermas y Ratzinger, el filósofo y el teólogo. La modernidad, que desde la razón, seculariza valores inspirados en la fe judeo-cristiana, que aportan a los fundamentos de la consolidación de la democracia moderna, implica un desafío a la filosofía política y del derecho. El intercambio es una apuesta a profundizar las bases morales pre-políticas del Estado Liberal. (Skinner, 1998) Estado que se ve jaqueado por la racionalidad instrumental y la re-emergencia del fundamentalismo religioso, perdiendo, a veces, capacidad la política y por tanto la democracia. Libertad, igualdad y fraternidad se redescubren en una perspectiva que busca comprender las posibilidades y límites de la razón ante la complejización que genera la aldea global actual.

Referencias

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad Líquida*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- Becker, Gerhol K. (2006). *Reason, Faith, and Secularization: Jürgen Habermas Meets Joseph Cardinal Ratzinger*. *Prajna Vihara: Journal of Philosophy and Religion*, (7), 18-43.

- Bell, D. (2004). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Casulo, N. (Comp.) (1989). *El debate modernidad pos-modernidad*. Buenos Aires: Pontosur.
- Deutsch, E. (2001). *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de oriente y occidente*. Barcelona: Kairos.
- Dussel, E. (1985). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad*. Recuperado de <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>
- Fernández, M. (2009). *Religión y razón en una sociedad "global" y "postsecularizada": Habermas y Ratzinger*. Buenos Aires: Conicet.
- Feuerbach, L. (2007). *Escritos en torno a la esencia del Cristianismo*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus
- Habermas, J. (1994). *Teorías de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra-Teorema.
- Habermas J. (2001). *Fe y Saber*. Discurso de agradecimiento pronunciado por J. 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 libreros alemanes. Recuperado de [http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm#JUERGEN HABERMAS: FE Y SABER \(2001\)](http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm#JUERGEN HABERMAS: FE Y SABER (2001))
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1987). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Liotard, J. F. (1986). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra-Teorema.
- Mardones, J. M. (1979). *Dialéctica y sociedad irracional. La Teoría Crítica de la sociedad de Horkheimer*. Bilbao: Vizcaina.

- Mardones, J. M. (1987). *Modernidad y post-modernidad (I) Post-modernidad y cristianismo (II) un debate sobre la sociedad actual*. Materiales para debate contemporáneo. Montevideo: CLAEH.
- Mardones, J. M. (1991) Postmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura Cuadro 1. Tendencias socio-culturales actuales. Navarra: EVD.
- Ratzinger (1999). La crisis del derecho. Recuperado de [http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm#JOSEPH%20RATZINGER:%20LA%20CRISIS%20DEL%20DERECHO%20\(1999\)](http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm#JOSEPH%20RATZINGER:%20LA%20CRISIS%20DEL%20DERECHO%20(1999))
- Skinner, Q. (1998). *La libertad antes del liberalismo* México: Taurus, CIDE.
- Touraine, A. (1992). *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Villarreal, N. (1994). *Transformaciones de fin de siglo. Las Iglesias y los cambios socio culturales*. Montevideo: Obsur.

Bibliografía

- Diálogo entre la razón y la fe entre Habermas, J, Ratzinger, J.* (14 de mayo de 2005). Recuperado de <http://www.lanacion.com.ar/704223-dialogo-entre-la-razon-y-la-fe>. Buenos Aires, Argentina: Diario La Nación
- Neue Zürcher Zeitung* (2007). Recuperado de: <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/articleevb7x-1.110807>
- Th. Asshauer, *Die Zeit* (2004). Recuperado de: <http://www.zeit.de/2008/14/Vertrauen-skrise-Kapitalismus>

Notas

¹ “Razón y creencia en un mundo Posmoderno y Post-secular” Trabajo presentado al profesor Dr. Ricardo Viscard, en el marco de seminario sobre Racionalidad y Posmodernidad en la licenciatura de filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Universidad de la República

² Existen otros diálogos en el mismo foco de intercambio, entre razón y creencia, en los que se podría abordar la temática de racionalidad y posmodernidad: el diálogo entre el semiólogo Umberto Eco y el Cardenal María Martini S. J en Milán, las reflexiones del filósofo italiano Gianni Vattimo que en *Después de la muerte de Dios* explora, entre otros temas, la potencialidad de la religión para regenerar la vida social degradada por el consumo, eje que comparten en la última década con Habermas y Rorty en la perspectiva de fundamentos para la secularidad

³ Presentación del libro: «El hilo conductor que da unidad a la selección de estudios que se reúnen en este volumen es, como pone de relieve el título, la relación entre el Estado, el Derecho y la democracia. Punto de partida es la idea de que la libertad, como libertad externa, no existe fuera del Derecho; de que solo en y a través del Derecho es posible la coexistencia de la libertad de uno con la libertad de los demás. La función pacificadora que es también propia del Derecho presupone la existencia del Estado como instancia de poder capaz de excluir la utilización de la violencia de unos hombres sobre otros. Pero su poder para establecer lo que es Derecho no le libera de la obligación de que las normas jurídicas estén legitimadas en un sentido material, si se quiere que el Derecho sea seguido por sus destinatarios de forma voluntaria, como condición básica también de su eficacia social. El Estado, que como forma política ha evolucionado desde la época moderna hacia un Estado de Derecho, democrático y social, ha de asumir, como institución, y realizar, a través de su organización y de la acción de los que ocupan sus cargos, la tarea de asegurar la libertad, la paz y el equilibrio social, siempre necesitado de renovación. Y en este sentido, la democracia ha de interpretarse desde su contenido como principio constitucional, así como desde el despliegue dogmático de todas sus consecuencias para la organización y funcionamiento del Estado. La representación ocupa aquí una posición central, que obliga a aclarar la naturaleza específica de una representación «democrática», que no se independiza del pueblo, así como las posibilidades y límites de las instituciones de la democracia directa. El estudio del cambio constitucional y del concepto del poder constituyente representan hoy casos límite de la relación entre Derecho y democracia. En palabras del autor, todos estos estudios tienen como base común el esfuerzo por ofrecer una elaboración jurídico-dogmática del Derecho constitucional desde un método vinculado a la pretensión de validez del Derecho positivo. Esta elaboración ha de ir unida a una reflexión teórico-constitucional y referida a la realidad político-social, sin separar por tanto el derecho vigente de su contexto histórico constitucional. El trabajo científico en el ámbito del Derecho constitucional no puede contraerse a la tarea de una dogmática estrecha, que se mueva

solo por la búsqueda de perlas dogmáticas dentro del sistema jurídico o por la mera sistematización y comentario de la jurisprudencia. Una verdadera labor científica debe aparecer como parte de una ciencia global del Estado, tan necesaria hoy como en épocas anteriores.»

⁴ Su doctorado se centró en la noción de pueblo de Dios en San Agustín y el diálogo con las distintas filosofías griegas e ideologías romanas desde la que define la esencia de la religión cristiana. Agustín vio la fe cristiana, no en continuidad con las religiones anteriores, sino mejor aún en continuidad con la filosofía, entendida como la victoria de la razón sobre la superstición. Así pues, comprender la idea original de Agustín y de muchos otros Padres sobre la posición del cristianismo en este período de la historia del mundo fue lo que marcó su pensamiento. Su postdoctorado fue sobre San Buenaventura, un teólogo franciscano del siglo XII y su relación con una nueva idea de historia concebida por Joaquín de Fiore en el siglo XII. Joaquín de Fiore entendió la historia como la progresión desde un período del Padre (un tiempo difícil para los seres humanos bajo la ley), a un segundo período de la historia, el del Hijo (con más libertad, más franqueza, más fraternidad), a un tercer período de la historia, el período definitivo de la historia, el tiempo del Espíritu Santo. Según Joaquín, ESTE debió ser un tiempo de reconciliación universal, de reconciliación entre el este y el oeste, entre cristianos y judíos, un tiempo sin ley (en el sentido paulino), un tiempo de verdadera fraternidad en el mundo. La interesante idea que una significativa corriente entre los franciscanos estaba convencida de que San Francisco de Asís y la Orden Franciscana marcaron el principio de este tercer período de la historia, y fue su ambición actualizarlo; Buenaventura mantuvo un diálogo crítico con esta corriente. Lo retomo en la medida que será parte de ideas que se secularizaran en la modernidad para algunos autores. Para Daniel Bell el sistema capitalista necesita la expansión continua del principio de racionalidad para resolver los problemas de organización y eficacia que el funcionamiento de la economía exige, pero simultáneamente, la cultura del capitalismo acentúa cada vez más los valores de signo opuesto, tales como el sentimiento, la gratificación personal y el hedonismo, respuesta reactiva a la vieja ética puritana de orden y trabajo que acompañó al ascenso de la burguesía.

⁵ Ratzinger, que es algo mayor que Habermas, perteneció a las juventudes hitlerianas. Si Habermas se escapa al final de la milicia, Ratzinger deserta muy jovencito de aquel ejército del que, por ejemplo, K. O. Apel era teniente.