

**RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA
LIBERAL CONTEMPORÁNEA
A PROPÓSITO DEL DEBATE ENTRE
JÜRGEN HABERMAS Y JOSEPH RATZINGER***

*Pablo Mella***

A diferencia de sus escritos de los años 80, en el que destaca *Teoría de la acción comunicativa*, el filósofo alemán Jürgen Habermas reconoce la importancia pública que ha ganado la religión desde comienzos de la década de los 90¹. Específicamente, la preocupación se centra en la proliferación de manifestaciones religiosas “fundamentalistas” en regiones como el Medio Oriente, África, el Sudeste Asiático y en el sub-continente que es la India; o bien en la idea de la supuesta “Guerra de civilizaciones”, que ha permitido legitimar religiosamente la actividad *guerrero* de un Presidente Bush que declara al mundo musulmán como “Eje del mal”. La pregunta que se le plantea a un filósofo político como Habermas, abierto al cambio de los acontecimientos, se refiere al estatuto posible de la religión en la esfera pública de sociedades globalizadas y pluralistas, tomando en cuenta sobre todo ese trasfondo “fundamentalista” emergente.

* Ponencia presentada en el programa de Tertulias Librería Mateca – UASD, durante la celebración de la X Feria Internacional del Libro Santo Domingo 2007.

** Sacerdote jesuita y filósofo, director del Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó (Santo Domingo, República Dominicana) y de la Revista Estudios Sociales.

1 Ver HABERMAS, JÜRGEN (2006), “Religion in the public sphere”, en *European Journal of Philosophy*, 14:1, pp. 1-25.

En ese horizonte de preocupación, el 19 de enero de 2004, se llevó a cabo un interesante debate entre este filósofo y el entonces Cardenal Joseph Ratzinger, hoy Papa Benedicto XVI. El debate se ha conocido sólo recientemente en lengua castellana. Trata sobre el papel de la religión en los regímenes políticos contemporáneos, en el marco de la cultura secularizada; pero el debate no deja de transparentar también la preocupación por la amenaza terrorista experimentada por los países ricos del planeta.

Pretendo presentar las líneas de fuerza de los argumentos, y analizarlas desde un horizonte como el dominicano². El pensamiento de Habermas es sumamente complejo. Y en dicho debate especialmente, como bien ha señalado Manuel Jiménez Redondo:

“La ponencia de Habermas (a diferencia de la de Ratzinger) es densa y oscura. Pero no porque Habermas no tenga claro lo que quiere decir, sino porque casi cada frase es un resumen de capítulos enteros de *La lógica de las ciencias sociales*, de *Teoría de la acción comunicativa* (cuya traducción me hizo especialmente sudar), de *El discurso filosófico de la modernidad*, etc. Explicar qué es lo que quiere decir Habermas con cada término en esta ponencia sería ponerse a explicar casi toda su obra. Este texto no está propiamente escrito en alemán estándar, sino en una extraña lengua cuyo diccionario es todo lo que Habermas ha venido diciendo por lo menos desde mediados de los años 70 del siglo pasado”.

Creo que es importante advertir este punto, porque no se puede entender el alcance de lo defendido por Habermas sin tener una idea básica de su pensamiento.

2 El texto se puede encontrar en Internet, tanto en el original alemán como en castellano. Hay una versión castellana publicada por la revista mexicana *Letras Libres* en su número de junio de 2005. Pero existe una versión, la más conocida, traducida e introducida por Manuel Jiménez Redondo, con algunos documentos anexos. Esta traducción documentada está disponible en el servidor del Centro de Investigación en Educación y Desarrollo Humano de la PUCMM, <http://www.ciedhumano.org/Habermas.html>. También puede encontrarse en http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm. Tenemos copia impresa en la Biblioteca del Centro Bonó.

Dada esta dificultad de comprensión, pienso que resulta más fructífero prescindir del texto del debate como tal, e intentar comprender lo que está en juego en él. Muchas de las expresiones de Habermas y de Ratzinger responden a lenguajes técnicos que llevaría mucho tiempo explicar. En realidad, pienso que interesa lo que se propone en el debate para la práctica, no la erudición de las referencias. Por tanto, estas páginas no pretenden ser un resumen del debate, sino una presentación del mismo en forma de reacción libre; de todos modos, se recurrirá a citas explícitas de ambos lados. La conferencia responderá a cuatro cuestiones, que orientarán la redacción en beneficio de la claridad. Primero nos preguntaremos por el tema de la discusión y lo que implica. En segundo lugar, indicaremos cuáles son los puntos de divergencia entre ambas personalidades. En tercer lugar, señalaremos esquemáticamente cuáles son los puntos de convergencia y en cuarto lugar se realizarán algunas aplicaciones del debate al caso dominicano.

1. El tema del debate entre Habermas y Ratzinger y sus implicaciones

Pienso que la mejor manera de plantear el tema de este debate y captar sus implicaciones es explicar las palabras de su título tal como apareció en alemán, no en la versión castellana publicada por la Revista Letras Libres, ni en la versión de Jiménez Redondo, que es más exacta, pero que omite una palabra que considero importantísima. El título del debate fue dado por la Academia Católica de Baviera, auspiciadora del encuentro: “Los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal”³.

Este título se refiere a un tema muy discutido en filosofía política contemporánea. En nuestros días predomina una concepción liberal de la democracia. El liberalismo político implica fundamen-

3 La versión de *Letras libres* titula el debate: “Los fundamentos prepolíticos del Estado democrático”, mientras que Jiménez traduce “Las bases morales del Estado liberal”.

talmente una defensa de la libertad del individuo y de su vida privada por la organización pública de la sociedad. Es decir, el valor principal que promueve el liberalismo es que cada persona pueda llevar adelante la vida que considere valiosa, con tal de que no interfiera en la vida privada de las demás personas. Esta concepción de libertad fue denominada por Isaiah Berlin con el nombre de “libertad negativa”, pues subraya el hecho de que la organización política moderna, el Estado-nación, no interfiera en los asuntos privados de las personas. Junto a la “libertad negativa”, Berlin identificaba la idea de una “libertad positiva”, fundada en el uso de la razón. La libertad positiva podía conducir a la autoabnegación o a la adopción de un ideal de justicia social. Apoyados en esta idea de libertad positiva, y uniéndola a la reflexión de Benjamin Constant que oponía la libertad de los modernos a la libertad de los antiguos, podemos pensar en un concepto político de libertad que consiste en estar dispuestos a colaborar generosamente con el resto de la sociedad. La libertad negativa, típica del liberalismo político, es “libertad de”; la libertad positiva vendría a ser una “libertad para”.

Cuando una sociedad promueve básicamente “libertades negativas” surgen problemas de motivación para vivir solidariamente. Una comunidad humana liberalmente organizada en estos términos tiende a reproducir individuos egocéntricos y hasta cierto punto caprichosos. En esa dinámica cultural, se pierde la generosidad y la entrega necesarias para construir el vínculo social. A no ser por los suyos, nadie está dispuesto a “sacrificarse” por nadie, pues semejante ideal moral de sacrificio es contrario al espíritu de la ideología liberal que patrocina personalidades individualistas bajo la bandera de la autonomía. Entonces, la sociedad se “desmoraliza”, es decir, pierde los valores morales fundantes que motivan la acción en favor de los demás.

El pensamiento filosófico contemporáneo admite que la evolución de la sociedad moderna ha generado un vacío moral en las personas. Antiguamente, la motivación moral venía dada por las creencias religiosas, y en el caso europeo, por el cristianismo, sobre todo por el catolicismo. La entrega sacrificada por los demás podía motivarse con frases como ésta: “Usted debe sacrificarse

por los otros, porque Cristo Nuestro Señor se sacrificó por todos en la cruz, incluso por los que no lo conocieron ni creyeron en El". Como la modernidad ha privatizado la religión para responder a la experiencia negativa de las "Guerras de religión", ésta no puede cumplir con su antigua tarea de motivar la libertad positiva de los ciudadanos. Bajo estas coordenadas históricas, la organización política moderna se proclamó "laica" o "secular", estableciendo la separación estricta entre religión y Estado. En el debate entre Habermas y Ratzinger, esta situación se quiere comprender con el novedoso adjetivo "prepolítico". Lo político, en la modernidad, es lo establecido constitucionalmente, fruto de un supuesto contrato social negociado entre los miembros de un pueblo y aprobado con fuerza de ley fundamental por aparatos burocráticos legítimamente establecidos. Hoy día se admite ampliamente en el mundo filosófico que la fe religiosa y los valores morales son "anteriores" a este acuerdo político, por eso pueden considerarse como "pre-políticos". Ahora bien, de un tiempo a esta parte se viene comprobando que la constitución política moderna tiene muy poca fuerza moral, sobre todo en el contexto de la globalización, donde se diluyen las energías afectivas porque se pierden los vínculos de cercanía con "la gente de mi tierra". Habermas lo expresa acertadamente en el debate, con una frase referida a los procesos de creación de la Constitución europea establecidos por el "Tratado de Niza", firmado en marzo de 2001 y entrado en vigor el 1ro. de febrero de 2003: "Cierto que si miramos la historia [de Alemania], un trasfondo religioso, una lengua común, y ante todo, una conciencia nacional nuevamente despertada, fueron de gran ayuda para que emergiera una solidaridad ciudadana muy abstracta. Pero los ánimos republicanos han tomado una clara distancia respecto de esos anclajes prepolíticos: que no estemos dispuestos a morir 'por Niza' ya no es simplemente una objeción contra una Constitución europea". Es decir, que la mayor parte de los ciudadanos europeos no estén dispuestos a dar su vida por la Unión Europea refleja un déficit de motivación moral para la entrega y la solidaridad imprescindibles en la cristalización de este pacto político, o lo que es lo mismo, se pone de manifiesto la incapacidad radical de promover la "libertad para" a partir del nuevo ordenamiento político europeo transnacional.

2. Las divergencias entre Habermas y Ratzinger

Es conveniente señalar que, en su espíritu, las divergencias entre ambas personalidades son pocas, pues comparten un objetivo general, a saber, posibilitar un mutuo enriquecimiento entre la religión y el uso público de la razón. Pero que las divergencias de espíritu entre ellos sean pocas no significa que las mismas no dejen de revelar dos modos radicalmente opuestos de abordar el tema debatido y de presentar propuestas de solución. Al leer detenidamente el texto me he llevado una sorpresa. Habermas es conocido como un filósofo socialista liberal, agnóstico, pero sumamente respetuoso de las diferencias, pues defiende una “ética de la comunicación”, según la cual las verdades sociales deben establecerse por el debate público y sin represión; en ese sentido su posición sería, por definición, más abierta. Por el contrario, el Cardenal Ratzinger, hoy Benedicto XVI, ha sido conocido internacionalmente como el “guardián del dogma católico”, el nuevo encargado del “Santo Oficio de la Inquisición contemporánea”, la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe. Es decir, Ratzinger sería para muchas personas el “quemar brujas y herejes” por excelencia de nuestros días. Pues bien, la sorpresa es que en la manera de tocar los puntos, Ratzinger aparece más abierto y realista que Habermas, a pesar de que se vale de un marco conceptual que los filósofos políticos contemporáneos considerarían conservador. Por eso, es importante navegar a través de los argumentos, prescindiendo un poco de su ropaje conceptual, para intuir la sensatez de las tesis que son defendidas por ambas partes.

La divergencia fundamental es fácil de sospechar y de ella se derivan las otras divergencias. Habermas, en la línea del liberalismo moderno y de su teoría de la acción comunicativa, tiene reservas hacia un retorno de la religión como fuerza motivadora de la moralidad pública en general; Ratzinger, como creyente católico, piensa lo contrario. Habermas cree que el Estado moderno tiene que cultivar sus propias fuentes morales secularizadas, específicamente, la capacidad de reflexionar públicamente con la sola razón. Así se podrá pasar de un “Estado secular” a un “Estado postsecular”. Un “creyente racionalista” como Habermas tiene que poner la razón por encima de la religión, pero su concepto

de razón le puede ayudar a conocer los aportes específicos del fenómeno religioso y enmarcarlos convenientemente. Para él, “la secularización libera potencialidades en los significados religiosos”. De lo que se trata es de abrir un “proceso de aprendizaje social” que permita tanto a los ciudadanos con mentalidad religiosa como a los ciudadanos con mentalidad secularizada tornarse reflexivos y aprender mutuamente los unos de los otros. En definitiva, Habermas piensa que la religión debe “racionalizarse” y para ello el orden secular moderno ha de reconocer el carácter racional de las creencias religiosas. Afirma Habermas: “Prever un desacuerdo persistente entre fe y saber sólo merecerá el calificativo de ‘razonable’ si se da a las convicciones religiosas, incluso a partir del saber secular, un estatuto epistemológico que no sea del simple orden de lo irracional [...] La neutralidad del poder del Estado hacia las diferentes concepciones del mundo, que garantiza una libertad ética igual para cada ciudadano, es incompatible con la universalización política de la cosmovisión secularizada. Cuando los ciudadanos secularizados asumen su papel político, no tienen derecho ni a negar a las imágenes religiosas del mundo un potencial de verdad presente en ellas, ni a cuestionar a sus conciudadanos creyentes el derecho que éstos tienen de aportar, en un lenguaje religioso, su contribución a los debates públicos”. Hay que reconocer que esta posición presenta una visión agnóstica e ilustrada de la religión sensible al pluralismo de ideas de nuestros días, mucho más matizada y tolerante que las versiones ilustradas de hace unos años, que miraban a la religión como cosa de niños, de alienados o de neuróticos.

Por su parte, Ratzinger retoma el discurso del “derecho natural”, según el cual existen dimensiones de dignidad inherentes a cualquier ser humano y que deben ser reconocidas en todo momento. En ese sentido, la religión no es algo siempre sometible al uso público de la razón, pues constituye una de las dimensiones fundamentales del ser humano como la misma razón. Este punto de partida permite a Ratzinger adoptar una perspectiva intercultural difícil de conciliar con el modo de argumentar de Habermas que, a pesar de todos sus esfuerzos de inclusión del otro, sigue siendo un kantiano ilustrado y, en ese sentido, etnocéntrico o monocultural. La argumentación de Ratzinger me ha llevado a sacar

esta interesante conclusión: Habermas confunde su concepto europeo de religión y razón con la religión y la razón universales. En este tema, Ratzinger echa un *mea culpa* por el eurocentrismo y afirma que la cultura europea tiene muchas cosas que aprender de tantas manifestaciones humanas que existen sobre la tierra. Aunque no haya una referencia explícita, pienso que detrás de las afirmaciones de Ratzinger está la teología de los Santos Padres que reconocía intuitivamente las “semillas del Verbo” en todas las culturas, es decir, la presencia del Espíritu de Cristo en cualquier ser humano, por extrañas que parecieran sus costumbres a un cristiano de origen europeo. Por eso, la relación entre razón y religión adquiere un significado mucho más universal en el análisis de Ratzinger, que por esa vía es capaz de denunciar el artefacto cultural e históricamente violento que ha sido el Estado moderno, así como criticar la defensa unilateral que se hace del debate público como instrumento fundamental de construcción democrática, pues dicha defensa está montada sobre una creencia cientificista. En otras palabras, de racionalizarse discursivamente la religión como propone Habermas con su teoría comunicativa de la sociedad, se volvería al punto de partida del debate: continuaría diluyéndose la fuerza moral de la sociedad contemporánea, porque se seguiría difuminando la experiencia del Bien, con mayúscula, que es lo que ofrece específicamente la religión. Observa Ratzinger: “Me parece evidente que la ciencia como tal no puede aportar un *ethos* y que, por lo tanto, una conciencia de ética renovada no se constituye como un producto surgido de los debates científicos”. Desde un punto de vista gnoseológico, el desafío sería “separar, en los resultados de la ciencia, el elemento no científico que a menudo se confunde con ellos y volver la mirada hacia el conjunto, hacia las otras dimensiones de la realidad humana de las que la ciencia sólo muestra aspectos parciales”. Desde un punto de vista político, lo que se debe analizar es la relación entre fuerza y derecho, y las fuentes respectivas de cada uno. Y ello remite a una teoría de la naturaleza humana, y por esta vía a una actualización continua del denominado “derecho natural” que sirve de base al discurso de los derechos humanos hoy vigente. El problema de nuestros días, piensa Ratzinger, no es enfrentar la “Gran Guerra” que motivó el origen del Estado moderno. Existe un “terrorismo de lo cotidiano” que es capaz de

atacar violentamente donde sea. Dramáticamente afirma: “Las fuerzas anónimas del terror pueden golpear en cualquier parte”. Lo que aporta específicamente la religión puede ayudar a vencer ese anonimato destructor, con tal de que la religión se abra a “la luz divina de la razón”. Es decir, no a una razón autosuficiente, sino a una razón que sabe que tiene un origen trascendente, que está inserta en una realidad mayor, pues “la razón también necesita que le recuerden sus límites”. En ese sentido, el derecho racional moderno debe postular constantemente un derecho fundamental, una especie de derecho natural que rebasa todos los sistemas de derecho históricamente existentes, permeados de violencia, y que hablaría de la perenne posibilidad de una justicia siempre mayor.

3. Puntos de convergencia

Aunque por razones de espacio exponga esquemáticamente los puntos de convergencia, quiero repetir que son muchos más que los de divergencia. Simplemente no es posible desarrollarlos en esta conferencia.

El principal punto de convergencia es admitir la crisis moral que padece la concepción liberal de la vida política. Creo que queda claro para ambos autores que una “libertad negativa” es incapaz de motivar el compromiso político contemporáneo y genera comportamientos patológicos en la vida cotidiana.

El otro punto de convergencia es el reconocimiento del carácter público de la religión. A diferencia de lo que se defendía en la sociedad secular, en la sociedad postsecular no se puede seguir considerando unilateralmente la religión como un estado mental defectuoso, colindante con lo irracional, aceptable únicamente en la esfera privada y en la conciencia subjetiva. Los ciudadanos religiosos pueden contribuir a crear el espacio público utilizando sus propias fuentes tradicionales. Esto lleva aparejado un nuevo concepto de razón, otro aspecto que ambas personalidades sostienen con mucha convicción.

Los puntos de convergencia esbozados abocan al desafío mayor que tanto Habermas como Ratzinger señalan: articular religión y razón. En nuestros días, una persona religiosa no puede relacionarse de manera irreflexiva con sus creencias o prácticas. Sería negar la racionalidad, que constituye una dimensión fundamental de su propia vida humana. Pero lo que me resulta más novedoso del debate entre estos dos grandes intelectuales contemporáneos es el señalamiento de que tal tarea reflexiva también ha de ser llevada a cabo por la persona no religiosa y por el ordenamiento público moderno en dos sentidos: reconociendo el carácter razonable de la religión (no de todas las manifestaciones de ésta, evidentemente) y sometiendo a revisión constante las propias convicciones seculares, preguntándose por lo que específicamente ofrece la dimensión religiosa de la vida humana. Es interesante observar que en el espacio público de la sociedad secular se nos pida a los creyentes dar razón de nuestras creencias y prácticas, y no se pida lo mismo a los que tienen una actitud laica militante, como si lo único razonable fuera no tener una confesión religiosa coherente.

4. Aplicación a República Dominicana

Las aplicaciones del debate entre Habermas y Ratzinger a la realidad dominicana deben ser realizadas por cada persona que lea el texto del debate. De todos modos, quiero compartir tres de mis aplicaciones fundamentales, como sacerdote católico que soy, y así concluir.

Me preocupa la manera en que se entiende la presencia pública del catolicismo en República Dominicana. Voy a presentar dos posiciones típicas contrastantes, para plantear una solución en la línea del debate entre Habermas y Ratzinger. Por un lado, puedo tipificar una posición que asocia la “esencia de lo dominicano” con la organización institucional de la Iglesia católica. De esta manera se presupone, por ejemplo, que la jerarquía de la Iglesia católica tiene un papel institucional específico y excepcional en todas las esferas del quehacer político dominicano, como una instancia superior que dirime los conflictos y que debe de gozar de privile-

gios especiales para cumplir tal misión. Por otro lado, habría una posición reactiva a esta primera posición, y que adopta acríticamente los discursos liberales de países donde la Iglesia católica tiene menos peso específico que en República Dominicana. Para esta posición, la Iglesia católica representa tan sólo “una más” de las religiones que existen en nuestro país, a la misma altura, por ejemplo, de las manifestaciones religiosas afrocaribeñas o de ciertas iglesias pentecostales. Entre los mentores de esta posición, suelo encontrar frases burlonas y despreciadoras de las personas que intentamos vivir nuestra fe religiosa como católicos, pues con frecuencia esas mismas personas han sido socializadas y bautizadas en el catolicismo y no acaban de digerir en paz su crisis de fe. Me parece que ambas posiciones pueden ganar mucho si diagnosticaran el catolicismo como una religión plural, con diversos actores y actividades, y la sociedad dominicana como una realidad dinámica, que goza de especificidades históricas. Es decir, ambas posiciones pueden crecer en reflexividad para ser más fieles a la realidad particular que compartimos los dominicanos y respetar los procesos personales de diferentes sectores que componen nuestra sociedad hoy día, que, de todos modos, sigue siendo mayoritariamente católica.

En segundo lugar, me preocupa mucho la formación religiosa de la sociedad dominicana, y particularmente la de los cristianos, que conforman más del 80 por ciento de la población. Existe poca preocupación en los medios cristianos por una sólida formación que ayude a conocer mejor la propia tradición. El fundamentalismo bíblico está a la orden del día, el conocimiento de la patrística es nulo y la familiaridad con escuelas de espiritualidad deja mucho que desear. Un mejor conocimiento de la propia tradición en estos campos ayudaría a enriquecer y matizar las comprensiones que se tienen de uno mismo como creyente en Cristo y, de esa manera, se estaría en mejores condiciones subjetivas para participar con más responsabilidad en la vida pública.

En tercer lugar, los católicos dominicanos debemos escuchar el llamado de nuestro actual Papa a cultivar un espíritu intercultural que nos lleve a descubrir la presencia salvadora de Cristo en todas las culturas. En nuestro caso, esto se aplica especialmente

a la comprensión de la cultura de nuestros hermanos haitianos. Para el cultivo del amor cristiano, de ese amor de la sangre de Cristo derramada por “todos los hombres”, no sólo por los que se creen puros de sangre, resulta inapropiado refugiarse en un nacionalismo fácil, montado sobre dos o tres estereotipos poco analizados, para ahorrarse el esfuerzo de entender tantas formas diferentes de ser humano. Que no se confunda la diversidad cultural con una situación histórica de crisis institucional y política que debe encontrar cauces adecuados de solución, por difíciles que sean. Esta diversidad cultural, que podemos celebrar si perdemos progresivamente el miedo a la diferencia, es también una obra del Creador del Universo.