

¿QUÉ APORTA LA RELIGIÓN AL ESTADO DE DERECHO? COMENTARIO SOBRE EL ENCUENTRO DE BENEDICTO XVI CON JÜRGEN HABERMAS

José María CARABANTE MUNTADA

Investigador FPU del Ministerio de Educación y Ciencia
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I
Facultad de Derecho
Universidad Complutense de Madrid
jmcarabantem@yahoo.es

RESUMEN

La Academia Católica de Baviera organizó en 2004 un debate entre el entonces cardenal Ratzinger y uno de los intelectuales alemanes más influyentes, y defensor del laicismo, Jürgen Habermas. El diálogo no fue, sin embargo, violento. Para sorpresa de muchos fueron más los puntos de acuerdo que los desencuentros. En este artículo se analizan las posturas de estos dos autores con el fin de examinar las posibles relaciones entre religión y política en nuestros días.

Palabras clave: laicismo, política, teología, filosofía, fe.

ABSTRACT

In January 2004 took place the debate conducted under the auspices of the Bavarian Catholic Academy between then Cardinal Ratzinger and the influential defender of Laicism, Philosopher Jürgen Habermas about the links between Religion and Politics in our days. The dialogue nevertheless was not at all tense. Surprisingly, for the most part, the coincidences were more than the discrepancies. In this essay, the author tries to evidence the culminating guidelines of that event.

Key words: laicism, politics, theology, philosophy, faith.

ZUSAMENFASSUNG

Die Katholische Akademie in Bayern organisierte im Jahr 2004 einen Diskussionsabend zwischen dem damaligen Kardinal Ratzinger und einem der einflussreichsten Intellektuellen und Verteidiger des Laizismus: Jürgen Habermas. Der Dialog war nicht gewalttätig. Zur Überraschung Vieler gab es mehr Übereinstimmungen als Abweichungen. In diesem Artikel werden die Positionen beider Autoren mit dem Ziel untersucht, in unseren Tagen mögliche Anknüpfungspunkte zwischen Religion und Politik zu finden.

Schlüsselwörter: laizismus, politik, theologie, philosophie, glaube.

SUMARIO: 1. UNA RAZÓN CONSCIENTE DE SUS LÍMITES.—2. LA ALTERNATIVA AL PROYECTO MODERNO Y EL FINAL DE LA METAFÍSICA.—3. EL ESTADO Y EL DERECHO COMO FICCIÓN.—4. EL PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL.—5. EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN UNA SOCIEDAD SECULARIZADA Y EL CARÁCTER NATURAL DEL ESTADO Y DEL DERECHO EN BENEDICTO XVI.—6. LAS INSUFICIENCIAS DEL CONSENSO EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR.—7. LA CORRELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA Y LA NUEVA ACTITUD DEL CIUDADANO.

Durante el invierno de 2004, la Academia Católica de Baviera organizó un encuentro entre dos importantes pensadores alemanes, el entonces Cardenal Joseph Ratzinger y el filósofo Jürgen Habermas¹. El cardenal no sorprendió con su discurso, en el que reivindicaba, como en otros escritos, la dimensión pública de las creencias². Más sorprendente fue, sin duda, la postura de J. Habermas porque admitió que las religiones pueden resultar beneficiosas para la cultura cívica.

Las difíciles argumentaciones de Habermas contrastaron con la claridad y lucidez del cardenal Ratzinger. Ambos mostraron un respeto recíproco a pesar de las divergencias. Más allá de los temas de fondo, los dos se acreditaron como lo que son: pensadores clarividentes. Habermas destacó el papel de la religión en una sociedad pretendidamente secularizada; Ratzinger demostró que la Teología también puede ofrecer respuestas a los problemas de nuestro tiempo.

1. UNA RAZÓN CONSCIENTE DE SUS LÍMITES

Las coincidencias biográficas constituyen ya un punto de encuentro. Ratzinger es algo mayor que el filósofo alemán, pero ambos en su juventud presenciaron los excesos del nazismo³. No es de extrañar, por tanto, que los dos se planteen la misma pregunta, es decir, que busquen las causas de la radicalización de la razón que condujo al totalitarismo, aunque sus respuestas, por razones obvias, han de ser diferentes.

¹ Cfr. J. HABERMAS y J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización*, Madrid, 2006, 80 pp.

² Cfr. J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa*, Madrid, 2005, 100 pp. J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid, 1995, 205 pp.

³ Cfr. ID., *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Madrid, 2006, 133 pp. Para la historia de Habermas, véase J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, Barcelona, 1997, 283 pp.

Como cabeza visible de la Segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Habermas comparte el análisis de sus predecesores sobre la dialéctica de la Ilustración. Adorno y Horkheimer creyeron que el racionalismo había excedido sus propios límites en una deriva incontrolable. La razón instrumental, científica, invasiva y dominante, terminaba por «cosificar» también a los propios hombres⁴.

Salvando algunas afirmaciones materialistas —y muchas de sus propuestas—, Ratzinger se muestra de acuerdo con estas reflexiones: la razón emancipada, sin ataduras ni límites, es destructiva, indica. De hecho, la Ilustración se ha convertido en un mito, denunciado ya por muchos intelectuales cristianos. Sin embargo, la pregunta se mantiene en el aire: ¿Cómo es posible que de aquel proceso de racionalización surgieran tantas consecuencias irracionales?

Habermas y Ratzinger coinciden en señalar que el fracaso del proyecto ilustrado está relacionado con la debilidad e insuficiencia de la razón científica. La ciencia, afirmaba el cardenal, sólo muestra aspectos parciales de la realidad, pero no aquellas verdades irreductibles a los procesos de racionalización modernos.

Ambos pensadores consideran que los peligros no han desaparecido. Ratzinger enumera algunos de ellos: amenaza nuclear, eugenesia, manipulación y clonación de embriones... Asuntos que exigen respuestas morales en el momento en que más socavadas se encuentran las certezas sobre la licitud o ilicitud de las conductas.

2. LA ALTERNATIVA AL PROYECTO MODERNO Y EL FINAL DE LA METAFÍSICA

Toda la labor intelectual de Habermas ha consistido en aceptar algunos de los postulados de la Ilustración, pero superando su perspectiva cientifista⁵. De hecho, el término «racionalidad comunicativa» por él acuñado —y sobre el que pivota toda su obra— quiere ser una alternativa al carácter instrumental de la razón moderna.

Filosofía y Teología tienen pretensiones distintas, afirma Habermas. La primera ha de ser susceptible de universalización, mientras que el discurso

⁴ Cfr. M. HORKHEIMER y Th. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, 1994, 303 pp.

⁵ Ya desde comienzos de su obra, como hace en *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, 1984, 181 pp.

teológico depende de la revelación y está destinado a la comunidad de creyentes. En cualquier caso, también el proceso de secularización ha afectado a las religiones. Habermas ha especulado incluso acerca de una posible «teología discursiva», pero mantiene una separación tajante: la Filosofía no ha de decidir qué es verdad o falso en la Revelación.

Ratzinger no comparte el punto de vista fideísta. La Ilustración también benefició a las convicciones religiosas, que tuvieron que hacer esfuerzos por «someterse a la vigilancia de la razón». Pero ahora las catastróficas consecuencias de la razón emancipada hacen pensar que quizá la razón debería someterse a la «vigilancia de la religión».

Tal vez el principal punto de desencuentro resida en la autoproclamación de Habermas como pensador postmetafísico. Pero, ¿a qué se refiere con el final de la Metafísica? Básicamente puede decirse que impide la aceptación de la realidad como criterio —ni en el sentido cognitivo, ni en el normativo—; es decir, no atribuye límites a la especulación filosófica. Además Habermas se declara materialista, pero no en el sentido vulgar que concibe el desarrollo histórico en función del económico, sino que está de acuerdo con el inmanentismo: todo ha de encontrar una explicación en sí mismo, de acuerdo con las máximas del «ateísmo metodológico» que practica.

3. EL ESTADO Y EL DERECHO COMO FICCIÓN

Ratzinger no puede aceptar la renuncia a la trascendencia, pero tampoco está de acuerdo con los procesos constructivistas de la razón que propone Habermas. ¿En qué medida es esto coherente con una razón que se limita a sí misma?, se pregunta.

La racionalidad comunicativa se ha convertido en el *deus ex machina* de cualquier problema para Habermas. Gracias a esta teoría, ha concluido que la verdad, el bien moral, el Derecho, dependen en última instancia de procesos discursivos en los que los hablantes llegan a acuerdos racionales —argumentados— sobre esos temas⁶.

Lo mismo ocurre, en resumidas cuentas, con el Estado de Derecho. Para Habermas la legitimidad se diluye en la legalidad. Y, como lo impor-

⁶ Para estudiar la concepción del Derecho en HABERMAS, ver *Facticidad y validez*, Madrid, 1998, 689 pp. Y también, el ensayo monográfico de J. C. VELASCO, *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*, Madrid, 2000, 231 pp.

tante son los procedimientos, el democrático asegura que lo legal pueda convertirse en legítimo, pues se revela como expresión de la voluntad general.

Política deliberativa y Derecho discursivo son, pues, los conceptos que Habermas utiliza para intentar demostrar que, en teoría, el Estado constitucional no requiere referencias pre-jurídicas —y, por tanto, tampoco de la religión—, para legitimarse. Como el sujeto moderno, también el Estado ha de ser autónomo y autosuficiente, es decir, capaz de proveer por sí mismo las razones de su existencia

4. EL PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL

En principio, el Estado de Derecho no necesita de las religiones para cubrir el déficit de legitimación ni para fundar la solidaridad, ni tampoco para asegurar la integración social de los ciudadanos. Pero Habermas es consciente de que los mandatos legislativos no son medidas eficaces —en todo caso, resultan demasiado artificiales— para mover a la participación y cooperación de los ciudadanos.

En teoría, la propia cultura política, secular, debería ofrecer razones suficientes para consolidar lazos sociales. Hace algunos años, Habermas puso de moda la expresión «patriotismo constitucional» para referirse precisamente a ese proceso de identificación de los individuos con los valores y principios constitucionales. En realidad, la fórmula no es suya. Fue el jurista Dolf Sternberger quien, a finales de los setenta, la puso en circulación para «construir» la identidad común de los miembros de la RFA.

Se esté o no de acuerdo con ella, la idea que se esconde tras el patriotismo constitucional es la misma que en otras propuestas de Habermas. Tiene una finalidad constructivista innegable. Cuando no existen vínculos culturales entre los ciudadanos, la Constitución, es decir, una norma jurídica que se han dado ellos mismos, es una ficción que trata de salvaguardar los «vacíos culturales». También es una salida para afrontar los problemas que surgen en las sociedades pluriculturales y Habermas se ha servido de ella para apuntalar la integración de los miembros de la futura «sociedad mundial».

5. EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN UNA SOCIEDAD SECULARIZADA Y EL CARÁCTER NATURAL DEL ESTADO Y DEL DERECHO EN BENEDICTO XVI

Ahora bien, el Estado es autosuficiente en teoría. En la práctica se han «secado» las fuentes de la solidaridad, como consecuencia del individualismo y de la primacía de las razones económicas. Las tendencias son desintegradoras y amenazantes.

¿Qué hacer entonces? A Habermas no le parece descabellado recurrir a otras «fuentes culturales» con las que lograr cierta unión entre los ciudadanos, es decir, con las que superar la conciencia individualista y fundar la cooperación. Y es aquí donde Habermas reserva un papel especial para las convicciones religiosas que «alimentan», señala «la conciencia normativa de la solidaridad de los ciudadanos».

La concepción del Estado y de Derecho de Ratzinger es radicalmente distinta. En su ponencia alude a la clásica idea del derecho natural como elemento correctivo del poder civil. Se enfrenta así al positivismo de Habermas, para quien el único derecho admisible es el promulgado por una autoridad elegida democráticamente.

Desde un punto de vista iusnaturalista, el Derecho no queda restringido a los mandatos de la autoridad ni a los procedimientos formales. Va más allá. Relaciona los requerimientos materiales de justicia con la naturaleza humana. El Derecho natural es, pues, un derecho racional, universal, que vincula a todos los hombres y que es expresión del bien común.

Esta perspectiva es más amplia que la ofrecida por Habermas. Primero porque el pensador alemán «politiza» en exceso al hombre cuando afirma que no existe nada pre-político. En segundo lugar, porque salva las posibles manipulaciones del proceso democrático que, como señala expresamente, condujeron a los nazis al poder. Aceptando las exigencias normativas de la naturaleza humana no hay que «inventar» ni construir ficciones; basta con «descubrir» que «el hombre es un portador de valores y normas que hay que buscar».

Puede resultar sorprendente que Ratzinger no reivindicque de forma explícita la metafísica. Esto se explica porque de hacerlo el diálogo habría sido de sordos. Pasando de alto su propia postura, se acerca al terreno de Habermas para desde dentro denunciar algunas de sus inconsistencias. Pero no deja de advertir que es necesario iniciar un diálogo sobre la metafísica.

6. LAS INSUFICIENCIAS DEL CONSENSO EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR

Un análisis procedimental del Derecho, afirma Ratzinger, sigue sin responder a la pregunta por sus fundamentos. También el proceso democrático se sustenta sobre contenidos morales. Los derechos humanos, que se han consolidado a lo largo de la Historia en declaraciones, constituyen mandatos sustanciales de justicia, que son innegociables por principio y que corresponden a los seres humanos por el mismo hecho de su pertenencia a la especie.

Habermas, parece querer decir Ratzinger, debería reconocer que, aunque sugerente, su propuesta de racionalidad comunicativa no resuelve los problemas planteados. Quizá porque ni la verdad ni el bien —tampoco el Derecho— dependen del consenso; pudiera ser que el consenso fuera simplemente la certificación de una verdad y de un bien —o Derecho— previos.

Como se ve, existen bastantes puntos de desacuerdo que resultan sustanciales y que obligan a matizar mucho cada una de las afirmaciones. Conviene advertir, no obstante, que el pensamiento de Habermas ha seguido una evolución que le ha llevado desde el más exigente de los laicismos a otro más moderado, incluso cortés, con la religión.

En un primer momento, debido sobre todo a su concepto de saber socializado —el único conocimiento que él admite es «el saber mundano socialmente institucionalizado»—, Habermas separó radicalmente la esfera religiosa de la política. Sus planteamientos le conducían a negar sistemáticamente cualquier influencia de la religión en el debate político o científico.

Ahora, por el contrario, cree que la Sociología ha de tener en cuenta la persistencia de la Religión tras el embate secularizador. Tampoco pueden negarse, ni histórica ni filosóficamente, las aportaciones del pensamiento cristiano a ideas esenciales de la cultura occidental: la dignidad de la persona, la igualdad, etc. Él mismo ha utilizado en ocasiones «imágenes religiosas» en sus obras.

Esto tiene, evidentemente, sus consecuencias. El Estado liberal es neutral respecto de las convicciones privadas de sus ciudadanos, pero sería erróneo desoír sus razones. Afirma, sorprendentemente, que la Ética pública «tiene que encajar en los contextos de fundamentación de la ortodoxia religiosa de que se trate» en cada caso.

Tal vez, piensa Habermas, nuestras sociedades hayan pasado a ser post-seculares. Es decir, el proceso de secularización ya ha dado todo lo que se podía esperar de él, afectando por igual a la Política y a la Religión. En esta nueva fase las relaciones entre saber profano, cultura política y religión se han transformado hasta compenetrarse.

7. LA CORRELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA Y LA NUEVA ACTITUD DEL CIUDADANO

Ratzinger no duda en admitir la aplicación de estas ideas a la sociedad postsecular. En efecto, con ello se afirma el respeto mutuo y la correlación entre Política y Religión. Se pueden obtener así beneficios recíprocos.

Las religiones pueden evitar el fundamentalismo nutriéndose de razones para fundamentar sus creencias. Pero también el saber profano, como se encargó de observar Habermas, puede encontrar cierta ilustración en las creencias.

De lo que se trata es de no excluir razón y fe, como acertadamente propuso ya Juan Pablo II en su *Fides et ratio*⁷. Aunque es evidente que para ello hay que modificar previamente la conducta de creyentes y no creyentes. Para Habermas ni unos ni otros han de desprestigiar sus argumentaciones. Ambos tienen razones para permanecer en un disenso respetuoso y legítimo.

Ratzinger fue más allá del filósofo. De hecho confirmó que la superioridad de la razón y de la fe debe transformarse en una mirada atenta a otras tradiciones de pensamiento y de religiosidad. Aquí el teólogo se puso a trabajar como sociólogo y analizó brillantemente el fenómeno de la globalización. Indicó que tan necesaria como la relación entre fe y razón es el diálogo con las formas de religiosidad y con culturas distintas a la occidental⁸. Demostró que la verdadera Teología, como la Filosofía, siempre es tolerante.

⁷ Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Madrid, 2000, 160 pp.

⁸ Terminadas estas páginas se ha producido la polémica por una lección de Benedicto XVI en su reciente viaje a Alemania (septiembre de 2006). Sin entrar a analizar el caso, el Santo Padre sólo comentó, a propósito de una cita de un emperador bizantino, que «la religión no puede imponerse con la espada». Quienes acusan a Benedicto XVI de enemigo del Islam harían bien en consultar algunas de sus obras, en las que incide en la necesidad de un diálogo entre las religiones.

RECENSIONES

REVIEWS-REZENSIONEN

J. CHINCHÓN ÁLVAREZ, *Derecho internacional y transiciones a la democracia y la paz. Hacia un modelo para el castigo de los crímenes pasados a través de la experiencia iberoamericana*, Madrid, Ediciones Parthenon, 632 pp.

¿Puede permitirse un Estado dar la espalda al Derecho internacional escudándose en la existencia de procesos internos de transición simples o dobles? Ese artificioso límite que pretende separar el ordenamiento jurídico internacional y el interno es lo que analiza esta obra. El completo libro de Javier Chinchón Álvarez da respuesta a esta cuestión, sistematizando, examinando y proponiendo una vía para construir un modelo que dentro de los márgenes del Derecho internacional, haga frente a los crímenes internacionales y las violaciones de derechos humanos cometidas con anterioridad a los procesos de transición. A través de este estudio amplio y meticuloso, el autor combina magistralmente el análisis de los conceptos de Derecho internacional relativos al tema, así como de la Ciencia Política, junto con el completo estudio de los casos más relevantes, constituido por las transiciones llevadas a cabo en Iberoamérica, pero sin

renunciar a otras menciones a experiencias en distintas partes del mundo.

La estructura, la lógica y el desarrollo del tema central, sin alejarse del análisis normativo, consiguen introducir poco a poco al lector no jurista en el enmarañado ámbito de la responsabilidad individual por la comisión de crímenes de Derecho internacional. Así, en los primeros capítulos, que integran la primera parte de la obra, se explica de forma aprehensible, en primer lugar, el contenido y funcionamiento de las obligaciones internacionales tanto de Derecho internacional penal como de Derecho internacional de los derechos humanos, comenzando con la básica, pero a veces confusa, diferencia existente entre la responsabilidad del Estado y la responsabilidad internacional del individuo. El análisis se concentra a continuación en la investigación de los crímenes de Derecho internacional, mostrando el autor su contenido, fundamento e implicaciones, así

como la relación que existe entre éstos y las violaciones de los derechos humanos, en las que se centra en los últimos capítulos de esta primera parte.

La segunda mitad del libro comienza con la ardua tarea de dar con un concepto de transición a la democracia y/o la paz. La experiencia del autor sobre la problemática de las transiciones latinoamericanas, fruto de los viajes e investigaciones que desarrolló sobre el terreno, se evidencia claramente. Lejos de apostar por la mera aplicación de lo identificado en el Derecho internacional, el Dr. Chinchón apunta ya desde el inicio por una serie de vías para lograr lo que él mismo llama «modulaciones al régimen general», basándose en las complejas particularidades de las transiciones en la región.

Con la intención de ejemplificar las realidades y los retos de las transiciones, Javier Chinchón estudia seis experiencias paradigmáticas: Las de Guatemala, Honduras, El Salvador, Argentina, Uruguay y Chile; a lo que hay que añadir las constantes referencias a las situaciones de, especialmente, Perú y Colombia. En este punto, el libro ofrece un examen sobresaliente de lo ocurrido en todos estos países, extensible a lo padecido por otras partes del mundo, tanto en relación con los crímenes perpetrados, como respecto a las medidas adoptadas

para enfrentarlos (o intentar escapar de ellos) durante los procesos de transición.

La recta final del trabajo va enfrentando paulatinamente los objetivos marcados al inicio del libro. Se inaugura con un estudio del concepto de impunidad para dar paso al examen de las variadas medidas de amnistía adoptadas, sin desatender los enjuiciamientos selectivos. La conclusión que nos ofrece sobre la base del Derecho internacional vigente se concreta en este punto en su completa ilicitud internacional cuando de crímenes de Derecho internacional y violaciones a los derechos humanos se trata. Conclusión distinta alcanza, tras un exhaustivo estudio, el Dr. Chinchón respecto a los indultos; apostando por que siempre y cuando se usen exclusivamente para extinguir la sanción penal impuesta, y sometidos a condiciones como la colaboración con la justicia y el arrepentimiento público, pueden encontrar un acomodo en el Derecho internacional a la vista de las necesidades de procesos de transición como los estudiados.

La acertada distinción que propone entre los problemas cuantitativos (basados en el número de víctimas y de responsables de los crímenes), cualitativos (fundados en la autoría y naturaleza de los crímenes perpetrados), políticos y temporales de todas estas transicio-

nes, permiten al autor terminar con la búsqueda de otras alternativas dentro del Derecho internacional. El *leit motive* que utiliza es el ya clásico principio de la «interpretación útil» de las obligaciones internacionales, aunque tras un serie de justificadas exclusiones, solamente defiende su aplicación a las obligaciones relativas a un proceso sin dilaciones indebidas, e incluso del mismo debido proceso. Esta propuesta le sirve también para analizar la inmediatez temporal de las reparaciones debidas configuradas bajo los llamados como «programas globales de reparación».

No muchos estudios en este ámbito han continuado el análisis como hace en su libro Javier Chinchón, estudiando, entre otras posibilidades, la viabilidad de la suspensión o la denuncia de las normas convencionales en liza, o la posibilidad jurídica de alegar la imposibilidad de cumplimiento o el cambio en las circunstancias en estas situaciones. Con todo, son especialmente destacables las aportaciones que realiza al examinar el estado de necesidad o la suspensión del ejercicio de derechos/garantías respecto a las experiencias en que la amenaza de golpes de Estado es una realidad indiscutible. Aunque centrado en el Derecho internacional, pero sin desatender reflexiones de orden politológico, sus conclusiones en este punto permiten acla-

rar no pocos potenciales malentendidos.

La Justicia Transnacional ha merecido una atención creciente en la literatura especializada, pero es evidente que sólo un reducido número de estos trabajos hacen realmente un análisis jurídico desde la perspectiva del Derecho internacional. En este selecto grupo hay que situar la excelente obra de Javier Chinchón Álvarez, que no sólo sorprende por la originalidad del análisis, sino por su prácticamente inédito carácter exhaustivo, así como por las ajustadas soluciones que propone. Todo ello escrito con un estilo directo y sencillo, con el que el autor consigue suscitar inquietudes, más allá de lo puramente jurídico, en el lector. No cabe duda de que nos hallamos ante una obra que está llamada a convertirse en un instrumento útil tanto de juristas como de políticos y demás personas interesadas en profundizar en este complejo y apasionante mundo, que aún hoy está más vigente que nunca en la misma España.

Hay que felicitarse por la valentía del autor en la elección del objeto del libro, y en la forma magistral con la que despliega su análisis. Hasta la fecha, estas cuestiones no habían sido tratadas con tan fresca y al mismo tiempo tan rigurosa perspectiva.

Esther LÓPEZ BARRERO