

TOLERANCIA Y PLURALIDAD: EL DIÁLOGO ENTRE RATZINGER Y HABERMAS SOBRE LAS RELACIONES ENTRE RAZÓN Y FE

*TOLERANCE AND PLURALITY: THE DIALOGUE
BETWEEN RATZINGER AND HABERMAS ON THE
RELATIONSHIP BETWEEN REASON AND FAITH*

DULCE MARÍA GRANJA CASTRO DE PROBERT

Doctora en Filosofía
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa
Ciudad de México/México
granjacastro@hotmail.com

Recibido: 31/05/2019
Revisado: 22/07/2019
Aceptado: 18/09/2019

Resumen: Para tratar la cuestión de los *Fundamentos prepolíticos del Estado constitucional democrático*, Habermas y Ratzinger coinciden en el punto de partida: abordarlo mediante el análisis de las relaciones entre razón y fe, análisis en el cual ambos reconocen su necesaria correlación. Además de este importante punto de acuerdo, los dos pensadores, que proceden de tradiciones intelectuales muy diferentes, suscriben el mismo punto de llegada: la conclusión de que es el diálogo público, tolerante y plural, la alternativa a las posiciones radicales y excluyentes que padecen las sociedades actuales.

Palabras Clave: Democracia, Fe, Habermas, Pluralidad, Ratzinger, Razón, Religión, Tolerancia.

Abstract: To deal with the question of the prepolitical foundations of the democratic constitutional state, Habermas and Ratzinger agree on the point of departure: to approach it by analyzing the relationships between reason and faith, analysis in which both recognize their necessary correlation. In addition to this important point of agreement, the two thinkers, who come from very different intellectual traditions, subscribe to the same point of arrival: the conclusion that public dialogue, tolerant and plural, is the alternative to the radical and exclusionary positions that suffer the current societies.

Keywords: Democracy, Faith, Habermas, Plurality, Ratzinger, Reason, Religion, Tolerance.

1

En enero de 2004 la Academia Católica de Baviera invitó a Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger a dialogar sobre el tema *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates (Fundamentos prepolíticos del Estado constitucional democrático)*.

Este artículo intenta poner de manifiesto que, pese a que dichos interlocutores proceden de tradiciones intelectuales muy distintas y tienen ideas muy diferentes respecto de la fundamentación de la ética, comparten preocupaciones morales muy semejantes y llegan a conclusiones muy cercanas.

También busca hacer ver que ambos están de acuerdo en que, en un Estado democrático de Derecho, es necesaria la intervención de la correlación complementaria entre razón y fe. Trata de poner de manifiesto algunas de las razones por las cuales es tan importante para el mundo de hoy el acuerdo al que llegan Habermas y Ratzinger, invitando, de este modo, a que el lector tome parte en esta palpitante discusión, pues, a final de cuentas, la tolerancia y el diálogo está en la mano de cada uno de nosotros.

Igualmente, me interesa poner de manifiesto que podemos escuchar el eco de importantes tesis de la filosofía kantiana en general, y señaladamente de la *La religión dentro de los límites de la mera razón*, formando parte medular de la argumentación tanto de Habermas como de Ratzinger. Específicamente, me refiero a la concepción kantiana de las relaciones entre razón y fe y a la idea de razón común en la que todos tienen voz. Por supuesto, esto no significa que ninguno de ambos pensadores sean simples repetidores del filósofo prusiano. Lo que aquí me interesa destacar es, más bien, el potencial de la filosofía crítica para coadyuvar en las respuestas que podemos dar a los problemas sociales y políticos que enfrentamos hoy. En suma, este artículo trata de hacer ver que el diálogo entre Habermas y Ratzinger representa una propuesta relevante para la filosofía a fin de hacer compatibles religión y razón en el mundo de hoy.

No considero necesario iniciar este trabajo examinando el contexto y los antecedentes en que se desarrolla el intercambio intelectual entre Ratzinger y Habermas, toda vez que han sido muchos los que, antes y mejor que yo, han hecho un detallado mapeo del debate acerca de la secularización y el rastreo genealógico de la relación entre religión y política en la esfera pública. El examen de dicho contexto excede la extensión del presente trabajo. Remito al lector a la bibliografía secundaria que se ofrece en torno a dicho asunto. El modo de proceder que seguiré aquí es muy sencillo. Dado que dicho diálogo se transformó poco tiempo después en un libro de muy pequeñas dimensiones, me plegaré lo más cercanamente posible al texto (Habermas-Ratzinger, 2005) de ambos interlocutores. La intervención de Habermas es un poco más extensa que la de Ratzinger, pero muy

densa, pues casi todas sus cláusulas son resúmenes de las tesis centrales de sus obras más importantes. En contraste, el texto de Ratzinger es de gran claridad y sencillez. Vincularé las ideas en las que ambos interlocutores guardan estrecha cercanía e intercalaré mis propios puntos de vista. Finalizaré con un apartado en el que trato de mostrar la presencia de las tesis kantianas que he mencionado.

2

La intervención de Habermas se inicia recordando al jurista Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930-2019) quien, a mediados de los años 60, se cuestionaba (Böckenförde, 1967) si el Estado liberal secularizado necesita apoyarse en supuestos normativos pre políticos, i. e., supuestos que no son fruto de una deliberación democrática, sino que la preceden y la hacen posible. En breves palabras, Habermas recuerda que Böckenförde se preguntaba si el Estado liberal se sostiene sobre presupuestos normativos que él mismo no puede justificar. Para Habermas, dicho cuestionamiento envuelve dos problemas de distinta naturaleza, que deben considerarse en su respectiva especificidad. Uno es un problema de carácter cognitivo y el otro es un problema de índole motivacional. El primer problema apunta a la discusión de si es o no posible una positivación total del Derecho, de modo que pueda alcanzarse una justificación libre de respaldos metafísicos y completamente secularizada del poder político. Dicha justificación sería totalmente racional, de modo que la argumentación sería la fuente de la legitimidad y el consenso. Esto significa que los ciudadanos son coautores democráticos del Derecho y no meramente los destinatarios de los que se espera obediencia. Él defiende el liberalismo político en la forma del republicanismo kantiano (Habermas, 1996), como una justificación racional, no religiosa y no metafísica de los principios normativos del Estado constitucional de Derecho. De la justificación racional de los principios del republicanismo, se seguiría un contenido universalista. La fuente pre-política del Estado está constituida por la argumentación racional aportada por todos los ciudadanos. Para Habermas, el propio proceso democrático es capaz de garantizar sus presupuestos normativos e incluso puede despertar virtudes políticas en los ciudadanos. No hay nada que en principio impida justificar la moral y el derecho de manera autónoma, i. e., independientemente de verdades reveladas. Habermas deplora el posmodernismo, y frente al contextualismo es defensor de un concepto no derrotista de la razón; por otro lado, frente al positivismo jurídico, Habermas es defensor de un concepto no decisionista de la legalidad. Todo ello lleva a Habermas a sostener que la institucionalización jurídica del proceso de establecimiento de la democracia exige garantizar derechos humanos fundamentales inalienables, tanto liberales como políticos (Habermas, 1992).

Habermas considera que aun cuando la respuesta al primer problema es afirmativa, queda todavía por contestar la pregunta de si puede ser estable una sociedad pluralista sujeta a una normatividad consensualmente limitada por procedimientos. El representante de la Teoría Crítica considera que la razón basta para justificar, pero se pregunta si es suficiente para motivar. Habermas considera que el Estado liberal tiene capacidad para generar presupuestos motivacionales sobre la base de sus propios recursos seculares, y que estos giran en torno a la correcta comprensión de los principios de la constitución. Se crea de ese modo un “patriotismo constitucional” por el cual los ciudadanos hacen suyos los principios de su constitución, en el significado concreto de su historia nacional. Pero la sociedad democrática se apoya sobre un tipo de solidaridad y altruismo que se da solamente cuando el principio de justicia penetra el denso entramado de diferentes conceptos culturales. Según Habermas, esta diversidad cultural de formas de vida del pluralismo social plantea un importante desafío: resquebrajar el lazo democrático y la solidaridad ciudadana en la que se apoya la democracia, desgarrando el vínculo social.

Para Habermas el fracaso de la solidaridad ciudadana es evidente al observar la incapacidad de la política para controlar la economía mundial. Los mercados no se someten a procesos democráticos y orientan ámbitos de la vida que antes estaban sujetos a la legitimación coercitiva pública. Los mercados y el poder administrativo eliminan la solidaridad social de más y más ámbitos de la vida. Se gesta una sociedad mundial cada vez más fragmentada, porque crecen en ella las injusticias y los conflictos sociales. Entonces surge un desafío de carácter teórico-cognitivo: va a la par la duda en torno al ideal de la razón y de la Ilustración sobre la posibilidad de una constitucionalización del derecho internacional público, tal como fue pensado, por vez primera, por Immanuel Kant en *Hacia la Paz Perpetua*.

En una carta que Max Weber (1864-1920) dirige el 29 de agosto de 1909 a Ferdinand Tönnies (1858-1936), expone que así como hay personas que tienen oído sordo o mal oído para la música, así también hay personas que tienen oído sordo para la religión; Weber se considera a sí mismo como una persona de este último tipo. Habermas recogió la auto descripción de Weber y la aplicó a sí mismo, considerándose con oído sordo para la religión. Sin embargo, uno de los temas centrales del texto que nos ocupa es la importancia que Habermas otorga a la religión y su función de dar sentido a la totalidad de la vida humana. Prueba de dicha importancia es el hecho de los numerosos estudios que Habermas ha dedicado a este tema (Habermas, 2006, 2011 y 2019) y que muestran que la filosofía, como lo dice Habermas, tiene múltiples motivos para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas y mostrarles respeto, el cual se basa en la estima hacia personas y formas de vida cuya integridad y autenticidad nace de sus creencias religiosas. Además, el hecho de que la religión se mantenga firme

en un ambiente cada vez más laico y que las comunidades religiosas se conserven indefinidamente en el tiempo, a pesar de la Ilustración y el pensamiento secularizado, es un fenómeno, dice Habermas, que la filosofía debe tratar desde dentro como un reto cognitivo. Así pues, la pregunta que enfrentamos no es solamente la del futuro de la religión en una sociedad secularizada, sino también la pregunta por el futuro de la secularización.

Sin minimizar la necesidad e importancia del Estado y su ordenamiento liberal, es claro que éste no puede organizar toda la vida social, ni producir en todos los casos conductas sociales orientadas a la solidaridad, la cual no puede exigirse por vía legal. Para Habermas, se necesita de algo adicional que se encuentra más allá del poder normativo del Estado: la motivación solidaria de sus ciudadanos. Toda vez que hay demandas que exceden lo procedimental y que deben ser satisfechas, se hace necesario un papel más activo tanto de las personas como de organizaciones y comunidades intermedias entre el Estado y los individuos. Para Habermas esta exigencia no significa rechazar el proceso de secularización, sino más bien iniciar una evolución de éste en el que se lleve a cabo una reflexión sobre sus propios límites.

A juicio de Habermas, si en una sociedad postsecular la postura religiosa y la postura laica conciben la secularización como un proceso de aprendizaje complementario, podrían tomar mutuamente en serio sus aportaciones en temas públicos controvertidos. Pero Habermas va más allá de esto y señala que la conciencia laica debe hacer un ejercicio reflexivo y autocrítico respecto de sí misma, en su capacidad de reconocimiento de los creyentes y de aceptación del disenso. Para el ciudadano sin sensibilidad religiosa esto no es una obligación trivial pues representa el reconocimiento de que las creencias religiosas no pueden ser tachadas simplemente como irracionales. Los ciudadanos secularizados, al actuar en su papel de ciudadanos de un Estado que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, tampoco pueden negar a sus conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso en las discusiones públicas. Antes bien, deberán de esforzarse por traducir las aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje asequible para el público no religioso (Habermas, 2001). El Estado liberal caería en una evidente contradicción si las razones seculares gozaran de superioridad sobre las religiones, pues se estaría imponiendo una carga cognitiva desigual para los ciudadanos religiosos; estos últimos tendrían que realizar un esfuerzo de aprendizaje, traducción y adaptación de los contenidos semánticos de sus creencias, siendo que los ciudadanos no religiosos estarían exentos de ese mismo esfuerzo. Mientras el lenguaje religioso lleve consigo contenidos semánticos irrenunciables, pero que se sustraen a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico, la filosofía no puede sustituir ni eliminar la religión (Habermas, 1990).

En el terreno de la fundamentación de la democracia es señaladamente importante este diálogo. El estado de bienestar que puede dar fundamentación a la democracia, no puede ser sino fruto del diálogo en total igualdad y neutralidad, de la colaboración y de la tolerancia.

3

Ratzinger inicia su intervención destacando, en común acuerdo con Habermas, el alcance irreversible del pluralismo social, condicionado por la globalización de las relaciones internacionales, interculturales e interreligiosas y potenciado por la fuerza incontrolable de la economía mundial. Pero en estas sociedades pluralistas en las que se intensifican las divergencias multiculturales, Ratzinger identifica un segundo elemento que se plantea hoy con mayor hincapié que lo habitual: la intolerancia de la violencia y el poder a escala mundial. A juicio de Ratzinger, estos dos elementos hacen que la construcción de una estructura jurídica común, responsable del control y ordenamiento del poder, sea un asunto de máxima urgencia. Por último, Ratzinger apunta un tercer factor: la desaparición de toda respuesta ética en torno a la pregunta sobre qué es el bien y por qué hay que realizarlo, enlazada con la fractura de los vínculos entre ciencia, moral y religión (Ratzinger, 2005). Cabe destacar que Habermas también había señalado que el pensamiento postmetafísico se caracteriza precisamente por la ausencia de toda concepción generalizante acerca de lo que es una vida buena y ejemplar.

Así pues, ambos interlocutores coinciden en el diagnóstico y evaluación de los problemas de la sociedad de hoy.

Para Ratzinger la tarea específica de la política es poner el poder bajo el escudo del Derecho, a fin de regular su recto uso, toda vez que el poder ejercido en el orden del Derecho es la antípoda de la violencia y la arbitrariedad. Para ello es necesario que el Derecho no sea el instrumento de poder de unos pocos, sino la expresión de una justicia al servicio de todos, la manifestación del interés común de todos. Ratzinger considera que los instrumentos de la formación democrática del consenso, con los cuales todos los ciudadanos participan en el nacimiento del Derecho y en la justa administración del poder, son la razón fundamental por la cual la democracia puede ser considerada como la forma más adecuada de ordenamiento político. Sin embargo, continúa señalando Ratzinger, es difícil alcanzar la unanimidad; por ello, la formación democrática del consenso se sirve de dos instrumentos imprescindibles: la delegación y la decisión de la mayoría. Empero, el principio mayoritario deja abierta la posibilidad de que una mayoría, incluso grande, destroce, con leyes opresivas, a una minoría racial o religiosa. Entonces surge la pregunta de si se puede seguir hablando de justicia. En otras palabras: se

nos presenta la pregunta de si hay o no algo que no puede convertirse en derecho, algo que es siempre injusto de por sí. O viceversa: aparece la pregunta de si hay o no algo que precede a cualquier decisión de la mayoría, y debe ser respetado por ella, toda vez que por naturaleza es siempre indiscutible.

En Occidente, durante la época moderna, se construyeron elementos normativos de gran peso en torno a la concepción y declaración de los derechos humanos, sustrayéndolos de la decisión de la mayoría; elementos normativos que apuntan a valores permanentes que brotan de la naturaleza del ser humano y que son intocables pues expresan la igual y absoluta dignidad de todas las personas. El Derecho natural, entendido como derecho de la razón humana, i. e., como un derecho racional, tuvo como el último de sus frutos la concepción de los *Derechos Humanos*. Sin embargo, éstos no resultan aceptables si no se reconoce previamente que el ser humano es por sí mismo, i.e., simplemente por ser un miembro perteneciente a la especie humana, un ser sujeto de derechos y que su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar. Con todo, señala Ratzinger, los derechos humanos suscitan cuestiones de carácter filosófico al ser una concepción propiamente occidental, de la cual no todas las culturas o pueblos reconocen su evidencia y, ajenos al entramado del pensamiento occidental, la consideran cuestionable. Quizás hoy, señala Ratzinger, sería necesario complementar la doctrina de los derechos humanos con una doctrina de los deberes y límites del hombre, a fin de replantear en otros términos la cuestión de si puede existir una razón de la naturaleza y por consiguiente un derecho de la razón aplicable al ser humano. Pero esta cuestión se tendría que afrontar a escala intercultural. Para el cristiano, tendría que ver con la creación; para el hindú, con el *dharma*; para el chino, con las ideas y mandatos celestiales.

Para Ratzinger, en los últimos 50 años, el poder se ha desarrollado bajo nuevas formas, señaladamente las formas anónimas del terrorismo que golpean y actúan en todas partes, persiguiéndonos dentro de nuestra misma cotidianidad y que tienen acceso a grandes potenciales de destrucción. Para Ratzinger es inquietante que el terror se esté confiriendo una legitimación moral bajo la forma de respuesta de los pueblos débiles y oprimidos por la arrogancia y abuso de los poderosos, i. e., como justo castigo a su soberbia y menosprecio, su despotismo y crueldad. Por añadidura, este terrorismo se nutre del fanatismo religioso, de modo que inevitablemente se nos presenta esta pregunta: *¿es la religión una fuerza de curación y de salvación, o no será más bien un poder arcaico y peligroso que construye falsos universalismos induciendo a la intolerancia y al error?* O recíprocamente, cabe preguntar: *¿es verdad que la gradual eliminación de la religión, su superación y emancipación, se ha de considerar como progreso necesario de la humanidad, capaz de permitirle hallar el camino a la libertad y a la tolerancia universal?*

Para Ratzinger, tales preguntas podrían tener una respuesta si la religión es puesta bajo la tutela de la razón a fin de marcarle unos límites adecuados. Sin embargo, esto no basta para nuestra indagación, toda vez que, según Ratzinger, la razón también debe estar sujeta a crítica. Para Ratzinger la regla básica es que también a la razón se le debe exigir que reconozca sus límites y que aprenda a escuchar a las grandes religiones de la humanidad, a fin de liberarnos de la idea enormemente falsa de que la fe no tiene nada que decir al ser humano de hoy. Para Ratzinger, la fe puede ser profundamente racional y es por ello que es posible una correlación entre razón y fe, a fin de depurarse mutuamente y regenerarse recíprocamente. Para Ratzinger, tanto la religión como la razón padecen sus propias patologías, las cuales pueden ser altamente peligrosas y destructivas. Por ello se hace necesario un trabajo permanente en el que ambas busquen circunscribirse recíprocamente, mostrarse una a la otra sus respectivos límites (Ratzinger, 2005). Para ello es indispensable entablar una dimensión intercultural que no comprenda exclusivamente a los cristianos y la tradición filosófica occidental. También hay que reconocer que los distintos ámbitos culturales están marcados por tensiones radicales dentro de su propia tradición. Salta a la vista que en Occidente falta tanto la universalidad, *de facto*, de la cultura de la fe cristiana como la universalidad, *de facto*, de la cultura de la racionalidad laica, por más que ésta última se conciba a sí misma como elemento unificador. El ámbito cultural islámico presenta tensiones semejantes, así como los ámbitos de hinduismo y el budismo. Nuestra racionalidad laica occidental, por más que pueda parecer evidente a nuestra razón educada al estilo occidental, no es comprensible para toda razón, toda vez que se topa con límites en su intento por mostrarse inteligible. Su evidencia está vinculada a determinados ámbitos culturales y no es reproducible en el conjunto total de la humanidad y, por ende, no puede ser operativa plenamente a escala global. No podemos desentendernos de las demás culturas. Hacerlo sería adoptar una visión reduccionista, visión que es un ejemplo de esas patologías de la razón a las que Ratzinger hace referencia. En suma, para Ratzinger, no existe una fórmula universal racional, ya sea ética o ya sea religiosa, en la que todos podamos apoyarnos y estar de acuerdo. Para Ratzinger la idea de Dios entraña concebirlo como una posibilidad de la razón, posibilidad que se concreta en el contexto intercultural que precede y hace posible que podamos reconocer dicha idea. La necesidad del diálogo entre razón y religión es una necesidad que debe ser entendida interculturalmente. Para Ratzinger, dicho tipo de necesidad es a la que está llamado el cristianismo de manera irrenunciable. En mi opinión, resulta relevante observar que tanto las consideraciones de Habermas como las de Ratzinger, apuntan a considerar que la secularización del Estado y la secularización de la sociedad no son *de facto* ni ciertas ni normativamente deseables.

4

Cuando menos, resulta sugestivo poder escuchar el eco de importantes tesis de la filosofía kantiana en general, y señaladamente de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*La Religión dentro de los límites de la mera razón*)¹, formando parte medular de la argumentación tanto de Habermas como de Ratzinger. Específicamente, me refiero, a la concepción kantiana de las relaciones entre razón y fe. *Mutatis mutandis*, me parece que es posible establecer un paralelismo entre la figura del teólogo filosófico y la del teólogo bíblico que Kant expone en su *Religión dentro de los límites de la mera razón*, y aplicarlo a Habermas y Ratzinger, respectivamente. Por supuesto, esto no significa que ninguno de ambos pensadores sean simples repetidores del filósofo prusiano. Lo que aquí me interesa destacar es, más bien, el potencial de la filosofía crítica para coadyuvar en las respuestas que podemos dar a los problemas sociales y políticos que enfrentamos hoy (Granja Castro, 2018).

Los prólogos de la primera y segunda ediciones del libro sobre la *Religión* fueron escritos con menos de un año de diferencia y en el segundo Prólogo encontramos precisiones importantes. Kant manifiesta abiertamente la intención que tiene en esta obra. Él distingue entre dos tipos distintos de teólogos: los teólogos filosóficos y los teólogos bíblicos. Estos teólogos son dos vecinos que habitan en proximidad uno de otro, pero cada uno tiene su propio territorio y debe respetar los derechos de propiedad del otro.

Los teólogos filosóficos se ocupan de la religión considerada como un *sistema racional* haciendo abstracción de sus elementos empíricos, mientras que los teólogos bíblicos consideran la *revelación cristiana* bajo dos aspectos: como un sistema histórico y como un sistema racional. Kant declara que la intención que tiene en esta obra es considerar la revelación cristiana como *sistema histórico*, bajo conceptos morales, para ver si conduce, de vuelta, al *sistema racional* puro de la religión. En otras palabras, Kant quiere hacer ver que “entre la *razón* y la *revelación* no sólo hay compatibilidad sino también *unidad* de modo tal que quien, bajo la guía de los conceptos morales, siga a una [de ellas] no podrá sino coincidir también con la otra” (RVG, AA 06: 13). Vale decir que hay aquí una peculiar ida y vuelta entre razón y revelación. “Si esto no fuera así, (dice Kant), entonces uno

1 Las obras de Kant se citan de acuerdo con la Edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias (*Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1900 y ss), actualmente Academia Alemana de Ciencias (*Akademie Ausgabe*, con las iniciales AA). Enseguida se proporcionan las letras iniciales del título (en alemán) de la obra; a continuación, se señala el número del tomo de la *Akademie Ausgabe* (*Edición de la Academia*) en que se localiza la obra en cuestión; finalmente, se consigna el número de página correspondiente a la cita.

tendría o bien dos religiones en una sola persona, lo cual es absurdo, o bien una *religión* y un *culto*, en cuyo caso, como el aceite y el agua, se tendrían que separar en corto tiempo” (RGV, AA 06: 13), entonces “se produciría un verdadero antagonismo que ninguna Razón podría jamás arreglar” (RGV, AA 06: 120, línea 27).

Al teólogo bíblico le compete no sólo mirar por la salud de las almas, sino también por la salud de las ciencias pues de no ser así estaríamos muy cerca de aquello que ocurrió en el caso de Galileo (RGV, AA 06: 8). Considero que este señalamiento apunta hacia dos objetivos. El primero es tratar de romper las injerencias del poder político en cuestiones religiosas (que tantos problemas habían causado al filósofo) y reforzar la separación de Iglesia y Estado. Este punto que hace notar el filósofo de Königsberg, es especialmente importante por su referencia a los fundamentalismos que Habermas y Ratzinger han mencionado como patologías religiosas. El segundo objetivo que Kant persigue es abordar el problema de fondo, a saber, la pregunta sobre qué tiene que decir la razón frente a la revelación, es decir, qué tiene que decir la razón frente a una religión estatutaria que apela, en última instancia, a datos históricos para instituirse.

Kant ilustra la relación entre el teólogo bíblico y el teólogo filosófico mediante la imagen geométrica de dos esferas concéntricas. La esfera más amplia le corresponde al teólogo bíblico. La esfera más estrecha le corresponde al teólogo filosófico. Para Kant es legítimo que el teólogo filosófico tome elementos pertenecientes a la teología bíblica y los utilice en un sentido conforme a la mera razón que quizá no resulte del agrado del teólogo bíblico; pero el teólogo filosófico ha de conservar esto sólo para sí, sin pretender que con ello se modifiquen las doctrinas del teólogo bíblico, toda vez que modificarlas es privilegio de éste último. De no ser así, el teólogo filosófico se entrometería en un asunto ajeno que no le corresponde. Aplicando la imagen geométrica, vale decir que el teólogo filosófico debe contenerse dentro de la esfera más estrecha. Cuando el teólogo filosófico interviene en la teología bíblica no se puede cuestionar –dice Kant– el derecho del teólogo bíblico a la censura (RGV, AA 06: 9 línea 11). Pero, por otro lado, –continúa diciendo Kant– una religión que le declara la guerra a la razón no ha de prevalecer contra ella por mucho tiempo. Esto significa que la esfera más amplia no puede expulsar fuera de sí a la esfera más estrecha; vale decir que el teólogo bíblico debe acoger y defender la presencia del teólogo filosófico y darle espacio y cabida dentro de su propia esfera.

El teólogo filosófico aplica a los textos bíblicos una interpretación racional-moral mediante el uso de la razón práctica y deja de lado (como irrelevante para él) lo que no es traducible en conceptos morales. Para este teólogo es falsa la revelación que deja fuera contenidos morales de la religión racional, pero cabe preguntar: ¿reconoce como válido un lugar propio para una religión (o revelación)

que va más allá de la religión de la razón? Sostengo que, tanto para Habermas y Ratzinger, así como para Kant, la respuesta es afirmativa pues a pesar de que no se concederá a la esfera externa sino el mínimo absolutamente indispensable, Kant no pretende anular al teólogo bíblico ni eliminará todo elemento de carácter revelado en el cristianismo. Si la respuesta fuera negativa, quedaría excluido el círculo externo y su realidad como hecho histórico. Considero que lo que Kant busca es, más bien, hacer ver al teólogo bíblico la necesidad de aceptar la “guía” (*Leitfaden*) (RGV, AA 06: 10, línea 36) que ofrece el teólogo filosófico a fin de llegar a “una doctrina de la religión como un todo” (RGV, AA 06: 11, línea 17). Además, las alianzas cada vez más estrechas entre el teólogo bíblico y el teólogo filosófico serían de utilidad para debilitar la proliferación del fundamentalismo y el sectarismo, que escinden el ámbito religioso y rompen el tejido social con su fuerte carga de intolerancia, y que se multiplican por doquier cuando la última palabra la tienen las teologías que minimizan la razón y hacen de sus bases meramente históricas y filológicas su valor determinante.

En la tercera parte de su libro sobre la *Religión*, Kant enfoca la convivencia entre el teólogo filosófico y el teólogo bíblico desde un ángulo distinto que resulta muy sugestivo. Afirma Kant:

Puesto que es inevitable que una *fe eclesial* estatutaria se añada a la fe religiosa pura como un vehículo de esta fe pura y como un medio de la unión pública de los hombres para el fomento de esta fe pura, entonces hay que admitir también que la inmutable conservación de esa fe eclesial estatutaria, su propagación uniforme y universal, e incluso el respeto por la revelación admitida en dicha fe, son cosas que difícilmente pueden cuidarse lo suficiente mediante la *tradición*, y sí, en cambio, mediante la *Escritura*, la cual, a su vez, en cuanto revelación, ha de ser ella misma para los contemporáneos y su descendencia un objeto de gran respeto; pues esto conviene a la necesidad que tienen los hombres de estar seguros en lo referente a su deber en el servicio de Dios. Un libro santo merece, incluso para aquellos que no lo leen o al menos no pueden hacerse a partir de él ningún concepto religioso coherente (y precisamente para éstos ante todo), el mayor respeto (RGV, AA 06: 106-107).

Kant añade que:

La historia prueba que ninguna fe fundada en una *Escritura* ha podido ser exterminada ni siquiera por las más devastadoras revoluciones de Estado, en tanto que la fe que se fundaba sobre tradición y antiguas observancias públicas, encuentra su ruina simultáneamente con la desorganización del Estado (RGV, AA 06: 107, líneas 25-30)

A mi juicio la razón por la cual es *inevitable* que una *fe eclesial* estatutaria se añada a la fe religiosa pura radica, al fin de cuentas, en los límites internos que están trazados de antemano a la razón humana; tales límites proceden de que el ser humano es un ser sujeto a las condiciones de la existencia física, referida

siempre a la espacialidad y la temporalidad. La fe histórica o eclesiástica, que se funda en los libros y en la naturaleza sensible del hombre, hace que sea imposible prescindir totalmente de la narrativa histórica presente en el libro o en el texto, en este caso considerado como sagrado, que contiene hechos históricos. Así pues, me atrevo a decir que la naturaleza sensible del ser humano hace que siempre sea necesaria una *fe eclesial*; vale decir que esta *fe eclesial* se acerca *asintóticamente* a una *fe moral o fe religiosa pura*, la cual “*es sólo un ideal*”, pero al mismo tiempo es una posibilidad. Terminaré este apartado citando un pasaje del libro sobre la religión (RGV, AA 06: 83) que puede resumir lo esencial de lo dicho hasta el momento:

Por lo demás, un esfuerzo como el que aquí hacemos de buscar en la *Escritura* aquel sentido que se encuentra en armonía con *lo más sagrado* que nos enseña la razón, no sólo puede considerarse permitido, sino que más bien debe considerarse un deber; y es oportuno recordar aquí aquello que el *sabio Maestro* dijo a sus discípulos hablando de alguien que seguía su camino propio, por el que, a fin de cuentas, habría de llegar al mismo término: *No se lo impidáis, pues quien no está contra nosotros está con nosotros.*

Pasemos ahora a hablar de la idea kantiana de *la razón común*, en la que *todos tienen voz*, para aplicarla al multiculturalismo presente en la propuesta de ambos interlocutores, y, en mi opinión, más vivamente en Ratzinger.

Para concluir, señalemos que Habermas y Ratzinger comparten con Kant el importante papel motivacional y emotivo de la religión. En su *Kritik der Urteilskraft* (*Crítica de la Facultad de Juzgar*), Kant consideró que en la religión los deberes no llevan consigo el color de la coacción ni la sumisión forzada, sino que están llenos de verdadera veneración y se distinguen totalmente del miedo patológico. La emoción por los fines tan diversos de la naturaleza, el agradecimiento, el respeto, la admiración, así como humildad y obediencia (AA, V, 446), son, para Kant, sentimientos esenciales de la religión. Es importante señalar que, si bien la religión tiene, para Kant, una especie de infraestructura racional, su elemento sentimental-afectivo no es menos importante. Dicho elemento sentimental-afectivo, será desarrollado por Kant en su doctrina de la piedad del libro sobre la religión (*Ak. Ausg.*, VI, 182 ss.).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. FUENTES PRIMARIAS

HABERMAS, Jürgen, RATZINGER, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2005.

- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, Frankfurt aM, 1991, Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1996 (en especial, toda la segunda parte) [de este libro existe traducción castellana bajo el título *La inclusión del otro*, Ediciones Paidós]
- , *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt aM, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1992 (especialmente todo el capítulo III) [de este libro existe traducción castellana bajo el título: *Facticidad y Validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta]
- , *Glauben und Wissen*, Frankfurt aM, Suhrkamp, 2001.
- , *Pensamiento Postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- , “On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion”. *Political theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. En VRIES, Hent. and SULLIVAN, Lawrence (eds.), New York, 2006, Fordham University Press.
- , “Religion in the Public Sphere”. *European Journal of Philosophy* 14/1, 2006.
- , “From Worldviews to the Lifeworld: On the Genealogy of a Concept”. *The Power of Religion in the Public Sphere*. En MENDIETA, Eduardo and VAN ANTWERPEN, Jonathan. (eds.), New York, 2011, Columbia University Press.
- , “The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”. *The Power of Religion in the Public Sphere*. En MENDIETA, Eduardo and VAN ANTWERPEN, Jonathan, (eds.), New York, 2011, Columbia University Press.
- , *Auch eine Geschichte der Philosophie-Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Frankfurt aM, 2019, Suhrkamp.
- RATZINGER, Joseph, *El cristiano en la crisis de Europa*, Madrid, 2005, Ediciones Cristiandad.
- , *Glaube - Wahrheit - Toleranz: Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 2005 [de este libro existe traducción castellana bajo el título: *Fe, Verdad y Tolerancia*, Salamanca, 2005, Ediciones Sígueme].
- GRANJA CASTRO DE PROBERT, Dulce María, *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, Vol III, Barcelona-México, 2018, Universidad Autónoma Metropolitana-Anthropos Editorial.

2. FUENTES SECUNDARIAS

- BERGER, Peter, (Hrsg), *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten*, Wiesbaden, 2013, Springer VS.
- , *The social reality of religion*. Harmondsworth, 1973, Penguin Books.
- , (ed.), *The Desecularization of the World*. Michigan, 1999, Grand Rapids.
- BRIENT, Elizabeth, *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Washington D.C., 2002, Catholic University of America Press

- CÔTÉ, Pauline (ed.), *Chercheurs de dieux dans l'espace public- Frontier religions in public space*, Ontario, 1998, Les presses de l'université d'Ottawa.
- FORST, Rainer, "Religion and Toleration from Enlightenment to Post-Secular Era. Bayle, Kant and Habermas". En FORST, Reiner, *Normativity and Power. Analyzing Social Orders of Justification*, Oxford, 2017, Oxford University Press.
- FRANZMANN, Manuel GARTNER, Christel, KÖCK, Nicole, (Hrsg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden, 2006, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, 1985, Gallimard.
- , *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris, 1998, Gallimard.
- LÜBBE, Hermmann, *Religion nach der Aufklärung*. 3. Auflage, München, 2004, W. Fink Verlag.
- , *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. 2. Auflage. Freiburg, 1975, Verlag Karl Alber.
- MARRAMAO, Giacomo, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, 1998, Paidós.
- MARRAMAO, Giacomo, *Poder y secularización*. Barcelona, 1989, Península.
- METZ, Johann Baptist, *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid, 2002, Trotta.
- MENDIETA, Eduardo, VANANTWERPEN, Jonathan (eds.), *The power of religion in the public sphere*. New York, 2011, Columbia University Press.
- MONOD, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, 2002, J. Vrin.
- PRATT, Vernon, *Religion and Secularisation*, London and Basingstoke, 1970, Macmillan.
- SHARPE, Matthew, NICKELSON, Dylan (Eds.), *Secularisations and their debates. Perspectives on the return of religion in the contemporary west*. Dordrecht, 2014, Springer.
- SCHMIDT, Thomas, PIETSCHMANN, Annette (Hrsg.) *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart-Weimar, 2014, Verlag J.B. Metzler.
- TAYLOR, Charles, *A secular age*. Cambridge, Massachusetts, and London, 2007, The Belknap Press of Harvard University Press.
- VRIES, Hent. and SULLIVAN, Lawrence (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York, 2006, Fordham University Press.