

**RELIGIÓN Y ESTADO MODERNO: UNA TENSIÓN INACABABLE.
A PROPÓSITO DEL DIÁLOGO HABERMAS-RATZINGER**

Carlos Daniel Lasa

Universidad Nacional de Villa María - CONICET

**RELIGIÓN Y ESTADO MODERNO: UNA TENSIÓN INACABABLE.
A PROPÓSITO DEL DIÁLOGO HABERMAS-RATZINGER**

RESUMEN

El presente escrito ofrece un estudio comparativo de las posiciones irreductibles de Habermas y Ratzinger frente a dos cuestiones, cuales son: la posibilidad que el estado moderno sea garante de la libertad, careciendo de todo valor que preceda a esa libertad, y la presencia de la religión en la configuración de la política.

Habermas responde a las referidas cuestiones desde su teoría de la acción comunicativa, la cual hunde sus raíces en un racionalismo post-metafísico. Ratzinger, por su parte, concibe al estado moderno a partir de un fundamento metafísico que otorga sustento a la libertad y a los derechos humanos.

Palabras clave

Habermas – Ratzinger – Estado moderno – Religión – Metafísica – Postmetafísica

ABSTRACT

**Religion and Modern State: an endless tension. About the dialogue
Habermas-Ratzinger**

This paper provides a comparative study of the entrenched positions of Habermas and Ratzinger on two issues: the possibility that the modern state is a guarantor of

freedom, without any value preceding that freedom; and the presence of religion in shaping politics.

Habermas responds to those issues from his Theory of Communicative Action, which has its roots in a post-metaphysical rationalism. Ratzinger, for his part, sees the modern state from a metaphysical foundation that provides support to freedom and human rights.

Keywords

Habermas – Ratzinger – Modern State – Religion – Metaphysics – Post-Metaphysics

Si juzgásemos la actual sociedad desde una visión agustiniana diríamos que nuestra ciudad es lo más parecido a la Babel bíblica. Cada ciudadano, cada grupo, habla su propia lengua a través de la cual expresa concepciones de la realidad completamente diversas.

El pluralismo agudo, nos dice Daniel Innerarity, surge cuando se persiguen fines incompatibles, cuando se tienen ideas diferentes acerca de qué debe ser una vida buena, o cuando sus identidades particulares conducen a diferencias sistemáticas en materia política¹. Pareciera que resulta imposible pensar en la existencia de un lazo común que permita configurar una sana relación entre los hombres en una auténtica sociedad (diríamos, en una armoniosa marcha de la sociedad).

A lo largo de los tiempos han existido, en la historia occidental, muchos esfuerzos en orden a constituir una auténtica sociedad en este mundo. En la lista de los que lo intentaron habría que situar a Roger Bacon el cual pensó en una sociedad diferente a la que Agustín nos describiera en su *De civitate Dei*. Bacon

¹ Cfr. Art. “Pluralismo”. En *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Dirigido por A. Ortiz-Osés y P. Lanceros. Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 614.

proyectó la existencia de un pueblo temporal bajo la dirección de la sabiduría cristiana, con miras a la búsqueda de bienes de los que el hombre pudiera gozar en el tiempo². Augusto Comte, contrariamente, pretendió convertir a la *razón* humana, en lugar de la fe, en aquella fuerza unitiva que permitiera fundar la existencia de una sociedad universal.

Este esfuerzo obstinado por hacer de la *civitas* terrena una ciudad puramente temporal, sustituyendo la fe por cualquier otro lazo natural que actuara como fuerza unitiva³, no ha concluido. Un intento, en el este sentido, puede advertirse en la posición que el filósofo Jürgen Habermas sostuviera en su diálogo con el, por entonces, Cardenal Joseph Ratzinger.

El día 19 de enero de 2004, en la Academia Católica de Baviera, se reunieron el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Cardenal Joseph Ratzinger y el filósofo Jürgen Habermas. El diálogo se centró en dos cuestiones fundamentales: la primera hacía referencia al reconocimiento, o no, de *presupuestos normativos previos* a la constitución del Estado moderno y, en consecuencia, a su mismo ordenamiento jurídico positivo; y la segunda se interrogó acerca del *grado de reconocimiento* que otorga, dicho Estado, a la religión, concretamente, a la fe cristiana.

A la primera de las cuestiones planteadas ya había dado respuesta Ernst-Wolfgang Böckenförde en el año 1982. Este autor había sostenido que el Estado liberal secularizado no sería jamás una sociedad perfecta ya que su propia edificación y su propia conservación dependía de otros poderes. Dicho en otras palabras: el Estado liberal secularizado vive de premisas que no puede garantizar, las cuales no se sitúan en el dominio de lo político⁴. Habermas no deja de tener en cuenta a este autor cuando consigna su pregunta: “ ¿Hasta qué punto podrían

² Cfr. Étienne Gilson. *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Madrid, Ediciones Rialp, 1965, p. 99.

³ Cfr. *ibidem*, p. 339.

⁴ E.-W. Böckenförde. *Staat – Gesellschaft – Kirche*. Fribourg en Brisgau, 1982, vol. 15 de Böckle-Kaufmann *et alii*, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, p. 67. Citado por Joseph Ratzinger en *Église, Oecuménisme et Politique*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1987, p. 269.

vivir pueblos unidos bajo un Estado solamente de la garantía de la libertad individual, sin ningún tipo de vínculo unificador que preceda a esta libertad?’ ”⁵.

A esta primera cuestión, Habermas responde a partir de su republicanismo kantiano, contrariamente a la posición del autor citado y a la del mismo Ratzinger, como ya lo veremos: la postura de Habermas sostiene que el Estado constitucional descansa en una justificación no religiosa⁶. El liberalismo político se entiende como la justificación no religiosa y postmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático⁷. No existen, para Habermas, ningún tipo de fundamentos prepolíticos en la constitución del Estado democrático, como v.g., creencias éticas de comunidades religiosas o nacionales.

La afirmación de Habermas, como se advierte, descansa sobre presupuestos que resulta imperioso poner en evidencia. Habermas se sitúa en el corazón mismo de lo que él concibe como *modernidad* la cual se caracteriza por la entronización de una *razón crítica*, sin presupuestos de orden metafísico ni teológico algunos. De allí se sigue, lógicamente, su rechazo hacia la metafísica. Resulta imposible, para Habermas, la afirmación de una realidad inteligible que amerite ser aprehendida y expresada. La inteligibilidad del ser se ha volatizado. Refiere Habermas: “Sólo bajo estas premisas de un pensamiento postmetafísico, que hace tranquila profesión de su carácter de tal, se desmorona ese concepto enfático de teoría, que pretendía hacer inteligible no solamente el mundo de los hombres, sino también las propias estructuras internas de la naturaleza”⁸. Ya no es posible, entonces, el acceso, por parte de la inteligencia humana, a la verdad. Pero si la verdad no puede ser *aprehendida* por el entendimiento humano, ¿cómo nos será posible escapar del relativismo nihilista?

⁵ Joseph Ratzinger-Jürgen Habermas. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Trad. a cargo de Isabel Blanco y Pablo Largo. Madrid, Ediciones Encuentro, 2006, pp. 32-33.

⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 27.

⁸ Jürgen Habermas. *Pensamiento postmetafísico*. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. México, Taurus Humanidades, 1990, p. 16.

Para dar una solución a esta cuestión, Habermas recurre a Kant. El filósofo de Königsberg le ofrece la noción de *razón crítica* y, por medio de ella, una estructura discursiva capaz de fundamentar un saber objetivo. De este modo, Habermas cree eludir tanto a la metafísica como al subjetivismo relativista.

Antes de determinar el modo como Habermas funda la existencia de un *saber objetivo* sobre la estructura discursiva de la razón, preguntémosnos acerca del nuevo objeto que tendrá la filosofía. Si, como ha señalado Habermas, la inteligencia humana no puede tener un acceso privilegiado a la verdad del ser, su objeto no será otro más que el de la totalidad sociológica, en términos de fondo o mundo de la vida, totalidad no-objetiva y preteteorética. Expresa Habermas: “Lo que le queda y lo que está en su mano (se está refiriendo a la filosofía) es una mediación efectuada en términos de interpretación entre el saber de los expertos y una práctica cotidiana necesitada de orientaciones. Lo que le queda es la tarea de fomentar e ilustrar procesos de autoentendimiento del mundo de la vida...”⁹.

Ahora bien, en cuanto ese *todo*, la vida, se expresa en el lenguaje, puede tener, entonces, una base objetiva para el conocimiento, siempre disponible a la verificación experimental y a la verificación de la validez intersubjetiva. Para Habermas, entonces, el punto de partida de su pensamiento no es el *ser* sino el *mundo* de la vida. De aquí obtiene dos presupuestos preteteoréticos y universales: el obrar comunicativo y la *praxis* cotidiana orientada hacia el acuerdo, el entendimiento.

A partir de estos presupuestos, Habermas establece la estrategia ético-discursiva que se apoya sobre el *discurso* cual forma de comunicación que va más allá de las normas. Lo objetivo, las normas, no serían sino el producto de la comunicación. Lo objetivo, entonces, ha sido alcanzado sin tener que acudir a premisas metafísicas. Así, una norma será moralmente válida y universal cuando los participantes del debate hayan llegado o hayan alcanzado un entendimiento capaz de armonizar los intereses de todos. La ética, pues, no nos brinda

⁹ *Ibidem*, p. 28.

contenidos, bienes, sino sólo el *procedimiento* que se debe seguir para llegar a acuerdos entre los miembros de una comunidad. Señala Habermas: “Como racional no puede valer ya el orden de las cosas con que el sujeto da en el mundo, o que el propio sujeto proyecta, o que nace del propio proceso de formación del espíritu, sino la solución de problemas que logramos en nuestro trato con la realidad, atendido a procedimientos. La racionalidad procedimental no puede garantizar ya una unidad previa en la diversidad de los fenómenos”¹⁰.

Hemos dado respuesta, entonces, al modo en que Habermas pretende escapar, fundado en su noción de razón procedimental, tanto de la metafísica como del subjetivismo relativista.

Como podemos observar, Habermas pretende erigir a la *razón procedimental* en un nuevo lazo que permitirá fundar la unidad de las sociedades democráticas. El diálogo propuesto por Habermas supone adherir, *ab initio*, a la noción de razón procedimental (crítica) y a los presupuestos que ella conlleva y que hemos intentado poner de manifiesto.

La respuesta de Ratzinger es totalmente contraria por cuanto no acepta ninguno de los presupuestos de la posición habermasiana, comenzando por su concepción de razón procedimental.

En primer lugar, Ratzinger considera que la noción de razón heredada del siglo de las luces, a la que Habermas adscribe, es reductiva¹¹. El siglo de las luces convirtió a la razón en positivista, y su alcance llega hasta aquello que puede ser reproducido experimentalmente. La razón no se interroga, entonces, por ella misma, por aquello que se encuentra en su mismo punto de partida. La pregunta que se interroga por su *esencia* es reemplazada por la que se ocupa de su *funcionamiento*. Refiere Ratzinger: “Esta nueva interrogación significa que la razón, apremiada por sus propias medidas de seguridad, renuncia al problema de

¹⁰ *Ibidem*, p. 45.

¹¹ Cfr. Joseph Ratzinger en *Église, Oecuménisme et Politique*, *Op. cit.*, p. 207.

la verdad y analiza solamente aquel de la *funcionalidad*. Finalmente, la razón abdica como tal”¹².

Ratzinger advierte que la razón es, ante todo, intelecto, es decir, una potencia del alma que es capaz de leer dentro de las cosas, de captar aquello que las cosas son. Expresa Ratzinger: “De hecho, es una renuncia a la razón afirmar que ella es capaz de ‘funcionar’ únicamente en el ámbito de lo que es instrumental, sin considerarla en condiciones para alcanzar la verdad del ser: la verdad sobre nosotros, sobre la creación y sobre Dios”¹³.

Si, entonces, la razón humana es capaz de conocer la verdad, en consecuencia es una razón cargada de contenidos que orientan la vida humana, dentro de la cual se incluye una de las dimensiones de la misma: la vida de la *polis*. Precisamente sobre esas verdades que es capaz de conocer la inteligencia humana se fundan tanto el derecho como toda organización política. Ratzinger reconoce que el derecho resulta de fundamental importancia para otorgar cohesión y paz a una sociedad. Y afirma este apotegma: “El derecho puede ser fuerza eficaz de paz solamente cuando su parámetro no está en nuestras manos. Por cierto, nosotros instituímos el derecho, pero no lo creamos. En otros términos: sin trascendencia es imposible fundar el derecho. Allí donde Dios y la forma fundamental de la existencia humana, trazada por él, son removidos de la mentalidad común y confinados a la fuerza al ámbito de lo privado, a la esfera meramente subjetiva, también se desvanece la noción de derecho y, por consiguiente, el fundamento de la paz”¹⁴.

Quitado el fundamento metafísico, afirma Ratzinger, se pretende fundar al derecho o bien en la autoridad, o bien en la utilidad: en la autoridad, cuando se sostiene que su decisión es la causa del derecho; en la utilidad, cuando se piensa que la utilidad, y no la verdad, es la causa de la paz. Precisamente, estos dos intentos de fundación del derecho se inscriben, a juicio de Ratzinger, en la era

¹² *Ibidem*, p. 207.

¹³ Joseph Ratzinger. *Iglesia y Modernidad. La Iglesia frente a los cambios sociopolíticos en el mundo*. Bs. As., Ediciones Paulinas, 1992, p. 93

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.

posmetafísica, es decir, aquella época signada por la imposibilidad de conocer la verdad y por la incapacidad del hombre para el bien¹⁵.

Para Habermas, por el contrario, un Estado democrático se legitima a sí mismo partiendo sólo de procedimientos jurídicos generados democráticamente¹⁶. Este proceso, sostiene el filósofo, garantiza condiciones para una opinión y voluntad inclusiva y discursiva. Afirma Habermas: “Frente a la concepción del Estado constitucional proveniente del hegelianismo de derechas, la concepción procedimental inspirada en Kant insiste en una justificación autónoma de los principios constitucionales, con la pretensión de ser aceptable racionalmente para todos los ciudadanos”¹⁷.

La autonomía de la que habla Habermas hace referencia a aquella kantiana de autolegislación moral y jurídica que se encuentra en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Los ciudadanos, para Kant, se entienden a sí mismos como los “autores” de la moral y del derecho, y no sólo como sus destinatarios. Se trata de un derecho puramente *formal* puesto que está fundado sobre la premisa de que está permitido todo aquello que no está, explícitamente, prohibido. Además, es un derecho *individualista* en el sentido que el titular de los derechos es el singular; *coactivo*, por cuanto es sancionado exclusivamente por el Estado y que se aplica sólo al comportamiento externo del individuo; *positivo*, por cuanto remite a las decisiones siempre revisables de legislador político; finalmente, *procedimentalmente estatuido* por cuanto sólo es legitimado a través de un procedimiento democrático¹⁸.

La concepción procedimental de Habermas, inspirada en Kant, ofrece una justificación autónoma de los principios constitucionales absolutamente independientes de toda la tradición religiosa y metafísica. Refiere Habermas: “... la naturaleza laica del Estado democrático constitucional no presenta ningún

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 45.

¹⁶ Cfr. Joseph Ratzinger-Jürgen Habermas. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión. Op. cit.*, p. 30.

¹⁷ *Ibidem*, p. 30.

¹⁸ Cfr. Jürgen Habermas. “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”. En *Δαίμων, Revista de Filosofía*, nº 15, 1997, pp. 32-33.

punto débil interno, es decir, latente en el sistema político como tal, que suponga en sí mismo un peligro para la propia estabilidad del sistema desde el aspecto cognitivo o motivacional”¹⁹. No sucede lo mismo con las razones externas. Una modernización descarrilada puede generar ciudadanos en tanto mónadas aisladas que “... utilizan los derechos subjetivos como armas los unos contra los otros”²⁰. Esto puede verse en la dinámica incontrolable de la economía mundial y de la sociedad mundial. El mercado orienta las vidas hacia un privatismo ciudadano. De allí que, para evitar estos descarrilamientos, sea necesario, por parte de cada ciudadano, asumir una cultura liberal política. Cabe preguntarse en este punto: ¿estarán todos los hombres dispuestos a asumirla?

Ratzinger piensa en un sentido contrario al sostenido por Habermas. Para el primero, una sociedad no puede fundarse sobre el consenso sino sobre la verdad. La posición posmetafísica de Habermas rechaza, obviamente, la existencia de verdades absolutas e inmutables, por cuanto reconocerlas significaría admitir un acceso a las mismas a través de un pensamiento solitario que sería incapaz de resolver las diversidades y los conflictos. Sin embargo, para no caer presa de un relativismo extremo, se ve obligado a admitir, como lo hemos visto, el carácter de absoluto del procedimiento racional. Nada hay de absoluto fuera del procedimiento. El procedimiento es, entonces, la única realidad universal y fundamento último de lo real, de lo verdadero y de lo justo. La verdad, para Habermas, no es correspondencia sino *consenso*, esto es, aquello que es afirmado, argumentado y reconocido como verdadero por la comunidad democrática. La concepción de verdad como correspondencia es reemplazada por la idea de consenso racionalmente fundado.

Para Habermas, sólo el discurso laico, el de la razón procedimental, resulta accesible a todos²¹. Entendemos que con la expresión “accesible a todos” está haciendo referencia a la fácil posibilidad de universalización que tiene dicha

¹⁹Cfr. Joseph Ratzinger-Jürgen Habermas. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión. Op. cit.*, p. 35.

²⁰*Ibidem*, p. 35.

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 40.

concepción de razón, no así una razón fundada en verdades metafísicas o reveladas. Ahora bien, ¿qué hombre religioso o metafísico, en cuanto tal, estaría dispuesto a aceptarla? Ciertamente que ninguno ya que ello supondría diluir la lógica de la *verdad* por la del *consenso*.

La Iglesia Católica, representada por Ratzinger en el diálogo de la Academia Católica de Baviera, no podrá adherir jamás a la teoría del consenso habermasiana ya que ello implicaría su misma desaparición. La Iglesia se asienta sobre la Verdad, sobre el *Logos* y no sobre el consenso. El consenso descansa sobre el apotegma *verum quia faciendum*, que es como decir, la verdad a la que puede llegar el hombre no es la verdad del ser ni la verdad de sus acciones, sino la de la transformación del mundo, la de la configuración del mismo; una verdad, pues, que mira al futuro y a la acción²².

Si la Iglesia Católica vinculase la fe con el *faciendum*, la misma sería absorbida por una ética ordenada, toda ella, a la transformación del mundo. Por esa razón señala Ratzinger, "... quien coloque a la fe o en el plano del *factum* o en el del *faciendum*, no descubrirá el significado de la frase 'yo creo' –credo–, pronunciada por un ser humano. Quien así se expresa, por de pronto, no proyecta un programa de activa transformación del mundo ni se asocia a una cadena de acontecimientos históricos. A modo de ensayo, y para poner de relieve lo más característico, diría yo que el acontecimiento de la fe no pertenece a la relación saber-hacer, nota que designa la coyuntura espiritual del pensar factible; el acontecimiento de la fe se expresa mejor con la relación permanecer-comprender"²³.

Ratzinger afirma la primacía del *Logos*, de la teoría. Habermas, la de la *praxis*. El hombre, de acuerdo a la concepción postmetafísica de Habermas, ya no es partícipe de una verdad eterna sino que su ser queda absorbido por la dimensión histórico-social a la cual se reduce su vida y en la cual encuentra la

²² Cfr. Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979, 4ª edición, p. 43

²³ *Ibidem*, pp. 47-48.

materia para su reflexión y comunicación entre los hombres. Una filosofía que vuelva su mirada hacia la espesura del mundo de la vida, nos dice Habermas, será capaz de liberarse del logocentrismo, descubriendo una razón que opera en la práctica comunicativa misma²⁴. Eliminada, por parte de Habermas, la idea de *Logos*, es decir, de una razón superior de la cual el hombre participe, es menoscabada la posibilidad de la existencia de verdades eternas y, en consecuencia, la asunción de verdades suprahistóricas. En su lugar, se erigen máximas de acción que se transforman en *universales* por el consenso otorgado a las mismas por parte de los que dialogan, teniendo como base la concepción de la razón procedimentalista. En la perspectiva antimetafísica de Habermas se cumple, una vez más y de modo inexorable, la absorción de la teoría por parte de la *praxis*, anunciada explícitamente por Marx en su tesis XI sobre Feuerbach.

En la posición habermasiana, entendemos, no existe un dominio propio de lo religioso, sino que lo religioso es sólo un epifenómeno del flujo de la vida. Dentro del mismo se dan tradiciones religiosas que, a juicio Habermas, el Estado liberal debe reconocer. Habermas sostiene que en las religiones hay contenidos muy interesantes que no están presentes en la vida de las modernas sociedades laicas. Dichos contenidos, claro está, para devenir *universales*, deben ser validados por la razón procedimental, lo cual exige que sean traducidos a un lenguaje racional. Para Habermas, una razón ordenada a la inteligencia de la fe permanece fuera del ámbito racional. Pero el problema reside en este punto: ¿cómo podrá efectuarse la operación planteada por Habermas sin perder los referidos contenidos? En efecto, si dichos contenidos fueron descubiertos a partir de una inteligencia de la fe, ¿cómo podrán seguir manteniéndose dejándose de lado las condiciones que los hicieron posibles?

Sin dudar de la buena intención del filósofo alemán, barruntamos que, detrás de su aparente esfuerzo de integrar la religión al Estado liberal moderno, se esconde un proyecto de hacer uso de la religión para ponerla al servicio de la

²⁴ Cfr. Jürgen Habermas. *Pensamiento postmetafísico*. *Op. cit.*, p. 61.

consolidación del Estado liberal moderno. El hombre religioso será escuchado en la medida en que su discurso se mueva dentro de los cánones de la razón instrumental y de todos los presupuestos que subyacen en la misma. Su intento no escapa, como nos lo mostrara Gilson, al de todos aquellos que pretendieron poner en la razón humana el lazo de unión entre los hombres. El intento de Habermas es *universalizar* su concepción procedimental de razón humana y poner a la misma como unidad y fundamento del actual Estado liberal democrático.

Este intento de universalización habermasiano también es propio del hombre religioso. Al cristiano, con su fe, le adviene una concepción de Dios, del hombre y del mundo. Precisamente, son estos contenidos los que intentará universalizar aunque, ciertamente, no a través de la razón procedimental de Habermas sino a través de una razón cuyo objeto primario sea hacer inteligible y comprensible la fe. Permítasenos citar estas clarividentes palabras de Gilson: “Los grandes escolásticos no se han equivocado; todo su esfuerzo de intelección se movía en el interior de la fe y del misterio, que ninguno de ellos quería evacuar. Su teología era búsqueda, pero una búsqueda que, sin el reposo de la fe, no habría tenido objeto. Por eso defender y propagar la fe por la teología les parecía el único medio posible para constituir una ciudad común a todos los hombres, la única sociedad universal, cuya noción existió clara en sus espíritus, no fue ni la República de los creyentes, ni la Cristiandad, sino la Iglesia. Hoy día su posición sigue siendo buena, y es la única clara y verdadera al mismo tiempo. La Iglesia es la Jerusalén terrestre que prepara en el tiempo la realización de la Jerusalén celeste; es la sociedad perfecta que forman los cristianos precisamente como cristianos, la única sociedad, en suma, cuya esencia misma es ser cristiana”²⁵. ¿Excluye esta afirmación el intento de hacer que la fe cristiana configure a la sociedad política? Ciertamente que no; antes bien, es la tendencia natural de todo aquel cristiano para el cual la fe es salud y ordenamiento hacia la plenitud de lo humano. Pero para que ello suceda, advierte Gilson, este proyecto de República

²⁵ Étienne Gilson. *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Op. cit., p. 323.

cristiana que pretende extender las fronteras de la Iglesia a lo temporal, postula la existencia y el reconocimiento previos de la Iglesia²⁶. Una cristiandad sin el reconocimiento efectivo de la Iglesia es una absoluta ilusión. Entendemos que algunos cristianos, equivocadamente, siendo fáciles presas de una desilusión y una desesperanza frente a la descristianización reinante, pretendieron pensar en un “concepto de Cristiandad” que fuera *aceptado* por los hombres contemporáneos. La Iglesia, en el aludido concepto, ya no desempeñaba rol alguno ya que, de lo contrario, la nueva idea de cristiandad hubiese sido rechazada de plano. No estamos absolutamente seguros del resultado de esta extraña propuesta; de lo que sí tenemos el convencimiento es que la misma no es sino un proyecto de ciudad secular cuyo lazo es, una vez más, la mera razón humana.

Consideramos que el diálogo Habermas-Ratzinger permite llegar a un nivel de acuerdo entre los interlocutores. Dicho acuerdo, sin duda alguna, no resulta definitivo en relación a la cuestión considerada. El mismo se ubica en un nivel de reflexión diferente, esto es, en aquella instancia en que ambos interlocutores logran precisar el verdadero alcance de sus diferencias respecto del asunto en cuestión. Las diferencias, por su parte, han sido puestas de relieve. La concepción del Estado liberal moderno, autónomo, auto-referente, fundado en una concepción de razón crítica, se sitúa en las antípodas de una concepción religiosa y, en particular, de una cosmovisión cristiana. De allí, la tensión inacabable entre religión y Estado moderno.

Lo acontecido en los últimos años en nuestro país da cuenta de ello. A raíz de la disputa en torno a la ley del denominado “matrimonio igualitario” se ha puesto en evidencia, entre otras cosas, el enfrentamiento entre el denominado Estado laico, por un lado, y las religiones católica, evangélica, musulmana y judía, por el otro. El rabino Samuel Levin llegó a afirmar que es “un escándalo espiritual” que el Parlamento haya dado lugar a este debate.

²⁶ *Ibidem*, p. 324.

Este conflicto es el resultado de dos visiones de la realidad y, en consecuencia del hombre, de la ética y de la política, en pugna. El actual Estado liberal se considera a sí mismo como un ente jurídico supremo, no sometido a ningún contralor ético-religioso, dueño absoluto de la fuerza dentro de su territorio. Entendido en estos términos, este Estado se autocalifica de Estado de derecho, lo cual equivale a afirmar que es un Estado regido por leyes consensuadas en procesos parlamentarios. Aquí «derecho» es concebido como una «ventaja jurídicamente protegida». El límite del derecho está señalado por un *criterio de defecto*: no perjudicar a un tercero. De allí el recurrente apotegma: «mi derecho termina donde comienza el del otro».

En el fondo de esta posición anida una concepción de la libertad entendida en términos de «indeterminación absoluta» que supone, a su vez, una concepción racionalista que sostiene que la razón humana no reconoce ningún dato, ni de orden religioso ni de orden natural, que le sea dado, que le sea propuesto desde fuera de su propio acto. Y es precisamente este punto de partida el que señala la incompatibilidad esencial entre la concepción del Estado referida y toda posición religiosa. Precisamente, el hombre religioso se caracteriza por esta re-ligado a un Ser que lo trasciende y que, a su vez, lo funda.

Pues bien, ¿cómo podrá vivir un cristiano, un musulmán o un judío, su fe dentro de un Estado así constituido? El Estado moderno, nos señala el mismo Habermas, les *exige* a los hombres religiosos abdicar de su fe en lo que respecta a las cuestiones públicas, *permitiéndoles* mantenerla sólo en la esfera privada. La posición de Habermas, contrariamente, parece pretender que los hombres religiosos no puedan extender sus concepciones de vida a la esfera pública. Afirma Habermas: «La neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo. Los ciudadanos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los

conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones »²⁷.

A nuestro juicio, la traducción que Habermas le pide a los contenidos de la fe de los creyentes, conduce a la pérdida de los mismos en virtud de exigir el abandono de las condiciones que les dieron nacimiento.

Los partidarios del Estado liberal moderno, alejado éste de toda neutralidad valorativa, intentan convertir a los creyentes en hombres bipolares. Esta bipolaridad es producto de una censura impuesta y autoimpuesta: les está permitido a los ciudadanos profesar su fe en la esfera privada (fe que les brinda una concepción de Dios, del hombre y del mundo, y de la cual se deriva una moral determinada) pero, simultáneamente, deberán renunciar a la misma cuando tengan que disputar sobre cuestiones públicas. Pero, ¿puede un creyente, queriéndose mantener como persona de fe, renunciar a las convicciones que lo constituyen como tal? Evidentemente que no; en cuanto ciudadano, con iguales derechos a los otros, querrá proponer, para el ordenamiento de su ciudad, un conjunto de valores que dimanen, directamente, de sus creencias.

El Estado liberal moderno enseña que todos los hombres son iguales, pero que, sin embargo, hay hombres que son más iguales que otros. Este silencio impuesto al creyente en las cuestiones públicas no implica que los partidarios del Estado laico (en realidad, “laicista”) tengan que observar la misma conducta, manteniendo frente a esas cuestiones públicas una inacción absoluta. Todo lo contrario: se sienten autorizados a ser la única voz en condiciones de organizar la ciudad.

Religión y Estado moderno, a nuestro juicio, mantendrán, mientras existan, una permanente tensión, con diversos grados de acuerdo, con momentos de mayor o de menor acercamiento. Habermas, en el diálogo al que hemos aludido, propone a cada uno de los términos (Religión y Estado) tener conductas de comprensión en orden a llevar una mejor convivencia. Sin embargo, ninguno

²⁷ Cfr. Joseph Ratzinger-Jürgen Habermas. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión. Op. cit.*, pp. 46-47.

de estos dos polos logrará superar esa tensión que, a nuestro juicio, permanecerá siempre que ambos existan.