

Jürgen HABERMAS y Joseph RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Prólogo de Leonardo Rodríguez Duplá, Encuentro («Libros de bolsillo», 72), Madrid 2006, 68 pp., 11 x 18, ISBN 84-7490-791-8.

En este pequeño volumen se recogen las ponencias que el filósofo alemán Jürgen Habermas y el entonces Cardenal Prefecto de la Doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger, pronunciaron el 19 de enero de 2004 en la «Tarde de Discusión» organizada por la Academia Católica de Baviera en Munich. El tema elegido para el diálogo fue «Las bases morales prepolíticas del Estado liberal». Después de las respectivas intervenciones, se abrió un turno de preguntas con los asistentes de los que, por desgracia, no hay un texto impreso; tan sólo se han recogido fragmentos y notas de los periodistas que asistieron al evento.

El acto tuvo amplio eco en la prensa alemana, tanto por lo inusual del encuentro entre dos pensadores *a priori* defensores de tradiciones muy distantes (ilustrada y católica, respectivamente) como por la participación y asistencia de pensadores destacados, como el filósofo Robert Spaemann o el teólogo Johann Baptist Metz. El eco mediático del encuentro fue inmediato, y pronto el texto de las ponencias salió a la luz. El encuentro despertó gran interés más allá de las fronteras alemanas. El debate Habermas-Ratzinger fue pronto traducido a otros idiomas y aparecieron en diversas revistas especializadas con comentarios críticos. Finalmente se editó en forma de libro con el título actual. En Alemania ha sido reeditado varias veces; en 2005 la Editrice Vaticana sacó a la luz la edición italiana, y un año después, Ediciones Encuentro publica esta edición, con una presentación del profesor Leonardo Rodríguez Duplá.

A pesar de su brevedad, este librito es una obra importante: no sólo por tratarse de un testimonio del abierto diálogo entre una perspectiva secular y la religiosa, sino por ofrecer un programa de actuación de mutuo enriquecimiento entre la razón ilustrada y la fe religiosa, en el horizonte del incierto comienzo de siglo XXI donde las tensiones entre las diversas civilizaciones se han hecho patentes. En última instancia, ambos pensadores tienen en común la

preocupación por el papel de la ética en la configuración social y política de la sociedad a nivel mundial.

El pensamiento de Jürgen Habermas se forjó en el seno de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Habermas intenta fundamentar la ética a partir de la unificación entre teoría y praxis obtenida mediante la teoría consensual de la verdad, basada en una comunicación libre de dominio en una sociedad pluralista, y apoyada exclusivamente en la autoridad del mejor argumento. Para ello, el presupuesto fundamental es el diálogo simétrico entre las partes implicadas. El Estado liberal ha de mantener la neutralidad frente a las diversas cosmovisiones (religiosas o no), mediante la creación de un espacio en el que los ciudadanos participen activamente en la configuración de una razón pública. Habermas es consciente de la deriva moral de una sociedad tecnológica que se plantea, por ejemplo, la producción de seres humanos sin ninguna limitación ética. En su libro *El futuro de la naturaleza humana* Habermas se hace eco de su preocupación biotecnológica, lo que le valió la virulenta crítica de otro pensador forjado en la Escuela de Frankfurt, Peter Sloterdijk. En efecto, en una controvertida conferencia, publicada posteriormente bajo el título de *Normas para el parque humano*, propone el establecimiento de unas normas que rijan la «antropotécnica», encargada de llevar de modo consciente a la mejora del hombre mediante la aplicación de los mecanismos evolutivos de selección.

En el debate con Ratzinger, Habermas arranca su exposición con una inquietante pregunta: El Estado liberal y secularizado —del que él se manifiesta firme defensor— ¿no se alimenta en última instancia de presupuestos normativos que no está en condiciones de garantizar? En otras palabras, la estructuración del poder político ¿es posible justificarla desde una perspectiva puramente secular y post-metafísica, es decir, no religiosa? La respuesta de Habermas a esta cuestión es afirmativa, siempre y cuando las libertades comunicativas sean capaces de movilizar la participación de los ciudadanos en orden al debate público. En definitiva, la fuente pre-política del Estado la constituye la argumentación racional espontánea aportada por los ciudadanos.

Habermas entiende el proceso de secularización social como proceso de aprendizaje, tanto desde los presupuestos del no creyente como del creyente. De este modo se forzará a la Ilustración y a la religión a reflexionar sobre sus propios límites (p. 26). Por una parte el creyente ha de abandonar en el debate público cualquier concepción universalmente vinculante acerca de lo que es una vida buena (p. 40): la cosmovisión religiosa no puede imponerse a los no creyentes. Pero el creyente está llamado a intervenir en el debate público aportando razones válidas, es decir, sus creencias religiosas traducidas a categorías racionales seculares. Habermas apunta acertadamente que, a lo largo de la His-

toria, el catolicismo ha sido capaz de sostener de manera racional sus creencias, aunque de hecho haya tenido muchas dificultades para entenderse con el humanismo laico moderno (p. 37). En efecto, la fuerza de la luz natural de la razón que la Iglesia propone no es compatible con un débil escepticismo, y esto facilita que el creyente extraiga el significado «secularizado» encerrado en la fe religiosa (p. 42).

Por otra parte, el no creyente debe aprender a escuchar las razones que el creyente formula en el debate público. Así como la conciencia religiosa ha sido forzada a renunciar al monopolio interpretativo de la realidad (p. 44), también el no creyente debe renunciar a cosmovisiones interpretativas que excluyan lo religioso en el debate público. «Es por ello que en la opinión pública política las imágenes naturalistas del mundo —que provienen de un trabajo especulativo de informaciones científicas y que son relevantes para la propia comprensión ética de los ciudadanos— no sólo no tengan preferencia *prima facie* frente a concepciones de vida cosmovisivas o religiosas con las que compiten» (p. 46). En este punto, Habermas no deja de apuntar, casi al final de su exposición, que «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 laicista. 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 públicas» (pp. 46-47).

La intervención del Cardenal Joseph Ratzinger es más breve, y en la edición impresa se presenta bajo el título «Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado». Desde el comienzo muestra compartir el interés de Habermas por encontrar unas bases éticas comunes de convivencia en una sociedad pluralista; y en este sentido apunta que el intento de Hans Küng por promover una «ética mundial» no deja de ser plenamente actual, a pesar de encontrarse en este planteamiento algunas limitaciones ya apuntadas agudamente por Robert Spaemann. El punto de partida de su exposición es el hecho de que «la cuestión de qué es el bien, especialmente en el contexto presente, y de por qué hay que realizarlo incluso en perjuicio propio es una pregunta fundamental todavía sin respuesta» (p. 52).

La argumentación que puede dar paso a una base ética común viene de la reflexión acerca de las relaciones entre derecho y poder. El primero constituye un límite para el abuso de poder del más fuerte. El derecho debe quedar sustraído a la tentación de convertirse en un mero instrumento de poder de unos pocos. ¿Qué procedimientos existen para salvaguardar el papel del derecho

frente al poder? Los procedimientos democráticos parecen ser todavía hoy una buena garantía y la forma de ordenamiento político más adecuada. Sin embargo, Ratzinger apunta con realismo que, al no encontrarse unanimidad total entre los hombres, se acude al juego de las mayorías. «Pero también las mayorías pueden ser ciegas e injustas. La historia da buena prueba de ello» (p. 54). Este hecho abre la puerta a la consideración de que existe algo justo en sí mismo, antes de cualquier decisión de la mayoría, y que debe ser respetado por ella. Éste es el papel que han jugado los derechos del hombre que pretenden tener un carácter universal y metacultural, precisamente por provenir de una naturaleza humana común.

Llegados a este punto, Joseph Ratzinger se pregunta —al modo ilustrado— si la religión no es realmente el gran peligro para la salvaguarda de los derechos del hombre. La sombra de los atentados del 11-S sigue flotando en el ambiente de las discusiones acerca del carácter violento de la religión que busca imponerse de manera irracional en la convivencia entre los pueblos: «¿es la religión 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? ¿No debería ponerse a la religión bajo tutela de la razón y dentro de unos límites adecuados?» (p. 57). Ratzinger sabe formular de manera breve el ideal ilustrado acerca de la religión cuando se pregunta: «¿es verdad que la gradual eliminación de la religión, su superación, se ha de considerar como progreso necesario de la humanidad, capaz de permitirle hallar el camino de la libertad y de la tolerancia universal?» (p. 58). Ratzinger admite la existencia de «patologías religiosas» que sustentan el terrorismo fundamentalista, y por eso el diálogo con la razón (consustancial al cristianismo) ejerce un saludable efecto sobre la fe religiosa. Pero el Cardenal no deja de indicar una patología menos evidente para el mundo actual: la «patología de la razón». «Antes había surgido la cuestión de si hay que considerar la religión como una fuerza moral positiva; ahora debe surgir la duda sobre la fiabilidad de la razón. Al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, también la producción y selección de hombres han sido creadas por la razón. En ese caso, ¿no habría que poner a la razón bajo observación?» (p. 58). Así pues, religión y razón deberían señalarse mutuamente sus propios límites y ayudarse a encontrar el camino acertado.

La historia testimonia que este diálogo es posible; así —continúa el Cardenal Ratzinger— Grecia también conoció su propia Ilustración, y el resultado de la superación de una religiosidad mitológica fue la idea de la existencia de una naturaleza humana, que en la época moderna sirvió como elemento unificador de culturas (a raíz del descubrimiento de América) y de credos (a raíz de

la Reforma luterana). Pero la idea de que existe una naturaleza humana común ha entrado en crisis después de la transformación del concepto de naturaleza humana impuesto por las teorías evolucionistas (p. 61).

La exposición de Ratzinger alude, por último, a la necesidad del diálogo intercultural. En efecto, no sólo es posible y benéfico el diálogo entre una razón ilustrada y una fe cristiana. Es preciso evitar caer en un falso eurocentrismo. «Es importante —concluye— que las dos grandes componentes de la cultura occidental estén dispuestas a escuchar y desarrollen una auténtica correlación también con esas culturas» (p. 68).

¿Qué aspectos podríamos destacar de este rico y fecundo diálogo? En primer lugar resulta aleccionador comprobar cómo desde posturas sinceramente ilustradas y «seculares», como las que detenta desde hace tiempo Habermas, es posible abrirse al hecho religioso con honestidad y sin prejuicios. Así, puede sorprender que este filósofo, que se ha declarado en numerosas ocasiones como «carente de oído musical para la religión», no tenga inconveniente en afirmar que la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas (p. 40); ni tampoco tiene remilgos en admitir el papel decisivo que la tardo-escolástica española jugó en la configuración de un derecho universal (p. 27), al igual que afirma también Ratzinger (p. 60). El creyente, como cualquier ciudadano, está llamado a participar en el debate público, sin abandonar sus creencias, siempre y cuando sepa «traducir» sus creencias a categorías racionales. La exigencia de que el creyente abandone categorías religiosas para el debate público tiene por contrapartida el abandono, por parte del no creyente, de presupuestos antirreligiosos para conformar una auténtica plataforma de debate abierto. En toda su argumentación no se encuentra presente la artificial e ilusoria división entre esfera pública y privada. Las creencias privadas son instadas a participar con argumentos racionales en el diálogo social.

Por esta razón es posible advertir una convergencia significativa entre los planteamientos de Habermas y Ratzinger. Como acertadamente apunta Rodríguez Duplá en su presentación, el entonces Cardenal Prefecto de la Doctrina de la Fe ha buscado en diversas ocasiones el diálogo sincero y abierto con las instancias intelectuales más críticas con la religión, y más en concreto con la Iglesia Católica (p. 16). Para Joseph Ratzinger, en efecto, la confrontación con la razón secular es una exigencia de la fe religiosa que sale beneficiada de dicho diálogo, no sólo como una necesidad apologética sino principalmente por su esencia evangelizadora: la explicación racional de la creencia abre el espacio al universalismo de la fe al que está llamado el cristianismo de manera irrenunciable. Presentar la verdad y la razonabilidad de la fe cristiana significa abrirse a los valores verdaderos y auténticos presentes en otras culturas.

El diálogo entre estos dos pensadores se presenta fecundo y muy estimulante tanto para creyentes como para no creyentes. Sin embargo, no nos encontramos frente a un ejercicio mediático de buenas palabras e intenciones. Las divergencias de fondo siguen presentes. Como se apunta en la presentación del libro, «en el diálogo que siguió a la lectura de estas ponencias, y del que tenemos noticia por el testimonio de algunos de los presentes, se reflejó un amplio acuerdo en el plano operativo y ciertas discrepancias importantes en el nivel de los fundamentos. Éstas tenían que ver con las diferentes concepciones de la verdad sustentadas por uno y otro: mientras Habermas está persuadido de que la verdad es fruto del diálogo y no existe con independencia de éste, Ratzinger cree en una verdad objetiva que el diálogo está llamado a identificar. Pero ambos se mostraron de acuerdo en que el diálogo como tal es indispensable para lograr el entendimiento, y en que en él han de participar todas las mentalidades y todas las culturas» (pp. 20-21).

En definitiva, nos encontramos con un libro de pequeñas dimensiones, pero que incita a proseguir una línea argumentativa muy enriquecedora y actual para el diálogo entre Iglesia y mundo o, en términos más amplios, entre fe religiosa y razón secular.

José Ángel GARCÍA CUADRADO

L.F. MATEO-SECO y G. MASPERO (eds.), *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 941pp., 12,5 x 18, ISBN 84-7239-536-7.

Gregorio de Nisa es uno de los tres grandes Capadocios, que tanto esplendor y dinamismo dieron a la Iglesia y al pensamiento cristiano del siglo IV, momento en el que la región de Capadocia vivió todo un periodo de intensa y creativa vitalidad cultural y espiritual, y en el que el Niseno, junto con su hermano Basilio y su amigo Gregorio de Nacianzo, fue uno de sus máximos promotores y protagonistas. Reconocido unánimemente como una de las figuras más significativas y de mayor hondura intelectual de la antigüedad cristiana por su vasta cultura filosófica y teológica, Gregorio de Nisa es, ante todo, un teólogo especulativo y un místico, hasta el punto de ser considerado, fuera de Orígenes, como el primer gran teólogo espiritual de la Iglesia. No se puede precisar con exactitud la fecha de su nacimiento, que debió ocurrir entre el 331 y el 335. Su educación corrió a cargo de su hermano Basilio y de él se sentirá siempre deudor y continuador en el trabajo teológico y en su ascetismo. Inicialmente fue profesor de retórica, pero pronto se retiró al monasterio de Iris, en el Ponto, fundado por su hermano. Entre los años 371 y el 372 aceptó conver-