

2007-06-01

Las perspectivas del diálogo fe-razón en ambientes universitarios

Carlos Hernán Marín Ospina

Universidad de La Salle, Bogotá, cmarin@lasalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

Citación recomendada

Marín Ospina, Carlos Hernán (2007) "Las perspectivas del diálogo fe-razón en ambientes universitarios," *Logos*: No. 11 , Article 3.

Disponibile en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Las perspectivas del diálogo fe-razón en ambientes universitarios⁴

Carlos Hernán Marín

Decano Facultad de Filosofía y Letras Universidad de La Salle, profesor investigador
itaka@cable.net.co

Abstract

La ponencia tiene como pretensión, señalar algunas implicaciones conceptuales y curriculares, que la discusión fe-razón tendría para la docencia universitaria, tanto confesionales, como no confesionales. Para ello, la presentación se apoya en las posiciones expuestas por Habermas y el Cardenal J. Ratzinger, en un debate hace dos años. Consta de los siguientes aspectos:

1. En una primera parte, se hace una presentación de la caracterización que hace Habermas, de lo que él denomina las sociedades post-seculares y la forma como se ven impelidas a articularse distintas visiones del mundo, no siempre ni necesariamente opuestas, más sí diferentes; su análisis se orienta a mostrar la necesidad de flexibilizar dichas posiciones, en aquellos componentes que no afectan la esencia de la verdad de cada quien.
2. En la segunda parte, se hace la presentación del punto de vista del Cardenal Ratzinger, quien le señala a las visiones racionalistas filosóficas, la necesidad de que éstas también se apliquen a sí los filtros de la crítica misma de la razón, e identifiquen aquellos elementos igualmente inconclusos, parciales e insuficientes, que han hecho que las visiones racionalistas dejen por fuera de sus análisis, elementos que son inherentes al ser humano y, de los cuales, no pueden ser despojados por el arbitrio del juicio de la razón.
3. Finalmente, se plantean unas conclusiones, a manera de recomendaciones, de cara a la docencia universitaria, con relación específica al enfoque con el cual se imparten asignaturas de formación cristiana, de carácter obligatorio en las universidades confesionales.

Palabras clave

Visiones omnicomprendivas, el bien, lo justo, sustancia, validez, justificación, legitimidad, corrección, racionalismo, religioso, cognitivo, motivacional, acuerdo, verdad, integralidad.

Some perspectives on the faith-reason dialogue in college environments

Abstract

This exposition is intended for presenting some conceptual implications -and of curricular order- that the faith-reason discussion could have for the college teaching in confessional and non confessional institutions. To achieve so this text relies on the positions presented by Habermas and the Cardinal J. Ratzinger in a debate occurred two years ago. These are the main points of discussion:

⁴ El presente artículo, corresponde a la ponencia presentada por el autor, en el II Congreso Latinoamericano de Filosofía, convocado por la Conferencia Mundial de Instituciones Universitarias Católicas de Filosofía – COMIUCAP-, y la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile, en Santiago de Chile en octubre 18 al 20 de 2006.

Fecha de recepción: Octubre 26, 2006 // Fecha de aprobación: Noviembre 2, 2006

1. In the first part of the exposition is made a presentation of the Habermas characterization of post secular societies and the way those societies are driven to articulate several visions of the world; visions nor always nor necessarily opposite among them, but different. His analysis is oriented to show the necessity of making such positions flexible in those of its components that do not affect the essence of the truth of each one.
2. In the second part is the turn for the presentation of the point of view of the Cardinal Ratzinger who points out to the philosophical rationalistic positions the necessity for them of a self application of the very filters of the critic of reason and that they should identify the inconclusive, partial and insufficient elements that have caused that such rationalistic positions cast out of their analysis inherent elements of human being, elements that can not be left aside by the discretion of the judgement of reason.
3. Finally are sketched some conclusions, as recommendations, for the college teaching. These conclusions are specifically related to the focus used in the teaching of subjects of Christian formation, obligatory in the confessional universities.

Key words

Omni comprehensive visions, good, just, substance, validity, justification, legitimacy, correction, rationalism, religious, cognitive, motivational, agreement, truth, integrality.

La relación fe-razón en las sociedades post-seculares

La expresión “sociedades post-seculares”, ha sido utilizada por Jürgen Habermas⁵ para referirse a las sociedades actuales, en las cuales las concepciones y expresiones religiosas, han sobrevivido en medio de contextos de profunda secularización y, pese a los pronósticos de todos, no han desaparecido sino que, incluso, en algunos casos, se han fortalecido.

El Estado moderno democrático, constitucional y liberal que hoy existe, tiene su fundamento en lo que es un hecho indiscutible: haber logrado justificarse a sí mismo, sin necesidad de hacer uso de concepciones metafísicas o religiosas, sino a partir de su propio discurso jurídico-político, esto es, el liberalismo político, sobre todo una vez que se ha consolidado la positivización del derecho⁶, como una realidad ineludible, la cual lo ha obligado a generar, a partir de ahí, sus propios fundamentos normativos. Sin embargo, persiste la duda de si esto es cierto totalmente, o si no habrá la necesidad para el Estado⁷ actual, de fundamentarse en conceptos o dimensiones que no surjan de procesos de acuerdos generados por él mismo y que provengan de discursos preexistentes, con validez al margen del estado mismo. Es la pregunta que trae a colación Habermas (Habermas: 1). Darle cabida a ello supondría, de acuerdo con lo propuesto por Rawls (1979: 119-184), generar un proceso orientado a lograr un consenso, dada la presencia de distintas visiones del bien y de lo justo y que posibiliten una convivencia pacífica entre todos.

¿Desde dónde se justifica el estado actual? Se supone que ya no es posible justificarlo, de acuerdo con Rawls, a partir de verdades reveladas o a partir de conceptos metafísicos. Pero, de otra parte, ¿una justificación al margen de dichas visiones, es suficiente para garantizar la estabilidad y permanencia del estado? Parte Habermas de reconocer, que la justificación del estado proviene de las concepciones no religiosas y no metafísicas, laicas, de los siglos XVII y XVIII (Habermas: 2). Estas

⁵ Las citas tanto de Habermas como del Cardenal Ratzinger, corresponden a sus respectivas intervenciones en el debate sostenido por ambos, por invitación de la Academia Católica de Munich, titulado *Los Fundamentos morales prepolíticos del Estado Liberal*, celebrado el 19 de enero de 2004. Los textos de las ponencias, fueron publicados por *La Vanguardia* de Barcelona, en su edición de mayo 1 de 2005. La traducción es de Joan Parra. La numeración de la página en las citas, no corresponden a la versión impresa del periódico, sino a una versión en Internet.

⁶ Atrás quedaron entonces, según Habermas, los restos de un “iusnaturalismo” tipo Hobbesiano, probablemente el último defensor de cierta vigencia, en las sociedades post-pacto, de un estado de naturaleza camuflado en las relaciones inherentes a las sociedades que se rigen por economías de libre mercado. Un punto de vista sobre esta tesis hobbesiana, se puede ver en: Marín, Carlos (2004). *De Hobbes a Smith: de los enfrentamientos a muerte a las alianzas estratégicas*. Universitas Alphoniana, No. 3; Bogotá, enero-junio 2004, p. 11-27.

⁷ Cada vez que utilizo el término Estado, me estoy refiriendo al estado liberal, democrático y constitucional, que rige a la mayoría de las sociedades en el mundo hoy.

concepciones, aspiraron a construir un estado que tuviera validez y legitimidad, sin necesidad de agregarle o adjuntarle un discurso ético, religioso o metafísico de corte sustancial, del cual dependiera su validez y su legitimidad. Esto es válido desde el nivel cognitivo; mas se pregunta Habermas, si eso también lo es desde lo motivacional, es decir, desde los factores que mueven y motivan a las personas, a aceptar y ceñirse a normas emanadas de procesos de concertación políticos y no provenientes de sus personales visiones religiosas. Para Habermas, el componente motivacional, puede dar al traste con el componente cognitivo y desestabilizar el estado: «Resulta indiscutible, que los ordenamientos liberales dependen de la solidaridad de sus ciudadanos, cuyas fuentes podrían agotarse por completo, si se produjera una secularización desencaminada de la sociedad.» (Habermas: 2.)

Para evitar tal colapso del estado, Habermas propone que ambas partes, tanto la visión racionalista como las visiones religiosas, autoevalúen e identifiquen sus alcances y sus límites, como fundamentadoras de un estado hoy y, en el caso particular de las visiones racionalistas, hasta dónde es dado esperar que sean soporte suficiente e indefinido, respecto a las normas a cumplir por los ciudadanos:

Propongo entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que obligue tanto a las tradiciones de la ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar acerca de sus límites. Finalmente, en lo que respecta a las sociedades postseculares, cabe preguntarse, desde el punto de vista cognitivo y expectativo, qué premisas normativas debe imponer el Estado liberal a sus ciudadanos creyentes y no creyentes en su relación recíproca. (Habermas: 2.)

Por visiones racionalistas, Habermas entiende en concreto el liberalismo político, al cual considera la expresión más acabada y actual de lo que se entiende por aquéllas; lo define, como aquel conjunto de conceptos no metafísicos ni religiosos, con pretensiones de validez para operar como justificación de unas normas que sostienen, en tanto fundamento y en tanto dinámica, el estado actual. Sus pretensiones de validez, se apoyan en el hecho de ofrecer un procedimiento discursivo e inclusivo, para determinar las normas y principios que deben ser acatados, por todos los miembros de la sociedad. Dice Habermas:

La tarea fundamental consiste en explicar por qué el proceso democrático es considerado un proceso de legislación legítima: en la medida en que satisface las condiciones de una formación de la voluntad colectiva inclusiva y discursiva, justifica la hipótesis de la aceptabilidad racional de los resultados. (Habermas: 3.)

Así, mediante este procedimiento del liberalismo político, se puede hablar de una autoridad estatal creada constitucionalmente, esto es, los ciudadanos aprueban una constitución, que da vida a la nueva forma de estado y no tanto una autoridad estatal que, preexistiendo, tenga que ser obligada a aceptar los resultados normativos del proceso liberal político: «Una autoridad estatal *constituida* (y no sólo domesticada constitucionalmente) está fundamentada en derecho hasta lo más íntimo de su esencia, de modo que el derecho impregna por completo la autoridad política, sin excluir ningún aspecto.» (Habermas: 3.)

De esta forma, considera Habermas, no es posible dejar o mantener algún tipo de sustancia, ética o moral, algún principio o definición que quede por fuera del proceso constitucional ciudadano y, menos, que se filtre algún elemento de tal naturaleza preexistente al proceso mismo. El peligro de este tipo de rezagos preexistentes, son sus pretensiones de sustraerse al derecho, es decir, creer que no están o no estarían sometidos a la norma jurídica, definida por el proceso constitucional. No es posible, en el estado moderno, conservar o validar ninguna sustancia prejurídica, pues tarde o temprano ella conspirará contra el estado. La nueva sustancia, el nuevo elemento sustancial, es la soberanía popular expresada en su constitución. Este procedimiento, autorreferencial respecto al proceso democrático mismo, se autolegitima en tanto por encima de la soberanía popular, no hay nada ni se puede aceptar nada. Sin embargo, para Habermas, persiste la pregunta: ¿será que no se necesita nada más? ¿Será que las concepciones, creencias, ideologías, de tipo ético o religioso, no son necesarias para el buen funcionamiento del estado, es decir, éste y su procedimiento democrático se bastan a sí mismos y son suficientes? Para Habermas, el proceso democrático en sí, es un método legal generador de legitimidad, que se fundamenta en forma autónoma, pues lo realizan sujetos autónomos, libres e

iguales, los cuales encarnan el sujeto que la Ilustración, en su versión kantiana, construyó conceptual, política y jurídicamente. Es claro entonces, para Habermas, que desde el nivel cognitivo, el proceso democrático constitucional es autofundante y autorreferencial; mas es necesario, también, el nivel motivacional y habría que analizar si en este punto, el proceso democrático es en sí mismo lo suficientemente sólido, como para mover las voluntades y ánimos de los ciudadanos.

En el estado democrático constitucional, las exigencias para el sujeto son mayores que en otro tipo de estado, dado que se supone y se le ha definido como colegislador, es decir, no sólo destinatario del derecho, sino hacedor del mismo; por lo tanto, se le exige no sólo que se ciña y cumpla las normas, sino que vaya más allá. El ciudadano, entendido como mero destinatario de la norma, es aquel que, obligado a ceñirse a éstas, orienta su comportamiento a la realización de sus intereses particulares y privados (cf. Marín 2004); en tanto que el ciudadano, entendido como colegislador, además de lo anterior, está llamado a orientar su acciones pensando en el bien común, esto es, articulando sus intereses privados a los intereses generales:

En efecto, las premisas normativas del Estado democrático constitucional exigen al individuo un mayor compromiso en la medida en que éste asume el papel de ciudadano del Estado (y por lo tanto autor del derecho), y un compromiso menor en la medida en que se concibe a sí mismo como miembro de la sociedad (y por lo tanto mero destinatario del derecho). De los destinatarios del derecho sólo se espera que no traspasen los límites legales a la hora de materializar sus libertades (y aspiraciones) subjetivas. Las motivaciones y actitudes que se esperan de los ciudadanos en su papel de colegisladores democráticos tienen poco que ver con la obediencia prestada a las leyes coercitivas que regulan la libertad; se espera de ellos que materialicen sus derechos comunicativos y participativos de manera activa, y no solo en un legítimo interés propio, sino en pro del bien común. (Habermas: 4.)

Pero lograr de los ciudadanos tal comportamiento, indudablemente exige un fuerte componente motivacional, que no puede lograrse por decreto; estas actitudes hay que motivarlas, en el literal sentido de la palabra:

Esto requiere un mayor esfuerzo motivacional, que no puede imponerse por vía legal. En un Estado de derecho democrático, la obligación de votar en las elecciones estaría tan fuera de lugar como la solidaridad por decreto ley. La disposición a tomar bajo su responsabilidad, en caso necesario, a conciudadanos desconocidos y anónimos, y a hacer sacrificios en nombre del interés colectivo, es algo que a los ciudadanos de una comunidad liberal solo se les puede, como mucho, sugerir. (Habermas: 4.)

Por lo tanto, Habermas es consciente de que no basta el componente cognitivo a la hora del funcionamiento del estado; se requiere el componente motivacional, pero articulado al cognitivo y no divorciado de aquél:

El proceso cognitivo no basta para que los contenidos morales de los principios fundamentales se afiancen en las convicciones de los ciudadanos. El razonamiento moral y la coincidencia mundial en la indignación ante las violaciones masivas de los derechos humanos solo bastarían para fomentar la integración de una sociedad constituida de ciudadanos del mundo (si tal cosa llega a existir algún día). Entre los miembros de una comunidad política, la solidaridad, tan abstracta como se quiera, y jurídicamente mediada, sólo puede surgir en el momento en que los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado, más denso, de las orientaciones de valor culturales. (Habermas: 5.)

Esto supone en los ciudadanos, virtudes cívicas que, aunque escasas y poco comunes, dice Habermas, son determinantes para el buen funcionamiento del estado y ellas son expresiones de esa dimensión sustancial, presente en las visiones éticas y religiosas que todos los hombres portan, cuando son a la vez miembros de un estado político, pero que son funcionalizadas, por la lógica procedimental de la democracia:

Por eso las virtudes políticas, aunque solo se recauden en calderilla, son esenciales para la existencia de una democracia. Forman parte de la socialización y de la habituación a las prácticas de pensar de una cultura política liberal. El estatus de ciudadano del Estado se halla, en cierto modo, insertado en una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, prepolíticas por así decirlo. De ello no cabe deducir, sin embargo, que el Estado liberal sea incapaz de reproducir sus presupuestos motivacionales a partir de recursos seculares propios. Sin duda, los motivos para la participación de los ciudadanos en la opinión pública y los procesos de decisión tienen su origen en proyectos de vida éticos y formas de vida culturales; pero las prácticas democráticas desarrollan una dinámica política propia (Habermas: 4.)

Para Habermas, el estado democrático constitucional, ofrece al ciudadano la posibilidad y los espacios de discusión y análisis, a través de los cuales, la comunicación viabiliza esas expresiones sustanciales que portan los ciudadanos, originadas en sus visiones éticas y religiosas, convirtiéndolas en acciones y comportamientos que posibiliten el que los ciudadanos, vayan más allá de sus intereses privados y los articulen con los intereses comunes. Pero, no es sólo la comunicación entendida como el proceso fisiológico de intercambiar pensamientos verbalizados, sino una dimensión nueva de la razón que hasta ahora se muestra, esto es, la razón comunicativa. Tal es la importancia de las libertades comunicativas, versión actualizada de la libertad de expresión decimonónica, lo cual señala otra dimensión del estado democrático constitucional y es el hecho de articular y hacer reales y prácticos, los derechos humanos definidos abstractamente por la Ilustración, pues son el fundamento del esquema procedimental democrático:

La democracia y los derechos humanos se limitan recíprocamente de manera primordial en el proceso constituyente: la institucionalización jurídica del proceso de legislación democrática exige la simultánea garantía de los derechos fundamentales, tanto liberales como políticos. (Habermas: 3.)

Pero, lo que es claro y definido procedimentalmente, pareciera que en la realidad no fuera posible lograrlo, dados los fenómenos nuevos que han aparecido en el horizonte de las sociedades actuales: la fragmentación progresiva de éstas por la lógica del mercado; éste, en su creciente refinamiento, ha logrado llegar a tocar las fibras individuales más claves y determinantes del bienestar de la persona, de forma tal, que la persona prácticamente ya poco necesita de los demás y menos del estado. El mercado, le llega con los artefactos y dispositivos cada vez más sofisticados y cada vez al alcance de un mayor número de personas, logrando éstas estados y niveles de placer y bienestar individuales y privados, que entronizan el individualismo y la esfera privada de la persona, convirtiéndolas en auténticas “mónadas”, fragmentando el proceso democrático constitucional y reduciendo éste, a círculos cada vez más pequeños de políticos profesionales, aislados de los individuos y con un gran poder concentrado en sus manos. La articulación que había logrado el estado democrático constitucional, entre los elementos sustanciales y éticos de las visiones de cada quien con la normatividad política, está siendo corroída por el mercado; éste viene desplazando lo sustancial, no sólo en el ámbito del estado, sino incluso en la intimidad de la visión religiosa o ética de las personas. (Habermas: 6.)

La pregunta que surge, es si esta situación de fragmentación no es producto, precisamente, de la visión racionalista, de la razón, gestora y responsable de las distintas versiones de racionalismo en occidente y fundamento del estado democrático constitucional. Si esto es cierto, la misma visión racionalista, sería la responsable de haber generado, también, al sepulturero del estado democrático constitucional, esto es, el mercado. Y, con esto, volvería a serle restituido al pensamiento religioso occidental, su papel protagónico con relación a la solución de las crisis de las sociedades actuales, ante el fracaso del racionalismo:

Por eso hoy en día vuelve a encontrar eco el teorema según el cual sólo la orientación religiosa hacia un punto de referencia transcendente puede sacar del callejón sin salida a una modernidad que se siente culpable. (Habermas: 6.)

Como menciona Habermas, es esto lo que está detrás de la pregunta que alguien le planteó en

Teherán, acerca de si, vista la complejidad de la crisis de las sociedades en occidente, «¿no será precisamente la secularización europea la anomalía necesitada de corrección?» (Habermas: 6.) La persistencia de la religión, nos muestra que no es solamente un fenómeno cultural o social, que puede desaparecer de una época a otra. Es algo más que eso. Pero de cualquier forma, reconociendo que algo debe significar el hecho de que la religión haya podido sobrevivir en un ambiente completamente secularizado, no se traduce automáticamente en que sea la solución a la crisis de la sociedad moderna. El mundo cambió y la religión, si bien puede y debe ocupar un lugar en los procesos orientados a la búsqueda de salidas, debe abandonar su actitud de única salvadora o portadora exclusiva de una ética, o de unos valores base de toda posible solución. Tal perfil, lo debe disputar o compartir con otras visiones del mundo, algunas de ellas no religiosas:

La conciencia religiosa se ha visto forzada a llevar a cabo procesos de adaptación. Toda religión es originariamente *visión del mundo* o *doctrina omniabacadora*, y también en el sentido de que reclama la autoridad para estructurar en su conjunto una forma de vida completa. La religión debería abandonar esa aspiración a erigirse en monopolio de la interpretación y a organizar la vida en todos sus aspectos, para lo cual deberían cumplirse condiciones como la secularización del saber, la neutralización de la autoridad estatal y la generalización de la libertad religiosa. (Habermas: 8.)

Aunque propone que las religiones abandonen tales pretensiones, al mismo tiempo reconoce que, a la hora de diseñar soluciones a la crisis, es indispensable contar con las creencias de la gente, pues de ellas dependen, en gran medida, las posibilidades de que haya comportamientos solidarios y de identificación con la norma en la sociedad. En las sociedades postseculares, término que hace alusión a aquellas sociedades, donde la religión ha sobrevivido a la fuerte presencia y protagonismo de las visiones racionalistas no religiosas, deberán convivir todas ellas, incluidas las religiosas y serán puestas en interacción y en articulación respetuosa unas con otras, en el proceso de búsqueda y construcción de lo público, como aquel espacio donde convergen todas y donde deben crear, conjuntamente, las normas que a todos dejen satisfechos, sin que nadie tenga que sacrificar sus principios más profundos y sagrados:

En la sociedad postsecular se abre paso la noción de que la *modernización de la conciencia pública* abarca y modifica, por medio de la reflexión y de modo asincrónico, todas las mentalidades, tanto las religiosas como las mundanas. Así, ambos bandos, si entienden conjuntamente la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden tomar en serio recíprocamente, y por motivos cognitivos, sus respectivas aportaciones al debate público sobre temas sujetos a controversia. En la sociedad postsecular se abre paso la noción de que la *modernización de la conciencia pública* abarca y modifica, por medio de la reflexión y de modo asincrónico, todas las mentalidades, tanto las religiosas como las mundanas. Así, ambos bandos, si entienden conjuntamente la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden tomar en serio recíprocamente, y por motivos cognitivos, sus respectivas aportaciones al debate público sobre temas sujetos a controversia. (Habermas: 8.)

En este escenario se espera que, en los fundamentos éticos y axiológicos de cada quien, todos ganen, a cambio de ceder en aquellos aspectos accesorios o no fundamentales:

Esa expectación normativa con la que el Estado liberal confronta a las comunidades religiosas se da la mano con los intereses propios de dichas comunidades en la medida en que de este modo se les abre la posibilidad de ejercer, a través de la opinión pública política, una influencia sobre la sociedad en su conjunto. (Habermas: 9.)

El solo hecho de tener que convivir e interactuar con personas, con creencias diferentes o incluso opuestas, indudablemente que es un reto permanente para unos y otros, dado que la confrontación, pacífica y tolerante por supuesto, obliga a todos a aceptar la crítica a los propios valores, sobre todo, a generar procesos de autocritica a dichos valores, críticas y autocríticas que seguramente

cribarán las creencias y las visiones y las harán más sólidas, pero a la vez más tolerantes y abiertas a la interacción.

Los límites de las visiones racionalistas

Comienza el Cardenal Ratzinger, señalando dos grandes factores o características del mundo actual, que lo hacen significativamente diferente a cualquier época anterior: de una parte, la globalización, que nos hace depender a todos unos de otros, como si ahora realmente pudiéramos hablar de que somos, desde ciertos aspectos, una real comunidad planetaria:

En la época de aceleración del ritmo de la evolución histórica en la que nos encontramos, hay, a mi entender, ante todo dos factores característicos de un fenómeno que hasta ahora se había venido desarrollando lentamente: por un lado la formación de una sociedad global en la que los distintos poderes políticos, económicos y culturales se han vuelto cada vez más interdependientes y se rozan e interpenetran recíprocamente en sus respectivos espacios vitales. (Ratzinger: 1.)

De otra parte, el gran desarrollo alcanzado por la humanidad, expresado incluso en las amplias y reales posibilidades de destruir totalmente sociedades enteras e, incluso, destruir gran parte del planeta mismo; la supervivencia de la humanidad como especie está en riesgo, lo cual hace que la pregunta por el poder y el control sobre dichas posibilidades de ataque y destrucción, esté a la orden día:

El otro es el desarrollo de las posibilidades humanas, del poder de crear y destruir, que suscita mucho más allá de lo acostumbrado la cuestión acerca del control jurídico y ético del poder. Por lo tanto, adquiere especial fuerza la cuestión de cómo las culturas en contacto pueden encontrar fundamentos éticos que conduzcan su convergencia por el buen camino y puedan construir una forma común, jurídicamente legitimada, de delimitación y regulación del poder. (Ratzinger: 1.)

Pero la pregunta real y de fondo, no es tanto por los mecanismos de destrucción, por los avances de la ciencia y de la técnica y sus efectos sobre la sobrevivencia de la humanidad, sino por los principios éticos, por las visiones acerca de lo que es el bien y lo justo hoy y que, hasta hace un tiempo, eran claras e indiscutibles al interior de cada una de ellas, pero que con los dos factores antes mencionados, entraron en confrontación unos y otros y se ven necesitados de una justificación que, antes, cada visión daba por entendida y definida:

En el proceso del encuentro y la interpenetración de las culturas se han quebrado en buena parte una serie de certezas éticas que hasta ahora resultaban fundamentales. La cuestión de qué es entonces realmente el bien, especialmente en el contexto dado, y por qué hay que hacer el bien, aunque sea en perjuicio propio, es una pregunta básica que sigue careciendo de respuesta. (Ratzinger: 2.)

En gran medida, dichas certezas morales han quedado en entredicho y necesitadas de justificación, debido a los avances científicos, los cuales han ido mostrando las fragilidades conceptuales sobre las que estaban cimentadas; sin embargo, ello no quiere decir que sean los científicos solos y, en forma exclusiva, los llamados a diseñar los nuevos principios morales para la sociedad; en esta tarea debe participar la filosofía, quien con su crítica, debe señalar los límites de la ciencia y llevar y conducir la reflexión por los senderos humanísticos y axiológicos, a los cuales no accede la ciencia:

Por otro lado, es indiscutible que la modificación fundamental de la imagen del mundo y el ser humano a consecuencia del incremento del conocimiento científico ha contribuido decisivamente a la ruptura de las antiguas certezas morales. Por lo tanto, sí existe una responsabilidad de la ciencia hacia el ser humano como tal, y especialmente una

responsabilidad de la filosofía, que debería acompañar de modo crítico el desarrollo de las distintas ciencias, y analizar críticamente las conclusiones precipitadas y certezas aparentes acerca de la verdadera naturaleza del ser humano, su origen y el propósito de su existencia, o, dicho de otro modo, expulsar de los resultados científicos los elementos acientíficos con los que a menudo se mezclan, y así mantener abierta la mirada hacia las dimensiones más amplias de la verdad de la existencia humana, de los que la ciencia sólo permite mostrar aspectos parciales. Me parece evidente que la ciencia como tal no puede generar una ética, y que por lo tanto no puede obtenerse una conciencia ética renovada como producto de los debates científicos. (Ratzinger: 2.)

Frente a este panorama, el Cardenal Ratzinger coincide con Habermas, en la necesidad de otorgar a la política (concepto de poder y su ejercicio) y al derecho (concepto de justicia y su ejercicio), la tarea de la definición de los criterios normativos y las leyes, que han de regir la interacción de la distintas visiones del bien y la justicia, como mecanismo para que el poder o los poderes vigentes hoy en el mundo, se ciñan a ellos y no se autoproclamen como absolutos en sí mismos, con los peligros ya señalados que ello traería para la comunidad mundial:

En un sentido concreto, es tarea de la política someter el poder al control de la ley a fin de garantizar que se haga un uso razonable de él. No debe imponerse la ley del más fuerte, sino la fuerza de la ley. El poder sometido a la ley y puesto a su servicio es el polo opuesto a la violencia, que entendemos como ejercicio del poder prescindiendo del derecho y quebrantándolo. Por eso es importante para toda sociedad superar la tendencia a desconfiar del derecho y sus ordenamientos, pues solo así puede cerrarse el paso a la arbitrariedad y se puede vivir la libertad como algo compartido por toda la comunidad. La libertad sin ley es anarquía y por ende destrucción de la libertad. La desconfianza hacia la ley, la revuelta contra la ley se producirán siempre que ésta deje de ser expresión de una justicia al servicio de todos y se convierta en producto de la arbitrariedad, en abuso por parte de los que tienen el poder para hacer las leyes. (Ratzinger: 3.)

Pero, estando de acuerdo en que el poder debe estar sometido a la ley, la siguiente pregunta a abordar es de dónde surge ésta, quién la determina y diseña, quién la aprueba y cuál es su contenido y su alcance. Frente a estas preguntas, el Cardenal Ratzinger se inclina por los procedimientos democráticos, como la vía más aceptable a la hora de diseñar la ley:

La tarea de someter el poder al control de la ley nos lleva, en fin, a otra cuestión: ¿de dónde surge la ley, y cómo debe estar configurada para que sea vehículo de la justicia y no privilegio de aquellos que tienen el poder de legislar? Por un lado se plantea, pues, la cuestión del origen de la ley, pero por el otro también la cuestión de cuáles son sus propias proporciones internas. La necesidad de que la ley no sea instrumento de poder de unos pocos, sino expresión del interés común de todos, parece, al menos en primera instancia, satisfecha gracias a los instrumentos de la formación democrática de la voluntad popular, ya que estos permiten la participación de todos en la creación de la ley, y en consecuencia la ley pertenece a todos y puede y debe ser respetada como tal. Efectivamente, el hecho de que se garantice la participación colectiva en la creación de las leyes y en la administración justa del poder es el motivo fundamental para considerar la democracia como la forma más adecuada de ordenamiento político. (Ratzinger: 3.)

Ahora bien, para el Cardenal Ratzinger, no todo es susceptible de ser sometido a los procedimientos de discusión democrática; hay valores, en toda religión y en toda visión ética, que para quienes las profesan no son discutibles, valores que portan en sí mismos su justificación: «Existen, pues, valores que se sustentan por sí mismos, que tienen su origen en la esencia del ser humano y que por tanto son intocables para todos los poseedores de esa esencia.» (Ratzinger: 3.)

Pero, además de esto, que ya es bien importante y que podría imposibilitar poder llegar a acuerdos y consensos, el Cardenal Ratzinger llama la atención sobre otra dimensión del problema, que lo hace aún más complejo: el terrorismo. El proceso de discusión democrática puede, tal como lo defienden Habermas y Rawls, producir acuerdos y consensos que den lugar a una norma y a un

concepto, a los cuales deberán someterse aquellos que participen en su aprobación, tal como lo señala Habermas en *Facticidad y Validez*. Pero el terrorismo, se ha mostrado con capacidad de ir más allá de todo mecanismo jurídico de regulación y convivencia, entre las distintas visiones morales:

Lo que nos angustia en nuestros días no es el temor a una guerra a gran escala, sino el miedo al terror omnipresente, que puede golpear eficazmente en cualquier momento y lugar. Ahora nos damos cuenta que la humanidad no necesita una guerra a gran escala para hacer imposible la vida en el planeta. Los poderes anónimos del terror, que pueden hacerse presentes en todo lugar, son lo bastante fuertes para infiltrarse en nuestra vida cotidiana, y ello sin excluir que elementos criminales puedan tener acceso a los grandes potenciales de destrucción y desencadenar así el caos a escala mundial desde fuera de las estructuras políticas. (Ratzinger: 4.)

Es decir, el terrorismo no necesita llegar al poder en ningún país, para actuar. Y lo más preocupante para el Cardenal Ratzinger, es el nivel de legitimidad que el terrorismo y sus representantes han venido ganando, frente a parte de la opinión pública mundial, originado en la actitud arrogante y unilateral de los centros de poder occidentales:

Así, la cuestión en torno a la ley y la ética se ha desplazado hacia otro terreno: ¿de qué fuentes se alimenta el terrorismo? ¿Cómo podemos poner freno desde dentro a esa nueva enfermedad del género humano? A este respecto, resulta muy inquietante que el terrorismo consiga, aunque sea parcialmente, dotarse de legitimidad. Los mensajes de Bin Laden presentan el terror como la respuesta de los pueblos excluidos y oprimidos a la arrogancia de los poderosos, como el justo castigo a la soberbia de estos y a su autoritarismo y crueldad sacrílegos. Parece claro que esa clase de motivaciones resultan convincentes para las personas que viven en determinados entornos sociales y políticos. En parte, el comportamiento terrorista también es presentado como defensa de la tradición religiosa frente al carácter impío de la sociedad occidental. (Ratzinger: 4.)

Tal como se ha abordado el problema del terrorismo en los últimos años, se le relaciona, en su génesis, con la religión y sobre todo con los fanatismos religiosos fundamentalistas y, con base en ello, se ha pretendido mirar con desconfianza, toda expresión religiosa por parte de quienes profesan las visiones racionalistas. Estos, se han concentrado en señalar cómo, en la raíz de toda religión, existen elementos que, por su naturaleza sustancial, como afirma Habermas, pretenden automarginarse de todo proceso de consenso político y jurídico, convirtiéndose en rezagos con potencial de fanatismo peligroso. Principios intocables, inmutables y, por fuera de toda discusión política y pública, potencialmente peligrosos, que llevarían a la conclusión de que es necesario ir reduciendo a espacios cada vez más privados, sin ninguna injerencia en el espacio de lo público; sería el triunfo de las visiones racionalistas, que pondría bajo su primacía a las visiones religiosas:

En este punto cabe hacerse una pregunta sobre la que igualmente deberemos volver después: si el terrorismo se alimenta también del fanatismo religioso -y efectivamente, así es-, ¿debemos considerar la religión como un poder redentor y salvífico o más bien como una fuerza arcaica y peligrosa, que erige falsos universalismos y conduce, con ellos, a la intolerancia y el terror? ¿No debería la religión ser sometida a la tutela de la razón y limitada severamente? Y en tal caso, ¿quién sería capaz de hacerlo? ¿Cómo habría que hacerlo? (Ratzinger: 5.)

Incluso, en el supuesto extremo de que tales visiones racionalistas tuviesen razón y que la religión fuese desapareciendo poco a poco, debido a la solidez de las visiones secularizantes racionalistas y, sobre todo, si éstas aciertan en las metas de consecución de la paz en el mundo y la neutralización del terrorismo, se pregunta el Cardenal Ratzinger, si ello sería un paso adelante para la humanidad:

Pero la pregunta más importante sigue siendo: si la religión se pudiera ir suprimiendo paulatinamente, si se pudiera ir superando, ¿representaría tal cosa un necesario progreso

de la humanidad en su camino hacia la libertad y la tolerancia universal o no? (Ratzinger: 5.)

Ahora bien, las pretensiones de supremacía de las visiones racionalistas, van más allá del campo de las definiciones conceptuales acerca del bien y la justicia; llama la atención el Cardenal Ratzinger, acerca de las posiciones racionalistas sobre aspectos centrales del desarrollo científico, relacionados con la vida misma del hombre: la manipulación genética de la especie humana. El hombre, está tocando las raíces mismas de sí mismo y de éste con Dios, esto es, ser él criatura y ser Dios el creador; con la manipulación genética, Dios en cuanto creador, desaparece y el hombre asume el lugar de aquél, al adoptar el papel y la capacidad de crear, de autocrearse:

En los últimos tiempos ha pasado a primer plano otra forma de poder que en principio aparenta ser de naturaleza plenamente benéfica y digna de todo aplauso, pero que en realidad puede convertirse en una nueva forma de amenaza contra el ser humano. Hoy en día, el hombre es capaz de crear hombres, de fabricarlos en una probeta, por así decirlo. El ser humano se convierte así en producto, y con ello se invierte radicalmente la relación del ser humano consigo mismo. Ya no es un regalo de la naturaleza o del Dios creador: es un producto de sí mismo. El hombre ha penetrado en el *sancta sanctorum* del poder, ha descendido al manantial de su propia existencia. La tentación de intentar construir ahora por fin el ser humano correcto, de experimentar con seres humanos, y la tentación de ver al ser humano como un desecho y en consecuencia quitarlo de en medio, no es ninguna creación fantasiosa de moralistas enemigos del progreso. (Ratzinger: 5.)

Este escenario, donde Dios desaparece y el hombre asume, además del papel de criatura, el de creador de sí mismo, para el Cardenal Ratzinger, es prueba de que las visiones racionalistas también comportan el peligro de reproducir en sí mismas, elementos “sustanciales” que hasta ahora le habían criticado a las visiones religiosas, esto es, proclamar la existencia de un Dios, con poder sobre todo y por fuera de las normas consensuadas por el hombre. Tal escenario, estaría evidenciando que las visiones racionalistas también deben pasar por el proceso de discusión política y jurídica, al igual que los conceptos de las religiones y no sustraerse a él, poniéndose por encima de dicho proceso, adoptando el papel de gran tribunal de la razón:

Si antes habíamos de preguntarnos si la religión es realmente una fuerza moral positiva, ahora debemos poner en duda que la razón sea una potencia fiable. Al fin y al cabo, también la bomba atómica fue un producto de la razón; al fin y al cabo, la crianza y selección de seres humanos han sido también concebidos por la razón. ¿No sería, pues, ahora la razón lo que debe ser sometido a vigilancia? Pero ¿quién o qué se encargaría de ello? ¿O quizá sería mejor que la religión y la razón se limitaran recíprocamente, se contuvieran la una a la otra y se ayudaran mutuamente a enfilar el buen camino? (Ratzinger: 5.)

Esto significa, que también es necesario considerar el camino contrario: si antes se desconfiaba del derecho natural y se proponía el derecho positivo y la norma positiva, como el camino para salir de la crisis, ahora las evidencias sobre los excesos de la razón, parecerían estar señalando la urgencia de rescatar y retomar los principios elementales del derecho natural, en lo que tiene que ver con la defensa de la vida y de la especie humana misma, puesta en peligro no por solo por los fanatismos religiosos, sino también por las pretensiones de dominio sobre todo lo existente, por parte de la razón; pero no todo el derecho natural, ya que casi todo él ha quedado en entredicho por la teoría de la evolución⁸, sino una dimensión muy específica de aquél, representada por el concepto de “derechos humanos”; en éstos, estaría residiendo la última posibilidad de reivindicar un elemento de tipo sustancial, que iría más allá tanto de las visiones racionalistas como de la religiosas, pero que,

⁸ La referencia al derecho natural, hecha por el Cardenal Ratzinger, señala cómo, con la teoría de la evolución, aquél ha quedado prácticamente sin vigencia; tal afirmación, causó bastante revuelo en los círculos católicos y cristianos alemanes y europeos, pues para algunos dicha afirmación deja a la concepción antropológica cristiana en una posición difícil de defender y de sostener.

precisamente por ello, posibilitaría un acercamiento entre unos y otros, en la medida en que sería algo que todas las visiones suscribirían:

El último elemento que queda en pie del derecho natural (que en lo más hondo pretendía ser un derecho racional, por lo menos en la modernidad) son los derechos humanos, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es sujeto de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas, que pueden encontrarse, pero no inventarse. Quizá hoy en día la doctrina de los derechos humanos debería complementarse con una doctrina de los deberes humanos y los límites del hombre, y esto podría quizá ayudar a renovar la pregunta en torno a si puede existir una razón de la naturaleza y por lo tanto un derecho racional aplicable al hombre y su existencia en el mundo. Un diálogo de esas características solo sería posible si se llevara a cabo y se interpretara a escala intercultural. Para los cristianos ese concepto tendría que ver con la Creación y el Creador. En el mundo hindú correspondería al concepto del *Dharma*, la ley interna del ser, y en la tradición china a la idea de los órdenes del cielo. (Ratzinger: 6.)

Para el Cardenal Ratzinger, la clave está en lo intercultural; el debate no puede seguir siendo monopolizado por dos visiones antagónicas, ambas de origen y raíces occidentales: la visión cristiana y la visión racionalista; el debate tiene que abrirse a visiones provenientes de otras culturas, donde las personas rigen sus comportamientos con otros referentes y que tienen iguales pretensiones de validez:

A mi entender, hoy en día la interculturalidad es una dimensión imprescindible de la discusión en torno a cuestiones fundamentales de la naturaleza humana, que no puede dirimirse únicamente dentro del cristianismo ni de la tradición racionalista occidental. Es cierto que ambos se consideran, desde su propia perspectiva, fenómenos universales, y lo son quizá también de iure; pero de facto tienen que reconocer que sólo son aceptados en partes de la humanidad, y sólo para esas partes de la humanidad resultan comprensibles. (Ratzinger: 7.)

Lo otro, sobre lo que llama la atención el Cardenal Ratzinger, es la no existencia de “dos grandes visiones occidentales” enfrentadas, tal como lo presenta Habermas; es un hecho que no hay tal, ya que al interior de cada una de ellas existen discursos discordantes, que se salen del discurso oficial de cada quien y evidencian fisuras; pero igual sucede en las demás visiones, tales como el Islam, el Hinduismo y el Budismo, donde también existen diferencias y tensiones que son llevadas, incluso, al extremo de los enfrentamientos violentos. A esto, se suman las expresiones religiosas de África y América Latina, las cuales han sobrevivido pese a la hegemonía de las visiones racionalista y cristiana. Todas estas expresiones o visiones, acerca del bien y la justicia, acerca de Dios y del hombre, acerca de la relación entre Dios y hombre, se cuestionan unas a otras, se confrontan unas a otras y se relativizan unas a otras. Las pretensiones y aspiraciones de universalidad de unas y otras, son cada vez más difíciles de lograr y lo mejor que pueden hacer es aceptarlo, dice el Cardenal Ratzinger:

¿Qué se deduce de todo esto? Para empezar, tal como lo veo, el hecho de que las dos grandes culturas de Occidente, la de la fe cristiana y la de la racionalidad secular, no son universales, por más que ambas ejerzan una influencia importante, cada una a su manera, en el mundo entero y en todas las demás culturas. (Ratzinger: 7.)

Todas ellas, están ligadas a contextos particulares, a experiencias particulares de grupos humanos específicos, quienes, por distintas modalidades y motivos, han aspirado a ser portadores de mensajes, principios y verdades únicas, exclusivas y totalizantes, lo cual las coloca en una posición que difícilmente las demás podrían aceptar, ya que hacerlo les significaría a éstas su desaparición:

Lo cierto es, en cualquier caso, que nuestra racionalidad secular, por más plausible que aparezca a la luz de nuestra razón configurada a la manera de Occidente, no es capaz de acceder a toda *ratio*, y que en su intento de hacerse innegable acaba topando con sus límites. Su evidencia está ligada fácticamente a determinados contextos culturales, y debe

reconocer que no es reproducible como tal en el conjunto de la humanidad y, en consecuencia, no puede ser operativa a escala global. En otras palabras, no existe una definición del mundo, ni racional, ni ética ni religiosa con la que todos estén de acuerdo y que pueda servir de soporte para todas las culturas; o por lo menos actualmente es inalcanzable. Por eso mismo, esa ética denominada *global* tampoco pasa de ser una mera abstracción. (Ratzinger: 8.)⁹

Por lo tanto, considera el Cardenal Ratzinger, lo mejor es el diálogo entre todos y, para comenzar, el diálogo entre fe cristiana y la o las visiones racionalistas occidentales; ambas se necesitan mutuamente, como mecanismo y referente para una mejor comprensión y manejo de sus respectivas limitaciones, pero es más evidente y más necesitada de dicha crítica, la visión racionalista occidental, en cuanto ha evidenciado su gran capacidad de destrucción:

Hemos visto que en la religión existen patologías sumamente peligrosas, que hacen necesario contar con la luz divina de la razón como una especie de órgano de control encargado de depurar y ordenar una y otra vez la religión, algo que, por cierto, ya preveían los padres de la Iglesia. Pero a lo largo de nuestras reflexiones hemos visto igualmente que también existen patologías de la razón (de las que la humanidad hoy en día no es consciente, por lo general), una desmesurada arrogancia de la razón que resulta incluso más peligrosa debido a su potencial eficiencia: la bomba atómica, el ser humano entendido como producto. Por eso también la razón debe, inversamente, ser consciente de sus límites y aprender a prestar oído a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Cuando se emancipa por completo y pierde esa disposición al aprendizaje y esa relación correlativa, se vuelve destructiva. (Ratzinger: 8.)

Para el Cardenal Ratzinger, es indudable que las dos visiones, con profundas raíces en occidente, tienen un mayor peso en el mundo de hoy y lideran procesos que inciden en la suerte de la humanidad entera, en tanto que otras visiones pesan menos en el concierto mundial; precisamente, este desnivel o asimetría, es el que debe ser corregido como anomalía peligrosa para la humanidad:

Eso representaría una muestra de arrogancia occidental que pagaríamos muy cara y que de hecho ya estamos pagando en parte. Es importante que las dos grandes componentes de la cultura occidental se avengan a escuchar y desarrollen una relación correlativa también con esas culturas. (Ratzinger: 8.)

Conclusiones

En la mayoría de las universidades y especialmente en las confesionales, es normal encontrar en el currículo de los estudios disciplinares, un componente de formación humanística y/o religiosa. A través de ello, las instituciones universitarias buscan ofrecer a los estudiantes, una formación integral con el sello o la impronta de cada universidad o institución. Aunque la denominación varía de una institución a otra, en casi todas ellas los contenidos de dicha formación, incluyen tres tipos de formación: unos contenidos de tipo axiológico institucional, propios de cada una; unos contenidos estrictamente religiosos; y unos contenidos humanísticos generales, casi siempre referidos a la ética. Pese a los esfuerzos que las instituciones hacen tratando de modernizar y actualizar dichos contenidos, así como cualificar a los docentes responsables, aún sigue siendo una constante, la actitud de indiferencia frente a estos temas por parte de los estudiantes, quienes normalmente los toman como relleno, como requisito a cumplir para poder graduarse. Graciosas y descriptivas expresiones, se han acuñado en las universidades privadas por parte de los estudiantes, para referirse a estas asignaturas y que estarían mostrando lo que ellos piensan de éstas y cómo las asumen. Ciertamente, para ellos lo más importante son las asignaturas disciplinares, pues creen que son dichos contenidos, los que realmente van a necesitar una vez enfrenten el mundo laboral. Pero para enfrentar el mundo laboral,

⁹ Esta última frase, hace alusión directa a la posición defendida por Hans Küng, con relación a la viabilidad y posibilidad de una ética global, válida para todas las visiones.

requerirán no sólo fortalezas disciplinares, ni solamente, además, de mayores y profundas convicciones religiosas, sino de otro tipo de herramientas, que tienen que ver con la capacidad de interactuar con personas con visiones y creencias distintas o, a veces, opuestas a aquellas en las cuales fueron formados en su paso por la universidad.

Independientemente de lo anterior –que ameritaría un análisis profundo específico–, las páginas anteriores sobre la discusión de Habermas y el Cardenal Ratzinger, sobre las relaciones entre la fe y la razón, nos permiten esbozar algunas ideas básicas sobre dicha temática.

En primer lugar, es un hecho que los jóvenes deben ser formados en temas humanísticos y éticos, pues el mundo que enfrentan como jóvenes y que enfrentarán como profesionales, se caracteriza por ser cada vez más complejo. Esta complejidad, para el tema que nos ocupa, se refiere concretamente al hecho de que hoy, en las sociedades, interactúan y conviven visiones del mundo y del hombre disímiles, variadas y, en algunos casos, opuestas e incluso excluyentes. Proliferan los fundamentalismos, no sólo religiosos, sino también laicistas, que absolutizan y dogmatizan algún tópico, algún concepto, algún tipo de comportamiento o de práctica, o algún tipo de creencia. En la mayoría de los casos, las personas asumen dichos fundamentalismos, ya sean religiosos o laicistas, como un mecanismo de defensa, al sentirse inseguros frente a la pluralidad y multiplicidad de creencias, con las cuales se tienen que encontrar en el mundo laboral o universitario. Lo que antes era un ambiente tranquilo y de paz, se ha tornado peligroso y amenazante, pues han aparecido visiones de lo que es el mundo, el hombre, la felicidad, lo justo, diferentes e incluso opuestas a las de cada quien. El mundo se ha vuelto más plural y la reacción inmediata y primaria de todos, ha sido la de afianzar, profundizar y blindar dichas creencias, para protegerlas de toda influencia externa, pues todo lo diferente a lo de cada quien debe ser mirado con desconfianza.

Así las cosas, el escenario que se ha configurado es el de un conjunto de visiones y creencias, en actitud de defensa frente a las demás y, como forma de defenderse, cada quien se ha vuelto en mayor o menor grado, un fundamentalismo más. Pero otra causa de esto, además del pluralismo de las sociedades actuales, radica en el hecho de que toda visión cree que posee la verdad y que dicha verdad es la única y, por tanto, los demás están equivocados, pues profesan verdades que no son tales. Y una tercera característica, de las verdades que se enfrentan hoy en el mundo, es el hecho de considerarse fuente de salvación única y exclusiva, lo cual significa que, quienes profesan verdades diferentes a la mía, están condenados, pues no accederán a la salvación que toda visión ofrece y comporta.

Estos enfrentamientos que, en algunas sociedades, llegan incluso a ser causa de guerras y enfrentamientos violentos, ataques terroristas y divisiones multipolares mundiales, afectan algo que compete a todos: la dimensión de lo público. Dado que algunas visiones eran hegemónicas hasta hace un tiempo, pero con el paso de éste ya dejaron de serlo, se resisten a aceptar esta nueva realidad y resienten tener que compartir con otras visiones, espacios de poder y de decisiones políticas especialmente, donde hasta hace poco reinaban solos. Si bien, desde algunas visiones se ha venido adoptando una actitud de cierto ecumenismo, pero, analizado en su detalle, conserva en el fondo la convicción de estar en posesión de la verdad y, desde ahí, se busca el acercamiento y el diálogo con otras visiones.

La discusión entre Habermas y el Cardenal Ratzinger, señala algunos caminos por los cuales podría transitarse, en forma individual y colectiva, hacia un entendimiento entre las distintas visiones. Habermas, como sabemos, busca evitar que la discusión derive o se centre sobre principios y fundamentos, dado que, precisamente dicha discusión, es la que aleja, divide y genera desconfianza. Por ello, Habermas insiste en lo procedimental, es decir, en unos principios que, aprobados y aceptados por todos, pudieran servir de metodología para la discusión y definición de unos mínimos éticos o morales, que, suscritos y aceptados, sean el fundamento común sobre el cual construir la dimensión de lo público, en la que todas las visiones puedan interactuar sin tener que atacarse, ni denostar unas de otras. En la esfera de lo público, convivirían e interactuarían personas de distintas visiones y creencias, acatando y ciñéndose a los mínimos acordados entre todos; los máximos de cada quien, aquellos dogmas y principios de fondo de cada visión, los puede vivir en la esfera de lo privado, en el seno de la comunidad de creyentes con quienes comparte y vive dichos dogmas y principios. Tal, sería un apretado resumen de la posición habermasiana.

El Cardenal Ratzinger, aceptando la casi totalidad de planteamientos habermasianos, puntualiza un aspecto determinante de la discusión y de la propuesta: que la visión filosófica que subyace a la propuesta habermasiana y que el propio Habermas denomina como “Liberalismo Político”,