

# LA RELIGIÓN EN LA CRISIS DE LAS DEMOCRACIAS LIBERALES: MULTICULTURALISMO Y RAZÓN SECULAR

Carlos Villacís Hidalgo ([cvillaci@ucm.es](mailto:cvillaci@ucm.es))  
Universidad Complutense de Madrid

Resumen: En el presente artículo se muestra cómo en las sociedades multiculturales actuales la religión puede suponer un desafío a los Estados democrático liberales. El conflicto entre comunidades vinculadas por principios morales-religiosos excluyentes que se reivindican como válidos constituyó el principal problema que en sus inicios el liberalismo pretendió resolver. El multiculturalismo contemporáneo acentúa la pluralidad de principios de organización social llegando a poner en cuestión la solución democrático liberal de la admisibilidad exclusiva de las razones seculares de los ciudadanos para justificar las acciones estatales. En el artículo mostramos que la cuestión del lugar de los creyentes en las democracias liberales exige abordar problemáticas fundamentales de la teoría política relativos a los fundamentos pre-políticos del Estado. Asimismo, ponemos en cuestión la distinción tajante entre las razones seculares y las razones religiosas. Este cuestionamiento no lo realizamos mediante una rehabilitación de las razones religiosas, sino discutiendo los atributos característicos de las razones seculares: accesibilidad y compartición. Lo que tenemos son modelos de racionalidad práctica en competencia. Este análisis parte del debate entre Habermas y Ratzinger sobre los fundamentos del Estado democrático con relación a la interacción entre razón y creencias religiosas.

Palabras clave: Habermas, Ratzinger, Religión, Racionalidad, Multiculturalismo.

## 1. INTRODUCCIÓN

En enero de 2004 se realizó un debate en la Academia Católica de Baviera. Los intervinientes fueron el filósofo Jürgen Habermas y el entonces cardenal Joseph Ratzinger, quien el siguiente año resultó elegido papa de la Iglesia católica. El debate tuvo por objeto la relación entre razón y fe en el Estado democrático liberal. La cuestión de la participación y la mutua interpelación entre creyentes y no creyentes les condujo a indagar sobre los fundamentos pre-políticos del Estado democrático.

Disponemos tan solo de las presentaciones de Habermas y de Ratzinger, pero no de las transcripciones del posterior debate. En este debate Habermas desempeñó el papel

de representante del pensamiento laico de fundamento ilustrado. Ratzinger, por su parte, reivindicó el papel de la razón en la religión católica<sup>1</sup>. A pesar de apelar a fundamentaciones distintas —una asentada en la fundamentación autónoma de la razón práctica y otra que recurre a una ley natural para controlar un poder preexistente—, se puede observar cierto acuerdo en la justificación de la racionalidad del Derecho y en la conveniencia del Estado democrático para garantizar la preservación de la dignidad del hombre.

En el presente trabajo nos proponemos analizar la cuestión de las razones seculares y las razones religiosas en la legitimación de las acciones del Estado democrático liberal. Abordamos esta problemática contemporánea en el contexto actual de un proceso avanzado de secularización y, a la vez, de sociedades multiculturales en el que interaccionan diversas creencias religiosas. Realizamos el tratamiento a partir del debate entre Habermas y Ratzinger. Esto se debe a que el texto contiene el diálogo entre dos de las propuestas más prominentes que dan respuesta a uno de los principales problemas políticos de estos inicios del siglo XXI en las sociedades occidentales. La filosofía política habermasiana es una de las expresiones más representativas de la tradición republicana de herencia ilustrada. Ratzinger en ese momento era el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>2</sup> y una de las personalidades con mayor proyección intelectual del ambiente católico. Asimismo, es necesario señalar que el debate está marcado históricamente por el impacto que tuvieron los atentados del 11 de septiembre del 2001 por parte de un terrorismo internacional vinculado a la religión.

Estructuramos la presentación de la investigación realizada en cuatro grandes partes. Primero, planteamos el problema y ponemos de manifiesto su relevancia para la teoría política. Mostramos que el lugar de los creyentes en sociedades liberales secularizadas no es un problema de convivencia superficial, sino que está intrínsecamente vinculado con problemas politológicos fundamentales. Esta relevancia se acentúa con la actualidad del problema del multiculturalismo y la pluralidad de

---

<sup>1</sup> Es una reivindicación presente a lo largo de toda su trayectoria intelectual.

<sup>2</sup> También es importante destacar que la intervención de Ratzinger no es un texto magisterial, sino que se trata de consideraciones que hace a título de doctor privado. No es la expresión de la posición oficial de la Iglesia, pero sí es cierto que generó muchas simpatías y una gran aceptación por sectores muy amplios del cristianismo católico.

principios morales. Segundo, analizamos la propuesta de Habermas relativa a una fundamentación autónoma de la razón práctica. Tercero, analizamos la propuesta de Ratzinger que remite a una ley natural racional. Cuarto, llevamos a cabo una discusión y proponemos una incompatibilidad entre modelos de racionalidad distintos. Mostramos cómo no se trata de una discusión entre razón y fe, sino de tradiciones de racionalidad práctica en competencia.

## **2. EL PROBLEMA Y SU RELEVANCIA PARA LA TEORÍA POLÍTICA**

Podemos expresar de forma sintética el tema de debate como la discusión sobre el lugar de la religión en las democracias liberales. Que las creencias religiosas deban ser respetadas en tanto que pertenecientes a la esfera privada de los individuos es algo obvio para el liberalismo. Ahora bien, esa no es la cuestión de fondo. El problema que abordan Ratzinger y Habermas es si el Estado constitucional secular-racional tiene condiciones pre-políticas de tipo religioso: el *ethos* de una comunidad, una ley natural, una cosmovisión, un sustrato moral o un contenido político previo al derecho o libre de derecho, etc.

Como puede observarse, la discusión aparentemente menor sobre el papel de la religión remite necesariamente a problemas fundamentales de la teoría política. La reflexión sobre las relaciones entre religión y política exige poner de relieve la cuestión fundamental sobre lo político mismo. De hecho, la discusión entre Habermas y Ratzinger se especificó en la cuestión sobre si existen o se necesitan fundamentos pre-políticos del Estado democrático liberal de las sociedades secularizadas. Una discusión aparentemente tangencial sobre el papel de los creyentes en las democracias liberales nos conduce a la problemática fundamental sobre el concepto de lo político. Se pregunta, en definitiva, sobre si el Estado democrático puede auto-fundamentarse y constituir él mismo un poder autónomo.

Habermas argumenta en contra de la existencia de unos fundamentos pre-políticos del Estado democrático constitucional. Ratzinger argumenta en favor de la existencia de una ley natural racional (no religiosa) pre-jurídica. Ahora bien, ¿en qué consiste el problema? Los fundamentos pre-políticos se plantean en términos de dependencia de la forma del Estado democrático liberal en determinadas cosmovisiones vinculantes para una colectividad dada. Esto quiere decir que la producción de los elementos normativos del Estado democrático constitucional necesita fuentes externas

al propio Estado. Estas fuentes pueden ser concepciones morales vinculantes para cierta tradición autóctona.

Dicha dependencia de contenidos pre-políticos pondría de manifiesto que la neutralidad del Estado liberal no es ni puede ser efectiva, ya que sería dependiente de una cosmovisión metafísico-religiosa particular. De ser cierto, esto también implicaría la dificultad de implantar un sistema democrático constitucional en tradiciones distintas a las occidentales. Consideramos que el problema de fondo puede formularse en tres versiones analíticamente distintas, pero interdependientes en cuanto a su realidad política:

- i. En términos teóricos o cognoscitivos: alcanzar una justificación secularizada del poder político. Una justificación que no recurra a contenidos religiosos o metafísicos, asumiendo que la legitimidad de las acciones estatales del Estado democrático liberal procede (principalmente) de los procedimientos racionales. Es la cuestión de la admisibilidad de las razones religiosas frente a las razones seculares.
- ii. En términos políticos: alcanzar una estabilidad normativa en el contexto de una sociedad plural en lo relativo a la existencia de diversas cosmovisiones que comparten pocos principios. Para mostrar sus límites se impone una concepción de la religión desde la perspectiva liberal.
- iii. En términos sociológicos: aclarar si el Estado democrático liberal necesita para funcionar y sostenerse a una cultura democrática de los ciudadanos. Se debe determinar si el avance de la secularización hace que se pierda la principal fuente de lazos interpersonales, a saber, la religión.

### **3. HABERMAS: FUNDAMENTACIÓN AUTÓNOMA DE LA RAZÓN PRÁCTICA**

La intervención de Habermas en el debate se refiere a los fundamentos pre-políticos del Estado democrático constitucional. Se pregunta si la democracia constitucional requiere como condición de posibilidad unos fundamentos que formula en términos de cosmovisiones vinculantes para la colectividad. Si la respuesta es afirmativa, entonces se pone en riesgo la exigencia de neutralidad liberal.

Los fundamentos normativos previos al derecho o libres de derecho pueden ser tradiciones éticas que vinculan a la comunidad y que no son producidos por el Estado

liberal democrático. La pregunta sobre si la democracia liberal secularizada necesita unos presupuestos normativos previos es la pregunta sobre lo político mismo. El problema remite a la posibilidad de una justificación racional secular del poder político que no apele a la religión o a instancias metafísicas (Ratzinger y Habermas, 2006: 26). Además, este problema tiene otra versión, a saber: la estabilidad normativa en el contexto de una pluralidad cultural con principios morales últimos y heterogéneos. La secularización puede anular los lazos de solidaridad de la comunidad política.

Frente al problema antedicho, Habermas ofrece una respuesta negativa y propone una fundamentación desde la razón práctica. Se trataría de una auto-fundamentación del Estado democrático. Se plantea como heredera de la justificación autónoma del republicanismo kantiano pero apoyado en su sistema de la razón comunicativa (Ratzinger y Habermas, 2006: 27). Lo que pretende garantizar es una justificación no metafísica de los principios normativos de la democracia liberal. Este derecho racional no es coincidente con el derecho natural apoyado en una cosmovisión soteriológica.

Ahora bien, el derecho natural objetivo no es la única alternativa crítica a la justificación autónoma del Estado democrático liberal secular. De hecho Habermas (Ratzinger y Habermas, 2006: 28) observa que las objeciones a la tradición kantiana han provenido principalmente de “historicistas y empiristas” que se pueden presentar en términos de contextualismo y de positivismo. El éxito de la propuesta de Habermas frente al decisionismo positivista y a la racionalidad débil del contextualismo reside en la viabilidad de su justificación formal y autónoma del Estado constitucional. Considera que la viabilidad está garantizada por la razón práctica entendida a partir de las condiciones pragmáticas de posibilidad de la comunicación que ya se está dando<sup>3</sup>. En este sentido afirma que “basta un mínimo conocimiento sobre el contenido normativo de la constitución comunicativa de formas de vida socio-culturales para defender frente al contextualismo un concepto de razón no derrotista y frente al positivismo jurídico un concepto de legalidad no decisionista” (Ratzinger y Habermas, 2006: 28).

---

<sup>3</sup> Desde nuestro punto de vista, Habermas sigue la metodología trascendental kantiana pero no apela a una apercepción trascendental como fundamento último de síntesis, sino a la dimensión ilocucionaria del lenguaje.

Para garantizar la viabilidad de la justificación autónoma del Estado democrático liberal conforme a la razón práctica comunicativa, es necesario abordar dos cuestiones (Ratzinger y Habermas, 2006: 28-29). Primero, determinar la legitimidad del procedimiento democrático para la producción del derecho, la cual legitimidad se refiere a la aceptabilidad racional. Segundo, aclarar cómo institucionalizar el proceso democrático garantizando los derechos liberales y políticos. En suma, la estrategia consiste en aclarar en qué sentido el procedimiento democrático exige la garantía de los derechos fundamentales y es un procedimiento legítimo en términos de aceptabilidad racional.

La solución que da Habermas se sostiene sobre el establecimiento de una constitución por parte de los propios ciudadanos que se asocian libremente para ello: “la constitución que se otorgan a sí mismos los ciudadanos asociados, y no la domesticación de un poder estatal preexistente” (Ratzinger y Habermas, 2006: 29). Es un poder constitucional creado democráticamente y no la juridificación de un poder previo. Esta estrategia coordina las fuentes de legitimidad, a saber: la voluntad libre de los individuos que se asocian y la racionalidad universal-formal del procedimiento democrático. Este “poder estatal ‘constituido’ está completamente juridificado” (Ratzinger y Habermas, 2006: 29). En este sentido el derecho atraviesa la totalidad del poder político sin que quede un contenido moral de lo político libre de derecho. El modelo de Habermas no admite una “sustancia prejurídica” (Ratzinger y Habermas, 2006: 29) que sostenga algún aspecto del Estado.

Por consiguiente, no se trata de controlar jurídicamente un una soberanía pre-constitucional, sino de constituir un poder juridificado. Esto quiere decir que la estrategia de Habermas no consiste en ampliar el poder a una soberanía popular mediante la democracia, sino en eliminar cualquier soberanía sustancial libre de derecho. Esta es la manera de anular la necesidad de un *ethos* mínimo que vincula a una comunidad más o menos homogénea como poder que sostiene a un orden constitucional. Desde el punto de vista cognoscitivo, no se necesita la religión o alguna moral derivada de cualquier cosmovisión particular para legitimar la validez del derecho positivo. El proceso democrático habermasiano parte de la misma legalidad y prescinde de las creencias éticas pre-políticas. Este procedimiento formal (que prescinde los contenidos sustanciales concretos) y, por tanto, universal, es lo que convierte a los principios constitucionales en racionalmente aceptables por todos. De esta forma la

concepción procedimental es la que permite la “justificación autónoma de los principios constitucionales” (Ratzinger y Habermas, 2006: 30).

Se sitúa en contra de la constitucionalización de un poder estatal preexistente. Lo que defiende es un poder estatal constituido y completamente juridificado “de modo que no queda ningún aspecto del poder político que no esté traspasado en su totalidad por el derecho” (Ratzinger y Habermas, 2006: 29). Con la democracia, los ciudadanos libremente asociados se otorgan a sí mismos una constitución completamente racionalizada por el Derecho. El modelo de Habermas anula la idea de una soberanía pre-constitucional aunque se entienda en términos de soberanía popular. La viabilidad del “orden constitucional completamente positivizado” (Ratzinger y Habermas, 2006: 30) elimina la condición de un contenido sustancial libre de derecho o la idea de un *ethos* de un pueblo más o menos homogéneo frente a otro como sustentador del Estado.

Este planteamiento cognoscitivo resuelve el problema de la legitimidad del procedimiento democrático para la justificación autónoma del Estado liberal. Ahora bien, queda por resolver la cuestión motivacional de la estabilidad normativa habida cuenta de que en un contexto secularizado y plural la religión no tiene capacidad para establecer una solidaridad ciudadana común. Además, la solidaridad no puede imponerse legalmente. Para resolver este problema, lo primero que señala Habermas es la consideración de los ciudadanos como coautores del derecho, de modo que la participación se realiza en un interés común que puede entenderse como solidario (Ratzinger y Habermas, 2006: 31). Habermas admite que se necesita cierto *ethos* para que exista la democracia (Ratzinger y Habermas, 2006: 32). La existencia de la democracia necesita ciertas costumbres y prácticas por parte de los ciudadanos. Pero no puede ser una moral previa a la constitución del Estado liberal.

La respuesta consiste en que es el mismo Estado liberal el que produce el *ethos* que sostiene a la democracia: el Estado democrático liberal tiene “la capacidad para reproducir sus presupuestos motivacionales con sus propias existencias seculares” (Ratzinger y Habermas, 2006: 32). El proceso democrático es el vínculo unificador de la sociedad en tanto que las libertades comunicativas hacen participar a los ciudadanos en el debate público sobre asuntos que conciernen a todos. Al comprender como propios los principios constitucionales, surge en los ciudadanos un “patriotismo constitucional” (Ratzinger y Habermas, 2006: 34). La indignación moral ante las “violaciones masivas

de los derechos humanos” (Ratzinger y Habermas, 2006: 34) le da significado concreto a los principios constitucionales que los ciudadanos han asumido como propios. Esto acentúa el patriotismo constitucional. Habermas pone el ejemplo de la conciencia que adquirió Alemania tras el Holocausto, la cual fue en favor del beneficio de la constitución<sup>4</sup>.

A pesar de la secularización, hay una persistencia de la religión. Por este motivo habla de una “sociedad postsecular” (Ratzinger y Habermas, 2006: 43). Resueltas las cuestiones cognoscitivas y motivacional, Habermas debe responder a la cuestión relativa a la relación entre creyentes y no creyentes en el Estado democrático liberal. Las expectativas normativas están relacionadas con el lugar de las razones religiosas en el proceso democrático. Esto es particularmente relevante debido a que la legitimidad de las acciones estatales se encuentra en su justificación racional (en principio) secular.

El pensamiento postmetafísico propio de la democracia liberal secular habermasiana no se pronuncia por un modelo de vida buena. Ahora bien, observa que la religión cristiana se helenizó y se sistematizó con la metafísica griega. Del mismo modo la filosofía griega se ha apropiado contenidos religiosos del cristianismo. Un ejemplo paradigmático los encuentra en “la traducción del hecho de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios al concepto de igual y absoluta dignidad de todas las personas” (Ratzinger y Habermas, 2006: 42). Para Habermas esta traducción no vacía el contenido religioso, sino que traduce al lenguaje democrático fuentes culturales en las que se asientan lazos de solidaridad y conciencias normativas. Esto es lo que permite un “proceso de aprendizaje complementario” (Ratzinger y Habermas, 2006: 43) en las sociedades postseculares.

Dicho aprendizaje complementario admite tanto a la postura laica como a la religiosa en la deliberación sobre los temas públicos. Lo anterior quiere decir que la pretensión no es establecer una cosmovisión laicista, sino mantener la neutralidad del Estado respecto a las cosmovisiones. Por tanto no se privilegia la concepción naturalista

---

<sup>4</sup> En este contexto Habermas observa un peligro. La cohesión asentada en el interés común del patriotismo constitucional de los ciudadanos se disuelve si atienden a sus aspectos privados desde las preferencias individuales y el beneficio individual y se emplean los derechos como elementos de conflicto entre particulares (Ratzinger y Habermas, 2006: 36). Esto ocurre según Habermas cuando el mercado orienta cada vez más campos de la vida.



del mundo en la formación de la ética de los ciudadanos. Respecto a la discusión pública, los creyentes deben poder participar con el “lenguaje religioso” en igualdad de condiciones. Una cultural liberal se esforzará por traducir dicho lenguaje.

La traducción es lo que resuelve la relación entre creyentes y no creyentes en el Estado democrático liberal desde el punto de vista cognoscitivo. Ahora bien, queda por resolver la relación desde la perspectiva de la vida social. Las pretensiones de monopolio en la estructuración de la vida social por parte de la religión ya no son factibles. Esto se debe a la libertad religiosa, a la secularización del conocimiento y a la neutralidad del poder. La solución se encuentra en el concepto liberal de tolerancia en virtud del cual se asume el pluralismo y el disenso pero también se exige el reconocimiento entre creyentes y no creyentes y entre creyentes de diversas religiones. Además, en este contexto, el problema de la relación se resuelve para Habermas en la posibilidad de que las comunidades religiosas influyan en la opinión pública (Ratzinger y Habermas, 2006: 45). La tolerancia exige que en caso de disenso entre contenidos de fe y contenidos seculares, los primeros se traten epistémicamente como “razonables” y no como meramente irracionales (Ratzinger y Habermas, 2006: 46). Es una ética mínima basada en un reconocimiento en el disenso.

#### **4. RATZINGER: LEY NATURAL RACIONAL**

Ratzinger aborda la problemática analizando la cuestión de “las bases morales y prepolíticas del Estado” (Ratzinger y Habermas, 2006: 49). Considera que el Estado se sostiene sobre unas bases morales, las cuales son aquello que cohesiona la sociedad. El problema que indaga se refiere a unos fundamentos éticos que puedan compartir las distintas culturas y a partir de los cuales establecer una estructura jurídica mínima y común con capacidad para controlar el poder. El problema que plantea el multiculturalismo consiste en conciliar una pluralidad de principios morales últimos que se reclaman como válidos y que pueden ser incompatibles. Como puede observarse, en la aproximación de Ratzinger este problema incide de forma directa en la cuestión fundamental sobre las condiciones pre-políticas del Estado.

Desde el planteamiento de Ratzinger, el problema fundamental de la política consiste en controlar un poder pre-jurídico existente. Ahora bien, lo relevante es que el control no debe ser arbitrario, sino que exige un ordenamiento racional del poder. El control consiste en una racionalización. El mecanismo a través del cual se racionaliza el

poder no es otro que el derecho. La regulación jurídica permite un uso “recto” del poder preexistente, es un “poder ejercido en orden al derecho” (Ratzinger y Habermas, 2006: 53). La libertad es dependiente de esta racionalización jurídica del poder. El opuesto de este modelo es el ejercicio arbitrario del poder.

En las sociedades contemporáneas este problema se agrava por los siguientes dos motivos que Ratzinger contempla (Ratzinger y Habermas, 2006: 51). Por un lado, ha emergido una sociedad mundial en la cual los poderes (económicos, culturales y políticos) son interdependientes e influyen en sus distintos ámbitos. Por otro lado, el incremento de las capacidades humanas tanto en lo respectivo a la producción como a la destrucción. Ambas características dificultan el control del poder, máxime cuando el contenido intercultural común no puede ser sino mínimo. A esto hay que añadir que el terrorismo se presenta vinculado a la defensa de una tradición religiosa<sup>5</sup>. Esto parece dificultar la presencia de la religión en la deliberación pública del Estado liberal secular.

Por agravar más el problema, el encuentro intercultural ha puesto en cuestión “las certezas éticas básicas” (Ratzinger y Habermas, 2006: 51). Asimismo, del conocimiento teórico-científico no se sigue un *ethos* objetivo. La ciencia no tiene como consecuencia lógica una conciencia ética o un conocimiento práctico. Ratzinger afirma incluso que la filosofía tiene la tarea crítica de someter a examen racional y depurar las conclusiones prácticas ilegítimas sobre la condición del hombre que se hacen a partir del conocimiento científico. Esa derivación ya no sería de carácter científico e incurriría en un error categorial: “la filosofía tiene la responsabilidad (...) de depurar los resultados científicos del elemento no científico que a menudo se mezcla con ellos; así se mantendrá la mirada abierta a la totalidad, a las dimensiones ulteriores de la realidad del hombre, de la que en la ciencia sólo se pueden mostrar aspectos particulares” (Ratzinger y Habermas, 2006: 52-53). El problema reside en que tales dimensiones ulteriores no son científicamente determinables y existe una pluralidad de respuestas según la cultura en cuestión.

En este contexto se debe aclarar cómo se puede producir un derecho que no sea la formalización del privilegio arbitrario de quien ostenta el poder. La solución a la

---

<sup>5</sup> Ratzinger hace referencia a Bin Laden (Ratzinger y Habermas, 2006: 57). Cabe recordar que el debate se produjo en 2004.

producción del derecho como garantía del interés común la expresa Ratzinger en dos niveles (Ratzinger y Habermas, 2006: 54-55). La solución en el primer nivel es la apelación a la democracia. La formación democrática del consenso es la herramienta que favorece que el derecho se genere orientado hacia el interés de la mayoría. La democracia se justifica por la participación en la creación del derecho.

Ahora bien, la solución del primer nivel se enfrenta al problema de que un consenso de la mayoría también puede ser arbitrario: “también las mayorías pueden ser ciegas e injustas” (Ratzinger y Habermas, 2006: 54). Esto conduce a la solución en el segundo nivel, a saber, las bases éticas del derecho. Ratzinger está apelando principios meta-jurídicos de carácter moral que justifique la creación de determinado derecho. Son principios morales no decidibles democráticamente que preceden “a cualquier decisión de la mayoría” (Ratzinger y Habermas, 2006: 55). La formulación normativa actual son los Derechos Humanos, pero a Ratzinger le interesa proponer un fundamento: “valores permanentes que brotan de la naturaleza del hombre y que, por tanto, son intocables en todos los que participan de dicha naturaleza” (Ratzinger y Habermas, 2006: 55). Son principios que limitan al Estado desde su exterioridad.

Para Ratzinger existe una esencia del hombre de la cual se deriva la ley moral natural y objetiva que legitima o contradice el derecho positivo. Defiende que este planteamiento es racional, puesto que la metafísica no es necesariamente de carácter religioso. Como ejemplo propone el *ius gentium* de Francisco de Vitoria (Ratzinger y Habermas, 2006: 60). Llega incluso a afirmar que “se trata de una concepción del derecho como algo previo a la concreción cristiana del mismo” (Ratzinger y Habermas, 2006: 60).

El derecho natural ha seguido siendo —sobre todo en la iglesia católica— el argumento con el cual se apela a la razón común en el diálogo con la sociedad laica y con las demás comunidades religiosas se buscan las bases para un entendimiento sobre los principios éticos del derecho en una sociedad laica y pluralista. (Ratzinger y Habermas, 2006: 61)

Es necesario hacer explícitos los presupuestos metafísicos de esta concepción: (i) la naturaleza es racional y (ii) existe una naturaleza humana entendida como esencia permanente. El propio Ratzinger considera que estos presupuestos se han puesto en cuestión por la teoría de la evolución (Ratzinger y Habermas, 2006: 61). Ahora bien, lo

que nos interesa para la discusión no es la crítica de esta forma de iusnaturalismo, sino la posibilidad de la compatibilidad universal de esta base jurídica mínima que brota de esta idea de la razón humana. No entramos en la discusión metafísica, simplemente nos interesa señalar que para Ratzinger el fundamento es un derecho natural que procede de la naturaleza humana y que es objetivo, racional y único, aunque mínimo.

Más allá de la discusión sobre la justificación teórica del planteamiento, destacamos dos aspectos para la cuestión que analizamos. Por un lado, para Ratzinger, la ley natural aun siendo metafísica no es de carácter religioso. Se trata de una ley natural estrictamente racional e independiente de los dogmas de fe que las distintas culturas pueden comprender. Esto solucionaría el problema del multiculturalismo puesto que la racionalidad es común a todos los hombres y esclarece las bases éticas pre-jurídicas que sostienen al Estado. Por otro lado, el control del poder entendido como racionalización jurídica, la democracia como mecanismo principal en la producción del derecho y los derechos subjetivos del hombre en tanto que derechos naturales, convierten *prima facie* a la propuesta de Ratzinger en un planteamiento conciliable y muy próximo a la democracia liberal que entiende la legitimidad de las acciones estatales a partir de su justificación racional y la inviolabilidad de la esfera privada del individuo.

La tradición cristiana y el racionalismo moderno occidental tienen puntos de conexión. Sin embargo, Ratzinger pretende hacer extensible este planteamiento a cualquier cultura. Ahora bien, él mismo considera que no es asumible la universalidad *de facto* de la racionalidad laica (Ratzinger y Habermas, 2006: 65-66). Admite que existen otras *ratio* para las que la racionalidad laica no es inteligible. No solo la religión no es universalizable, sino que tampoco existe “una fórmula universal racional” (Ratzinger y Habermas, 2006: 66). Esto imposibilita el proyecto de la ética mundial.

Ante este panorama Ratzinger presenta dos tesis (Ratzinger y Habermas, 2006: 66-68): primero, defiende “una correlación necesaria de razón y fe” y, segundo, esta correlación se debe concretar dentro del contexto intercultural real en “las dos grandes componentes de la cultura occidental”, a saber, la racionalidad laica y la fe cristiana. Así, pues, la razón debe purificar los dogmas de fe para que no deriven en peligros sociales como el terrorismo religioso y se debe involucrar a la fe para regenerar los fines prácticos de la razón científica, como por ejemplo la cuestión de la creación y el uso de

las armas nucleares. La purificación recíproca entre la fe cristiana y la racionalidad laica podrá abrirse a las demás culturas.

## **5. DISCUSIÓN: MODELOS DE RACIONALIDAD INCOMPATIBLES**

Nos centramos en la versión cognoscitiva o teórica del problema relativo a la dependencia del Estado democrático liberal a principios pre-jurídicos. En esta dimensión la pregunta incide sobre la admisibilidad de las razones religiosas en la deliberación democrática para justificar las acciones del Estado. Son, por tanto, principios pre-jurídicos teóricos concernientes a la validez y no sociológicos concernientes al *ethos* social.

Podemos explicar la diferencia del siguiente modo: Habermas defiende un derecho racional que procede de los procedimientos formales del propio Estado democrático constitucional. Esto lo enfrenta a un derecho natural derivado de una cosmovisión en particular. Ratzinger defiende la existencia de un derecho natural objetivo que debe guiar al derecho positivo y que no es disponible para los procedimientos democráticos constitucionales. Ahora bien, considera que se trata de un derecho natural racional conciliable (incluso coincidente) con los principios del Estado democrático liberal.

Consideramos que existe una confusión conceptual que conviene aclarar. El iusnaturalismo es una concepción muy genérica que simplemente afirma la existencia de principios meta-jurídicos que informan o legitiman el derecho positivo. Esta concepción genérica debe especificar en qué consisten estos principios meta-jurídicos, lo cual ha generado posturas incompatibles entre sí y radicalmente contrarias, aun siendo iusnaturalistas. El derecho natural no tiene que ser necesariamente de carácter religioso, de hecho Ratzinger defiende que es de carácter estrictamente racional.

Lo que nos interesa aportar a esta discusión es que existen modelos de racionalidad práctica distintos. Son estos modelos los que están en pugna. No se trata motivos irracionales y fideístas como alternativa a motivos racionales y seculares. Desde nuestra perspectiva lo que tenemos en la discusión sobre la admisibilidad de las razones religiosas es lo siguiente:

- i. Hay incompatibilidad.
- ii. La incompatibilidad no es entre razón y fe, sino entre dos sistemas racionales *prima facie* inconciliables.

Es preciso aclarar esta idea de comprender la religión cristiana como modelo de racionalidad práctica y no como mera creencia. Para ello recurrimos a dos tesis. Por un lado, la tesis de MacIntyre (1988) en virtud del cual existen tradiciones de racionalidad práctica y dichas tradiciones entran en competencia a lo largo de la historia. Los modelos de racionalidad tienen una tradición y la validez de los razonamientos dentro de un modelo puede no ser efectiva en otro. Las tradiciones que analiza pertenecen a la misma historia occidental, por ejemplo, la ilustración escocesa y el sistema aristotélico-tomista. Siendo ambas tradiciones racionales, constituyen modelos no siempre compatibles. Por otro lado, la tesis de Gilson (2021) en virtud de la cual existe una filosofía cristiana<sup>6</sup>. Se entiende la filosofía no como mera *ancilla theologiae*. Antes bien, es una filosofía guiada por los dogmas de fe, pero estrictamente racional en sus construcciones y en sus procesos argumentativos. Los objetivos de la filosofía están orientados por los dogmas de la doctrina, pero el derecho y la moral se justifican de forma independiente de las verdades reveladas<sup>7</sup>.

Son dos tesis filosóficamente polémicas, pero políticamente operativas y observables en el contexto multicultural actual. Los principios morales se encuentran dentro de tradiciones religiosas, pero se argumentan racionalmente. El problema se encuentra en que los criterios de validez no son compartidos. Si se admiten la tesis de las tradiciones de racionalidad práctica y la tesis de la filosofía cristiana, entonces se pone en cuestión la idea de la aceptabilidad universal de los principios constitucionales por los procedimientos democrático-formales del planteamiento habermasiano. Esto se debe a que los criterios de validez racional pertenecen a tradiciones del mismo modo que las sustancias éticas pre-jurídicas. Al anular la necesidad de un *ethos* pre-jurídico no se evita el problema de los fundamentos pre-políticos del Estado democrático. El problema de los fundamentos pre-políticos teóricos persiste.

---

<sup>6</sup> Esta es una tesis polémica incluso dentro de la propia perspectiva cristiana. Gilson (2021) da cuenta del problema antes de argumentar su posición.

<sup>7</sup> Un ejemplo lo podemos encontrar en la escolástica española tardía con la Escuela de Salamanca.

Podemos mostrar esta cuestión tomando como ejemplo la noción de libertad en los modelos de la filosofía cristiana de raigambre aristotélico-tomista y del republicanismo ilustrado de raigambre kantiano. Por un lado, tenemos una idea metafísica de libre albedrío explicada a partir de la contingencia<sup>8</sup> y la elección de la voluntad<sup>9</sup>. Para ser libre moralmente la elección debe orientarse a una ley heterónoma dada. La libertad consiste en cumplir una ley moral natural externa al agente, el cual es auxiliado por la gracia divina<sup>10</sup> y está dotado de una voluntad con capacidad de elección en un mundo contingente.

Por otro lado, tenemos una idea metafísica irresoluble<sup>11</sup> de libre albedrío explicado a partir de la posibilidad de que la voluntad se sustraiga a la cadena causal de los fenómenos naturales. La libertad moral sería seguir una ley autónoma de la razón que el agente se da a sí mismo. Se trata de una fundamentación autónoma de la razón práctica a partir de la formalidad y la universalidad. Son concepciones radicalmente distintas de libertad. Llamar liberal al primer modelo —de libertad cristiana— supone abandonar el terreno de la discusión conceptual y entrar en la disputa meramente terminológica alejada de los sistemas filosóficos.

Consideramos que la filosofía cristiana constituye un modelo de racionalidad práctica incompatible con las formas políticas modernas en sentido general y particularmente incompatible con su versión liberal. En suma, con el ejemplo de la libertad, el modelo cristiano (tomista) desde sus criterios racionales no admite que la fuente última de legitimidad es la voluntad individual autónoma. Dos individuos autónomos podrían pactar voluntariamente un contenido que cumple el procedimiento formal que exige la autonomía de la razón, pero dicho contenido puede ser contrario a la ley natural cristiana<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Concepto de la metafísica modal según el cual determinado estado de cosas podría ser de otro modo. Su contrario es la necesidad.

<sup>9</sup> Se toma la noción de “elección” de la ética aristotélica (*Eth. Nic.*, III, 2, 1111b).

<sup>10</sup> En el sistema tomista el libre albedrío es una potencia que es sujeto de la gracia por la cual el hombre elige el bien (*Sum. Theo.*, parte Ia, cuestión 83, artículo 2).

<sup>11</sup> Es la tercera antinomia de la razón pura de Kant (*KrV* A445 B473).

<sup>12</sup> Un ejemplo puede ser la eutanasia.

Otra consecuencia<sup>13</sup> de la asunción de la tesis de las tradiciones de racionalidad práctica y la tesis de la filosofía cristiana es la puesta en cuestión de la rigidez de la caracterización de las razones religiosas como radicalmente distintas de las razones seculares. El hecho de que sean religiosas, no impide que sean racionales puesto que simplemente indica que dichas razones están orientadas por determinados dogmas pero su justificación argumentativa es independiente de ellos. Además, el hecho de que sean seculares no implica que sus criterios de validez sean admisibles en todos los modelos existentes y posibles de racionalidad práctica.

Para aclarar esta cuestión, nos apoyamos en la caracterización que realiza Bardon (2018: 641) de las razones religiosas en su defensa de la exclusividad de las razones públicas en lo que respecta a la justificación pública como fuente de legitimidad de las acciones del Estado democrático liberal:

Definition of Religious Reasons (DDR) – Religious reasons, i.e. reasons that are based on religious comprehensive doctrines, are considered as being essentially and necessarily non-shared and non-accessible.

La accesibilidad se apoya en la consideración en virtud de la cual se puede comprender desde la razón humana. No depende de unas creencias no racionales que vinculan solo a una comunidad determinada. La compartición de la razón secular se apoya en que son procesos cognoscitivos universalizables formalmente. No son motivaciones para privilegiar a un sector social particular.

Bardon (2018: 659) considera y replica a una posible objeción que denomina “The Religion Objection” según la cual no toda razón religiosa es inaccesible y no compartida. Sin embargo, nuestra observación crítica se refiere a las razones seculares: no toda razón secular es accesible y compartida. La *inaccesibilidad* de una razón secular se debe a que se comprende dentro de una tradición de racionalidad práctica, por lo que si se observa desde otra tradición esta razón puede no ser entendida. El hecho de que una razón secular *no se comparta* se debe a que sus criterios de validez también dependen de la tradición de racionalidad práctica en cuestión. La autonomía de la razón ligada a la universalidad entendida a partir de la formalidad no se admite como criterio de validez en todos los modelos de racionalidad.

---

<sup>13</sup> Se puede entender como corolario de la primera consecuencia.



Lo que en último término nos interesa poner de manifiesto es que el modelo de la razón autónoma es el presupuesto del Estado liberal democrático, el cual juzga desde sus criterios la admisibilidad de las demás razones. Esta cuestión la podemos observar en el planteamiento de Habermas. A pesar de que Habermas presente su respuesta como una compenetración mutua y limitación bidireccional, entendemos que se trata de una aceptación de los motivos religiosos dependiendo de su contribución funcional a los objetivos del Estado liberal mismo. A eso lo denomina traducción. Cognoscitivamente, desde nuestro punto de vista se trata de una aceptación condicionada a que las razones religiosas se puedan subsumir a las razones seculares. Socialmente, en el Estado liberal la condición de ciudadano es independiente a la pertenencia a una comunidad religiosa. De modo que la tolerancia es la forma por la cual el universalismo jurídico se convierte en una moral social no necesariamente compatible con el *ethos* religioso en cuestión. La ética que debe primar en los ciudadanos del Estado liberal es la tolerancia en detrimento de sus creencias religiosas, las cuales son reducidas a una mera opción privada.

## **6. CONCLUSIÓN**

El resultado principal de la investigación consiste en que existe una incompatibilidad entre modelos de racionalidad práctica vinculados a determinadas religiones e incluso entre distintos modelos seculares. De forma contraria a la conciliación que proponen Habermas a partir de la traducibilidad y Ratzinger a partir de una ley natural racional que compromete a principios normativos mínimos derivados de la esencia humana, consideramos que el escenario multicultural enfrenta modelos de racionalidad heterogéneos que compiten entre sí. Existen incluso modelos fragmentados que se solapan. La incompatibilidad se debe a que el Estado democrático liberal tiene como presupuesto un modelo de racionalidad asentado en la autonomía de la voluntad individual y la universalidad entendida en términos de formalidad.

El antedicho resultado principal se deriva de dos resultados parciales, a saber, la tesis de las tradiciones de racionalidad práctica y la tesis de la filosofía cristiana. Esto quiere decir que la discusión no se refiere a una confrontación entre razón y fe, sino entre tradiciones de racionalidad que pueden estar orientados por dogmas religiosos pero sus argumentaciones se justifican de forma independiente. Los criterios de validez racional pueden no ser compartidos entre tradiciones. Mostramos que los rasgos de las razones religiosas —a saber, la inaccesibilidad y la no compartición— también son

aplicables a las razones seculares si se las examina desde tradiciones de racionalidad distintos. La filosofía cristiana de herencia tomista no admite como criterio de validez la autonomía de la razón práctica. Por consiguiente, se cuestiona la idea misma de la admisibilidad racional universal de los principios constitucionales liberales.

No obstante, es destacable el diálogo y los planteamientos conciliadores de limitaciones mutuas y traducción que defienden Ratzinger y Habermas. En las relaciones históricas entre liberalismo y religión católica no siempre ha primado esta perspectiva. Esto puede observarse en la primera oleada reaccionaria católica contra las revoluciones liberales con figuras como Pío IX o De Maistre y Bonald y en la segunda oleada reaccionaria católica contra las formas de vida del capitalismo industrial con figuras como León XIII o Belloc y Chesterton. Sin embargo, lejos de la habitual postura de la incompatibilidad<sup>14</sup>, Habermas y Ratzinger pretenden cierta conciliación y adaptación en un contexto histórico distinto que involucra otras religiones y otros riesgos para las democracias liberales actuales.

En definitiva, nos interesa insistir en la relevancia del problema. Las formas políticas modernas colisionaron de modo frontal con las formas de vida social de la sociedad tradicional católica, de manera que su comprensión exigió incidir sobre las nociones políticas más elementales. Por un lado, el problema requiere que se examine desde la teoría política la cuestión de lo político mismo y los presupuestos pre-jurídicos del Estado constitucional. Por otro lado, desde la perspectiva histórica contemporánea se trata de un problema actual relativo al multiculturalismo en el contexto de los nuevos desafíos de las democracias liberales.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Aristóteles (2009). *Ética a Nicómaco*. Trad. Araujo, M. y Marías, J. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Bardon, A. (2018). Two misunderstandings about public justification and religious reasons. *Law and Philosophy*, 37: 639-669.

Gilson, E. (2021). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp.

---

<sup>14</sup> En la que también se puede señalar la tradición del carlismo en España.

Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Ratzinger, J. y Habermas, J. (2006). *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Tomás de Aquino, St. (2018). *Suma teológica*. III: 1 q.75-119. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.