



RAZÓN Y FE

Diálogo entre Habermas y Ratzinger (Perspectivas político-jurídicas)

DANIEL ALEJANDRO HERRERA

Replica de Joseph Ratzinger¹

La estatura intelectual y la investidura y dignidad del comentario me obliga a realizar algunas aclaraciones (de orden metodológicas) previas al contenido propio del comentario:

En primer lugar, el entonces Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, hoy Papa, *es teólogo* (uno de los más importantes de los últimos tiempos), en cambio yo no. En consecuencia, como dice el subtítulo del presente ciclo me voy a centrar en las perspectivas político-jurídicas (insertadas dentro de una concepción filosófica práctica centrada en la ética) y no voy a entrar específicamente en cuestiones estrictamente teológicas para las que no estoy debidamente capacitado. Sin perjuicio, haré algunas necesarias referencias a la Teología, porque el autor comentado las hace dado que su perspectiva es esencialmente teológica, pero en este caso, las reflexiones no serán más, sino que me limitaré a indicar y/o citar el pensamiento de nuestro autor y del magisterio de la Iglesia, especialmente de aquel en el cual ha participado como prefecto para la Doctrina de la Fe.

En segundo lugar, la intervención comentada se da como réplica en un debate que sostiene en la Academia Católica de Baviera con el filósofo contemporáneo, Jürgen Habermas (brillantemente comenta-

¹ Conferencia pronunciada el 7 de julio de 2005 en la Corporación de Abogados Católicos de Buenos Aires.



do por el Dr. Eduardo Quintana en el artículo precedente), lo que hace necesario una referencia al planteo de aquel, en el marco de la cuestión de fondo que constituye el problema del diálogo entre la Razón y la Fe. Dentro de esta perspectiva, Habermas encarnaría a la Razón y Ratzinger a la Fe, aunque en este último, más bien correspondería decir a la Razón y a la Fe, que necesariamente van juntas, siendo complementarias, dado que ambas están ordenadas a la verdad que es una y cuyo fundamento último es Dios mismo, pues toda verdad, en última instancia procede de Dios y por tanto no puede haber auténtica contradicción entre lo que la razón conoce y lo que la fe revela. Esta es la perspectiva del Cardenal Ratzinger en concordancia con el magisterio de la Iglesia, explícitamente indicado sobre este tema en la encíclica *Fides et ratio*.

En tercer lugar, si bien el comentario se va a centrar sobre el *texto* de la conferencia dictada en la Academia Católica de Baviera, no se puede dejar de referirlo al *contexto* general de su vasto y riquísimo pensamiento teológico y filosófico, tanto personal como institucional desarrollado como prefecto de la Doctrina. Esto nos va a llevar por una parte del *texto* comentado al *contexto* general para insertar al primero en el marco del segundo y por otra parte, del *contexto al texto* a fin de interpretar debidamente cada una de las partes del mismo.

Habiendo realizado estas aclaraciones, voy a iniciar el presente comentario al que siguiendo la estructura del texto comentado podemos dividir en cuatro partes: 1) *Biografía*; 2) *Planteo de la cuestión*; 3) *Desarrollo de la respuesta*; 4) *Algunas conclusiones*.

1. Biografía

La conferencia que comentamos es presentada con una pequeña biografía sintetizada en el siguiente párrafo: “Nació en Marktl am Inn, diócesis de Passau, en abril de 1927. El actual papa Benedicto XVI fue ordenado sacerdote en 1951 y en 1953 completó su doctorado en teología, en la Universidad de Munich. Junto con su desarrollo teórico e intelectual, Ratzinger cumplió una larga carrera en el Vaticano, junto a Juan Pablo II. Fue Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidente de la Comisión Teológica Internacional y decano del Colegio Cardenalicio. Ratzinger es doctor honoris causa por las universidades de Lublin, Navarra y Lima, entre otras”.



Por su parte, en otra oportunidad el propio Ratzinger se autopresenta como es de estilo cuando ingresa como miembro de la Academia Pontificia de las Ciencias el 13 de noviembre de 2000, lo que nos da algunas claves de su pensamiento: “Se pide a los nuevos académicos que se presenten. Señor presidente, estimados colegas, nací en 1927 en Marktl, en Baviera del Norte. Cursé mis estudios filosóficos y teológicos inmediatamente después de la guerra, desde 1946 a 1951. En este período, la formación teológica de la facultad de Munich estuvo esencialmente determinada por el movimiento bíblico, litúrgico y ecuménico del tiempo entre las dos Guerras Mundiales. El estudio bíblico fue fundamental y esencial en nuestra formación, y el método histórico-crítico ha sido siempre muy importante para mi propia formación y trabajo teológico.

En general, nuestra formación se orientó históricamente, y por eso, aunque mi área de especialidad fue la teología sistemática, mi disertación doctoral y mi trabajo postdoctoral presentaron argumentos históricos. Mi disertación doctoral se centró en la noción de pueblo de Dios de San Agustín; en este estudio, me fue posible observar como Agustín mantuvo diálogo con diversas formas de Platonismo, el Platonismo de Plotino por un lado y de Porfirio por el otro. (...) El vio la fe cristiana, no en continuidad con las religiones anteriores, sino mejor aun en continuidad con la filosofía, entendida como victoria de la razón sobre la superstición. (...) Mi trabajo postdoctoral se centró en San Buenaventura, un teólogo franciscano del siglo XIII. Descubrí un aspecto de la teología de Buenaventura no basado en la literatura previa, a saber, su relación con una nueva idea de historia concebida por Joaquín de Fiore en el siglo XII. Joaquín entendió la historia como una progresión desde un período del Padre (un tiempo difícil para los seres humanos bajo la ley), a un segundo período de la historia, el del Hijo (con más libertad, más franqueza, más fraternidad), a un tercer período de la historia, el período definitivo de la historia, el tiempo del Espíritu Santo. Según Joaquín éste debió ser un tiempo de reconciliación universal, de reconciliación entre el este y el oeste, entre cristianos y judíos, un tiempo sin ley (en el sentido paulino), un tiempo de verdadera fraternidad en el mundo. La interesante idea que descubrí fue que una significativa corriente entre los franciscanos estaba convencida de que San Francisco de Asís y la Orden Franciscana marcaron el principio de este tercer período de la historia, y fue su ambición actualizarlo; Buenaventura mantuvo un diálogo crítico con





esta corriente. Tras finalizar mi trabajo postdoctoral me ofrecieron un cargo en la Universidad de Bonn para enseñar teología fundamental, y en este período la eclesología, la historia y la filosofía de la religión eran mis principales áreas de trabajo.

Desde 1962 a 1965 tuve la maravillosa oportunidad de estar presente en el Concilio Vaticano II como un experto; éste fue un tiempo muy grato de mi vida, en el cual me fue posible formar parte de esta reunión, no sólo entre obispos y teólogos, sino también entre continentes, distintas culturas, y distintas escuelas de pensamiento y de espiritualidad en la Iglesia

Luego acepté un cargo en la Universidad de Tubinga (Tubingen), con la intención de estar más cerca de la 'escuela de Tubinga', la cual hizo teología de una manera histórica y ecuménica. En 1968 se produjo una explosión sumamente violenta de teología marxista, y por eso cuando me ofrecieron un cargo en la nueva Universidad de Ratisbona, acepté no sólo porque pensé que sería interesante colaborar con el desarrollo de una nueva universidad, sino también porque mi hermano era el director del coro de la Capilla de la Catedral. Durante mi tiempo libre allí escribí un libro acerca de la escatología y un libro acerca de los principios de la teología, tales como el problema del método teológico, el problema de la relación entre la razón y la revelación, y entre la tradición y la revelación. La Biblia fue también un punto de principal interés para mí.

Cuando comenzaba a desarrollar mi propia visión teológica, en 1977 el Papa Pablo VI me nombró arzobispo de Munich, y por eso, al igual que el cardenal Martini, tuve que interrumpir mi trabajo teológico. En noviembre de 1981, el Santo padre, el Papa Juan Pablo II, me pidió que me desempeñara como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El Prefecto de la Congregación es también el presidente de dos importantes comisiones, la Comisión Teológica Internacional y la Pontificia Comisión Bíblica”.

Su vida posterior en la Curia Romana es por todos conocida, siendo artífice de importantísimos documentos doctrinales del magisterio de la Iglesia, como ser la Instrucción “*Donum Vitae*” sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación; la Instrucción “*Libertatis Nuntius*” sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación; la Instrucción “*Libertatis Conscientia*” sobre libertad cristiana y liberación; y finalmente la Declaración “*Dominus Iesus*”



sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, entre otros numerosos e importantísimos documentos del magisterio eclesial.

Como él mismo dice, si bien su especialidad es la teología sistemática, su perspectiva teológica es específicamente histórica. O sea, de una *teología de la historia* (de la salvación) de evidente raíz agustiniana (y según algunos, de inspiración baltasariana). En efecto su reflexión teológica va desde el mismo misterio de Dios (en su unidad trinitaria) y la Creación, hasta la cristología, la eclesiología y el ecumenismo.

2. Planteo de la cuestión

Como decía el Dr. Quintana, la cuestión tal como fuera presentada por Habermas tenía dos aspectos: 1) *cognitivo*; 2) *motivacional*. Dice Habermas: “En el *aspecto cognitivo*, la duda se refiere a la cuestión de si, después de la completa positivación del Derecho, la estructuración del poder político sigue admitiendo una justificación o legitimación secular, es decir, no religiosa sino posmetafísica. Pero aun en el caso de que se acepte esa clase de legitimación, en el *aspecto motivacional* se mantiene la duda de si es posible estabilizar a una colectividad de cosmovisión pluralista desde lo normativo (es decir, más allá de un mero *modus vivendi*) sobre la base de un consenso de fondo que no pasaría de ser, en el mejor de los casos, un consenso meramente formal, limitado a procedimientos y principios”.

Por su parte, Ratzinger antes de abordar la cuestión de fondo señala dos factores relacionados con la misma, por un lado la formación de una sociedad global, donde los distintos poderes políticos, económicos y culturales son cada vez más interdependientes y por otro lado, el desarrollo de las posibilidades humanas tanto para crear, como para destruir, que plantea el problema del control ético y jurídico del poder.

Respecto al primer factor, cita el proyecto de *ética global* de Hans Küng (criticado especialmente por Robert Spaemann), que pretende superar la ruptura de las certezas éticas que se ha producido en el encuentro y la interpenetración de las culturas, dado la indiscutible modificación fundamental de la imagen del mundo y el ser humano a consecuencia del incremento del conocimiento científico.



Por su parte, sobre el segundo factor señala el peligro de que el hombre actual es capaz de destruirse a sí mismo y al planeta a través de una guerra nuclear, evitada por la limitación recíproca del poder y el temor por la propia supervivencia. Poder de destrucción que actualmente se expresa por el fenómeno del terrorismo internacional, (muchas veces unido al fanatismo religioso), que puede golpear eficazmente en cualquier momento y lugar.

También agrega: “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, 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”.

Tanto el cambio de la imagen del mundo y del hombre, como el problema del incremento del poder, especialmente científico y tecnológico, que coloca el problema crucial del hombre actual en su control ético y jurídico, es un planteo típico del también alemán Romano Guardini (aunque no lo nombre): “Mientras el poder sigue creciendo y alcanza una forma definitiva (en la medida en que es posible decir esto con respecto a condiciones históricas), la conciencia percibe al mismo tiempo este carácter como un peligro y el dominio del poder mismo aparece entonces como el núcleo del sentido de la futura imagen del mundo” (Romano Guardini, *El poder*, cap. IV, “La nueva imagen del mundo y del hombre”, Madrid, 1977, p. 73).

Al que sí cita (en la misma línea) reiteradamente en otras partes de su vasta obra, es al escritor inglés C.S. Lewis, especialmente en su conocida obra *La abolición del hombre*, donde dice: “La conquista de la Naturaleza por el dominio de unos pocos cientos de hombres sobre billones y billones (...) Cada nuevo poder ganado por el hombre es también un poder sobre el hombre (...) No estoy aún considerando si el re-





sultado de tales ambivalentes victoria es cosa buena o mala. Solo expongo lo que en verdad significa la conquista de la Naturaleza por el hombre y especialmente su estadio final, tal vez no muy distante. El estadio final llega cuando el hombre mediante la eugenesia, condicionamiento pre-natal y una educación y propaganda basada en la Psicología aplicada, ha obtenido el control de sí mismo. La llamada naturaleza humana será la última parte de la Naturaleza en rendirse al hombre. Entonces estará ganada la batalla. Habremos arrebatado la hebra de la vida y seremos en adelante libres para hacer de nuestra especie lo que queramos. La batalla estará ganada. ¿Pero quien, precisamente, la habrá ganado?” (C.S. Lewis, *La abolición del hombre*, traducción, prólogo y notas de Jorge N. Ferro, FADES Ediciones, Buenos Aires, 1983).

Al respecto agrega nuestro autor en *Iglesia y modernidad*: “*La ‘abolición del hombre’ (tomando la expresión de Lewis), que es consecuencia de atribuir carácter absoluto a un solo modo de conocimiento, constituye al mismo tiempo la evidente falsificación de esta visión del mundo*” (Joseph Ratzinger, *Iglesia y modernidad*, Buenos Aires, 1992, Ediciones Paulinas, pág. 29).

En el mismo sentido señala el n° 2 de la “*Donum Vitae*”: “La investigación científica fundamental y aplicada, constituye la expresión significativa del señorío del hombre sobre la creación. Preciosos recursos del hombre cuando se ponen a su servicio y promueven su desarrollo integral en beneficio de todos, la ciencia y la técnica no pueden indicar por sí solas el sentido de la existencia y del progreso humano. Por estar ordenadas al hombre, en el que tienen su origen y su incremento, reciben de la persona y de sus valores morales la dirección de su finalidad y la consecuencia de sus límites. Sería por ello ilusorio reivindicar la neutralidad moral de la investigación científica y de sus aplicaciones. Por otra parte, los criterios orientadores no se pueden tomar ni de la simple eficacia técnica, ni de la utilidad que pueden reportar a unos a costa de otros, ni, peor todavía, de las ideologías dominantes. A causa de su mismo significado intrínseco, la ciencia y la técnica exigen el respeto incondicionado de los criterios fundamentales de la moralidad: deben estar al servicio de la persona humana, de sus derechos inalienables y de su bien verdadero e integral según el plan y la voluntad de Dios. El rápido desarrollo de los descubrimientos tecnológicos exige que el respeto de los criterios recordados sea todavía más urgente; *la ciencia sin la conciencia no conduce sino a la ruina del hombre*”.



En última instancia, afirma que es la perenne cuestión sobre el bien y el mal, sobre la existencia de cosas que siempre son buenas y justas y otras que nunca pueden ser buenas y justas, pues, por su naturaleza son irremediablemente malas e injustas (como matar al inocente) y por tanto no pueden estar sujetas a ningún tipo de consenso o decisión mayoritaria.

Por eso, luego de todas estas precisiones, el cardenal propone un nuevo planteo de la cuestión: “En este punto se plantea de nuevo la cuestión de cómo, en una sociedad global con sus mecanismos de poder y con sus fuerzas desencadenadas, así como con sus diferentes puntos de vista acerca del derecho y la moral, es posible encontrar una evidencia eficaz con suficiente capacidad de motivación y autoridad para dar respuesta a los desafíos que he apuntado y ayudar a superarlos”.

3. Desarrollo de la cuestión: Los fundamentos del derecho y la interculturalidad

En definitiva, frente al planteo y sobre todo a la respuesta posmetafísica o más bien antimetafísica de Habermas, exponente y defensor de la razón iluminista de la modernidad como fundamento ético y jurídico-político de la sociedad secular pluralista, Ratzinger (en la conferencia y en el resto de su obra) contrapone un planteo y una respuesta claramente metafísica y trascendente que encuentra su expresión natural en la esencia misma del hombre (en su naturaleza) y su fundamento último en Dios como su creador (y redentor).

En primer lugar, indica que ya la antigua Grecia tuvo su propia ilustración (el iluminismo no sería un invento moderno), expresada por la sofística, que rompe con el vínculo del orden político con lo divino, de la *physys* con el *nomos*, coronando el individualismo y el subjetivismo radical del *homo mensura* de Protagoras, del hombre como medida de todas las cosas. Contra esta posición surgió el rescate de la verdad y la filosofía realizado por los clásicos (especialmente Sócrates, Platón y Aristóteles, aunque no los nombra), que señalan que “frente al derecho positivo, que podía ser injusto, debía existir un derecho que surgiera de la naturaleza, de la esencia del hombre y que había que encontrarlo y usarlo para corregir los defectos del derecho positivo”. Así frente al *homo mensura* de Protagoras se opone el Dios *mensura* de Platón, aunque sea todavía impersonal (a diferencia del

Dios Judeocristiano) y no alcance a trascender los límites del cosmos que en toda la concepción antigua precristiana es de una u otra manera divinizado.

Volviendo a la modernidad (el tema y la época de la que más se ocupa), Ratzinger señala que en sus comienzos se produjo una doble fractura: 1) *El descubrimiento de América*, que extendió las fronteras del mundo europeo-cristiano hacia el nuevo mundo; 2) *El cisma* producido en el corazón de Europa por la reforma protestante, que produjo no solo la ruptura de la unidad religiosa de la cristiandad, sino también de la unidad política del continente.

Frente al primer caso, expone la respuesta de Francisco de Vitoria (y en él, de toda la segunda escolástica o escolástica española) que reflota la idea de *ius gentium* (literalmente, derecho de los pueblos), como una concepción del derecho previa a la concreción cristiana del mismo y que debe regular la correcta relación entre todos los pueblos (por eso a Vitoria se lo considera uno de los padres del moderno Derecho Internacional). En efecto, Vitoria indica que por encima del estado existe un orden, fundado en la naturaleza racional y social del hombre, que él llama *orbe* y que lo concibe como una familia de pueblos, en la que todos participan de la común naturaleza humana, sin perjuicio de reconocer a Dios Creador como fundamento último de todo el orden natural.

Frente al segundo caso que dividió a la comunidad cristiana y a Europa en dos: *la Europa católica y la Europa protestante*, enfrentadas incluso en forma armada (hasta que a mediados del siglo XVII con la Paz de Wetsfalia se alcanza una especie de tolerancia religiosa y convivencia pacífica), dice Ratzinger: “De nuevo fue necesario desarrollar una noción del Derecho previa al dogma, o por lo menos una base jurídica mínima cuyos fundamentos no podían estar en la fe, sino en la naturaleza, en la razón del hombre. Hugo Grotius, Samuel Von Puffendorf y otros desarrollaron la idea del derecho natural como una ley basada en la razón, que otorga a esta la condición de órgano de construcción común del Derecho, más allá de las fronteras entre confesiones”.

Aquí nos encontramos con otra variante del iusnaturalismo, como es la escuela moderna del Derecho Natural, de cuño racionalista (cartesiana), fundada por Grocio (otro de los padres del Derecho Internacional moderno) y continuada por Puffendorf y Wolff entre otros. Escuela que constituye el epicentro de la moderna ciencia del Dere-

cho natural. La misma está basada en dos ideas: 1) La hipótesis “*etiamsi daremus*” de Grocio; 2) La construcción de un sistema de derecho natural.

La primera se refiere a la hipótesis de Grocio de que el derecho natural existiría aún en el supuesto de que Dios no exista o no se ocupe de los negocios humanos (*etiamsi daremus non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*). Ahora bien, la originalidad de Grocio no es el planteo de la hipótesis sino su respuesta a la misma. La hipótesis como tal ya había sido planteada por algunos autores de la Escolástica decadente de los siglos XIV y XV (como Gregorio Novelli de Rimini y Gabriel Vázquez) y en los más importantes autores de la Segunda Escolástica española (Vitoria, Soto, Molina y Suárez) pero siempre había sido calificada como *falsa* (porque Dios existe) e *imposible* (porque todo orden e incluso la propia razón humana es –y sólo puede ser– reflejo de la razón divina).

Lo nuevo a partir de Grocio es que si bien se siguió considerando a la hipótesis falsa (Grocio era protestante y por tanto creyente), ya no se la tenía por imposible. Como dice Hervada: “lo nuevo reside en que Grocio no establece ninguna relación de ejemplaridad causal – analogía y participación– entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, entre la razón de Dios y la razón del hombre (...) Ciertamente Dios quiso libremente –al crear libremente al hombre– que de la naturaleza humana fluyesen esos principios, pero esos principios no aparecen como reflejo –analogados– de la razón ni de la naturaleza de Dios; por lo tanto, la naturaleza humana aunque no aparece desvinculada de Dios, aparece positivamente desvinculable de Dios. Roto el principio de ejemplaridad y analogía –el principio de participación–, no se establece un nexo de necesidad ontológica entre Dios y la naturaleza humana. En consecuencia, la hipótesis *etiamsi daremus* ya no se considera imposible, sino falsa, pues la naturaleza humana no es participación y reflejo de la naturaleza de Dios (dígase lo mismo de la razón), resulta ser no sólo imaginable, sino incluso plenamente inteligible en la hipótesis si *Deus non esset* (...) El resultado es una concepción del derecho natural, en la que éste aparece como plenamente inteligible, en sí y en sus fundamentos, sin referencia necesaria –ontológicamente necesaria– a Dios” (Javier Hervada, *Escritos sobre Derecho Natural*, Pamplona, Eunsa, pág. 445).

De esta manera, estaban sentadas las bases de un derecho natural puramente terrenal y de la autonomía de la razón humana, pues

sin la *analogía entis* por la cual el derecho (ley) natural es un analogado de su analogante, Dios (Ley eterna), que el derecho natural sea o no un mandato de Dios se transforma en un hecho, no en una necesidad ontológica.

Paradójicamente el que confirma la imposibilidad de la hipótesis (contrariamente a lo afirmado por Grocio) es Sartre que por la vía de la negación, afirma que no hay esencia, ni naturaleza humana, porque no existe Dios para concebirla (Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, p. 16), en el mismo sentido Dostoieewsky en *Los hermanos Karamasov* dice: “Todo está permitido si Dios no existe”. Y esto es verdad, pero también es verdad (como dice Santo Tomás), que Dios existe, o más bien *ES*, luego hay esencia, hay naturaleza, hay verdad y hay ley.

La segunda idea es la construcción de un sistema completo y cerrado de derecho natural, que partiendo de los principios claros y distintos de la naturaleza racional del hombre y por aplicación de un método puramente deductivo (matemático) podamos racionalmente (o mejor dicho racionalísticamente) regular todas las consecuencias, desde lo más general a lo más particular, de una vez y para siempre, cristalizando el derecho y el orden natural en una inmutabilidad que no existe solamente en un núcleo de principios (como era el caso del iusnaturalismo clásico y escolástico, que después tiene que completarse y complementarse con un sin fin de determinaciones prudenciales tanto generales como particulares que constituyen el derecho positivo y a través de las cuales todo el derecho adquiere historicidad y vigencia), sino que se extiende a todo el sistema normativo derivado deductivamente y que el derecho positivo solo tiene que copiar. Es la coronación de una ciencia exacta del derecho natural, que tiene su inicio en Grocio y su culminación en Wolff que pretendió construir el sistema en su versión más acabada.

Contra esta noción de derecho natural arremete nuestro autor: “el derecho natural ha dejado de ser una herramienta fiable, de modo que en este diálogo renunciaré a basarme en él. La idea del derecho natural suponía un concepto de naturaleza en el que naturaleza y razón se daban la mano y la naturaleza misma era racional. Pero esta visión ha entrado en crisis con el triunfo de la teoría de la evolución. La naturaleza como tal, se nos dice, no es racional, aunque existan en ella comportamientos racionales: ése es el diagnóstico evolucionista, que hoy en día parece poco menos que indiscutible”.



Como contrapartida, –señala– en la modernidad aparece un nuevo elemento, la teoría científica de la evolución. Respecto al evolucionismo dijo S.S. Juan Pablo II el 22/10/96 en un mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias: “la encíclica *Humani Generis* consideraba la doctrina del ‘*evolucionismo*’ como una hipótesis seria, digna de una investigación y de una reflexión profundas (...) Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada o provocada, de los resultados de trabajos realizados independiente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo a favor de esa teoría(...)más que de la teoría de la evolución conviene hablar de las teorías de la evolución. Esta pluralidad afecta, por una parte, a la diversidad de las explicaciones que se han propuesto con respecto al mecanismo de la evolución y, por otra, a las diversas filosofías a las que se refiere. Existen también lecturas materialistas y reduccionistas al igual que lecturas espiritualistas. Aquí el juicio compete propiamente a la filosofía y luego a la Teología (...) las teorías de la evolución que en función de las filosofías en las que se inspiran, consideran que el espíritu surge de las fuerzas de la materia viva o que se trata de un simple epifenómeno de esta materia, son incompatibles con la verdad sobre el hombre”.

En consecuencia, no puede oponerse *per se* creación y evolución. Corresponde sí discernir dentro del evolucionismo aquellas teorías materialistas para las cuales el alma humana es un fenómeno culminante de la evolución de la materia (Monod, ¿Teilhard de Chardin?) y no creada directamente por Dios en cada hombre (Pío XII), de aquellas teorías espiritualistas que sí resguardan el origen causal divino del proceso evolutivo (dependencia radical de la creatura respecto al Creador) y la intervención directa de Dios en la creación del alma humana. Por eso, la verdadera oposición no es entre creacionismo y evolucionismo, pues se trata de niveles epistemológicos distintos (Teológico y metafísico el primero, científico el segundo), sino entre creación y eternidad del mundo en el plano teológico y metafísico por un lado y entre evolucionismo y fijismo (los seres naturales siempre han sido como son hoy) en el plano científico por el otro.



Así lo entiende el propio Ratzinger: “No podemos decir: Creación o Evolución; la manera correcta de plantear el problema debe ser: Creación y Evolución, pues ambas responden a preguntas distintas. La historia del barro y del aliento de Dios, que hemos oído antes, no nos cuenta cómo se origina el hombre. Nos relata que es él, su origen más íntimo, nos clarifica el proyecto que hay detrás de él. Y a la inversa, la teoría de la evolución trata de conocer y describir períodos biológicos. Pero con ello no puede aclarar el origen del ‘proyecto’ hombre, su origen íntimo ni su propia esencia. Nos encontramos, pues ante dos preguntas que en la misma medida se complementan y que no se excluyen mutuamente” (Joseph Ratzinger, *Creación y pecado*, Pamplona, 1992, Eunsa, p. 75).

Así llegamos al nudo del problema, que es la noción misma de naturaleza, tanto la que se maneja en la actualidad que la reduce a la de las ciencias naturales que estudian las leyes evolutivas de los seres y fenómenos naturales por un lado, como la que manejan las distintas doctrinas iusnaturalistas por otro.

La primera reduce la noción de naturaleza a lo empírico-fenoménico, no distinguiendo entre leyes de la naturaleza (físicas, biológicas, químicas, etc.) y ley natural (moral), y aquí está el problema. Como señala Juan Pablo II en *Veritatis Splendor*: “En este contexto han surgido las objeciones de *fiscismo* y *naturalismo* contra la concepción tradicional de la ley natural. Esta presentaría como leyes morales las que en sí mismas serían sólo leyes biológicas. Así, muy superficialmente se atribuiría a algunos comportamientos humanos un carácter permanente e inmutable, y en base al mismo, se pretendería formular normas morales universalmente válidas (*Veritatis Splendor*, 47). Tal sería la falacia denunciada por Hume (que cae en este reduccionismo), que consistiría en el paso indebido de proposiciones descriptivas en el orden fenoménico, a proposiciones prescriptivas en el orden moral, muchas veces mal llamada “*falacia naturalista*” (nombre que lleva la supuesta falacia de las éticas naturales denunciada por Moore y basada en la imposibilidad de definir el bien).

Por eso señala nuestro autor que (conforme esta concepción reduccionista de la naturaleza) de las distintas dimensiones del concepto de naturaleza en que se fundamentó el derecho natural (teleológica, racional), solo permanece la de Ulpiano (biológica) común a todos los animales incluido el hombre, pero esta idea no basta para nuestra indagación, en la que no se trata lo que afecta a todos los animales,



sino a cuestiones que corresponden específicamente al hombre. En otra parte dice: “La naturaleza, como ya se ha dicho, no solo tiene leyes evolutivas como las que estudian las ciencias naturales, sino que lleva en su seno un mensaje más profundo. Nos proporciona orientación. Y cuando la Iglesia habla de ley natural, no se refiere a leyes en sentido científico, sino a la indicación interna que nos ilumina desde la creación” (Joseph Ratzinger, *Dios y el mundo*, Buenos Aires 2005, Sudamericana, p. 154).

Por eso, de la noción de naturaleza (humana), *natura hominis*, en que se fundan las distintas doctrinas del derecho natural, ya hemos visto que la moderna noción racionalista de una razón autosuficiente y autónoma no es sostenible. Tampoco lo son las distintas concepciones individualistas del estado de naturaleza, *homo in natura*. Pero también serían insuficientes (más allá de la verdad que contienen por fundarse en la realidad), la concepción iusnaturalista romana (ya nos hemos referido a la de Ulpiano), y la propia de Aristóteles, que es verdadera en cuanto concibe a la naturaleza como la esencia misma como principio de operación en orden a su fin o entelequia (*operari sequitur esse*), pero como dice Gómez Robledo carece de un fundamento último absoluto, por faltarle la noción de creación y por tanto de participación (ejemplarismo trascendente) en el ser y en el conocer que sí aparece en el iusnaturalismo cristiano, tanto en San Agustín, como específicamente en Santo Tomás. Aún sin alcanzar la meta final al no poder romper la caparazón del propio cosmos, en este punto estuvo más cerca Platón con su doctrina de la participación de los modelos arquetípicos por un lado y Cicerón con la noción de ley natural de raíz estoica, por el otro, que en el caso de ésta última será purificada de sus elementos panteístas por San Pablo en la epístola a los Romanos y por la patristica (especialmente San Agustín) y la escolástica (sobre todo Santo Tomás). En la nota 3 Ratzinger deja a salvo tanto la noción tomista con las tres dimensiones (dinámica del ser, común a los animales y específica humana), como a la cita del decreto de Graciano: “el género humano se rige por dos cosas, a saber, el derecho natural y las costumbres. Derecho natural es el que se contiene en la ley y el Evangelio, por el que se manda a cada cual no hacer a otro sino lo que quiere que se le haga a él, y se le prohíbe infligir a otro aquello que no quiere que se le haga a él”.

Respecto de la veracidad de la concepción escolástica, en otra parte dice: “La principal corriente de la Escolástica expresó los dos



planos de la conciencia mediante los conceptos *sindéresis* y *conscientia*. La palabra *sindéresis* (*synteresis*) procede de la doctrina estoica del microcosmos y es recogida por la tradición medieval de la conciencia. Su significado exacto sigue siendo confuso, y por eso se convirtió en un obstáculo para el desarrollo esmerado de este plano esencial del problema global de la conciencia. Por eso quisiera, sin embarcarme en una disputa sobre la historia de las ideas, sustituir esta palabra problemática por el más claro concepto platónico de *anamnesis*, que no sólo es lingüísticamente más claro y filosóficamente más puro y profundo, sino que, además, está en armonía con motivos esenciales del pensamiento bíblico y con la antropología desarrollada a partir de la Biblia. Con la palabra *anamnesis* expresamos aquí exactamente lo que dice San Pablo en el segundo capítulo de la Epístola a los Romanos: ‘En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia’ (2,14-15) ...Eso significa que el primer estrato, que podemos llamar ontológico, del fenómeno de la conciencia consiste en que en nosotros se ha insertado algo así como un recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero (ambos son idénticos), en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser está desde su origen en armonía con unas cosas y en contradicción con otras” (Joseph Ratzinger, *Verdad, Valores, Poder*, pp. 65 a 72).

Ahora bien, hechas estas aclaraciones tanto respecto a la noción moderna que reduce el concepto de naturaleza al de leyes naturales, excluyendo a la ley natural y el concepto clásico que como vimos lo identifica con la esencia como principio operativo en orden al fin, que el hombre por su naturaleza racional puede conocer a través del hábito natural (*sindéresis-anamnesis*) y expresarlo formalmente en una ley moral natural. Finalmente dice Ratzinger: “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. Quizás hoy en día la doctrina de los derechos



humanos debería complementarse con una doctrina de los deberes humanos y los límites del hombre”.

En otra parte de la conferencia agrega: “La era contemporánea ha formulado, en las diferentes declaraciones de los derechos humanos, un repertorio de elementos normativos de ese tipo y los ha sustraído al juego de las mayorías. La conciencia de nuestros días puede muy bien darse por satisfecha con la evidencia interna de esos valores. Pero esa clase de autolimitación de la indagación también tiene carácter filosófico. 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”.

Como vemos, cuando habla de especie humana o de esencia del ser humano se está refiriendo al concepto clásico de naturaleza, como aquella ley (moral) que el hombre descubre (en su propio ser ontológico) pero no inventa. Por otra parte cuando habla del hombre como sujeto de derechos y deberes, se está refiriendo a la persona humana como *suppositum*, sustancia o subsistencia individual de esa naturaleza (*esencia*) racional.

En otras palabras, por una parte, el sujeto y fundamento inmediato del derecho y del orden moral y político es el hombre, es la persona humana, con su naturaleza y dignidad, que conoce y expresa a través de la ley natural moral, en la que se fundan tanto sus derechos como sus deberes fundamentales. “La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos y los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esta ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que debe ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y más concretamente a usar y disponer del propio cuerpo” (*Donum Vitae*, Introd., 3).

De la misma manera sostiene Juan Pablo II en *Veritatis Splendor*: “El verdadero significado de la ley natural, la cual se refiere a la naturaleza propia y originaria del hombre, a la ‘naturaleza de la persona humana’, que es la persona misma en la unidad de alma y cuerpo, en la unidad de sus inclinaciones de orden espiritual y biológico, así como de todas las demás características específicas, necesarias para alcanzar su fin” (*Veritatis Splendor*, 50).

En lo que respecta a este último aspecto (uso y disposición del propio cuerpo) es necesario un legítimo diálogo con las ciencias posi-

tivas (física, biología, genética, etc.) para conocer los secretos del organismo humano, que no es una cosa, sino que es el hombre mismo (no podemos escindir el cuerpo del alma, por eso de alguna manera el hombre es su cuerpo y es cuerpo en tanto tiene su forma que es el alma), como ser vivo o animado, pero “me parece evidente –dice Ratzinger– 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”.

Es necesario que por encima de la visión científica positiva, exista una concepción ética fundada en una verdadera concepción antropológica y metafísica del hombre como unidad substancial de cuerpo y alma, cuerpo animado y alma incorporada: “Cada persona humana, en su irrepetible singularidad, no está constituida solamente por el espíritu, sino también por el cuerpo, y por eso en el cuerpo y a través del cuerpo se alcanza a la persona misma en su realidad concreta. Respetar la dignidad del hombre comporta, por consiguiente, salvaguardar esa identidad del hombre *corpore et anima unus*, como confirma el Concilio Vaticano II (*Const. Gaudium et Spes, 14,1*). Desde esta visión antropológica se deben encontrar los criterios fundamentales de decisión, cuando se trata de procedimientos no estrictamente terapéuticos, como son, por ejemplo, los que miran a la mejora de la condición biológica humana” (Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la 35° Asamblea General de la Asociación médica Mundial*, del 29 de octubre de 1983, AAS76 -1984-, 393, transcripto en *Donum Vitae*, Introd. 3).

Por otra parte, el fundamento último no sólo del orden moral, político y jurídico, sino del hombre mismo, de su naturaleza, de su ley natural y de su dignidad, es Dios como creador. Al respecto dice Ratzinger: “La naturaleza, efectivamente, no es –como lo afirma un científicismo totalizante– una obra del azar y de las reglas de su juego, sino una creación. En ella se expresa el *Creator Spiritus* (el ‘Espíritu creador’). Por eso, no existen solamente leyes naturales en el sentido de dinamismos psico-físicos: la ley natural verdadera y propiamente dicha es al mismo tiempo (también) ley moral. La creación misma nos enseña como podemos ser hombres de la manera que corresponde” (Joseph Ratzinger, *Iglesia y modernidad*, op. cit., p. 32).

Por eso, habiendo afirmado la existencia y posibilidad de conocimiento de la ley natural, como fundamento de los derechos y deberes



de la persona humana, y que como tal se encuentra al alcance de todos los hombres, en todas las culturas, en tanto sean abiertos a la propia realidad del hombre mismo, a su naturaleza y dignidad; ahora se presenta el problema de su reconocimiento (que no es lo mismo), “sobre todo teniendo en cuenta que hoy en día esa evidencia no está reconocida ni mucho menos en todas las culturas.”

En efecto –continúa Ratzinger– “Antes de tratar de llegar a alguna conclusión, quisiera transitar brevemente por la senda en la que acabo de adentrarme. A mi entender, hoy la interculturalidad es una dimensión imprescindible de la discusión en torno de 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 (de derecho); pero de facto (de hecho) tienen que reconocer que sólo son aceptados en partes de la humanidad, y sólo para esas partes de la humanidad resultan comprensibles. Con todo, el número de las culturas en competencia es en realidad mucho más limitado de lo que podría parecer. Ante todo, es importante tener en cuenta que dentro de los diferentes espacios culturales no existe unanimidad, y todos ellos están marcados por profundas tensiones en el seno de su propia tradición cultural. En Occidente, esto salta a la vista. Aunque la cultura secular rigurosamente racional, de la que el señor Habermas nos acaba de dar un excelente ejemplo, ocupa un papel predominante y se concibe a sí misma como el elemento cohesionador, lo cierto es que la concepción cristiana de la realidad sigue siendo una fuerza activa. A veces, estos polos opuestos se encuentran más cercanos o más lejanos, y más o menos dispuestos a aprender el uno del otro o rechazarse mutuamente”.

Ahora bien, ¿esto quiere decir que todas las culturas y todas las respuestas son iguales en verdad? ¿en el orden religioso significa que todas las religiones son caminos alternativos para la salvación?. La respuesta a estos interrogantes es no, y la da el propio Ratzinger en la Declaración *Dominus Iesus*: “El perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías de tipo relativista, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no sólo de facto sino también de iure (o de principio). En consecuencia, se tienen superadas, por ejemplo, verdades tales como el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo, la naturaleza de la fe cristiana con respecto



a la creencia en las otra religiones, el carácter inspirado de los libros de la Sagrada Escritura, la unidad personal entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret, la unidad entre la economía del Verbo encarnado y del Espíritu Santo, la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo, la mediación salvífica universal de la Iglesia, la inseparabilidad —aun en la distinción— entre el Reino de Dios, el Reino de Cristo y la Iglesia, la subsistencia en la Iglesia católica de la única Iglesia de Cristo (*Dominus Iesus*, 4).

Por su parte en el nº 22 amplía: “La misión ad gentes, también en el diálogo interreligioso, “ conserva íntegra, hoy como siempre, su fuerza y su necesidad”. En efecto, “ Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1 Tm 2,4). Dios quiere la salvación de todos por el conocimiento de la verdad. La salvación se encuentra en la verdad. Los que obedecen a la moción del Espíritu de verdad están ya en el camino de la salvación; pero la Iglesia, a quien esta verdad ha sido confiada, debe ir al encuentro de los que la buscan para ofrecérsela. Porque cree en el designio universal de salvación, la Iglesia debe ser misionera “. Por ello el diálogo, no obstante forme parte de la misión evangelizadora, constituye sólo una de las acciones de la Iglesia en su misión ad gentes. La paridad, que es presupuesto del diálogo, se refiere a la igualdad de la dignidad personal de las partes, no a los contenidos doctrinales, ni mucho menos a Jesucristo —que es el mismo Dios hecho hombre— comparado con los fundadores de las otras religiones. De hecho, la Iglesia, guiada por la caridad y el respeto de la libertad, debe empeñarse primariamente en anunciar a todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor, y a proclamar la necesidad de la conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia a través del bautismo y los otros sacramentos, para participar plenamente de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por otra parte, la certeza de la voluntad salvífica universal de Dios no disminuye sino aumenta el deber y la urgencia del anuncio de la salvación y la conversión al Señor Jesucristo” (*Dominus Iesus*, 22).

En consecuencia, si bien de hecho, la Iglesia Católica no es universalmente reconocida, pues hay un pluralismo religioso *de facto*; de derecho es universal y es la única Iglesia que *de iure* constituye camino auténtico de salvación (“Yo soy el camino, la verdad y la vida”, dice el Señor), porque es la única que descubre el misterio profundo del hombre que solamente se esclarece en el misterio del verbo encarna-

do, muerto y resucitado (cfr. *Gaudium et Spes* 22). Donde el orden natural como orden creado se extiende en un orden de la gracia que sana (el desorden producido por la “ley” de la concupiscencia o pecado, inscrita en nuestra naturaleza caída y que Santo Tomás llamaba la “ley” de Fomes) y eleva a un orden sobrenatural que es el único y verdadero fundamento, incluso del propio orden natural, pues como dice Chesterton: “Quitad lo sobrenatural y solo quedará lo que no es natural”. Por eso la ley moral natural se extiende y plenifica en la ley del Espíritu, por la cual en lenguaje paulino dejamos el hombre viejo *somático* para transformarnos en un hombre nuevo *pneumático*.

4. Algunas conclusiones

4.1. La relación entre Razón y Fe

El marco de fondo en el cual se debate el problema de la fundamentación del orden jurídico-político en las sociedades contemporáneas, es la relación entre Razón y Fe. Relación que especialmente a partir de la modernidad nunca fue fácil por la marcada separación producida por el proceso de secularización y que además se encuentra amenazada por *patologías* tanto de la Religión, como de la Razón. Por un lado, la existencia de fanatismos irracionales en las Religiones, que alimenta el terrorismo y por el otro una desmesurada arrogancia de la razón que resulta incluso más peligrosa debido a su potencial eficiencia, marcada por dos hechos al mismo tiempo reales y paradigmáticos: *la bomba atómica y el ser humano entendido como producto*. Por eso, sostiene, que la primera patología necesita el control de una racionalidad fundada en la verdad y la segunda debe ser conciente de sus límites y escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, porque cuando se emancipa totalmente se vuelve destructiva.

“Hace poco, Kurt Hübner formuló una exigencia similar, afirmando que esa tesis no implica un inmediato “retorno a la fe”, sino “que nos liberemos de la idea enormemente falsa de que la fe ya no tiene nada que decir a los hombres de hoy, porque contradice su concepto humanista de la razón, la Ilustración y la libertad”. De acuerdo con esto, yo hablaría de la necesidad de una relación correlativa entre ra-



zón y fe, razón y religión, que están llamadas a depurarse y redimirse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y que deben reconocerlo frente al otro”.

En suma, como enseña la encíclica *fides et ratio*, no hay oposición de iure entre Fe y Razón (podrá haber oposición de facto debido a incorrectas concepciones de la Fe y de la Razón). Por el contrario hay (y tiene que haber) una necesaria complementación y en última instancia una unidad en la verdad sin perjuicio de la distinción de niveles o perspectivas. *Credo ut intellegam* y *Intellectus ut Credam*, o sea, como decía Juan Pablo II una *fides quarens intellectus*, una fe que exige ser pensada y como desposada con la inteligencia del hombre por un lado, y un *intellectus quarens fides*, una inteligencia que para recuperar la recta confianza en sí misma debe abrirse confiadamente a una verdad mayor que ella misma: Jesús, el Cristo, la Palabra de la Verdad eterna que la Iglesia anuncia para alcanzar el conocimiento de la verdad en su medida plenaria.

4.2. La primacía de la Fe cristiana y la racionalidad secular occidental

Dice Ratzinger: “Esta regla básica debe concretarse en la práctica dentro del contexto intercultural de nuestro presente. Sin duda, los dos grandes agentes de esa relación correlativa son la fe cristiana y la racionalidad secular occidental. Esto puede y debe afirmarse sin caer en un equivocado eurocentrismo. Ambos determinan la situación mundial en una medida mayor que las demás fuerzas culturales. Pero eso no significa que las otras culturas puedan dejarse de lado como una especie de quantité négligeable. Eso representaría una muestra de arrogancia occidental que pagaríamos muy cara y que, de hecho, ya estamos pagando en parte. Es importante que los dos grandes integrantes de la cultura occidental se avengan a escuchar y desarrollen una relación correlativa también con esas culturas. Es importante darles voz en el ensayo de una correlación polifónica, en el que ellas mismas descubran lo que razón y fe tienen de esencialmente complementario, a fin de que pueda desarrollarse un proceso universal de depuración en el que, al cabo, todos los valores y normas conocidos o intuitos de algún modo por los seres humanos puedan adquirir una nueva luminosidad, a fin de que



aquello que mantiene unido al mundo recobre su fuerza efectiva en el seno de la humanidad”.

En otras palabras, en el contexto de una dimensión intercultural como la planteada, existe *de iure*, una primacía de la Fe cristiana y de la razón secular occidental, aunque no necesariamente signifique que suceda lo mismo *de facto*. Respecto de la primera, hemos visto en la Declaración *Dominus Iesus* la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. En cuanto a la segunda, podemos decir que lo que tiene de unidad y universalidad le viene de la deformación de una verdad cristiana, de la pretendida sustitución del Logos divino trascendente por la Ratio humana autónoma e inmanente reeditando el pecado del hombre adámico que pretende ser Dios, robando el “fuego sagrado” del “bien” y del “mal”, de la “vida” y la “muerte”, cuan nuevo Prometeo, desconociendo que solamente nos divinizamos por herencia (por la redención de Cristo nos hacemos hijos de Dios) y no por usurpación. *“En ese sentido –dice Ratzinger– la pregunta del colega de Teherán, a la que el señor Habermas ha hecho referencia, me parece de verdadera entidad; se preguntaba si desde el punto de vista de la sociología de la religión y la comparación entre culturas, no sería la secularización europea la anomalía necesitada de corrección”*.

4.3. La ley natural frente al relativismo ético

Por último, la conclusión final no la tomo de la conferencia comentada, sino de su última homilía como Cardenal, antes de ingresar al conclave que lo eligió Papa, donde expone en un solo párrafo una síntesis perfecta de la situación y el drama contemporáneo: “Cuántos vientos de doctrina hemos conocido en estas últimas décadas, cuántas corrientes ideológicas, cuántas modas del pensamiento(...)La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos con frecuencia ha quedado agitada por las olas, zarandeada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinismo; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice San Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir en el error (Cf. *Efesios* 4, 14). Tener una fe clara, según el Credo de la Iglesia, es etiquetado con frecuencia como fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, el de-

jarse llevar “zarandear por cualquier viento de doctrina”, parece ser la única actitud que está de moda. Se va constituyendo una *dictadura del relativismo* que no reconoce nada como definitivo y que sólo deja como última medida el propio yo y sus ganas”.

Como vemos, el problema de fondo llámese agnosticismo, cuando no ateísmo por un lado o sincretismo religioso por otro; escepticismo filosófico o pensamiento ideológico de distinto signo, es el *relativismo* que niega la existencia de la verdad objetiva y trascendente y la reemplaza por “tu verdad”, “mi verdad”, subjetiva e inmanente. En otras palabras, es la coronación del pensamiento antimetafísico, del cual uno de los Papas es justamente el señor Habermas. Frente a esto solo queda oponer el conocimiento, reconocimiento, proclamación y defensa de la *Verdad*. De una ley moral natural que se funda en el ser del hombre y se ordena a su destino trascendente. En última instancia, una moral que se arraiga en una concepción antropológica y metafísica realista y cristiana.

Ahora bien, esto no es una simple cuestión teórica o académica, sino que se refiere también a problemas muy concretos e importantes. Aquí está en juego como ya dijimos el discernimiento entre el Bien y el mal, y en algunos casos entre la vida y la muerte, llámese despenalización del aborto (caso Tejerina de infanticidio, aborto terapéutico, informe Human Rights Watch); anticoncepción (incluso en algunos casos abortiva); experimentación científica que no respeta la vida y dignidad del ser humano (sea por manipulación embrionaria, crioconservación, clonación –tanto reproductiva como terapéutica–, investigación con células madre, etc.); uniones “civiles” o “matrimoniales” antinaturales (nuevo proyecto); “salud reproductiva” que no respeta la dignidad de la persona, ni de la procreación y tampoco la objeción de conciencia de los profesionales de la salud; educación sexual totalitaria que no respeta el derecho-deber de los padres como primeros educadores de sus hijos, etc., etc.

Termino con las palabras de Juan Pablo II a los participantes en la sesión plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 6 de febrero de 2004: “Otro tema importante y urgente que quisiera presentar a vuestra atención es el de la ley moral natural. Esta ley pertenece al gran patrimonio de la sabiduría humana, que la Revelación, con su luz, ha contribuido a purificar y desarrollar ulteriormente. La ley natural, de por sí accesible a toda criatura racional, indica las normas primeras y esenciales que regulan la vida moral. Sobre la base



de esta ley se puede construir una plataforma de valores compartidos, en torno a los cuales es posible mantener un diálogo constructivo con todos los hombres de buena voluntad y, más en general, con la sociedad secular.

Hoy, como consecuencia de la crisis de la metafísica, en muchos ambientes ya no se reconoce una verdad inscrita en el corazón de toda persona humana. Así, por una parte, se difunde entre los creyentes una moral de índole fideísta y, por otra, falta una referencia objetiva a las legislaciones, que a menudo se basan sólo en el consenso social, de modo que es cada vez más difícil llegar a un fundamento ético común a toda la humanidad.

En las cartas encíclicas *Veritatis Splendor* y *Fides et ratio* quise ofrecer elementos útiles para redescubrir, entre otras cosas, la idea de la ley moral natural. Por desgracia, no parece que estas enseñanzas hayan sido aceptadas hasta ahora en la medida deseada, y la compleja problemática requiere ulteriores profundizaciones. Por tanto, os invito a promover oportunas iniciativas con la finalidad de contribuir a una renovación constructiva de la doctrina sobre la ley moral natural, buscando también convergencias con representantes de las diversas confesiones, religiones y culturas”.