

Herrera, Daniel Alejandro

El problema de la razón moderna y el estado de derecho según Joseph Ratzinger

Prudentia Iuris N° 75, 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Herrera, D. A. (2013). El problema de la razón moderna y el estado de derecho según Joseph Ratzinger [en línea], *Prudentia Iuris*, 75. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/problema-razon-moderna-estado-derecho.pdf> [Fecha de consulta:.....]

EL PROBLEMA DE LA RAZÓN MODERNA Y EL ESTADO DE DERECHO SEGÚN JOSEPH RATZINGER

DANIEL A. HERRERA*

Resumen: El presente texto analiza dos cuestiones centrales en el pensamiento de Joseph Ratzinger: por un lado, el problema de la racionalidad del derecho y, en segundo lugar, el fundamento del Estado de Derecho en el mundo moderno. Para tal fin, previo diagnóstico sobre la situación jurídica contemporánea, se analizan ambos tópicos de acuerdo a los principales discursos realizados por el Cardenal Ratzinger y luego papa Benedicto XVI llegando a la conclusión de que el problema subyacente a ambos es el problema de la verdad tanto metafísica como moral.

Palabras clave: Racionalidad del derecho - Estado de Derecho - Verdad moral - Posmodernidad.

Abstract: This paper analyzes two central issues of Joseph Ratzinger's thought: first, the problem of the rationality of law and, secondly, the foundation of the Rule of Law in modernity. To this end, previous diagnosis of the contemporary legal situation, both topics are discussed according to the main speeches made by Cardinal Ratzinger and pope Benedict XVI after concluding that the problem underlying both is the problem of truth both metaphysical and moral.

Keywords: Rationality of law - Rule of law - Moral truth - Posmodernism.

* Decano de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Prof. Titular de Filosofía del Derecho (UCA). El presente texto constituye la disertación realizada con motivo de la incorporación como Académico en la Academia del Plata, Buenos Aires, 13 de marzo de 2013.

1. Planteo de la cuestión

Para esta presentación venía trabajando en otro tema y ya la tenía medio armada, hasta que el 11 F (como se dice ahora) cambió la historia y también la historia de mi disertación. Más allá de que a diferencia de otros días muy anunciados y esperados en los que finalmente no pasó nada, el 11 F no se esperaba nada especial, parecía que iba a ser un día como cualquier otro y sin embargo ese día se produjo un acontecimiento absolutamente extraordinario, fuera de lo común, como fue el hecho de la renuncia del Papa con todas las connotaciones que eso implica en cualquier sucesión papal y especialmente por la particularidad de la situación y que sin perjuicio de estar contemplada en el derecho canónico no ocurría desde hace más de seiscientos años, modificando a futuro la idea instalada de que el papado es un cargo necesariamente vitalicio. En este caso especial, se trata de un gran Papa, verdadero maestro, pastor y padre. Se trata del papa Ratzinger, Benedicto XVI.

Entonces luego de unos días en que como muchos otros estuve francamente conmovido (y todavía lo estoy), se me ocurrió que esta conferencia podría ser una buena ocasión para hacer un humilde y sincero homenaje a un gran hombre, poseedor de una inteligencia superior, un espíritu fino y un gran corazón. La riqueza de su magisterio en temas teológicos, eclesiales, pastorales, morales, etc., hace imposible abordarlos todos. Por eso este pequeño homenaje va a girar sobre dos cuestiones centrales e íntimamente relacionadas en el pensamiento de Ratzinger, como son *el problema de la racionalidad y el fundamento del Estado de Derecho en el mundo moderno*. Esto no quiere decir que los demás temas no sean importantes, sino más bien se trata de acotar la presente exposición a un tema central en el plano filosófico y iusfilosófico en el que me muevo más cómodo, sin entrar especialmente en cuestiones teológicas para las que no estoy capacitado (aunque aparecerán tangencialmente dado la relación que tienen con el tema que nos ocupa).

Sobre esta cuestión podemos citar (y de hecho lo vamos a hacer) muchos trabajos de Joseph Ratzinger, tanto como teólogo y Cardenal, como también luego ya siendo Papa, Benedicto XVI, como por ejemplo sus obras juveniles *El Dios de la Fe y el Dios de los Filósofos* (1959) e *Introducción al Cristianismo* (1968), como también sus obras de madurez como *Fe, verdad y tolerancia* (2003), donde dice en el Prefacio que es una respuesta personal a las críticas tanto de la sociedad occidental como de otras culturas no cristianas al documento *Dominus Iesu* (2000) emitido por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, cuando él era su Prefecto. Sin embargo, podemos señalar como claves algunos de ellos que han marcado verdaderos hitos para seguir el hilo de su pensamiento en esta materia. En primer lugar, el conocido diálogo que en enero de 2004, siendo aún cardenal, sostuvo con el filósofo alemán Jürgen Habermas en la Academia Católica de Baviera, en Munich, cuyo tema fue “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”. En segundo lugar, su también famosa lección magistral pronunciada ya como Papa en septiembre de 2006, en la Universidad de Ratisbona, con motivo de su visita a su tierra natal alemana. Discurso más conocido por la circunstancial cita del docto emperador bizantino Manuel

El paleólogo que originó la reacción de parte del mundo musulmán, que por el tema central de la disertación: “La racionalidad de la fe y la exclusión de la violencia”: “En esta argumentación contra la conversión mediante la violencia –dice el Papa–, la afirmación decisiva es: no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios”¹. Ahora bien, esta disertación originó (no por la cuestión musulmana, sino por el verdadero tema central) una réplica de Habermas publicada en la revista *Neue Züricher Zeitung*, donde cuestiona la tesis de Ratisbona, como un retorno a una fundamentación metafísica a partir de la defensa de la síntesis entre el cristianismo y el helenismo propuesta por el Pontífice. En tercer lugar, el también polémico discurso que en enero de 2008 no pudo leer personalmente en la Universidad de La Sapienza, en Roma, producto de una injusta discriminación de pseudos intelectuales, no solo contra su persona y la dignidad de su investidura, sino contra la misma inteligencia que dicen “defender”, pues si hay algo que está fuera de toda discusión es la estatura intelectual del Pontífice, más allá de estar o no de acuerdo con sus afirmaciones. A estos habría que agregar los discursos ante las Naciones Unidas (2008) con motivo del 60º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos como fruto de una convergencia de tradiciones religiosas y culturales con fundamento en la dignidad de la persona humana, como ante las autoridades francesas (2008) y los parlamentos británico (2010) y alemán (2011), donde abordó principalmente el problema del fundamento del Estado de Derecho en el marco de lo que se ha llamado una legítima o sana laicidad. Así también los discursos anteriores ante las autoridades de Austria respecto al diálogo entre Fe y Razón y a las raíces cristianas de Europa (2007) y al cuerpo diplomático en Turquía (2006), donde aborda el diálogo intercultural e interreligioso. Además es necesario recordar como centro de su magisterio sus tres encíclicas: *Deus Caritas Est* (2005), *Spe Salvi* (2007) y *Caritas in Veritate* (2009), sobre las virtudes teologales de la caridad y la esperanza (este año de la Fe tendría que haber salido su encíclica sobre la Fe, por lo que espero que nos regale aunque sea como libro personal lo que nos hubiera dicho en dicha encíclica). En consecuencia, voy a dividir la exposición en dos partes. En la primera trataré el problema de la razón moderna, mientras que en la segunda abordaré la cuestión de los fundamentos del Estado de Derecho.

2. El problema de la racionalidad en el mundo moderno

Partiré de un breve diagnóstico que sintetice la situación contemporánea: 1) el desarrollo, apogeo y decadencia del *iluminismo* que de alguna manera marca el corazón de la concepción moderna; 2) el surgimiento de un *pensamiento débil* posmoderno y posmetafísico; 3) la consolidación de la *secularización* que en su versión

¹ BENEDICTO XVI, “Fe, Razón y Universidad, recuerdos y reflexiones”, Ratisbona, Alemania, 12 de septiembre de 2006. Todos los textos de Benedicto XVI pueden consultarse en el sitio oficial de la Santa Sede: www.vatican.va.

radicalizada devino en un *secularismo* o *laicismo*; 4) la aparición, desarrollo, decadencia y ¿muerte? de las *ideologías*; 5) el más espectacular desarrollo de las *ciencias* y la *tecnología*; 6) la *globalización* de las relaciones económicas y de las comunicaciones; 7) la aparición del fenómeno del multiculturalismo *ad intra* de los Estados, como consecuencia principalmente de los flujos migratorios; 8) el resurgimiento del *problema religioso e interreligioso* y 9) una *revolución cultural* que en muchos aspectos disuelve los valores y costumbres tradicionales coronando un *relativismo moral* paradójicamente cuasi absoluto (o quizás sin el cuasi).

Por una cuestión de extensión material de la presente contribución no voy a abordar todos los problemas señalados, sino que me voy a circunscribir a uno que considero que nuclea a todos: *el problema de la racionalidad en el mundo moderno y en la sociedad secular*. Este ha sido el centro de la reflexión de Ratzinger-Benedicto XVI en Munich, Ratisbona y Roma, a las que ya me referí. En ellos se plantea la contraposición entre *razón reductiva* y *razón ampliada*. Entre una razón reducida a lo empíricamente verificable y expresable matemáticamente y una razón extendida a las verdades de la Fe, de la metafísica y de la ética.

En Ratisbona plantea el Papa la clave del problema de la razón en la modernidad: “En el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las ‘críticas’ de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. [...] Esto implica dos orientaciones fundamentales decisivas para nuestra cuestión. Solo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica. Todo lo que pretenda ser ciencia ha de atenerse a este criterio. También las ciencias humanas, como la historia, la psicología, la sociología y la filosofía, han tratado de aproximarse a este canon de valor científico. Además, es importante para nuestras reflexiones constatar que este método en cuanto tal excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico. Pero de este modo nos encontramos ante una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que es preciso poner en discusión [...] Pero hemos de añadir más: si la ciencia en su conjunto es solo esto, entonces el hombre mismo sufriría una reducción, pues los interrogantes propiamente humanos, es decir, de dónde viene y a dónde va, los interrogantes de la religión y de la ética no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la ‘ciencia’ entendida de este modo y tienen que desplazarse al ámbito de lo subjetivo. El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la ‘conciencia’ subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética (aquí me permito agregar, se encuentra justamente la raíz del relativismo moral actual, denunciado por el Cardenal Ratzinger al inicio del conclave que lo coronó Papa). Pero, de este modo, el ethos y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal (en el sentido de individual). La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón, patologías que irrumpen por necesidad cuando la razón se reduce hasta el punto de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética. Lo que queda de esos intentos

de construir una ética partiendo de las reglas de la evolución, de la psicología o de la sociología, es simplemente insuficiente”².

En suma, según el Papa solo podremos superar el reduccionismo de la razón (que no es negar el impresionante desarrollo del conocimiento científico y técnico, sino por el contrario asumirlo con sus fabulosas conquistas y sus grandes riesgos) si podemos *ampliar nuestro concepto de razón y de su uso* como plantea en la conclusión del Discurso en Ratisbona³. En el mismo sentido podemos citar en el año 2009 su encíclica *Caritas in Veritate*: “La excesiva sectorización del saber, el cerrarse de las ciencias humanas a la metafísica, las dificultades del diálogo entre las ciencias y la teología, no solo dañan el desarrollo del saber, sino también el desarrollo de los pueblos, pues, cuando eso ocurre, se obstaculiza la visión de todo el bien del hombre en las diferentes dimensiones que lo caracterizan. Es indispensable ‘ampliar nuestro concepto de razón y de su uso’ para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos”⁴.

En otras palabras, si la razón se reduce solamente a lo empíricamente verificable y expresable matemáticamente, tanto la racionalidad de la fe que incluye la racionalidad metafísica purificada por la misma fe, centrada en el problema de Dios y del sentido último de la vida humana, como la racionalidad de la ética, de la política y del derecho referidas al obrar humano (cada una desde su perspectiva específica), quedan excluidas. A continuación abordaré brevemente ambos problemas.

2.1. El problema de la racionalidad de la fe y de la metafísica

En este sentido, hay que señalar aspectos positivos de la propuesta de Habermas, en el mencionado diálogo, como ser la necesidad de un diálogo y aprendizaje recíproco entre creyentes y no creyentes, reconocido por el propio Ratzinger en esa y en otras intervenciones posteriores, como ser su discurso ante las autoridades austriacas⁵. Sin perjuicio de ello, hay que resaltar que el diálogo entre fe y razón propuesto por el filósofo alemán no respeta igualmente los derechos de ambas, pues mientras que la fe debe reconocer a la razón científica, y está bien que así sea, conforme a la legítima autonomía de los saberes; la razón científica y secular, si bien no debe juzgar los contenidos de la fe (y también está bien que así sea, dado los distintos ámbitos en que ambas –razón y fe– se desenvuelven), solo aceptaría aquellos que pueda traducir a su propio lenguaje posmetafísico, descartando lo que no es traducible. Estas últimas son propiamente las verdades teológico-metafísicas que constitu-

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 31.

⁵ BENEDICTO XVI, “Discurso ante las Autoridades y el cuerpo diplomático en la Sala de las Recepciones de la residencia de Hofburg”, Viena, viernes 7 de septiembre de 2007.

yen el núcleo de la fe, dado que ésta no se refiere a lo empíricamente verificable por las ciencias positivas, sino más bien a lo que no se ve, ni se detecta por ellas, porque está más allá de las fronteras de lo fenoménico, y más adentro de la epidermis de su manifestación empírica, aunque justamente por eso constituyen el fundamento último y más profundo del ser, no solo en su aparecer fenoménico, sino también en su más plena realidad ontológica. Dicho de otra manera, lo teológico, lo metafísico y lo científico positivo no son tres estados sucesivos y excluyentes al modo como los concibió el positivismo de Comte en su famosa ley de los tres estados⁶, o como parte de un proceso de *desencantamiento* del mundo que se produce en la modernidad al decir de Max Weber, sino más bien, lo teológico, lo metafísico y lo científico positivo son niveles o grados de conocimiento simultáneos y confluyentes sobre la misma realidad.

Esto no quiere decir que la idea de *traducción* no sea pertinente en sí misma. Es necesario que estas verdades sean dichas en un lenguaje que pueda ser entendido por todos, sin que esto signifique una merma en su profundidad y su veracidad. En ese sentido, el gran traductor ha sido Nuestro Señor Jesucristo que ha enseñado lo más hondo del misterio de Dios y del hombre por medio de parábolas (y lo es todavía porque nos sigue hablando de esta manera a nosotros), sin perder por ello sustancia, ni mutilar ninguna parte de verdad.

El problema actual es que solamente se acepta aquello que pueda traducirse al lenguaje del propio pensamiento posmetafísico, como si este lenguaje tuviera la exclusividad de lo moderno. Sería mucho mejor resaltar la centralidad de la razón propia del espíritu moderno, dejando que esta desarrolle toda su potencialidad, ampliando su acción y ensanchando los ámbitos de su alcance, hasta los límites de su capacidad natural. Sin perjuicio de una actitud abierta a la posibilidad de trascender esos límites mediante el auxilio de la revelación y la fe, a través de un diálogo verdadero y sincero que permita su sana complementación. Al respecto dice el Papa: “El nuevo diálogo entre fe y razón, que se hace necesario hoy, no puede llevarse a cabo en los términos y modos como se realizó en el pasado. Si no quiere reducirse a un estéril ejercicio intelectual, debe partir de la actual situación concreta del hombre, y desarrollar sobre ella una reflexión que recoja su verdad ontológico-metafísica”⁷.

En definitiva, frente al planteo y sobre todo a la respuesta posmetafísica de *Habermas*, exponente y defensor de la razón iluminista de la modernidad como un proyecto inacabado y fundamento ético y jurídico-político de la sociedad secular pluralista, Ratzinger contrapone un planteo y una respuesta claramente trascendente proponiendo también (al igual que *Habermas*) un diálogo entre fe y razón, pero no acotado a los límites de la razón secular, sino de conformidad con la tradición de la Iglesia, como lo reflejara la encíclica *Fides et Ratio*. Diálogo que *compatibilice la racionalidad de la fe con la fe en la razón*, superando las patologías, tanto de la fe

⁶ Cf. COMTE, A., *Curso de Filosofía Positiva*, Buenos Aires, Libertador, 2004, pág. 20 y sigs.

⁷ BENEDICTO XVI, Discurso inaugural del VI Simposio europeo de profesores universitarios sobre el tema: “Ensancha los horizontes de la racionalidad. Perspectivas para la filosofía”, Sala Clementina, sábado 7 de junio de 2008.

(fundamentalismos religiosos), como de la razón (cientificismo y fundamentalismo tecnológico).

Justamente el centro de la crítica de Habermas al discurso de Ratisbona es que lo considera una vuelta al pensamiento metafísico anterior a Kant y del cual la modernidad –según él– se había liberado. En efecto, considera que la síntesis entre cristianismo y helenismo a la que se refiere Benedicto XVI significa una helenización del cristianismo incorporando a este las nociones metafísicas del primero. Por eso está de acuerdo (en contra de lo afirmado por el Papa en Ratisbona) con el proceso de des-helenización del cristianismo que se inició en la modernidad, en el cual se presenta la síntesis del helenismo con la Iglesia antigua como una primera inculturalización que no debe vincular a las otras culturas y que el simple mensaje del evangelio debe ir más atrás e inculturizarse de nuevo en las otras culturas.

El Papa es suficientemente claro y contundente al afirmar que el Nuevo Testamento ha sido escrito en lengua griega y contiene el contacto con el espíritu griego (que proviene ya del Antiguo Testamento, como es el caso de la Biblia de los setenta), y si bien es cierto que hay elementos en la evolución de la Iglesia en sus inicios que no deben integrarse en todas las culturas, sin embargo, las decisiones fundamentales sobre las relaciones entre la fe y el uso de la razón humana son parte de la fe, son desarrollos consecuentes con la naturaleza de la fe misma⁸.

Esto no significa tanto una helenización del cristianismo, sino más bien una *cristianización del helenismo* que incluye a la racionalidad filosófica y metafísica purificada por la misma fe. De hecho en la antigüedad la Iglesia primitiva dialogó con la Filosofía griega como expresión superior del espíritu humano y no con las religiones paganas⁹; con la religión física de la filosofía y no con las religiones míticas de la poesía o política de la costumbre según la tradicional división de las religiones que realiza Marco Terencio Varrón. Encuentro –al decir de Jaeger– entre el cristianismo primitivo y la *paideia griega*, que dio origen a una *paideia cristiana*¹⁰, cuyo espíritu se expresa en el discurso de San Pablo en el Areópago¹¹, donde presenta al cristianismo como la *religio vera*, y al mismo tiempo como *vera philosophia* (como va a decir posteriormente Justino, filósofo y mártir), que no se basa ni en la poesía, ni en la política, sino en el conocimiento propio de los filósofos, al que el cristianismo transforma, al identificar la verdad a la que se orienta todo conocimiento y razón con el *logos* encarnado. Adora a aquel Ser que constituye el fundamento de todo cuanto existe. Al Dios real y al mismo tiempo desconocido¹².

En el caso del Cristianismo, para Ratzinger la verdad es al mismo tiempo metafísica e histórica (toda su teología se maneja en ambos planos), pues esta verdad

⁸ BENEDICTO XVI, Ponencia “Fe, Razón y Universidad, recuerdo y reflexión”, Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

⁹ Cf. RATZINGER, Joseph, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 2005, pág. 193.

¹⁰ Cf. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia Ggriega*, México DF, FCE, 1965.

¹¹ *Hechos de los Apóstoles*, 17, 22-34.

¹² Cf. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., pág. 149.

metafísica trascendente y lejana entra en la historia haciéndose accesible al hombre por medio del Dios que se hace hombre, del *Emanuelle*, del Dios con nosotros. Dice Ratzinger en su *Introducción al Cristianismo*: “La opción original cristiana es completamente distinta. La fe cristiana optó, como hemos visto por el Dios de los filósofos, en contra de los dioses de las religiones, es decir, por la verdad del ser mismo en contra del mito y de la costumbre [...] Pero no olvidemos la otra cara del hecho. La fe cristiana se decidió solamente en favor del Dios de los filósofos, este Dios es el Dios a quien se dirige el hombre y el Dios que habla al hombre. Pero al tiempo la fe cristiana dio a este Dios una significación nueva, lo sacó del terreno de lo puramente académico y así lo transformó profundamente. Este Dios que antes aparecía como algo neutro, como un concepto supremo y definitivo; este Dios que se concibió como puro ser o puro pensar, eternamente cerrado en sí mismo sin proyección alguna sobre el hombre y hacia su pequeño mundo; este Dios de los filósofos, cuya pura eternidad e inmutabilidad excluye toda relación a lo mutable y contingente, es para la fe el hombre Dios, que no solo es pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino *agapé*, potencia del amor creador. En este sentido se da en la fe cristiana la misma experiencia que tuvo Pascal cuando una noche escribió en un trozo de papel que luego cosió al forro de su casaca, estas palabras: ‘Dios de Abraham, Isaac y Jacob, no el Dios de los filósofos y letrados’”¹³.

2.2. *El problema de la racionalidad práctica*

Además de la ampliación de la razón hacia la racionalidad de la fe, que incluye la racionalidad metafísica purificada por la misma fe, también se la debe *ampliar hacia la razón práctica* como expresamente lo ratifica en su discurso en *La Sapienza*: “Es necesario dar un paso más. El hombre quiere conocer, quiere encontrar la verdad. La verdad es ante todo algo del ver, del comprender, de la *theoría*, como la llama la tradición griega. Pero la verdad nunca es solo teórica [...] la verdad significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien. Este es también el sentido del interrogante socrático: cual es el bien que nos hace verdaderos. La verdad nos hace buenos y la bondad es verdadera: este es el optimismo que reina en la fe cristiana, porque a ella se le concedió la visión del *logos*, de la razón creadora que, en la encarnación de Dios, se reveló al mismo tiempo como el bien, como la bondad misma”¹⁴.

Por eso continúa afirmando que en los tiempos modernos se han abierto nuevas dimensiones del saber, tanto en las ciencias naturales, que se han desarrollado sobre la base de la conexión entre experimentación y presupuesta racionalidad de la materia, como en las ciencias históricas y humanistas, en las que el hombre trata de comprenderse mejor a sí mismo. En este desarrollo no solo se ha abierto a la hu-

¹³ RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1987, págs. 114-115.

¹⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008.

manidad una cantidad inmensa de saber y de poder, sino también el conocimiento y reconocimiento de los derechos y de la dignidad del hombre. Pero esto no quiere decir que el camino se haya completado, que no existan riesgos, pues al respecto señala que hoy el peligro (sobre todo en el mundo occidental) es que el hombre, en virtud de la grandeza de su saber y de su poder, *se rinda ante la cuestión de la verdad*. Y eso significa al mismo tiempo que la razón, al final, se doblega ante la presión de los intereses y ante el atractivo de la utilidad, y se ve forzada a reconocerla como criterio último¹⁵.

En efecto, con esta propuesta de recuperación de una razón práctica plena se puede superar el problema planteado por el Papa en Ratisbona, por el cual la razón reductiva, al excluir de la razón científica y objetiva el campo de la praxis, *tiende a desplazarlo al ámbito de lo subjetivo* y así abre la puerta al relativismo moral¹⁶. De esta manera, el pensamiento moderno rompe el vínculo existente entre los dos ámbitos de la conciencia: 1) el *objetivo*, constituido por los principios de la ley natural que conocemos por el hábito de la *sindéresis*, aunque él prefiere hablar más bien de *anamnesis*¹⁷, como un *recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero*, si

¹⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008.

¹⁶ Cf. BENEDICTO XVI, "Fe, Razón y Universidad, recuerdos y reflexiones", ob. cit.

¹⁷ Cf. RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, Madrid, Rialp, 1995, pág. 65 y sigs.: "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 solo 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 [...] Después de estas reflexiones sobre el primer plano, esencialmente ontológico, del concepto de conciencia, debemos ocuparnos del segundo estrato, designado en la tradición medieval sencillamente con la palabra *conscientia*, conciencia. Presumiblemente esta tradición terminológica ha podido contribuir en algo al estrechamiento moderno del concepto de conciencia. Santo Tomás, por ejemplo, solo denomina conciencia a este segundo plano y, en consecuencia, la conciencia no es para él *habitus*, es decir, una cualidad estable del ser del hombre, sino *actos*, o sea, un acontecimiento consumado. Sin embargo, Santo Tomás supone evidentemente el fundamento ontológico de la *anamnesis* (*synderesis*) como algo dado. El Aquinate la define como una resistencia interior contra el mal y una íntima inclinación al bien. El acto de conciencia aplica este saber fundamental a las situaciones concretas. Según Santo Tomás, consta de tres momentos: reconocer (*recognocere*), dar testimonio (*testificari*) y juzgar (*iudicare*). Se podría hablar de un concierto entre la función de control y la de decisión. Siguiendo la tradición aristotélica, Santo Tomás ve este acontecimiento de acuerdo con el modelo de los procedimientos conclusivos. Sin embargo, subraya enérgicamente lo específico de este saber práctico, cuyas conclusiones no derivan del mero saber ni del puro pensar. *Reconocer o no reconocer algo depende siempre de la voluntad, que destruye el conocimiento o conduce a él*. Depende, pues, del talante moral dado de antemano, el cual se deforma o purifica progresivamente. En

bien reconoce su sinonimia; 2) el *subjetivo*, compuesto por el acto propio de la conciencia que mediante un juicio particular circunstanciado aplica los principios a las distintas situaciones particulares. Rompe de esta manera el vínculo que funda al segundo en el primero, quedándose con el subjetivo aislado y sin fundamento y rechazando al objetivo fundante.

Justamente el meollo del relativismo es que el debilitamiento de la razón produce un debilitamiento de la conciencia moral, una conciencia más laxa, pues al no tener referencia necesaria a una verdad objetiva pierde su quicio. En efecto, lo que produce el relativismo es la ruptura definitiva entre estos dos ámbitos de la conciencia, el objetivo (la ley natural) y el subjetivo (el juicio de la conciencia), desconociendo al primero y coronando como única instancia de apelación moral al segundo, que al no estar anclado en la realidad, corona el más “absoluto” y paradójico relativismo.

Por eso una legítima ampliación de la razón al ámbito de la razón práctica es la que parte de los primeros principios evidentes o *per se nota* que constituyen el contenido de la ley natural, de la ley inscrita en el propio ser del hombre, en la persona humana, en su racionalidad y politicidad y a partir de la cual podemos alcanzar conclusiones y soluciones racionales y razonables con el fin de dirigir la acción humana, tanto en el plano individual como social. Justamente los principios prácticos captados por el hábito de la *sindéresisanamnesis* como una patencia del bien constituyen el contenido de la ley natural.

Respecto a la objeción de falta de consenso sobre la ley natural y su contenido, corresponde distinguir *entre el conocimiento de la ley natural* (por el hábito de la *sindéresis-anamnesis*) y *su reconocimiento* (por el juicio de la conciencia). En consecuencia, cuando en la actualidad muchas veces se afirma que no se puede fundar el orden social moral, político y jurídico en la ley natural, porque no todos la aceptan, ni hay consenso sobre ella, *se confunde el problema de la existencia y conocimiento de la ley natural, con su reconocimiento a través del juicio de la conciencia* de cada uno de los formadores del consenso. Juicio de conciencia que a veces puede fallar en cuanto a los preceptos secundarios o en la aplicación de los principios a los casos particulares, debido a la influencia de ideologías o intereses contrarios al bien de hombre, a los malos consejos, a la concupiscencia de la carne, o bien a costumbres depravadas y hábitos corrompidos¹⁸. Como dice Ratzinger: “Reconocer o no reconocer algo (a di-

este plano, el plano del juicio (*conscientia* en sentido estricto), es lícito decir que también la conciencia errónea obliga. En la tradición racional de la Escolástica esta proposición es absolutamente clara. Nadie debe obrar contra su conciencia, como ya había dicho San Pablo (Rom. 14, 23). Pero el hecho de que la conciencia alcanzada obligue en el momento de la acción no significa canonizar la subjetividad. *Seguir la convicción alcanzada no es culpa nunca*. Es necesario, incluso, hacerlo así. Pero *si puede ser culpa adquirir convicciones falsas y acallar la protesta de la anamnesis del ser*. La culpa está en otro sitio más profundo: no en el acto presente, ni en el juicio de conciencia actual, sino en el abandono del yo, que me ha embotado para percibir en mi interior la voz de la verdad y de sus consejos. De ahí que autores que obraron convencidos, como Hitler o Stalin, sean culpables. Los ejemplos extremos no deberían servir para tranquilizarnos, sino más bien, para sobresaltarnos y hacernos ver con claridad la seriedad del ruego: límpiame de los deslices que se me ocultan (Ps. 19, 13)”.

¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 1-2, Q. 94, Art. 6°.

ferencia de conocer) depende siempre de la voluntad, que destruye el conocimiento o conduce a él. Depende, pues, del talante moral dado de antemano, el cual se deforma o purifica progresivamente”¹⁹.

Ahora bien, ¿esto quiere decir que de estos principios surge sin mediación alguna la respuesta correcta a cada situación en que tengamos que obrar; que de estos principios de la ley natural podemos obtener inmediatamente la solución justa de cada caso concreto? Por cierto que no. Para eso el hombre necesita del auxilio de las *virtudes* y de la disciplina de las leyes positivas (en el orden natural) y de *la gracia* (en el orden sobrenatural). Por eso en el orden natural es tan importante el tema de la docencia de la ley y la educación en las virtudes. Justamente aquí está la madre de los problemas morales que vemos hoy día en nuestras sociedades posmodernas y relativistas: el incremento de leyes intrínsecamente injustas por ser contrarias al bien humano y la multiplicación de los vicios opuestos a las virtudes que llevan a la vida buena.

Los principios son solo el punto de partida de la justificación racional del obrar humano (moral y jurídico), pero como tales necesitan ser concretados, tanto por la naturaleza misma de las cosas humanas (de los actos, de sus objetos, fines y circunstancias), como también, por un sinfín de determinaciones prudenciales, tanto morales como jurídicas, generales (normas) y particulares (sentencias), que completan y complementan en forma positiva (al modo de moral positiva y de derecho positivo) ese núcleo de principios naturales. Ahora bien, por otra parte es necesario que por encima exista una concepción fundada en una verdadera antropología y metafísica del hombre, entendido como *creatura*. En consecuencia, el fundamento último no solo del orden social, moral, político y jurídico, sino del hombre mismo, de su naturaleza y de su ley natural, es Dios como creador, sin perjuicio de que su conocimiento no es evidente (como sí lo es en el caso de los principios de la ley natural), sino más bien analógico a partir de los seres creados. Al respecto señala 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 psicofísicos: la ley natural verdadera y propiamente dicha es al mismo tiempo (también) ley moral. La creación misma nos enseña cómo podemos ser hombres de la manera que corresponde”²⁰.

En consecuencia, si bien no es necesario remontarse al acto de Ser de Dios para justificar el razonamiento práctico que se deriva de los primeros principios evidentes de la ley natural, su Ser es el fundamento último de todo lo que existe, del hombre, de su ley y de su obrar. Así podemos distinguir la razón práctica de la razón metafísica, sin perjuicio de reconocer que la razón práctica en última instancia como todo conocimiento humano se apoye en la razón metafísica que considera al ser en cuanto ser.

¹⁹ RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, ob. cit., p. 72.

²⁰ RATZINGER, J., *Iglesia y modernidad*, ob. cit., pág. 32. (no aparece citado previamente)

Esta ampliación a la racionalidad práctica no es totalmente distinta y mucho menos contraria a la racionalidad de la fe, que no es solamente especulativa, sino que tiene también una dimensión práctica (pensemos en el caso de la teología moral). El motivo es que la cuestión de Dios no es solamente teórica sino eminentemente práctica, o sea tiene consecuencias en todos los ámbitos de la vida. Por lo tanto, como tal, la racionalidad de la fe no solo es plenamente compatible con la racionalidad práctica, sino que además es perfectible y purificadora de aquella racionalidad práctica que alcanzamos naturalmente por el solo uso de la misma razón. En suma, la relación y síntesis entre fe y razón no se da solo en el plano del conocimiento especulativo, sino también en su extensión en el conocimiento práctico donde justamente el amor que nos muestra la fe y que alimenta nuestra esperanza es la plenitud misma de la ley moral y de su sujeto: el hombre.

3. El Estado de Derecho

Cuando Ratzinger, Benedicto XVI, habla de Estado de Derecho en este contexto está hablando del *Estado de Derecho liberal y constitucional* que constituye una de las principales manifestaciones de la razón moderna. Por tanto, no se refiere aquí a otras realidades políticas que se dieron a lo largo de la historia, como ser la Ciudad antigua o las polis, los reinos y los imperios (a los que sí menciona en otra parte como elementos indispensables sobre todo en la formación de la cultura europea y occidental). En consecuencia, cuando hablemos de Estado de Derecho nos limitaremos a la realidad política moderna. Justamente el Estado de Derecho que hoy conocemos es un fenómeno moderno en virtud a la vinculación que en la modernidad tienen ambas nociones, pues confluye la realidad política (*Estado*) con la realidad jurídica (*derecho*), confluencia en la que se ve la íntima relación que existe entre lo político y lo jurídico. Esto se manifiesta sobre todo con la aparición de los procesos revolucionarios en los Estados Nacionales surgidos en la modernidad, proceso más moderado en su versión inglesa y luego americana, mientras que más radical en la versión francesa (Ratzinger prefiere claramente la primera por sobre la segunda, como surge del discurso al parlamento británico y otros escritos anteriores)²¹.

Al respecto, señala en la Academia de Baviera en su debate con Habermas, que en un sentido concreto, es tarea de la política someter el poder al control de la ley a fin de garantizar que se haga un uso razonable de él. No debe imponerse la ley del más fuerte, sino la fuerza de la ley. El poder sometido a la ley y puesto a su servicio es el polo opuesto a la violencia, que entendemos como ejercicio del poder prescindiendo del derecho y quebrantándolo. Por eso es importante para toda sociedad superar la tendencia a desconfiar del derecho y de sus ordenamientos, pues solo así puede cerrarse el paso a la arbitrariedad y se puede vivir la libertad como algo compartido por toda la

²¹ PERA, Marcello; RATZINGER, Joseph, *Sin raíces*, Barcelona, Península, 2006, pág. 107.

comunidad. La libertad sin ley es anarquía y, por ende, destrucción de la libertad. La desconfianza hacia la ley y la revuelta contra la ley se producirán siempre que ésta deje de ser expresión de una justicia al servicio de todos y se convierta en producto de la arbitrariedad, en abuso por parte de los que tienen el poder para hacer las leyes²². En el último siglo tenemos muchos ejemplos especialmente con la proliferación de regímenes totalitarios, incluso de distinta orientación ideológica. El propio Papa en su Discurso al Parlamento alemán se refirió al caso de su país: “Nosotros, los alemanes, sabemos por experiencia que estas palabras no son una mera quimera. Hemos experimentado cómo el poder se separó del derecho, se enfrentó contra él; cómo se pisoteó el derecho, de manera que el Estado se convirtió en el instrumento para la destrucción del derecho; se transformó en una cuadrilla de bandidos muy bien organizada, que podía amenazar el mundo entero y llevarlo hasta el borde del abismo”²³.

Ahora bien, hoy estamos asistiendo a una nueva etapa del Estado de Derecho en el marco del proceso de globalización en que nos encontramos inmersos, donde se producen tensiones entre los procesos de integración regional y mundial y la también moderna noción de soberanía nacional que se encuentra en crisis, sin que esto signifique que haya desaparecido. *Ratzinger* en su diálogo con *Habermas*, antes de abordar la cuestión de fondo planteada por el filósofo alemán respecto a las bases prepolíticas del Estado de Derecho liberal, 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. Por eso, luego de todas estas precisiones, el entonces 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”²⁴. De esta manera asocia la *cuestión de la verdad* a la que nos referimos en la primera parte, con la *cuestión del poder*, no la de su existencia y su crecimiento que opera por sí solo y es irrefutable, sino el de su sujeción, el de su recto uso, como ya señalara Romano Guardini hace más de medio siglo²⁵. En última instancia, afirma lo que es la perenne cuestión sobre el bien y el mal.

Volviendo al discurso ante el Parlamento alemán dice el Papa: “Servir al derecho y combatir el dominio de la injusticia es y sigue siendo el deber fundamental

²² Cf. RATZINGER, J., “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”, diálogo con Jürgen Habermas en la Academia de Baviera, 19 de enero de 2004, en *La Nación* del 14 de mayo de 2005.

²³ BENEDICTO XVI, *Discurso ante el Parlamento alemán*, 22 de septiembre de 2011.

²⁴ RATZINGER, J., “Las bases prepolíticas del Estado Liberal”, diálogo con el filósofo Jürgen Habermas en la Academia de Baviera, enero 2004, en *La Nación* del 28 de junio de 2005.

²⁵ Cf. GUARDINI, R., *El poder*, Madrid, Cristiandad, 1982 (1957).

del político. En un momento histórico, en el cual el hombre ha adquirido un poder hasta ahora inimaginable, este deber se convierte en algo particularmente urgente. El hombre tiene la capacidad de destruir el mundo. Se puede manipular a sí mismo. Puede, por decirlo así, hacer seres humanos y privar de su humanidad a otros seres humanos. ¿Cómo podemos reconocer lo que es justo? ¿Cómo podemos distinguir entre el bien y el mal, entre el derecho verdadero y el derecho solo aparente? La petición salomónica (Concede a tu siervo un corazón dócil, para que sepa juzgar a tu pueblo y distinguir entre el bien y mal) sigue siendo la cuestión decisiva ante la que se encuentra también hoy el político y la política misma²⁶.

Justamente respecto al problema crucial del discernimiento y fundamento del derecho se refiere en una brillante conferencia sobre la crisis del derecho pronunciada el 10 de noviembre de 1999, por el entonces Cardenal Ratzinger, con ocasión de serle conferido el grado de doctor *honoris causa* en derecho por la Facultad de Derecho de la universidad italiana LUMSA. En dicha conferencia señala dos riesgos actuales del derecho: 1) el “final de la metafísica” que en amplios sectores de la filosofía moderna se viene dando como un hecho irreversible (como vimos en la primera parte), y que ha conducido al positivismo jurídico que hoy ha cobrado sobre todo la forma de teoría del consenso como fuente del derecho. No es la verdad la que crea el consenso, sino que es el consenso el que crea no tanto la verdad cuanto los ordenamientos comunes. La mayoría determina qué es lo que debe valer (estar vigente) como verdadero y como justo. Y eso significa que el derecho queda expuesto al juego de las mayorías y depende de la conciencia de los poderes de la sociedad del momento, la cual conciencia viene determinada a su vez por múltiples factores; 2) la disolución del derecho a causa del empuje de la utopía, que parece menos actual de lo que era en las décadas del sesenta/setenta cuando había tomado forma sistemática y práctica en el pensamiento marxista, pero que sin embargo está volviendo. El punto de partida es la convicción de que como el mundo presente es un mundo de opresión y de falta de libertad, ese mundo tiene que ser sustituido por un mundo mejor que, por tanto, hay que planificar y realizar. Esta imagen de la nueva sociedad se convierte en verdadera y única fuente del derecho, por lo que será moral y jurídicamente correcto aquello que sirve al advenimiento del mundo futuro. Y con base en este criterio se ha venido elaborando el terrorismo, que se considera plenamente como un proyecto moral; el homicidio y la violencia aparecen como acciones morales porque estaban al servicio de la gran revolución²⁷.

Frente a este dilema volvamos a la respuesta que da frente al Parlamento alemán: “¿Cómo se reconoce lo que es justo? En la historia, los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres. Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la

²⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso ante el Parlamento alemán*, 22 de septiembre de 2011.

²⁷ RATZINGER, Joseph, *La crisis del derecho*, 10 de noviembre de 1999.

sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación. En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la razón creadora de Dios. Así, los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a.C. [...] quisiera preguntar. ¿Carece verdaderamente de sentido reflexionar sobre si la razón objetiva que se manifiesta en la naturaleza no presupone una razón creativa, un *Creator Spiritus*? A este punto, debería venir en nuestra ayuda el patrimonio cultural de Europa. Sobre la base de la convicción de la existencia de un Dios creador, se ha desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta. Estos conocimientos de la razón constituyen nuestra memoria cultural. Ignorarla o considerarla como mero pasado sería una amputación de nuestra cultura en su conjunto y la privaría de su integridad. La cultura de Europa nació del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma; del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma. Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa. Con la certeza de la responsabilidad del hombre ante Dios y reconociendo la dignidad inviolable del hombre, de cada hombre, este encuentro ha fijado los criterios del derecho; defenderlos es nuestro deber en este momento histórico”²⁸.

Por su parte, en lo que respecta a la sociedad global, citando a Juan Pablo II en *Caritas in Veritate* dice que “la globalización no es, a priori, ni buena ni mala. Será lo que la gente haga de ella”²⁹. Por eso señala que oponerse ciegamente a la misma sería una actitud errónea, porque significaría ignorar un hecho que existe, que está instalado y que acabaría por ignorar un proceso que también tiene aspectos positivos respecto a las posibilidades de desarrollo a escala planetaria. Sin embargo, si se gestiona mal, puede incrementar la pobreza y la desigualdad contagiando además con una crisis a todo el mundo. Es necesario corregir sus disfunciones a veces graves, que causan nuevas divisiones entre los pueblos y en el interior de los mismos, de modo que la redistribución de la riqueza no comporte una redistribución de la pobreza, lo que constituiría una globalización de la *cuestión social*. Esta nace en el seno de la sociedad industrial, ad intra de los Estados como se ve en la DSI a partir de la *Rerum Novarum* de León XIII. Por otra parte, esta cuestión se manifiesta *ad extra* de los Estados, se internacionaliza, cuando se la ve en el marco de la *cuestión del desarrollo de los pueblos*, como también se señala en la DSI con la aparición de la encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI. En Juan Pablo II vamos a ver ambas dimensiones de la cuestión social. Al respecto podemos citar la *Laborem Exercens* para la primera y la *Solicitudo rei socialis* y *Centesimus annus* para la segunda (la

²⁸ BENEDICTO XVI, *Discurso ante el Parlamento alemán*, 22 de septiembre de 2011.

²⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 42; JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Academia de Ciencias Sociales*, 27 de abril de 2001.

Solicitud se da en el marco del conflicto este-oeste, mientras que la *Centesimus*, ya más cercana a nosotros, se da luego de las transformaciones posteriores a la caída del muro de Berlín en 1989).

Por su parte, Benedicto XVI aborda ambas dimensiones en su encíclica *Caritas in Veritate* pero en el contexto del proceso actual de globalización: “La transición que el proceso de globalización comporta conlleva grandes dificultades y peligros, que solo se podrán superar si se toma conciencia del espíritu antropológico y ético que en el fondo impulsa la globalización hacia metas de humanización solidaria. Desgraciadamente, este espíritu se ve con frecuencia marginado y entendido desde perspectivas ético-culturales de carácter individualista y utilitarista. La globalización es un fenómeno multidimensional y polivalente, que exige ser comprendido en la diversidad y en la unidad de todas sus dimensiones, incluida la teológica. Esto consentirá vivir y orientar la globalización de la humanidad en términos de relación, comunión y participación”³⁰.

Sin perjuicio de lo dicho, esto no significa que se proclame lisa y llanamente la sustitución de los Estados Nacionales por un Estado mundial centralizado, sino más bien la estructuración de un orden internacional sobre la base de los principios de subsidiariedad y solidaridad. Al respecto dice en *Caritas in Veritate*: “Para no abrir la puerta a un peligroso poder universal de tipo monocrático, el gobierno de la globalización debe ser de tipo subsidiario, articulado en múltiples niveles y planos diversos, que colaboren recíprocamente. La globalización necesita ciertamente una autoridad, en cuanto plantea el problema de la consecución de un bien común global; sin embargo, dicha autoridad deberá estar organizada de modo subsidiario y con división de poderes, tanto para no herir la libertad como para resultar concretamente eficaz. El principio de subsidiariedad debe mantenerse íntimamente unido al principio de la solidaridad y viceversa, porque así como la subsidiariedad sin la solidaridad desemboca en el particularismo social, también es cierto que la solidaridad sin la subsidiariedad acabaría en el asistencialismo que humilla al necesitado”³¹. Asimismo en otra parte de la misma encíclica afirma que la sabiduría y la prudencia aconsejan no proclamar apresuradamente la desaparición del Estado. Con relación a la solución de la crisis actual, su papel parece destinado a crecer, recuperando muchas competencias. Hay naciones donde la construcción o reconstrucción del Estado sigue siendo un elemento clave para su desarrollo. Para eso señala la importancia de la consolidación de sistemas constitucionales y jurídicos orientados a reforzar las garantías propias de un Estado de Derecho³².

Ahora bien, ¿cuáles son las garantías propias de un Estado de Derecho? En su discurso ante el Parlamento británico ha resaltado la moderación, el deseo de alcanzar un genuino equilibrio entre las legítimas reivindicaciones de los gobiernos y los

³⁰ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 42.

³¹ *Ibidem*, 57 y 58.

³² *Ibidem*, 41.

derechos y deberes de quienes están sujetos a él: la libertad de expresión, la libertad de afiliación política, la igualdad ante la ley y el respeto por la ley. Asimismo señala que si bien con otro lenguaje, la DSI tiene mucho en común con dicha perspectiva, en su preocupación primordial por la protección de la dignidad única de toda persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, y en su énfasis en los deberes de la autoridad civil para la promoción del bien común.

En este orden de cosas había reafirmado en su primera encíclica *Deus Caritas est*, 28, la estrecha relación entre Estado, derecho y justicia, como así también la necesaria distinción entre el ámbito político y el religioso, entre el Estado y la Iglesia: “El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política. Un Estado que no se rigiera según la justicia se reduciría a una gran banda de ladrones, dijo una vez Agustín: ‘*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*’. Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. Mt. 22, 21), esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales. El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones; la Iglesia, como expresión social de la fe cristiana, por su parte, tiene su independencia y vive su forma comunitaria basada en la fe, que el Estado debe respetar. Son dos esferas distintas, pero siempre en relación recíproca [...] La doctrina social de la Iglesia argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano [...] Tratándose de un quehacer político, esto no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia. Pero, como al mismo tiempo es una tarea humana primaria, la Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables [...] No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar”³³. Este es un texto clave, medular, que enlaza el pensamiento de Benedicto XVI con el Concilio Vaticano II, especialmente con el conocido número 36 de la *Gaudium et Spes*, haciendo una verdadera *hermenéutica de la reforma en la continuidad* como señalara en su famoso discurso ante la curia romana del 22 de diciembre de 2005.

De esta manera, justifica lo que llama la “sana laicidad”, “legítima laicidad” o “laicidad positiva” como se refiere en su discurso ante las autoridades francesas, justamente en la cuna del laicismo más radical. Dice al respecto en su también conocido discurso ante la unión de juristas católicos italianos de 2006: “Esta afirmación conciliar constituye la base doctrinal de la ‘sana laicidad’, la cual implica que

³³ *Ibidem*, 28.

las realidades terrenas ciertamente gozan de una autonomía efectiva de la esfera eclesiástica, pero no del orden moral. Por tanto, a la Iglesia no compete indicar cuál ordenamiento político y social se debe preferir, sino que es el pueblo quien debe decidir libremente los modos mejores y más adecuados de organizar la vida política. Toda intervención directa de la Iglesia en este campo sería una injerencia indebida. Por otra parte, la ‘sana laicidad’ implica que el Estado no considere la religión como un simple sentimiento individual, que se podría confinar al ámbito privado. Al contrario, la religión, al estar organizada también en estructuras visibles, como sucede con la Iglesia, se ha de reconocer como presencia comunitaria pública. Esto supone, además, que a cada confesión religiosa (con tal de que no esté en contraste con el orden moral y no sea peligrosa para el orden público) se le garantice el libre ejercicio de las actividades de culto –espirituales, culturales, educativas y caritativas– de la comunidad de los creyentes. A la luz de estas consideraciones, ciertamente no es expresión de laicidad, sino su degeneración en laicismo, la hostilidad contra cualquier forma de relevancia política y cultural de la religión; en particular, contra la presencia de todo símbolo religioso en las instituciones públicas. Tampoco es signo de sana laicidad negar a la comunidad cristiana, y a quienes la representan legítimamente, el derecho de pronunciarse sobre los problemas morales que hoy interpelean la conciencia de todos los seres humanos, en particular de los legisladores y de los juristas. En efecto, no se trata de injerencia indebida de la Iglesia en la actividad legislativa, propia y exclusiva del Estado, sino de la afirmación y de la defensa de los grandes valores que dan sentido a la vida de la persona y salvaguardan su dignidad. Estos valores, antes de ser cristianos, son humanos; por eso ante ellos no puede quedar indiferente y silenciosa la Iglesia, que tiene el deber de proclamar con firmeza la verdad sobre el hombre y sobre su destino”³⁴.

En este orden de ideas, en su diálogo con Marcelo Pera que se encuentra en el libro *Sin raíces: Europa, relativismo, cristianismo, Islam*, se plantea que con posterioridad a los procesos revolucionarios a los que hiciera referencia anteriormente se han desarrollado en Europa tres modelos de relación entre la Iglesia y el Estado: 1) en los países latinos ha prevalecido el modelo laico, o más bien laicista (especialmente en Francia) de separación radical y ya no de distinción de ámbitos pero en relación recíproca; 2) en los países germánicos ha prevalecido el modelo del protestantismo liberal, donde una religión cristiana estatal garantiza un consenso moral y fundamento religioso amplio, al que deben adecuarse las distintas religiones no estatales, como por ejemplo sucedió en la Alemania prusiana o en Gran Bretaña con posterioridad al cisma anglicano impuesto por Enrique VIII, que motivó el martirio de Santo Tomás Moro, que hizo carne aquello de la distinción de los ámbitos político y religioso, dándole al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, aun a costa de su vida terrena, que le ganó la vida eterna; 3) el modelo socialista que se bifurcó en dos vías distintas, la totalitaria y la democrática. Al respecto señala que el

³⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso a los juristas católicos italianos*, 9 de diciembre de 2006.

socialismo democrático ha servido de contrapeso de las posiciones liberales radicales de los dos modelos anteriores y más allá de cuestiones criticables en cuanto a su laicismo radical y anticlericalismo, ha contribuido considerablemente a la formación de una conciencia social, como desde otra perspectiva lo ha hecho la DSI. En cambio, el modelo totalitario se enlaza con una filosofía de la historia rígidamente materialista y atea³⁵.

Por su parte, agrega que entre los modelos europeos se sitúa el modelo de los Estados Unidos de Norteamérica que por una parte (sobre la base de las iglesias libres) adopta un rígido dogma de separación y por otra parte, por encima de las distintas denominaciones (incluso la Iglesia Católica), está plasmado por un consenso de fondo cristiano no definido en términos confesionales, pero que constituiría una fuerza espiritual prepolítica y suprapolítica, por la cual se reconoce a las religiones una dimensión pública³⁶.

Ahora bien, con el desarrollo del tiempo estos modelos no se mantienen en estado puro (para ser exactos, en el plano de la realidad nunca alcanzaron el nivel de pureza que se da en el plano teórico). Más allá de sus más y sus menos, ninguno estuvo ajeno al proceso de secularización y de reductivismo de la razón y del hombre que señaláramos en la primera parte de esta exposición y que configura el meollo de la cuestión de la verdad moral y la coronación del relativismo cultural y moral que hoy se extiende por todos lados.

Esto nos lleva a dos cuestiones centrales en el Estado de Derecho actual: 1) la dimensión pública y no meramente privada de las religiones que el Estado debe reconocer y garantizar; 2) el diálogo intercultural e interreligioso que se da en el marco del encuentro entre culturas y religiones, en el cual el Estado no debe arbitrar, ni imponer, sino facilitar y también garantizar.

Respecto a la primera, distingue en su discurso en La Sapienza especialmente a la fe cristiana como una instancia para la razón pública. Ciertamente, mucho de lo que dicen la teología y la fe solo se puede hacer propio dentro de la fe y, por tanto, no puede presentarse como exigencia para aquellos a quienes esta fe sigue siendo inaccesible. Al mismo tiempo, sin embargo, es verdad que el mensaje de la fe cristiana nunca es solamente una *comprehensive religious doctrine* como razón meramente privada en el sentido de Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma³⁷. Por su parte, en cuanto a la segunda señala en su discurso al cuerpo diplomático en Turquía, que necesitamos con urgencia un auténtico diálogo entre las religiones y entre las culturas, que pueda ayudarnos a superar juntos todas las tensiones con espíritu de colaboración fecunda. Este diálogo debe permitir a las diversas religiones conocerse mejor y respetarse recíprocamente, con el fin de actuar cada vez más al servicio de las aspiraciones más nobles del

³⁵ Cf. PERA, M.; BENEDICTO XVI, *Sin raíces: Europa, relativismo, cristianismo, Islam*, Barcelona Península, 2006, págs. 67 a 70.

³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 68.

³⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008.

hombre, que busca a Dios y la felicidad. Seguramente el reconocimiento del papel positivo que desempeñan las religiones dentro del cuerpo social puede y debe impulsar a nuestras sociedades a profundizar cada vez más su conocimiento del hombre y a respetar cada vez mejor su dignidad, poniéndolo en el centro de la acción política, económica, cultural y social. Nuestro mundo debe tomar cada vez mayor conciencia de que todos los hombres son profundamente solidarios, invitándolos a considerar sus diferencias históricas y culturales no para enfrentarse al modo de choque de civilizaciones (como plantea Huntington) o para imponerse una sobre otra (al modo de Fukuyama), sino para respetarse recíprocamente³⁸.

Al respecto dice en el citado diálogo con Habermas: “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 solo son aceptados en partes de la humanidad, y solo para esas partes de la humanidad resultan comprensibles. 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. [...] ¿Qué se puede hacer, pues? En lo que respecta a las consecuencias prácticas, estoy en gran medida de acuerdo con lo expuesto por el señor Habermas acerca de la sociedad postsecular, la disposición al aprendizaje y la autolimitación por ambas partes”³⁹.

Así va a resumir su propio punto de vista en dos tesis: 1) La superación de las patologías sumamente peligrosas, tanto de la fe o de las religiones (los fundamentalismos asociados al terrorismo), como de la razón que en su desmesurada arrogancia resulta incluso más peligrosa debido a su potencial eficiencia (la bomba atómica y el ser humano entendido como producto en las modernas técnicas biotecnológicas son dos ejemplos patentes). Su superación requiere de la necesaria correlación de razón y fe, de razón y religión, pues razón y fe están llamadas a limpiarse y purificarse mutuamente. 2) Esta regla básica debe concretarse en la práctica dentro del contexto intercultural de nuestro presente. El problema es cómo amalgamar e interconectar realidades culturales tan diversas, que responden a tradiciones distintas, sin apelar a una naturaleza común, pues toda cultura auténtica es un despliegue libre de la racionalidad natural del hombre y su consecuente natural sociabilidad y politicidad. Este fundamento común y no los consensos accidentales (que es bueno que existan en la medida que no contradigan ese fundamento común) es lo que permite un auténtico y necesario diálogo intercultural (incluyendo la dimensión religiosa al ser la religión el corazón mismo de la cultura), que poniendo más el acento en

³⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado en Turquía*, 28 de noviembre de 2006.

³⁹ RATZINGER, J., “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”, artículo citado.

aquellas cosas que tenemos en común (la racionalidad, la libertad, la politicidad, en última instancia la humanidad), que en aquellas que nos diferencian, a pesar de las múltiples y diversas manifestaciones culturales, permita una integración e interdependencia sin que se tenga que renunciar a la propia identidad cultural y a las propias convicciones. Por eso, es más apropiado el término *interculturalidad* que funda lo diverso en lo común, que *multiculturalidad* que disuelve lo común en el “altar” de lo diverso.

Ahora bien, esto no significa una concesión al indiferentismo o relativismo religioso, ni una negación de la pretensión de verdad del cristianismo como lo señala el propio Ratzinger como Prefecto para la doctrina de la fe en la declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia: “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 solo de facto sino también de iure (o de principio) [...] Por ello el diálogo, no obstante forme parte de la misión evangelizadora, constituye solo 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”⁴⁰.

Como ya había dicho en su *Introducción al Cristianismo*: “[...] la persona de Jesús es su doctrina, y su doctrina es él mismo. La fe cristiana, es decir, la fe en Jesús como Cristo es, pues, verdadera ‘fe personal’. Partiendo de aquí, podemos comprender lo que significa. La fe no es la aceptación de un sistema, sino de una persona que es su palabra; la fe es la aceptación de la palabra como persona y de la persona como palabra”⁴¹. En esto coincide con lo que Guardini había expresado en su *esencia del cristianismo* cuando afirma que allí reside una paradoja, pues someterse a una ley universal, natural o moral no es difícil porque al hacerlo el hombre sigue siendo él mismo; en cambio, se le dificulta reconocer a “otra” persona como ley suprema de toda la esfera religiosa, de todo lo que existe y de la propia existencia y que si logra superar esa resistencia, sin dejar de ser él mismo, su vida adquiere un nuevo y definitivo sentido en Cristo⁴².

⁴⁰ *Dominus Iesus*, 22.

⁴¹ RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, ob. cit., pág. 174.

⁴² Cf. GUARDINI, R., *La esencia del Cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1977, pág. 21.

4. A modo de reflexión final

El problema de fondo subyacente es el problema de la verdad, de la verdad de Dios, o de Dios como verdad y de la verdad del hombre y de su obrar. Por otra parte, el problema de la verdad es el problema de la razón en su ordenación y perfección, porque la razón se ordena a la verdad y se perfecciona en la verdad. Justamente el problema de la razón es la cuestión central de la modernidad y de su crisis posmoderna. Frente a esto, la propuesta de Ratzinger no es un retroceso como se plantea desde la autoproclamación de una supuesta razón universal posmetafísica, sino más bien, una superación de una razón moderna coartada y autolimitada a lo empírico fenoménico. El Papa no es antimoderno, sino por el contrario, va al corazón, al núcleo de la modernidad: *al problema de la razón y de la racionalidad del mundo y de la sociedad secular (no secularista)*. Al hacerlo, denuncia la extraña paradoja de una razón instrumental todopoderosa, cada vez más desarrollada y sofisticada, pero al mismo tiempo empobrecida y carenciada de principios y fundamentos que la sustenten.

En otras palabras, lo que propone el Papa no es una nostálgica vuelta a una *premodernidad* que ya no existe o que desconozca los legítimos avances de la razón sobre todo en el campo de la ciencia. Ni tampoco aceptar sin beneficio de inventario una *posmodernidad* materialista y relativista como resultado de una razón debilitada. Sino, más bien, asumir la modernidad desde una razón más plena, llevándola a los límites de su capacidad natural y en actitud abierta a la revelación y a la fe (con su racionalidad intrínseca), para de esta manera no limitarse solamente a conocer cómo funcionan las cosas, sino también por qué y para qué existen. Y entre estas cosas, el Estado de Derecho es el ámbito en el cual puede garantizarse mediante las libertades básicas (religiosa, de conciencia y de expresión) este diálogo entre fe y razón, este encuentro entre culturas y religiones, donde no se busca la imposición por la fuerza pública de una sobre otra, sino más bien la interrelación de una con la otra, mediante el diálogo sincero y fecundo en búsqueda de la verdad del hombre y su vinculación o religación con Dios como la razón última y plena que le da sentido al hombre y a su vida.

Como dije al principio, este es un pequeño y humilde homenaje a un gran hombre, a un pontífice que ha sido justamente eso, un verdadero puente entre los hombres y Dios, al ser un verdadero hombre de Dios. Benedicto XVI, el papa Ratzinger, muchas gracias por todo, lo vamos a extrañar.