

LEY POSITIVA Y LIBERTAD RELIGIOSA EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA EN EL PENSAMIENTO DE BENEDICTO XVI¹

MARTA CARTABIA²

1. INTRODUCCIÓN³

Constituye para mí un gran honor participar en este encuentro y compartir con este prestigioso auditorio algunas reflexiones sobre el concepto de laicidad en el valiosísimo pensamiento de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, especialmente en relación con el tema de la tutela y el desarrollo de los derechos individuales.

Su pensamiento y magisterio sobre la relación entre Fe y Razón, Estado y Religión, Ley y Religión, ha acompañado mi reflexión académica, dedicada durante algunos años al desarrollo de los “nuevos derechos”⁴, en un momento de gran auge y transformación de

1. Conferencia Magistral, Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 24 de abril de 2019. Además este texto es el desarrollo de una participación sobre el mismo tema en el Simposio Internacional “Fundamental Rights and Conflicts among Rights”, realizado el 15 de noviembre de 2018 en Roma cuyas Actas se encuentran en curso de publicación en lengua inglesa.

2. Vicepresidente de la Corte Constitucional Italiana.

3. Traducción realizada por la Prof. Débora Ranieri de Cechini, Facultad de Derecho (UCA).

4. Ver “*The Age of New Rights*”, in *Straus Working Paper 03/10*, 2010, New York University School of Law, ISSN: 2160-827X (on line en https://www.law.nyu.edu/ins_titutelawjustice) e “*Nuovi diritti e leggi imperfette*”, en *Iustitia*, 2, LXIX, 2016, 153-

la relación entre ley positiva y fenómeno religioso, sobre todo en el continente europeo. Eran años –después de la segunda mitad de los noventa– en los cuales comenzaron a emerger tensiones inesperadas entre derechos individuales y libertad religiosa, especialmente en las controversias sobre los símbolos religiosos en los espacios públicos (en Italia basta con recordar el conocido caso *Lautsi* sobre el crucifijo en las escuelas⁵), controversias que marcaron bien la transformación del espacio público en el viejo continente y el rol del fenómeno religioso en su interior.

Joseph Ratzinger había captado en Europa todo el sufrimiento cultural y espiritual, un sufrimiento con lejanas raíces, desarrollado en el curso de los siglos y que ha atravesado una significativa aceleración a partir de la segunda posguerra. Un sufrimiento signado por la “secularización”, antes de la transformación en sentido multicultural del tejido social, que ha ocasionado una crisis de la “Cristiandad” o de la civilización cristiana.

El pensamiento de Joseph Ratzinger ofrece una contribución de claridad cristalina para distinguir los destinos de la Cristiandad de los del cristianismo, es decir, de la sociedad atravesada por los valores cristianos respecto de los destinos de la Iglesia y de la Fe.

2. LAICIDAD Y NEUTRALIDAD DEL ESTADO EN EUROPA

Después de la Reforma, durante siglos, el viejo continente había sido gobernado por el principio *cuius regio eius religio*⁶. Cada Estado tenía una religión oficial o mayoritaria: protestante los países del nor-

182 (disponible on line en <https://www.uc.cl/es/component/content/article/24379-rol-publico-de-la-facultad-de-derecho-es-destacado-en-el-inicio-del-ano-academico>).

5. Sentencia de la Corte Europea de Derechos Humanos del 18 de marzo de 2011 - Ricorso n. 30814/06 – *Lautsi e altri c. Italia*, ECLI:CE:ECHR:2011:0318JUD003081406.

6. Cfr. J. T. JOHNSON, “*Humanitarian Intervention, the Responsibility To Protect, and Sovereignty: Historical and Moral Reflections*”, en *Michigan State International Law Review*, 23 (2015), 620, donde el principio es definido como el derecho del gobernante de establecer las coordenadas de la práctica religiosa aceptada en el interior del propio territorio.

te de Europa; católica en el sur; ortodoxa en Grecia y en el centro-este; anglicana en Inglaterra.

En tal contexto, durante mucho tiempo, el vocabulario constitucional del pluralismo religioso se había fundado en la relación entre mayorías y minorías, donde las minorías se encontraban en dificultad porque la legislación se definía en base a los valores éticos y religiosos dominantes.

Ante la irrupción de la modernidad, las exigencias de la razón iluminista y, más tarde, la sociedad multicultural, la única respuesta factible parecía ser aquella experimentada en Francia a partir de la Revolución de fines de 1700, que erigió la *laicidad* –entendida como *neutralidad* del Estado frente al fenómeno religioso– como principio fundamental de la República. Instituciones y leyes públicas neutrales parecían ser la *solución lógica* a los problemas del encuentro entre culturas en la medida en que parecían ofrecer un marco jurídico capaz de garantizar la equidistancia entre diferentes concepciones de vida buena.

Sin embargo, la *experiencia histórica* ha demostrado los límites y las contradicciones de aquello que *parecía lógico* en un plano meramente abstracto: la neutralidad se ha mostrado como insuficiente e ilusoria, porque en los hechos ni pudo conciliar los conflictos que atraviesan las sociedades fragmentadas y plurales, ni tampoco suministrar soluciones respetuosas de los derechos tanto de creyentes como de no creyentes.

Por dos razones. Como han demostrado autores del calibre de Joseph Weiler, Cole Durham, Ayelet Shachar, el enfoque neutral sobre el fenómeno religioso en realidad genera un impacto diferente sobre los diversos grupos y, en consecuencia, produce efectos discriminatorios. En segundo lugar, aunque parece como un factor de promoción de un espacio abierto a todos, de hecho, la “legislación neutral” es, una vez más, el producto de la cultura dominante; más bien, a veces, puede generar efectos “neo-asimilacionistas”, más o menos intencionales, no muy diverso de lo sucedido en su tiempo por el Estado confesional, cuando el Estado utilizaba su autoridad para favorecer los símbolos, los valores y la práctica de la religión de la mayoría, aunque hoy estos métodos sean la prerrogativa de la “nueva iglesia” secularizada.

La laicidad entendida como neutralidad resulta ser inhóspita frente a la diversidad y el pluralismo⁷.

Resulta interesante notar que una personalidad como Emmanuel Macron, puesto a la cabeza del Estado que ha hecho de la laicidad y de la neutralidad en lo religioso un rasgo distintivo de su identidad constitucional, al intervenir en el *Collège des Bernardins* (donde diez años antes, en 2008, Benedicto XVI había pronunciado un importante discurso⁸ en el cual recordaba el renacimiento de la civilización cristiana a partir de los monasterios benedictinos) en abril de 2018, ha reconocido públicamente que después de dos siglos de *laicidad* en Francia “la unión entre Iglesia y Estado se ha arruinado” y que tanto al Estado como a la Iglesia “les interesa repararla” puesto que en Francia domina una “desconfianza hacia las religiones”, agregando que “la laicidad no debe ciertamente tener la función de negar la dimensión espiritual en nombre de la dimensión temporal, ni de erradicar de nuestra sociedad la dimensión sagrada que alimenta a muchas de nuestras conciencias”⁹.

En el modelo de laicidad como neutralidad aún dominante en Europa¹⁰, hay algunas cuestiones para repensar.

7. Al respecto ver W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, il Mulino, 1999, y sobre todo W. KYMLICKA – W. NORMAN, “*Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts*”, en W. KYMLICKA – W. NORMAN (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, New York, Oxford University Press, 2000, 4, donde se muestra que a menudo derechos e instituciones aparentemente neutrales (“*difference-blind*”) son de hecho “implícitamente inclinadas hacia la necesidad, intereses e identidades de los grupos mayoritarios”.

8. BENEDETTO XVI, Encuentro con el mundo de la Cultura en el *Collège des Bernardins*. *Discurso del Santo Padre Benedetto XVI*, París, viernes 12 de septiembre 2008 (disponible en www.vaticana.va).

9. E. MACRON, *Discours du Président de la République devant les Evêques de France*, París, Collège des Bernardins, 9 de abril de 2018 (disponible en <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2018/04/09/discours-du-president-de-la-republique-emmanuel-macron-a-la-conference-des-vevques-de-france-au-college-des-bernardins>).

10. Como demuestra el caso *Achbita*, por ejemplo (Sentenza della Corte di giustizia dell’Unione europea del 14 marzo 2017, caso C-157/15, *Samira Achbita e Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding contro G4S Secure Solutions NV*, ECLI:EU:C:2017:203). Ver el comentario de J. H. H. WEILER, “*Je Suis Achbita*”, in *European Journal of International Law*, 28 (2017), 989.

Así señalaba sin dudarle Benedicto XVI en el discurso pronunciado en Westminster Hall en septiembre de 2010:

La religión, en otras palabras, no es un problema que los legisladores deban solucionar, sino un factor que contribuye de modo vital al debate público en las naciones. En este contexto, no puedo menos que manifestar mi preocupación por la creciente marginación de la religión, especialmente del cristianismo, que se está produciendo en algunos ambientes, incluso en naciones que otorgan un gran valor a la tolerancia. Hay algunos que desean que la voz de la religión se silencie, o al menos que se relegue a la esfera meramente privada. Hay quienes esgrimen que la celebración pública de fiestas como la Navidad debería suprimirse según la discutible convicción de que ésta ofende a los miembros de otras religiones o de ninguna. Y hay otros que sostienen –paradójicamente con la intención de suprimir la discriminación– que a los cristianos que desempeñan un papel público se les debería pedir a veces que actuaran contra su conciencia. Éstos son signos preocupantes de un fracaso en el aprecio no sólo de los derechos de los creyentes a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, sino también del legítimo papel de la religión en la vida pública. Quisiera invitar a todos ustedes, por tanto, en sus respectivos campos de influencia, a buscar medios de promoción y fomento del diálogo entre Fe y Razón en todos los ámbitos de la vida nacional¹¹.

La jurisprudencia sobre símbolos religiosos es un buen ejemplo y, en este sentido, podemos identificar dos clases de casos.

En primer lugar, han aparecido los casos relacionados con los símbolos religiosos en los espacios públicos donde la preferencia por una política de tipo neutral ha sugerido que lugares como las Cortes, los Tribunales, las escuelas o los hospitales fuesen liberados de tales

11. Benedicto XVI, “Encuentro con los representantes de la sociedad británica. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI”, Westminster Hall – Ciudad de Westminster, 17 de septiembre de 2010 (disponible en www.vatican.va).

signos¹². En línea general, los tribunales han adoptado una doctrina neutral del espacio público y, como resultado, las imágenes y los símbolos religiosos han sido removidos.

La segunda tendencia de casos presentados delante de las Cortes comprende los referidos a los símbolos religiosos personales: el crucifijo, el velo, el turbante, el *niqab*, el *kirpan* u otros símbolos visibles llevados a las escuelas, universidades, aeropuertos, en las calles o en los lugares de trabajo donde rigen normativas de vestimenta neutral. Estos casos están siendo resueltos por las Cortes supremas y Constitucionales internacionales, supranacionales y nacionales en todo el mundo. En muchos de estos casos, los tribunales han aplicado los mismos principios utilizados en las controversias sobre los símbolos religiosos presentes en los edificios públicos. El resultado en muchos países europeos ha sido la prohibición de usar símbolos religiosos. En Reino Unido las enfermeras y las azafatas no pueden llevar un crucifijo. En Italia, según una reciente sentencia de la Corte de Casación¹³, los *sifs* no pueden usar el *kirpan*. En Francia, ningún símbolo religioso está permitido en público, mientras que el *niqab* está rigurosamente prohibido.

Sin embargo, se hizo evidente que el enfoque neutral aplicado a los símbolos religiosos personales simplemente no puede funcionar, porque comporta una indebida restricción a la libertad religiosa. En efecto, el problema de una neutralidad secular rigurosa es que se convierte en inhóspita para los creyentes, como Cole Durham ha expresado a menudo¹⁴. Otros, como Joseph Weiler, han subrayado que la neutralidad en el ámbito religioso, de hecho, favorece una de las visiones del mundo en controversia, precisamente aquella que me-

12. Por ejemplo, ver el ya citado caso en la sentencia de la Corte Europea de los Derechos Humanos del 18 de marzo de 2011: Recurso n. 30814/06 – *Lautsi e altri c. Italia*.

13. Sentenza della Corte di cassazione, Prima sezione penale, n. 24084 del 31 marzo 2017.

14. Ver W. C. DURHAM – A. DUSHKU, “*Traditionalism, Secularism, and the Transformative Dimension of Religious Institutions*”, en *Brigham Young Law Review*, 1993, 463.

nosprecia o no tiene en cuenta a Dios¹⁵. Más recientemente, Ayelet Shachar, comentando la prohibición francesa del velo religioso, ha notado que la medida de orientación neutral puede inadvertidamente convertirse en una variante de “persuasión indirecta” hasta hacer surgir un tipo de “constricción directa” que recuerda aquella que estaba en boga en el pasado cuando el Estado utilizaba su autoridad para favorecer los símbolos o las prácticas de la religión mayoritaria, aunque hoy estos métodos sean la prerrogativa de la “nueva iglesia” secularizada¹⁶.

3. LAICIDAD Y NUEVOS DERECHOS

El terreno en el cual mayormente se ha insinuado una distancia, luego una desconfianza y más tarde un verdadero y propio choque entre Estado e Iglesia en Europa (y otros continentes) es el de los “nuevos derechos”: derechos de autodeterminación individual, permisivos, que buscan la remoción de límites que las leyes imponen, heredadas en gran parte de la moral cristiana. En nombre de tales derechos se han aprobado leyes permisivas y “neutrales” que, sin embargo, pronto han generado conflictos con los grupos religiosos.

Atención: los derechos son un buen proyecto y también la Iglesia Católica ha cumplido un camino en esta dirección, especialmente después del Concilio Vaticano II y la *Pacem in terris* (1963).

Los Derechos Humanos son un tesoro precioso que debe preservarse al menos por dos razones fundamentales.

A. Los derechos se colocan como tentativas de respuesta a los deseos de la persona que se enfrenta con nuevas exigencias, frente a las grandes transformaciones sociales de nuestra época. Los derechos

15. J. H. H. WEILER, *Un'Europa cristiana*, Milano, Rizzoli, 2003, 82 ss. Ver también su defensa delante de la Gran Cámara de la Corte Europea de Derechos Humanos en el caso *Lautsi*.

16. A. SHACHAR, “*Squaring the Circle of Multiculturalism? Religious Freedom and Gender Equality in Canada*”, en *Law & Ethics of Human Rights*, 10 (2016), 51.

han contribuido en poner a la persona humana en el centro del mundo jurídico.

B. En segundo lugar, los derechos de la persona constituyen un límite poderoso a la prepotencia de los Estados totalitarios. Los derechos colocan a la persona como algo anterior y limitan al Estado. Esta es la gran tradición del constitucionalismo, especialmente el constitucionalismo de la segunda posguerra. Artículo 2º de la Constitución italiana: “La República *reconoce* y garantiza los derechos”. Los derechos son un antídoto frente al Estado totalitario y contribuyen –usando las palabras de Joseph Ratzinger– a la “relativización cristiana del Estado”¹⁷.

Sin embargo, en el modo en que se han desarrollado –especialmente en los últimos veinte años en Europa (y mucho antes en Estados Unidos)– los nuevos derechos indudablemente –o si quieren el dialecto “liberal” del lenguaje de los derechos individuales (como nos ha enseñado una famosa expresión atemporal de Mary Ann Glendon 1991¹⁸)– han desmantelado gradualmente sectores enteros del ordenamiento jurídico permeado de valores cristianos. Muchos de los “nuevos derechos” son factores de grandes transformaciones en materia de ética pública: aquellos que pertenecen a esferas como el ámbito familiar, la moral sexual, los actos de disposición del propio cuerpo, el uso de la tecnología en materia de protección de la salud, las determinaciones sobre el fin de la vida, los límites de la investigación científica –por ejemplo– expresan una cultura liberal, permisiva, destinada a eliminar límites y obstáculos al libre despliegue de las elecciones individuales.

Desde entonces, existen tantos debates que dividen y lastiman, que tienden a polarizar fuertemente a la sociedad, especialmente entre cristianos y no cristianos. Las leyes que hasta época reciente en muchos países occidentales habían encarnado a la moral cristiana, o por lo menos en ella se habían inspirado, ahora se han alejado en nombre de los derechos de autodeterminación individual y de no dis-

17. J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Liberare la libertà*, Siena, Cantagalli, 2018, 10.

18. M. A. GLENDON, *Rights Talk. The Impoverishment of the Political Discourse*, New York, The Free Press, 1991.

criminación; las antiguas leyes son percibidas como adversarias, hostiles o al menos extrañas de los derechos de la persona.

Hoy, entre Derecho y Religión existe una relación problemática, como observa Christopher McCrudden en su bello volumen recientemente traducido al italiano¹⁹.

4. CRISTIANISMO Y CIVILIZACIÓN CRISTIANA

Todavía los nuevos derechos apelan a valores universales, arraigados en la concepción cristiana de la persona humana: libertad, igualdad, dignidad, solidaridad son palabras claves de la doctrina social de la Iglesia. Sin embargo, en nombre de estas mismas palabras se aprueban leyes que ponen en crisis el rol tradicional de la familia, que liberalizan el aborto, la eutanasia, la procreación artificial, la maternidad subrogada. ¿Cómo es posible que en nombre de valores universales, nacidos de la costilla de la civilización cristiana, se aprueben leyes tan distantes de las leyes morales de la Iglesia?

El ejemplo más dramático es el valor de la palabra dignidad humana.

A propósito, hay páginas bellísimas del Cardenal Joseph Ratzinger, tomadas y reelaboradas en referencia a la cultura contemporánea por Don Julián Carrón en su reciente libro, *La belleza desarmada*:

(...) en la contraposición de las confesiones y en la crisis inminente de la imagen de Dios, se intentó sostener los valores esenciales de la moral fuera de las contradicciones y de buscar para estas una evidencia que los mantuviese independientes de las múltiples divisiones e incertidumbres de las diferentes filosofías y confesiones. Este proyecto aparece realizable porque “las grandes convicciones de fondo generadas por el cristianismo en gran

19. C. MCCRUDDEN, *Litigating Religion: An Essay on Human Rights, Courts, and Beliefs*, Oxford, OUP, 2018 (trad. it.: *Quando i giudici parlano di Dio. Fede, pluralismo e diritti umani davanti alle Corti*, Bologna, il Mulino, 2019).

parte resisten y parecen innegables”²⁰. Se desarrolló la tentación iluminista de afirmar aquellas convicciones, cuya evidencia parecía que se podía sostener en sí, de prescindir de un cristianismo vivo²¹.

Muchos de los valores madurados en la tradición cristiana han sido puestos como fundamento de los ordenamientos jurídicos en la época del primer constitucionalismo moderno nacido en la Revolución Francesa y Americana a fines de 1700 y han sido “consagrados” en textos particularmente garantizados –las Constituciones– para que, puestos en resguardo de todo posible ataque, pudiesen durar por mucho tiempo.

Conocidos por todos, los principios de libertad, igualdad y fraternidad: lema de la laica Revolución Francesa, constituyeron los elementos fundadores de aquella época, y, sin embargo, son el eco de una tradición que seguramente tiene sus raíces en una larga historia de religiosidad signada por el cristianismo.

Interesante es notar este fenómeno, porque, mientras se desencadenaba la furia iconoclasta contra cada símbolo religioso y mientras la Iglesia estaba abrumada por las rebeliones contra las instituciones tradicionales en cuanto partes del *Antiguo Régimen*, los valores de la civilización cristiana –despojados de toda referencia a sus raíces religiosas y trascendentes– se perpetuaban como valores civiles, constitucionales, incardinados en el derecho positivo.

La obra parecía atrayente y fácilmente transitable porque el pensamiento liberal heredaba las grandes convicciones del cristianismo y parecía poder “capitalizarlas” independientemente de su origen, desvinculándose así del sujeto que las había hecho nacer.

Los valores morales y los principios jurídicos del iluminismo y de la época liberal han crecido en gran medida en el humus de la tradición cristiana, pero han tendido a emanciparse de esa tradición.

20. J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto e la crisi delle culture*, Roma-Siena, LEV-Cantagalli, 2005, 61.

21. J. CARRÓN, *La bellezza disarmata*, Milano, Rizzoli, 2015, 6.

En época más reciente –cerca de fin de siglo– el debate sobre la Constitución europea y las raíces cristianas de Europa ha reproducido la misma dinámica que ha conducido, un poco más de dos siglos atrás, a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en 1789. Los valores nacidos de la tradición aún cristiana fueron salvaguardados, pero no sus raíces; parecía que fuese superfluo reconocerlo. La opinión dominante pensaba que una Constitución

debe recordar los valores, no sus raíces: la unidad e identidad de los europeos se construyó alrededor de los principios de dignidad de la persona humana, de la solidaridad, de la democracia, de la libertad y de la igualdad, cualesquiera sean sus orígenes²².

Esta ha sido la opinión mayoritariamente compartida, y al final vencedora, en el debate sobre la Constitución para Europa, que luego ha dejado huella en la Carta de los Derechos de la Unión Europea, ahora incorporada a los Tratados de la UE. Pocas, poquísimas –aunque referentes y con coraje²³– fueron las voces contrarias, que evidenciaban el origen histórico de los valores proclamados, esmerándose por el reconocimiento de la cultura greco-judaica-cristiana, terreno de cultura de los valores atinentes a la dignidad humana, adoptados como propios por la Carta Fundamental de Europa.

La consideración que deseo enfatizar para entender los acontecimientos que están atravesando nuestras sociedades es que al principio hubo un abandono de facto del cristianismo como una forma de vida en la sociedad; sin embargo, se han realizado intentos por preservar los valores cristianos en forma secular, completamente independientes de sus orígenes.

22. S. FERRARI, *Dio, religione e Costituzione*, OLIR – Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose, 2004, en formato pdf en http://www.olir.it/areetematiche/73/documents/FerrariS_Preamboli.pdf.

23. J. H. H. WEILER, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Milano, Rizzoli, 2003.

5. RELATIVIDAD DEL ESTADO Y DISTINCIÓN ENTRE ESTADO E IGLESIA

Por lo tanto, el desarrollo de los “nuevos derechos” ha barrido los últimos vestigios de la Cristiandad –diría Charles Taylor²⁴, refiriéndose al pensamiento de Mounier– de la civilización cristiana, de la *societas christiana*, que con sus valores y sus miserias, por muchos siglos, ha marcado la forma de la vida social de Europa y de muchos países occidentales. La ley positiva hoy está cada vez menos plasmada sobre los valores de la moral cristiana. Se insinúa una distancia que crece cada vez más.

En efecto, en ciertos aspectos el contexto actual laicizado se presta a comprender mejor la concepción del poder civil que podemos leer con la claridad habitual en muchas páginas de Joseph Ratzinger. En su pensamiento recurrentemente se subraya la necesaria “relatividad” de los ordenamientos temporales (acompañado, no obstante, por la advertencia de que la relatividad de las cosas humanas nunca debe convertirse en un relativismo absoluto). Advierte sobre el riesgo de una política que pretenda colocar el cielo en la tierra, en una perspectiva totalmente inmanentista, que quiere realizar la redención “en este lugar”. El poder político no tiene la tarea de salvar al hombre. Esto escapa a su capacidad. Depende sólo del Redentor, a quien ningún poder humano, ni laico ni cristiano, podrá nunca sustituir.

Su claro rechazo por la idealización y la absolutización del rol del Estado y de la política se explica en su propia experiencia personal, que ha conocido y padecido en primera persona las atrocidades de un Estado viciado por la *hybris* de querer ser respuesta absoluta y total a las necesidades de la convivencia social. Así, inspirado en el pensamiento de Agustín, Joseph Ratzinger reiteradamente subraya:

El Estado (...) no es la totalidad de la existencia humana y no abarca toda la esperanza humana. El hombre y su esperanza van más lejos que la realidad del Estado y que la esfera de la acción política (...) El Estado no es la totalidad. Esto alivia el peso al hombre político y abre el camino a una política racional. (Cuan-

24. C. TAYLOR, *A secular age*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2007.

do el Estado) pretende aquello que no puede (...) se convierte en demoníaco y tiránico²⁵.

Del mismo modo Benedicto XVI prosigue:

una decisiva afirmación cristiana es que la salvación del mundo en última instancia no viene de la transformación del mundo ni de una política divinizada, elevada a lo absoluto. Siempre es necesario trabajar para el cambio del mundo: de modo concreto y sincero, real, paciente, humano. Y sin embargo hay una exigencia y una pregunta del hombre que va más allá de todo aquello que la política y la economía le pueden dar; una pregunta que sólo puede responderse a través del Cristo crucificado, a través del hombre en el cual nuestro dolor toca el corazón de Dios²⁶.

También cuando el poder es confiado a hombres de fe, el juicio acerca del valor relativo del Estado y de sus leyes no cambia:

Todos los Estados son “poderes terrenales”, aun cuando son regidos por emperadores cristianos y habitados más o menos completamente por ciudadanos cristianos (...) son formas de ordenamientos necesarios de esta etapa del mundo y es justo preocuparse por su bien (...) pero dado que todos estos poderes no son más que Estados terrenales, representan un valor relativo y no merecen una atención de orden supremo. Eso depende sobre todo de la patria eterna de todos los hombres, de la *civitas caelestis*²⁷.

A través del pensamiento de Agustín, subraya la realidad, más bien la necesidad de la permanente imperfección del Estado, o mejor, de los Estados en este mundo²⁸.

25. J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Liberare la libertà*, Siena, Cantagalli, 2018, 63.

26. *Ibidem*, 24.

27. *Ibidem*, 55.

28. *Ibidem*, 58.

En *Spe salvi*, el Papa Benedicto XVI²⁹ ha explicado con palabras insuperables la necesaria condición de imperfección del ordenamiento civil advirtiendo el peligro a los creyentes y no creyentes de la búsqueda de sistemas jurídicos y políticos perfectos, porque la pretensión de perfección pone fuera de juego la libertad humana y entonces, en definitiva, revela toda su imperfección:

Porque el hombre permanece siempre libre y porque su libertad siempre es frágil, no existirá jamás en este mundo el reino del bien definitivamente consolidado. Quien promete un mundo mejor que duraría irrevocablemente para siempre, hace una promesa falsa; pues ignora la libertad humana. La libertad debe siempre de nuevo ser conquistada por el bien. La libre adhesión al bien nunca existe simplemente por sí misma. Si hubiese estructuras que fijasen de modo irrevocable una determinada –buena– condición del mundo, sería negada la libertad del hombre, y por este motivo no serían, en definitiva, para nada estructuras buenas³⁰.

Propósito del Estado y la ley civil no es por lo tanto realizar un perfecto orden social utópico, sino asegurar un “orden de libertad”³¹. Dicho de otro modo: la ley civil es, por respeto a la libertad humana, necesariamente imperfecta.

En este contexto, por lo tanto, la contribución que la religión puede dar a la vida pública de las naciones no puede ser en clave teo-

29. Numerosas intervenciones de Benedicto XVI reafirman esta clara convicción. Basta recordar el discurso al parlamento federal alemán del 22 de septiembre de 2011, sobre el que me permito reenviar a CARTABIA-SIMONCINI (a cura di), *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2013.

30. BENEDETTO XVI, *Spe salvi. Lettera enciclica ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi e a tutte le persone consacrate e a tutti i fedeli laici sulla speranza cristiana*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007, 24.

31. Así el Card. Ratzinger en una homilía dada el 26 de noviembre de 1981 durante una liturgia para los diputados católicos del parlamento alemán en la Iglesia de San Winfried en Bonn; el texto ha sido publicado con el título *Aspetti biblici del tema fede e politica*, nel volume RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 142-146.

crática. En el pensamiento de Benedicto XVI no hay lugar para ninguna forma de teología política³².

La relatividad e imperfección de las instituciones civiles son predicadas en la distinción entre Iglesia y Estado de matriz agustiniana:

(Agustín) considera todo este mundo como una entidad provisoria y no busca por ello conferirle una constitución cristiana, sino que deja que sea mundano, teniendo y luchando por conseguir el propio ordenamiento relativo.

(La doctrina de las) dos *civitates* no busca ni un Estado eclesiástico ni una estatización de la Iglesia, sino en medio de los ordenamientos de este mundo, que permanecen y deben permanecer ordenamientos mundanos, aspira a hacer presente la nueva forma de la fe en la unidad de los hombres en el cuerpo de Cristo, como elemento de transformación³³.

La correcta relación entre Estado e Iglesia requiere, por lo tanto, una distinción, superando toda forma de teocracia o de teología política, que tampoco ha faltado a lo largo de la historia. Así, por ejemplo, en una intervención en 1979 Joseph Ratzinger señalaba:

Europa se caracteriza por la motivada separación –que se funda en el cristianismo– entre Fe y ley, que incluye la racionalidad del Derecho y su relativa autonomía respecto al ámbito religioso, pero sobre todo el dualismo de Estado e Iglesia. La política subyace ciertamente sobre normas éticas que tienen su fundamento religioso, pero no se modela según el esquema teocrático³⁴.

32. Reenvío para profundización a la espléndida reconstrucción de M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson. La fine dell'era costantiniana*, Bologna, Marietti, 2013, en particular 31 ss. y 55 ss. y, para comprender el origen de esta dialéctica, a la recopilación de los textos comentados en H. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano, Jaca Book, 1990.

33. M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson. La fine dell'era costantiniana*, Bologna, Marietti, 2013, 61-62.

34. J. RATZINGER, "L'Europa: un'eredità vincolante per i cristiani" (1979), in J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Perché siamo ancora nella Chiesa*, Milano, Rizzoli, 2008, 169.

De este modo, con específica referencia a los contenidos de las leyes civiles y de los ordenamientos jurídicos, Benedicto XVI afirma, sin términos medios:

El rol de la Religión en el debate público no es tanto el de suministrar tales normas (...) mucho menos proponer soluciones políticas concretas, cosa que se encuentra del todo fuera de la competencia de las religiones³⁵.

6. LA BÚSQUEDA SIEMPRE NUEVA DE ORDENAMIENTOS RECTOS

Si los ordenamientos jurídicos y políticos temporales no son el lugar de la perfección, de la redención, del absoluto; si el rol de la fe no es suministrar respuestas confeccionadas a demanda de la convivencia civil ni traduce en reglas jurídicas los preceptos morales, ¿qué cosa entiende Benedicto XVI cuando reclama preservar el rol público de la religión?

El énfasis sobre la imperfección y relatividad de las leyes civiles no genera en su pensamiento una actitud de poco cuidado, de descuido, resignación o fatalismo. Más bien, reclama una obra no acabada y constructiva, especialmente de parte de los fieles. La ley civil es necesariamente imperfecta, pero también siempre está abierta a la corrección del vicio y del error, en un dinamismo incesante y siempre perfectible. La imperfección de la ley acompaña a su perenne reforma en una búsqueda sin fin. En *Spe salvi*, Benedicto XVI continúa:

Consecuencia de cuanto he dicho es que la siempre nueva fatigosa búsqueda de ordenamientos rectos para las cosas humanas es tarea de cada generación, jamás está completamente concluido³⁶.

35. BENEDETTO XVI, *Incontro con le autorità civili. Discorso del Santo Padre Benedetto XVI, Westminster Hall – City of Westminster, 17 settembre 2010* (disponibile on line sul sito www.vatican.va).

36. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 25.

Es la propia conciencia de imperfección de la conducta del hombre y su incompletitud la que abre a la búsqueda, a la corrección incansable, al ajustamiento por vía de progresivas aproximaciones.

Y es aquí donde la relación entre Estado e Iglesia, Ley y Religión, entre creyentes y no creyentes puede devenir provechosa. Como subraya en el discurso en Westminster, hay un “rol correctivo de la Religión frente a la Razón”, que puede sostener la razón en la búsqueda de los principios morales necesarios; y, viceversa, hay un rol “purificador y estructurante de la razón en el interior de la religión”, que la libera del fanatismo, del sectarismo y de toda otra distorsión.

Es un proceso que funciona en doble sentido (...). El mundo de la razón y de la fe, el mundo de la secularidad racional y el mundo del credo religioso, tiene necesidad uno del otro y no deberían tener temor de entrar en un profundo y continuo diálogo, por el bien de nuestra civilización³⁷.

Benedicto XVI habla de diálogo y de recíproca purificación. El lenguaje es de signo colaborativo, evoca puentes, mucho más que muros, diría el Papa Francisco. En la perspectiva de Benedicto XVI entre Razón y Fe, entre política –que es el ámbito de la razón³⁸– y la religión hay una unión de profunda amistad, una relación en la que cada uno tiene necesidad del otro para vivir bien.

Una laica, guardiniana, polaridad, sin embargo, debe significar las relaciones entre Iglesia y Estado; una polaridad de signo “positivo”, no opuesto u hostil.

Resumiendo:

El tiempo actual ofrece un contexto favorable para comprender que la idea de laicidad como pura “neutralidad” del Estado respecto

37. BENEDETTO XVI, *Incontro con le autorità civili. Discorso del Santo Padre Benedetto XVI*, Westminster Hall – City of Westminster, 17 settembre 2010 (disponibile on line sul sito www.vatican.va).

38. J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2004, 55.

al fenómeno religioso es un falso mito que conlleva de hecho a consecuencias odiosas en la confrontación de las religiones.

El tiempo actual es también favorable para una toma de conciencia que la ley civil no puede pretender todo y, mucho menos, la salvación. Con el poder político el cristiano está llamado a colaborar, en una perspectiva de inalcanzable corrección, evitando actitudes de desconfianza y de rígida hostilidad.

7. OBJECCIÓN DE CONCIENCIA Y “ACOMODAMIENTOS RAZONABLES”

A la luz de esta confianza en el encuentro entre fe y razón, entre ley civil y religiones, se podría indagar cuáles son en el ordenamiento jurídico las estructuras, las instituciones, los instrumentos más acordes a esta actitud de laicidad positiva y que el pensamiento de Benedicto XVI ha dejado en herencia a la Iglesia y su sucesor ha alimentado ulteriormente.

Volvamos al ámbito de los derechos individuales, al centro de las reflexiones de esta jornada, a las relaciones problemáticas que los desarrollos más recientes han instaurado con las religiones. Christopher McCrudden afirma con claridad que es un dato de hecho que hoy “las religiones son un problema para los Derechos Humanos y los Derechos Humanos son un problema para las religiones”³⁹ y muestra cómo efectivamente en una serie de casos que él examina, ejemplificativamente, los derechos humanos se encuentran en tensión con los valores, las prácticas, los preceptos de las más variadas religiones que nuestras sociedades multiculturales conocen.

El mismo Benedicto XVI, que además no ha escondido su simpatía y apoyo en los conflictos de la tutela de los derechos de la persona, ha tenido en cuenta esta crítica, en particular en el Discurso a las Naciones Unidas⁴⁰ y no se ha cansado de afirmar que “la idea de los

39. C. MCCRUDDEN, *Quando i giudici parlano di Dio. Fede, pluralismo e diritti umani davanti alle Corti*, Bologna, il Mulino, 2019, XX.

40. BENEDETTO XVI, *Incontro con i membri dell'Assemblea generale dell'Organizzazione delle Nazioni unite. Discorso di Sua Santità Benedetto XVI*, New York, 18 aprile 2008.

derechos humanos separada de la idea de Dios al final no sólo conduce a la marginalización del cristianismo sino, al fin de cuentas, a su negación”⁴¹.

JFS, Ladele, Achbita, Hobby Lobby, Sahin, Lautsi, Obergefell, son solo algunos nombres que han dado origen a casos judiciales en los cuales la tensión entre Derecho y Religión ha sido llevada bajo los reflectores, a través de importantes pronunciamientos jurisprudenciales.

¿Qué puede significar, por tanto, la laicidad positiva, constructiva y dialogante de Benedicto XVI en tal contexto?

El primer movimiento de un sujeto o de un grupo frente a la afirmación de un derecho individual que contraste con sus convicciones religiosas es solicitar una exención del cumplimiento de la ley. Los médicos cristianos reclaman no practicar el aborto, los jóvenes pacifistas no quieren ser enrolados en el ejército, las organizaciones de asistencia religiosa no quieren dar niños en adopción a parejas homosexuales, los pasteleros no quieren preparar el pastel de boda a una pareja homosexual: la enumeración no tiene el fin de ser exhaustiva y puede ser ampliada mucho más. Todos estos sujetos están en una posición muy incómoda porque la obediencia a un mandamiento religioso no es compatible con la ley vigente.

Por estas situaciones, la mayor parte de los ordenamientos garantizan la posibilidad de la objeción de conciencia de modo tal que la libertad religiosa de los grupos minoritarios sea preservada. Nadie quiere vivir en una comunidad que impone a sus ciudadanos la obligación de hacer aquello que creen que sea un pecado, obligándolos a actuar contra sus convicciones morales o en contraste con un deber religioso. Exenciones y objeciones de conciencia son instrumentos necesarios.

Sin embargo, la exención y la objeción de conciencia tienen importantes consecuencias negativas y deben ser invocadas con cautela, por muchas razones. Menciono sólo dos.

Ver además el comentario de M. A. GLENDON, “Justice and Human Rights: Reflections on the Address of Pope Benedict to the UN”, in *European Journal of International Law*, 19 (2008), 925.

41. J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Liberare la libertà*, Siena, Cantagalli, 2018, 15.

La objeción de conciencia y la exención del cumplimiento de los preceptos civiles alimentan la convicción de que la religión no es compatible con las democracias liberales fundadas en los derechos humanos y sobre los principios contra las discriminaciones. Invocar la exención tiene costos aún para quien se beneficia, en la medida en que coloca a algunos, al grupo minoritario, al margen de la convivencia civil, en una situación de separación. En otras palabras, siguiendo una útil distinción propuesta por Ayelet Schachar, las exenciones van en la dirección de una “diversidad privatizada” más que hacia una justa inclusión social - “*fair inclusion*”⁴².

Además son instrumentos que dividen, porque colocan en oposición a grupos diversos y tienden a profundizar el surco existente entre los diversos componentes sociales: las mayorías, que reivindican los derechos protegidos por las leyes, y las minorías, que se alejan de las reglas sociales y recluyen en el interior de recintos solitarios. En otras palabras, se crea fragmentación en lugar de cohesión social; no ayuda para la convivencia unida, sino que se forman grupos separados unos de otros.

Por otro lado, no hay duda de que para algunos objetores, la exención y la objeción de conciencia son instrumentos necesarios, como Antígona no ha dejado de recordar a lo largo de los siglos: sin embargo, deben permanecer reservados para casos excepcionales; una forma de resistencia que se invoca, como dice Benedicto XVI en *Liberare la libertà*, “cuando el Estado exige la negación de Dios y de sus mandamientos, cuando requiere el mal respecto al cual el bien siempre es un mandamiento”. En suma, deben existir posibilidades de remedio extremo, para aplicar cuando todos los otros caminos hayan fallado, pero no puede convertirse en el método ordinario para afrontar el disenso.

Menos conocidos son algunos intentos que varias Cortes del mundo están intentando realizar para contrarrestar el clima de enfrentamiento, fragmentación, sospecha y desconfianza, que separa a creyentes y no creyentes, en la búsqueda de modalidades de reso-

42. A. SCHACHAR, “*Privatizing Diversity: A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law*”, in *Theoretical Inquiries in Law*, Vol. 9, No. 2 (2008), 573-607.

lución de las tensiones que favorezcan un clima de construcción, de pertenencia común, de conexión y de cohesión.

Las Cortes alemana, sudafricana y canadiense tienden a requerir a las partes en conflicto no llevar al extremo el requerimiento de sus derechos. La misma Corte Constitucional italiana ha afirmado textualmente que cuando los derechos son afirmados de modo absoluto estos devienen “tiranos”, por lo que conviene siempre procurar sus recíprocos equilibrios. (Sentenza n. 85 de 2013).

El juez Albie Sachs de la Corte de Sudáfrica ha intentado introducir propuestas de mediaciones en las controversias sobre los derechos, de modo que los conflictos puedan ser resueltos en un contexto donde las personas involucradas puedan reconocerse como partes de una misma comunidad.

Algo similar sucede cuando la Corte alemana sostiene que los conflictos sobre derechos (en el caso del conflicto sobre el crucifijo) deben ser resueltos en base a un acuerdo práctico, una concordancia práctica que requiere que ninguna posición jurídica sea afirmada en su máxima extensión, sino que todas sean tuteladas en paridad del modo más amplio posible⁴³.

Tal vez el ejemplo más claro proviene de la Corte Suprema canadiense.

El enfoque constitucional canadiense de acomodamiento razonable posee importantes virtudes que merecen ser tenidas en alta consideración.

Examinemos ahora juntos la primera significativa decisión sobre acomodamiento razonable, el caso *Multani* (2006), que tuvo por protagonista a un joven sikh de once años inscripto en una escuela pública en Québec⁴⁴. La Corte debía examinar si el joven podía tener permiso para llevar el *kirpan*, un puñal ritual, que simboliza los preceptos de su fe religiosa. Ello podía crear, evidentemente, potenciales riesgos de seguridad para otros estudiantes y profesores y, a su vez, se encontró con la prohibición, muy razonable, por parte de la escue-

43. C. MCCRUDDEN, *Quando i giudici parlano di Dio. Fede, pluralismo e diritti umani davanti alle Corti*, Bologna, il Mulino, 2019, 205.

44. *Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 1 S.C.R. 256, 2006 SCC 6.

la de llevar armas y objetos peligrosos. El *kirpan* era al mismo tiempo un importante símbolo obligatorio para Multani y un arma para la escuela.

Un enfoque fundamentado en la laicidad entendida como “neutralidad” (estilo *Achbita*) habría llevado a la prohibición de llevar el *kirpan*, como en la decisión de la Corte de Casación italiana de 2017⁴⁵: ningún estudiante tiene el permiso de llevar armas a la escuela. Además, un enfoque basado en la exención/objección de conciencia habría conducido a un resultado opuesto, en detrimento de la observancia de la regla de la escuela y de la seguridad de los otros estudiantes. El éxito, en cada caso, requiere el sacrificio de la libertad religiosa o de las razones de seguridad.

La respuesta al caso *Multani* se ha revelado como más creativa y concorde con los deseos de todos. La Corte Suprema canadiense no ha seguido la orientación de una prohibición absoluta, ni ha ignorado la exigencia de seguridad. Por el contrario, ha buscado mantener un criterio de acomodamiento que se preocupa por mitigar las tensiones entre valores e intereses contrarios. Como resultado, la Corte ha establecido que el joven Multani no estuviese necesariamente obligado a remover el *kirpan* en la escuela; sin embargo, por razones de seguridad, la condición para llevar el puñal fue que sea cosido en un bolsillo interno de modo tal que no fuese fácil extraerlo. Desde que la decisión ha sido pronunciada, no ha habido noticias relacionadas con problemas de seguridad en las escuelas canadienses a causa del *kirpan* de los sikhs. En este caso, estamos seguramente frente a un ejemplo de fenómeno de acomodamiento razonable.

Del examen de la práctica de la Corte canadiense, según me parece comprenderla, el acomodamiento razonable está connotado por tres características muy interesantes. En primer lugar, la controversia se mueve de un nivel abstracto a un nivel concreto; en segundo lugar, se requiere de todos una actitud colaborativa; por último, se trata de una situación en la cual no se deja lugar para lo infructuoso.

45. Sentenza della Corte di cassazione, sezione I penale, del 15 maggio 2017, n. 24084.

En el plano teórico, según algunas posiciones de principio, cuando se cuestionan los derechos individuales y la libertad religiosa, los casos se convierten a menudo en “graves” y “trágicos”, según la definición de Guido Calabresi⁴⁶. Como ha repetido a menudo Carl Schmitt⁴⁷, los valores pueden ser tiránicos, tienden a imponerse según una dinámica de dominio absoluto: o los derechos o la religión. En cambio, si nos movemos del plano doctrinal a uno más concreto, podemos descubrir más de una posibilidad de respuesta, como en el caso *Multani*: aquello que es teóricamente imposible de conciliar, puede ser “acomodado” en la práctica, según una *Praktischen Konkordanz*⁴⁸:

Hay muchas más cosas en cielo y tierra, Horacio, que en tu filosofía⁴⁹.

Con este método, todos vencen aunque alguno deba soportar un sacrificio, sin desmerecer la esencia del valor que se está defendiendo. El estudiante sikh del caso canadiense debe guardar el puñal en la chaqueta, mientras la escuela debe aceptar que los alumnos lleven un arma a clase. Todos deben conceder algo, pero ninguno debe “rendirse” totalmente o capitular. El acomodamiento razonable se basa sobre la idea de que todos deben vivir unidos: no es el resultado de un razonamiento en abstracto, pero puede funcionar sólo en la práctica, en una relación cara a cara. Ello requiere que se tomen en consideración los detalles específicos de las circunstancias y de la actitud de las partes.

El acomodamiento razonable se basa en la cooperación y en la presencia de un tercero imparcial que facilita la conciliación de las posiciones en contraste y ayuda a encontrar un terreno común. Nunca se desarrollará bastante el poder que el encuentro entre las personas genera para conciliar mundos diversos.

46. G. CALABRESI – P. BOBBIT, *Tragic Choices*, New York, W. W. Norton & Co., 1978.

47. Ver C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, Milano, Adelphi, 2008.

48. K. HESSE, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg, C. F. Müller, 1999.

49. W. SHAKESPEARE, *Amleto*, Atto I, scena V, in *ID., Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1980, 690.

El acomodamiento razonable no es el reino de los absolutos, se desarrolla con palabras como balanceo, flexibilidad, razonabilidad y, al igual que lo expresa Pierre Bosset, requiere “imaginación práctica”⁵⁰. Por estas razones, el acomodamiento razonable no coincide con la exención: mientras que la exención es un enfoque que se basa en el “o... o...”, el acomodamiento aprovecha el “y... y...”; mientras la exención pone a los grupos a distancia uno del otro, el acomodamiento une a las personas; la exención puede ser establecida por ley, el acomodamiento requiere ejercicio práctico. El acomodamiento es “performativo” y no puede ser tratado como un modelo a replicar, sino como un camino a recorrer cada vez de un modo nuevo.

Naturalmente no se trata más que de un punto para la reflexión. Es una propuesta que se mueve en el ámbito de las cosas penúltimas, no de las cosas últimas.

Sin embargo, es un camino que podría ser interesante recorrer, aún en la sintonía de algunos corolarios de la idea de laicidad positiva o colaborativa que se encuentran en algunas páginas de Benedicto XVI.

Quisiera concluir esta travesía de la “laicidad neutral” al acomodamiento razonable, iluminada por la laicidad positiva de Benedicto XVI y de su concepción imperfecta de las leyes humanas, con estas, sus palabras:

Ser sobrios y actuar aquello que es posible, y no reclamar con el corazón en llamas lo imposible, siempre ha sido difícil; la voz de la razón no es nunca tan fuerte como el grito irracional. El grito que reclama grandes cosas tiene la vibración del moralismo; limitarse a lo posible parece en cambio una renuncia a la pasión moral, parece el pragmatismo de los mezquinos. Pero la verdad es que la moral política consiste precisamente en la resistencia a

50. P. BOSSET, “*Les fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable*”, in M. JÉZÉQUEL (a cura di), *Les accommodements raisonnables: quoi, comment, jusqu'où. Des outils pour tous*, Montréal, Éditions Yvon Blais, 2007, 12: “El acomodamiento razonable apela a la imaginación práctica, porque una vez admitida la idea de un tratamiento diferencial, se extraen consecuencias concretas (...). En fin, él tiene en cuenta el tejido social sin el cual no existiría la comunidad humana”.

la seducción de las grandes palabras con las cuales jugamos con la humanidad del hombre y sus posibilidades. No es moral el moralismo de aventura, que pretende realizar las cosas de Dios por sí mismo. Lo es en cambio la lealtad que acepta las medidas del hombre y logra, dentro de esas medidas, la obra del hombre. No la ausencia de compromiso, sino que el compromiso mismo es la verdadera moral de la actividad política⁵¹.

51. J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Liberare la libertà*, Siena, Cantagalli, 2018, 65.

