

EL DIÁLOGO ENTRE JOSEPH RATZINGER Y JÜRGEN HABERMAS Y EL PROBLEMA DEL DERECHO NATURAL CATÓLICO

POR

JUAN FERNANDO SEGOVIA(*)

“Quitad lo sobrenatural y sólo quedará lo que no es natural.”

G. K. Chesterton, *Ortodoxia*.

“Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo actual.”

W. Benjamín, *Experiencia y pobreza*.

I.- *Presentación.*

1. El encuentro entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger tuvo lugar en la Academia Católica de Baviera en Munich, el 19 de enero de 2004, que invitó al filósofo y al teólogo a exponer sobre “las bases morales prepolíticas del Estado liberal” (1).

A pesar de desarrollarse exclusivamente entre intelectuales alemanes, en un ambiente familiar, parroquial, en un claustro univer-

(*) Nuestro querido amigo el profesor Juan Fernando Segovia, de la Universidad de Mendoza, nos ha hecho llegar un interesante texto sobre el diálogo académico sostenido en 2004 entre el a la sazón Cardenal Ratzinger, hoy S. S. Benedicto XVI, y su conacional el filósofo Jürgen Habermas. El tema de fondo es grave y el análisis de nuestro ilustre colaborador acerado y respetuoso al tiempo. Nos ha parecido útil darlo a conocer a nuestros lectores al margen de los aspectos indudablemente polémicos que contiene respecto de las razones, como teólogo privado, exhibidas entonces por Joseph Ratzinger (N. de la R.).

(1) Sigo la versión de ambas conferencias tal como se publicaron en la revista *Consonancias*,

sitario, no se puede desconocer que el debate al que voy a referirme cobró gran trascendencia una vez que Ratzinger fue ungido Papa. Si hasta la prensa masiva y los medios informáticos se hicieron eco, reproduciendo las ponencias; inclusive se las ha editado en un libro, vertido en varios idiomas (2).

Cualquiera podría preguntarse, lícitamente, si no se deberá la repercusión a que uno de los contendientes es el Papa. Esto es, ¿no será una polémica intrascendente que se vuelve trascendente porque ahí está Ratzinger acompañado por el filósofo más reputado en estos días? Me temo que no. El tema mismo que disputaron Ratzinger y Habermas posee gran actualidad: la legitimidad del Estado de derecho democrático liberal y su no referencia a valores fuera de los que él mismo encierra o postula. Incluso podría decirse que lo que menos importa aquí es la repuesta del futuro Papa, que tiene sobre sus espaldas una larga tradición desde la que contestar el cuestionamiento.

Me parece que todo intento por palidecer la significativa trascendencia del debate es insostenible. Entre otras cosas, porque el diálogo es distintivo, a mi juicio, de tendencias contemporáneas sumamente representativas. Por un lado, estamos frente a un expositor del triunfo indisputado de los valores liberales; por el otro, me temo que asistimos al derrotismo del pensamiento católico. Dicho de otro modo: en este diálogo queda demostrado de qué manera la infección liberal en el catolicismo es la causa principal de su actual desconcierto y fracaso; y cómo esta mala simiente, operando en una tradición multiseular, puede explicar el desarrollo del pensamiento católico –predominante, oficial incluso– en la última mitad de siglo XX.

2. Por cierto que para hacer comprensible mi afirmación debo exponer con alguna holgura lo que se discutió y qué punto de vista

del Instituto para la Integración del Saber de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Año 4, N° 13 (septiembre 2005). En adelante, cuando me refiera a ellas, se citará el nombre de la revista y la página.

(2) Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, *Dialéctica de la secularización*, Ed. Encuentro, Madrid, 2006. En italiano tiene otro título: *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio / I libri di Reset, Venezia, 2005.

adoptó Habermas. Sin embargo mi interés está en otro lado. Más específicamente quiero comprobar la posición del teólogo Ratzinger frente al fundamento del orden político-social tradicional del pensamiento católico, esto es, el derecho y la ley naturales.

Esto ya despierta inquietud. Si los temas relativos a la ley y el derecho naturales no fueron objeto directo del debate, ¿por qué introducirlos ahora cuando ya no pueden debatirlos los originales polemistas? ¿No será ésta una actitud prepotente y arbitraria? Me temo que no. En primer lugar porque ambos contertulios rozaron aspectos del derecho natural, aunque a hurtadillas. En segundo lugar, porque en sede católica no podemos obviarlo cuando se trata de la justicia y del orden político.

Además, me interesa particularmente la adopción de esta perspectiva de juicio, porque tengo la impresión de que en las últimas cuatro décadas la Iglesia ha abandonado un criterio de legitimidad de las instituciones humanas trascendente a ellas, que es la espina dorsal de su tradición y magisterio en el orden socio-político, para admitir otro que les es inmanente o, cuando menos, contemporáneo en el sentido de historicista: el que conviene o es aceptado en estos tiempos, el democrático. El diálogo Ratzinger-Habermas podrá ilustrarnos este punto. Y si nos confirma en la hipótesis, tendremos que extraer las debidas consecuencias.

3. Antes de entrar en materia, una última advertencia. Lo dicho y lo escrito, no debe reputarse fruto del orgullo y de la vanidad. Mi intención, al estudiar la posición del cardenal Ratzinger, es recordar y refrescar la tradición de la Iglesia ahora contrariada. He tenido como guía las palabras de nuestro Dios a su ardiente apóstol: “Entonces el Señor dijo a Pablo de noche en una visión: ‘No temas, sino habla y no calles’.” (*Hch.* 18,9) Y Pablo así lo hizo, enseñando con su ejemplo cómo vincular el amor de caridad con la verdad, pues proclamar la verdad es un acto de amor. *Veritatem facientes in caritate*, dice San Pablo a los Efesios (4,15): “realizando la verdad en la caridad”. Y otro apóstol lo reitera: “Porque la caridad consiste en que procedamos según los mandamientos de Dios” (*II Jn.* 6) (3).

(3) Ante esto, bien vale insistir: “La fe del cristiano, la fe evangélica, debe ser también

Si en la hermenéutica de este escrito se pregunta por el propósito del autor, declaro que tampoco debe leerse lo escrito como una censura al Sumo Pontífice. No he querido reprobar al Papa, porque creo y acepto la enseñanza tradicional. Creo con San Nicolás I (858-867) que “la primera Sede no será juzgada por nadie” (4). Y confieso con San León IX (1049-1054) que de la Sede Suprema “no es lícito a ningún hombre ni pronunciar juicio” (5).

II.- *Habermas, o de la autosuficiencia del Estado democrático constitucional liberal.*

4. Habermas, un ex marxista crítico proveniente de la Escuela de Frankfurt, que en sus últimas obras se ha aproximado al liberalismo en su versión más ilustrada –en lo epistemológico– e igualitaria –en lo político–, que ha declarado no tener oído para la religión, abrió el debate. En su conferencia planteó el tema mencionado a partir de la pregunta de un jurista alemán, próximo a la socialdemocracia, Ernst-Wolfgang Böckenförde, quien se cuestiona si el Estado liberal, secular, que presume de autónomo, en realidad no subsiste por la referencia a valores o presupuestos normativos que le exceden y que él no puede garantizar.

5. Debería aquí aclarar que para Böckenförde es preciso cultivar y proteger el sustrato social en el que se realizan los ideales políticos que definen al Estado liberal en su actual desarrollo, especialmente los derechos humanos. Por ello considera que “el Estado puede y debe apoyar la espiritualidad y moralidad que exista en el pueblo”; no es que tenga que garantizar jurídicamente esta sustancia ética (pues dejaría de ser neutral), sino promoverla a través de iniciativas culturales. Así ha de entenderse la afirmación de que el

la de los perros que saben ladrar al enemigo, y el mayor denuedo de la Escritura es llamar a los creyentes ‘perros mudos’ (Is, LVI, 10).” Leopoldo Eulogio Palacios *El mito de una nueva Cristiandad*, Ed. Diction, Buenos Aires, 1980³, p. 138.

(4) Carta 8 *Proposueramus quidem*, al Emperador Miguel, del año 865 (Denzinger, #330).

(5) Carta *In terra pax hominibus* a Miguel Cerulario y León de Acrida, 2/9/1053, cap. 11 (Denzinger, #352).

Estado democrático vive de presupuestos que no puede crear, pero sí destruir (6), y que dará motivo a la discusión de Habermas. El liberalismo de Böckenförde justifica el apoyo al *ethos* social que permite la subsistencia del liberalismo, porque no cabe duda que de tratarse de un *ethos* cultural, ético o religioso, contrario al liberalismo, su parecer sería el opuesto.

Habermas, en su conferencia, toma otro rumbo (7), distinguiendo entre el aspecto cognitivo y el aspecto motivacional del Estado neutral liberal y pluralista. En cuanto a lo primero, es decir, en el plano cognitivo, insiste en sostener que el derecho del Estado constitucional democrático no se funda en ninguna religión sino en la razón.

Ahora bien, en una época postmetafísica, esto es, una época postmoderna en la que razón renuncia a explicaciones absolutas y finales en aras de un pluralismo de cosmovisiones todas ellas legítimas, en la que la filosofía se ubica en un plano analítico que examina los procesos de comprensión y autocomprensión, aunque no los contenidos de esos procesos (8); en una época postmetafísica, dice Habermas, el derecho cumple con su cometido cuando:

(a) el proceso democrático de formación de la opinión pública y de la voluntad estatal, además de ser inclusivo y discursivo, cuenta con la presunción de una aceptación general de sus resultados; y

(b) ese procedimiento de creación democrática del derecho garantiza los derechos fundamentales, tanto los liberal-individuales cuanto los políticos (9).

(6) “Sobre el Derecho y el Estado”, entrevista al Prof. E. W. Böckenförde por J. J. González Encinar, *Anuario de Derecho Constitucional y Parlamentario*, N° 7 (1995), p. 21. Véase E. W. Böckenförde, *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, Trotta, Madrid, 2000.

(7) *Consonancias*, pp. 31-40.

(8) Sobre esta posición, véase Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Ed. Trotta, Madrid, Paidós, 2005⁴.

(9) Véase Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Madrid, Paidós, 1999.

6. De ahí la crítica de Habermas a Böckenförde, al que tilda de positivista (10), porque cree que el proceso democrático de creación del derecho debe ir a buscar los valores fuera de él, haciendo así al derecho incapaz de autonomía, esto es: ser autorreferencial en términos de legitimidad. En cambio, la propuesta de Habermas consiste en entender que esos valores están ya incorporados al proceso democrático de formación del derecho en los Estados constitucionales, de modo que éste es “un método para generar legitimidad a partir de la legalidad”, no hay en él “ningún déficit de validez que hubiera de rellenar mediante la eticidad” (11). En el nivel cognitivo, legalidad y legitimidad, juridicidad y eticidad, son una y la misma cosa.

7. Ahora bien, ¿puede decirse lo mismo desde el plano motivacional?, ¿puede argumentarse que también en cuanto a los dispositivos que originan y justifican el comportamiento de los ciudadanos el Estado democrático constitucional sigue siendo autosuficiente y no necesita recurrir a las tradiciones religiosas, éticas o metafísicas?

Es aquí donde el planteo de Böckenförde se vuelve acuciente, porque la ley no puede crear las virtudes cívicas; así se entiende que él haya dicho que tiene que sustentarse en un *ethos* preexistente. Sin embargo, Habermas cree que su compatriota no ha advertido que la diferencia la hace el carácter democrático del Estado de derecho: el proceso democrático mismo –inclusivo, deliberativo– genera el vínculo unificador de la ciudadanía. Aceptada la democracia no queda más que discutir la interpretación de la constitución, de los principios constitucionales que los ciudadanos han hecho suyos. Esto es: la democracia proporciona, a través de la constitución, los elementos anímicos que dan forma al patriotismo constitucional (12).

8. No me he propuesto aquí criticar en profundidad a Habermas, pero resulta evidente que el concepto según el cual el proceso constitucional democrático contiene los resortes espiritua-

(10) Positivista en tanto separa el ser del deber ser, el derecho de los valores.

(11) *Consonancias*, p. 33.

(12) Véase Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 111-121.

les que motivan el actuar cívico, es plenamente tautológico, circular: todo se resume en la constitución, todo nos devuelve a ella, que es procedimiento y es también cuna de valores, que se dirige a los poderes constituidos pero motiva los ciudadanos. La mención a la constitución por Habermas agota toda discusión sobre los valores, de un modo semejante al de Sartori, para quien la democracia es la palabra mágica capaz de exorcizar todo actuar antidemocrático (13).

Tal vez porque lo ha percibido, Habermas señala de inmediato que ese patriotismo constitucional surge cuando la constitución es capaz de generar lazos de solidaridad entre los ciudadanos, lo que se produce “si los principios de justicia logran penetrar en la trama densa de orientaciones culturales concretas y logran impregnarla” (14).

Inadvertidamente, Habermas introduce en el derecho del Estado constitucional liberal un contenido de justicia que antes no había demandado ni puesto como condición o presupuesto de los procesos democráticos. Salvo que podamos reducirlos a los requisitos de un proceso inclusivo (en el sentido de abierto, participativo, sin exclusiones) y discursivo (en tanto deliberativo, racional, no sujeto a decisiones autoritarias) —lo que a todas luces no agota las exigencias de justicia—, esos principios de justicia sólo son admisibles en el esquema habermasiano si están en la constitución y si se han incorporado a ella democráticamente. Pero en el texto citado no hay duda que tales principios tienen un carácter *a priori*, pre-constitucional. En efecto, forman parte de su teoría de la acción comunicativa o deliberativa.

9. Sea como fuere, en abstracto, concluye Habermas, “la naturaleza secular del Estado democrático no presenta, pues, ninguna debilidad interna, inmanente al proceso político como tal, que en sentido cognitivo o en sentido motivacional pusiese en peligro su autoestabilización” (15). La democracia y el Estado constitucional liberal resultan ser el régimen político perfecto en cuanto a su autonomía: contienen todo lo que se necesita para que la misma legali-

(13) Giovanni Sartori, *La democracia después del comunismo*, Alianza, Madrid, 1994, cap. 3.

(14) *Consonancias*, p. 35.

(15) *Consonancias*, p. 35.

dad se vuelva legitimidad sin tener que recurrir a concepciones extrademocráticas –filosóficas, éticas, religiosas– que le proporcionen los valores institucionales y las motivaciones cívicas que le hacen respetado.

Pero en la postmodernidad, como contexto temporal y cultural específico, asistimos a un escenario en el que lo anterior es puesto en duda por un triple asedio:

(a) las críticas a la razón y su poder normativo/explicativo;

(b) la privatización de la ciudadanía y el carácter agresivo de los argumentos en torno a los derechos fundamentales; y

(c) el aparente renacimiento religioso que pudiera hacer naufragar la secularización.

10. Empero, Habermas no hace de lo anterior un argumento para dramatizar la situación, aconsejando que se tome ese cuadro como un “desafío cognitivo” (16). En realidad, tiene un significado realmente importante y no meramente anecdótico. Porque más allá de la desvaloración de aquellos síntomas de crisis, lo que resulta clave es que haya trasladado los cuestionamientos del terreno motivacional al cognitivo. Esto significa que las religiones y las tradiciones religiosas son desmerecidas, no por lo que ellas influyen en las conductas de los ciudadanos, sino porque son reducidas a un problema racional, cuando no meramente procedimental. Lo que ratifica que Habermas no ha venido a dialogar honestamente, sino que está dispuesto a hacerlo sólo con sus reglas, dentro de su sistema; y no acepta (porque es incapaz o no quiere) salirse de ellas, empinarse.

Más allá de esta observación, lo que pretende Habermas es la “liberación secularizadora de potenciales de significado” aún encapsulados en las religiones (17), como pasa, por ejemplo, con la traducción del concepto religioso del hombre como creatura divina al concepto político secular de la dignidad humana que da fundamen-

(16) *Consonancias*, p. 36.

(17) *Consonancias*, p. 38.

to a los derechos humanos. Esto es, antes que aquello que la filosofía pueda aprender de la religión, tanto por la asimetría de las pretensiones epistémicas lo mismo que por la diversidad de contenido, lo que importa a Habermas –como a la mayoría de los pensadores modernos agnósticos– es la religión en tanto que funcional al Estado constitucional.

En este mismo sentido, en una sociedad postsecular, sostiene el filósofo, las mentalidades religiosas y las mentalidades mundanas deben tener un similar trato político porque unas y otras son fuente de alimentación de la opinión pública. Pero el igual trato supone que ambas mentalidades deben entender que la secularización es “un proceso de aprendizaje”, pues si aportan algo a los temas que se debaten en el espacio público es por “razones cognitivas” y no por el particular mérito religioso, ético o filosófico que las respalda (18).

Pero aun así, la respuesta de Habermas es tramposa. Supongamos que los ciudadanos creyentes, viviendo en una sociedad democrática postsecular, aceptan la participación en la esfera pública sujeta a la condición de que sus pareceres religiosos solamente se receptan en tanto que aportes cognitivos sin otro valor adicional. La pregunta que ahora podría hacerse es si esa condición es permanente; quiero decir, de la secularización como proceso de aprendizaje, ¿se puede colegir que, dado el procedimiento inclusivo y deliberativo de discusión, podría la opinión pública sostener que es necesario repudiar la secularización, salir de ella? Evidentemente no. Habermas no aceptaría esta conclusión porque sería contraria a su sistema por dos razones:

(a) porque la opinión que sugiriera salir de la secularización no ha aprendido de ésta y ha permanecido en un estadio religioso; y

(b) porque tal opinión no sería racional en el sentido de democrática, sino argumentaría desde valores y fundamentos teológicos, revelados, religiosos.

(18) *Consonancias*, p. 38.

11. Supongamos que esos creyentes han aprendido de la secularización y no argumentarán en las cuestiones públicas desde sede religiosa. Habermas introduce aquí un requiebro para con la religión, porque dice que aun la cultura y los procedimientos de una sociedad postsecular no pueden imponer al *ethos* religioso normas que le desnaturalicen, es decir, no pueden adaptarlo, amansarlo y dominarlo al punto de que el argumento religioso se vuelva mundano.

Quiere decir que el derecho universalista de la sociedad democrática y la moral social igualitaria liberal tienen que conectarse internamente (y no tan sólo exterior y formalmente) con la mentalidad religiosa. De este modo se garantiza que la religión aprenda de la secularización sin dejar de ser lo que es. Pero, ¿cómo se conectan ambos extremos? Habermas se vale de una figura propuesta por John Rawls: la justicia mundana es como un módulo que, pese a estar “construido a base de razones que son neutrales en lo tocante a cosmovisión, tiene que encajar en los contextos de justificación de la ortodoxia religiosa de que se trate” (19).

Es decir: el derecho o la justicia de la sociedad democrática debe autoabastecerse de sentido, pero no a costa de volverse extraño a las mentalidades sociales, sino adquiriendo o representando un significado que puede ser reconocido y aceptado por el *ethos* social en todo su pluralismo. Como en un rompecabezas, el todo debe traducir a las partes, de modo que éstas encuentren al todo como resultado de su condición de partes, y el todo no se confunda con ninguna de las partes (20).

Todo esto haría pensar que lo religioso es una pieza entre tantas otras del rompecabezas social; que si se pierde, ya no es posible

(19) *Consonancias*, p. 39. Rawls lo dice del siguiente modo: “Aunque deseemos que una concepción política [de la justicia] tenga su justificación en una o más doctrinas comprensivas, no se presenta como una de éstas, ni siquiera como emanada de ellas, que fuese aplicada a la estructura básica de la sociedad, tal como si esta estructura fuera simplemente otro objeto al que se aplicara esa doctrina. (...) Para decirlo con una frase de moda, la concepción política [de la justicia] es un módulo, una parte constituyente esencial, que encaja en varias doctrinas comprensivas razonables y que puede ser sostenida por ellas, las cuales perduran en la sociedad a la que regula. Esto significa que una concepción política [de la justicia] puede presentarse sin decir, o sin saber, o incluso sin aventurar una conjetura acerca de a qué doctrinas pertenece, o qué doctrinas la apoyan”. John Rawls, *Liberalismo político*, FCE/UNAM, México, 1995, p. 37.

(20) En la conferencia “Fe y saber”, de 2001, que Jürgen Habermas pronunció en

armarlo; pero que, estando, es solamente una pieza más, que dice del todo del rompecabezas y no de su significado intrínseco, trascendente. Lo que ratifica el complejo del pensamiento moderno frente a la religión: ésta ya no dice de la verdad sino que, estando secularizada (aprendiendo del proceso de secularización), dice de los valores del Estado secular.

12. Por eso todo el edificio habermasiano remata infantilmente en la privatización de las creencias religiosas y en la consiguiente libertad de cultos. Y uno no puede menos que indignarse ante una moderna parafernalia lingüística y terminológica que repite el viejo andamiaje del liberalismo secular (21). Nada nuevo bajo el sol: más allá de la compleja presentación y del tortuoso camino a que nos somete la lectura de Habermas, el filósofo remoja la avejentada receta liberal nominalista:

La neutralidad cosmovisional del poder del Estado —dice enfáticamente al concluir su conferencia— que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano es incompatible con cualquier intento de generalizar políticamente una visión secularista del mundo. (22)

Frankfurt, al recibir el premio de la paz de los libreros alemanes, el filósofo reiteró esta idea, diciendo: “Los lenguajes seculares cuando se limitan a eliminar y tirar por la borda lo que se quiso decir en los lenguajes religiosos, no hacen sino dejar tras de sí irritaciones”. La “actitud racional” consiste, en “mantener distancia frente a la religión, pero sin cerrarse del todo a su perspectiva”. Reproducida en *Consonancias*, pp. 23-29, la cita es de p. 28.

(21) Habermas lo expresa rebuscadamente: “Esta expectativa normativa con la que el Estado liberal confronta a las comunidades religiosas concuerda con los propios intereses de éstas en el sentido de que con ello les queda abierta la posibilidad de ejercer su influencia sobre la sociedad en el conjunto a través del espacio público-político”. Agregando luego: “para un ciudadano religiosamente amusical esto significa la exigencia (...) nada trivial, de determinar también autocráticamente la relación entre fe y saber desde la perspectiva del propio saber mundano”. *Consonancias*, p. 39. Le faltó aducir, como Madison en el capítulo X de *El Federalista*, que esa libertad opone interés a interés, religión a religión, iglesia a iglesia, de modo que ninguna se pueda convertir en absoluta o dominante, y queden todas sometidas al Estado liberal que les impone esa contradicción llamándole pluralismo. Sí lo ha percibido Giancarlo Bosetti, curador de la edición italiana del diálogo, citada en la nota 2.

(22) *Consonancias*, p. 40.

III.- Ratzinger, o la germana condescendencia para con el mundo hodierno.

13. ¿Cómo contestó Ratzinger a la provocadora –pero por ello no menos esperada– conferencia de Habermas? A mi juicio, de una manera sorprendente en su forma y contenido. En su forma, porque no trascendió el mirar filosófico a la moda sino que lo hizo propio. En su contenido pues, como se verá, el meollo de su reflexión no sólo no fue teológico sino que difícilmente podamos llamarle ortodoxamente católico.

Para Ratzinger (23) hay tres elementos de la sociedad contemporánea que deberían considerarse a la hora de responder a la pregunta del coloquio: las bases morales prepolíticas del Estado constitucional liberal. Ellos son:

- (a) la globalización o mundialización, económica y política;
- (b) el desarrollo del poder y el problema de su control; y
- (c) el quiebre ético, porque ya no se sabe qué es el bien y por qué hay que hacer ese bien.

14. No obstante que este trinomio crítico circula por todo el texto de Ratzinger, el teólogo cardenal decidió encarar la cuestión partiendo del segundo aspecto. En efecto, lo que corresponde a la política, dice Ratzinger, es poner al poder bajo la medida del derecho para que el orden que se establezca sea aceptado, pues “sólo así puede desterrarse la arbitrariedad y sólo así puede vivirse la libertad como libertad compartida, tenida en común”. Para que sea de tal modo, el derecho debe ser “expresión de una justicia que está al servicio de todos”, antes que el producto de los usufructuarios del poder (24).

Y esto último está asegurado, igual que en Habermas, a través del procedimiento democrático de producción del derecho. En este punto, al contemporizar el teólogo con el filósofo, hay acuerdo:

(23) *Consonancias*, p. 41-48.

(24) *Consonancias*, p. 42.

“efectivamente, es la garantía de una cooperación común en la producción y configuración del derecho y en la administración justa del poder, (...) la razón más básica que habla a favor de la democracia como la forma más adecuada del orden político” (25), afirma Ratzinger.

15. Ahora bien, el hecho es que la decisión mayoritaria puede ser ciega, incluso injusta, por lo que ella no debe ser en sí misma la medida del derecho, de donde se reabre la cuestión sobre los fundamentos éticos del derecho, que no puede confundirse con el procedimiento de su producción.

¿Cuál es la medida del derecho? Para Ratzinger, no cabe duda de que la Edad Moderna nos ha legado la justificación del derecho por su referencia a los derechos humanos que, independientemente de sus fundamentos filosóficos, valen en sí mismos, se sostienen por sí solos, porque “son valores que se siguen de la esencia del ser humano y que, por tanto, resultan intangibles para todos los que tienen esa esencia” (26).

Pareciera Ratzinger un pensador tan moderno y tan posmoderno como puede serlo su interlocutor, Jürgen Habermas, pues hasta aquí hay plena coincidencia entre ellos: éste recurre al personalismo agnóstico liberal democrático, aquél al personalismo católico demoliberal. No hablará el cardenal el rebuscado lenguaje del filósofo, pero con otras palabras reitera sus conceptos: el derecho se justifica o funda, se legitima, en los derechos humanos que se viven en las sociedades democráticas.

16. Sigamos espigando la conferencia del entonces Cardenal Ratzinger. ¿Y la religión? ¿Cómo irrumpe ella en nuestro contexto? Para Ratzinger, fenoménicamente, la religión aparece hoy con una doble cara: o es el poder que salva al hombre elevándolo a dimen-

(25) *Consonancias*, p. 42.

(26) *Consonancias*, p. 42. Argumento que, entre los católicos, aventuró hace tiempo Jacques Maritain, por ejemplo, en *El hombre y el Estado*, Ed. Kraft, Buenos Aires, 1952³. En su momento fue refutada con precisión y ortodoxia envidiables por el padre Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain de la persona humana*, Ed. Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948.

siones divinas, o es el arcaísmo que, en base a la intolerancia y el terror, construye hombre fanáticos y fundamentalistas. ¿Qué hacer con ella?, ¿tenemos que suprimirla o aceptarla?, ¿habrá que superarla –tal vez por medio de ese aprendizaje en la secularización del que habla Habermas– o simplemente tolerarla?

En lugar de contestar a las preguntas, Ratzinger prefiere dar la estocada por el otro costado. Esto es, mostrar cómo en la actualidad la razón tampoco es fiable. Y la prueba contundente es el desarrollo del poder genético que hace del hombre un *œador/prœductor*, tentado a experimentar con sus semejantes, a convertirlos en basura.

Luego, ni religión ni razón pueden erigirse como respaldo ético del orden jurídico-político. Entonces, ¿qué?, ¿siguen en pie las declaraciones de derechos humanos como soporte ético del derecho, como su medida? En cierto modo sí, aunque justo es reconocer que el futuro Papa introduce un giro en su explanación y una profundización de sus argumentos. Detengámonos en esto porque es el corazón de su reflexión y el punto cardinal de mi hipótesis.

17. La historia de la filosofía nos muestra que desde los filósofos griegos en adelante, el derecho ha estado ligado a la naturaleza; es decir, “tiene que haber un derecho que se siga de la naturaleza, que se siga del mismo ser del hombre”, para que pueda “servir de correctivo al derecho positivo” (27). Pero es en la Edad Moderna donde la respuesta pareciera ser más clara, porque al quebrarse la Europa hasta entonces reconcentrada en sí misma por el descubrimiento de América, Francisco de Vitoria desarrollará la doctrina del *ius gentium*, como un derecho anterior al derecho humano (esto es, positivo) que permite la justa convivencia de los pueblos.

Además, la Europa cristiana sufrió por entonces un quiebre interno por la herejía protestante (28) traducida en hostilidades que, para ser aplacadas, demandaron el esfuerzo de encontrar un fundamento racional al derecho, no uno teológico. Con Grocio y Pufendorf –dice Ratzinger, aunque debió añadir, no menos que con Hobbes y Locke– se desarrolló “la idea de un derecho natural enten-

(27) *Consonancias*, p. 44.

(28) Ratzinger prefiere referirse a la Reforma Protestante como “escisión de la fe” dentro de la cristiandad.

dido como un derecho racional que, más allá de los límites de la fe, hace valer la razón como órgano capaz de una formación y configuración compartidas del derecho” (29).

No obstante las falencias del análisis de Ratzinger –que ya comentaré–, uno abrigaba la esperanza de encontrar, en este momento, el lugar desde el cual entroncar con la enseñanza inveterada de la Iglesia. El largo párrafo que voy a transcribir –y que viene a continuación de la cita anterior– entierra toda expectativa como la frase inscrita en el pórtico del infierno del Dante, *lasciate ogni speranza*.

Sobre todo en la Iglesia Católica –dice Ratzinger–, el derecho natural ha constituido siempre la figura del pensamiento con la que la Iglesia en su diálogo con la sociedad secular y con otras comunidades de fe ha apelado a la razón común y ha buscado las bases para un entendimiento acerca de principios éticos del derecho en una sociedad secular pluralista. Pero, por desgracia –continúa el teólogo–, este instrumento se ha embotado y, por tanto, en la discusión de hoy no me voy a apoyar en él.

El teólogo confiesa expresa y públicamente que ese instrumento –como él le designa– que la tradición católica descubrió para entenderse con el mundo, hoy no sirve, se embotó, que es lo mismo que afirmar que perdió filo, se oxidó, está empantanado, atontado e inútil. ¿Por qué?

“La idea del derecho natural –prosigue Ratzinger– presupone un concepto de naturaleza en que naturaleza y razón se compenetran, en que la naturaleza misma se vuelve racional. Y tal visión de la naturaleza se fue a pique con la victoria de la teoría de la evolución. La naturaleza como tal no sería racional, aun cuando haya en ella comportamiento racional. Éste es el diagnóstico que desde la teoría científica se nos hace, y que hoy se nos antoja casi incontrovertible”.

Esto es: no nos ha quedado argumento racional que permita ver en la naturaleza un comportamiento regular, acorde a nuestra razón. Por lo tanto, no hay en la naturaleza (tanto en la extracorpórea como en la misma naturaleza humana) una ley de comportamiento, una tendencia siquiera, que al decirnos de su constitución

(29) *Consonancias*, p. 45.

teleológica, nos permita recuperar la vieja enseñanza del derecho natural. Éste ha muerto, pareciera decirnos Ratzinger, ya no es el método racional de resolver los problemas de la convivencia humana.

“Y así –continúa el cardenal–, de las distintas dimensiones del concepto de naturaleza que antaño subyacían en el concepto de derecho natural, sólo ha quedado en pie aquella que (a principios del siglo tercero después de Cristo) Ulpiano articulaba en su famosa frase: “el derecho natural es el que la naturaleza enseña a todos los animales”. Pero, precisamente, esto no basta para nuestras preguntas, en las que precisamente se trata de lo que no concierne a todos los “animalia”, sino que se trata de las tareas específicamente humanas –concluye Ratzinger– que la razón del hombre ha suscitado y planteado al hombre, y que no pueden resolverse sin la razón” (30).

En fin, Ratzinger nos expone su pesar: el derecho natural, si de alguna manera sobrevive hoy en día, es lo común a todos los animales, es el derecho que por naturaleza corresponde a las creaturas, bestias u hombres. A eso se reduce en la actualidad la preciosa herencia cristiana.

18. Pero el muerto nos ha dejado un obsequio de ultratumba, los modernos derechos del hombre, que Ratzinger acepta críticamente, pues cree que hay que combinarlos con los deberes del hombre y los límites del hombre. Así podría replantearse la idea de un derecho racional sucedáneo del derecho natural (confieso que no veo cómo, si ya está muerto, salvo que resucite o que le demos ese nombre a cualquiera otra cosa), aunque en nuestro presente el diálogo haya de celebrarse interculturalmente.

En efecto, como existen numerosas culturas en competencia (las occidentales, la islámica, la india, las africanas, las americanas, etc.), ello pone entre signos de interrogación el argumento de Habermas de la universalidad de la racionalidad secular. Es decir, “no existe ‘fórmula del mundo’, racional, o ética, o religiosa, en la que todos pudieran ponerse de acuerdo –concluye Ratzinger– y que entonces fuese capaz de sostener el todo.” (31) Ni siquiera el pro-

(30) *Consonancias*, p. 45.

(31) *Consonancias*, pp. 46-47.

yecto de una *Weltethos* de Hans Küng queda a salvo de este derrumbe hodierno. Tampoco, por supuesto, la idea habermasiana, tomada de Rawls, de una justicia política pluralista módulo común a todas las cosmovisiones societales.

19. El teólogo puso punto final a su intervención señalando cómo podríamos salir de la encerrona a que nos trajo la modernidad. Primero, dijo, recordando que las patologías de la razón y las patologías de la fe no se satisfacen con amonestaciones mutuas sino recuperando el plano de la interrelación entre ambas, tal como el cristianismo ha postulado desde los primeros Padres de la Iglesia. Segundo, abriendo el diálogo de la razón y de la fe, complementarías la una de la otra, al espectro multicultural contemporáneo; es decir, escuchar todas las culturas hasta alcanzar una “correlación polifónica”, dice Ratzinger, “en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación, de modo que se conviertan en la fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo” (32).

Esta reflexión final la consideraré también al final de mi exposición. Demos paso ahora a unas observaciones críticas.

IV.- *Insuficiencias, dudas, debilidades.*

20. Dejaré para otra ocasión de los problemas que incubaba la propuesta de Habermas, incluso las aporías de su sistema, porque esta tarea nos desviaría de nuestro cometido. Concentrémonos en la repuesta de Ratzinger.

Para empezar hay una pregunta que remite al contexto en el que se presentan ambos textos. ¿Se ha dado cuenta Ratzinger que Habermas le ha cercado el camino de la reflexión, cercenándole la

(32) *Consonancias*, p. 47.

libertad de argumentar? Porque, en efecto, el texto de Habermas tiene una introducción que consiste en una sucesión de cierres y exige estudiar el problema de las bases morales prepolíticas del Estado constitucional democrático a partir de unos supuestos condicionantes que él expuso, sin que el cardenal los refutara, y que son los siguientes:

(a) la secularización cultural y social limita la reflexión religiosa (33), en el sentido de anularle la pretensión de constituirse en discurso de validez universal;

(b) la autonomía de la moral y del derecho (34), consecuencia de lo anterior, que es lo mismo que decir su independencia de verdades reveladas;

(c) la neutralidad del Estado, principio liberal que Habermas funda en la hipótesis del relativismo y el escepticismo permanentes que producen un conflicto constante entre los hombres (35), y que justifica que se renuncie a todo intento de conocer la verdad y constituir un orden de convivencia justo (36); y

(d) la democracia como la forma política que garantiza la aceptabilidad de las decisiones jurídicas y protege los derechos fundamentales (37), por su capacidad de traducir el conflicto de plurales cosmovisiones en un diálogo y una deliberación compartidos.

21. Con este motivo, yo hubiera esperado del teólogo Ratzinger una crítica a las premisas positivistas habermasianas (38), no sólo en

(33) *Consonancias*, p. 31.

(34) *Consonancias*, p. 32.

(35) Habermas lo dice expresamente: “la persistencia indefinida de un disenso, de un no-acuerdo”, *Consonancias*, p. 39. Sobre cómo esta idea de conflicto natural infecta todo el pensamiento jurídico-político moderno, véase Francesco Gentile, *El ordenamiento jurídico, entre la virtualidad y la realidad*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2001.

(36) *Consonancias*, p. 31.

(37) *Consonancias*, p. 32.

(38) Cabe decir que el positivismo de Habermas (consistente en hacer del hombre

el terreno genérico de la sociología política y jurídica, sino en el más profundo de la metafísica y la teología. Sin embargo, no lo hizo y deberíamos buscar una explicación que no está en el texto.

Confieso que para mí la respuesta está abierta. Al no estar seguro de que ella sea unívoca, solo puedo formularme preguntas y traducirlas en conjeturas. ¿No será que ambos expositores se emplazaron en el terreno de la sociología y decidieron trabajar con los ojos puestos en el llano, aunque eso importare la amnesia de las verdades reveladas? De otro modo, ¿no será que Ratzinger como teólogo comparte esos presupuestos explicitados por el filósofo Habermas, aunque más no sea en cuestiones pedestres y no celestiales? ¿Será quizá que el teólogo tiene (o tuvo en ese momento) como horizonte de reflexión el mundo hodierno y no la tradición de la Iglesia? Entonces, ¿es posible pensar que Ratzinger no crea que existan en la Revelación y en la Tradición de la Iglesia elementos para superar o combatir los falsos oropeles de la modernidad?

Esto último es inaceptable, porque debemos asumir que uno de los príncipes de la Iglesia, que es también reputado teólogo, conoce sus tesoros de sabiduría. Esto hay que darlo por sentado. Luego, siendo así, ¿es correcto suponer que habrá preferido Ratzinger silenciar esos tesoros para ubicarse en el mismo nivel de su interlocutor, sabiendo que ya éste los descartó? ¿O tal vez calló a sabiendas de que la sabiduría de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia choca con esas puestas modernas, que es inútil argumentar en base a ellos porque la modernidad es sorda a su voz?

Repito que no tengo una respuesta. Sigo conservando dudas. Lo que sí sé es que el teólogo dejó apartados de la discusión –por los motivos que fuesen– dos argumentos centrales que, dada su posición de religioso, hubieran reubicado las bases del coloquio con el filósofo: por un lado, una institución normativa a la altura humana que concreta lo que Dios quiere para el hombre, la ley natural; por el otro, un mensaje de salvación-redención universal, por lo mismo trascendente, que traspasa la secularización y constituye piedra sillar de toda la vida humana.

la raíz y la fuente de todo valor, y que Ratzinger no ataca ni refuta –sino tímidamente al final de su exposición– es un error expresamente condenado por las encíclicas *Pascendi* (1907) de San Pío X y *Humani generis* (1950) de Pío XII.

Y aunque desconozca las motivaciones de Ratzinger para abandonar estas verdades, si se le juzga únicamente en base a sus argumentaciones, éstas son prueba evidente de la presencia de la ideología liberal en el pensamiento católico. Y de un tipo de liberalismo que aquí se expone con ribetes positivistas y consensualistas, pero liberalismo al fin, sea que lo definamos por su perspectiva inmanentista, por su racionalismo reduccionista, por su intención liberacionista, por su antroponomismo, etc.

22. En segundo término, la idea de un derecho producido democráticamente al que por ello consideramos justo, en principio y aun con las reservas expresadas por Ratzinger, no es correcta dentro de la doctrina católica. El fin del derecho, su esencia, es la justicia, y ésta sirve al bien común que es el fin de la sociedad política, de modo que el orden político justo es el que tiende a la realización del bien común, sea producido democráticamente, sea nacido consuetudinariamente, sea impuesto autoritariamente. Esta verdad tradicional indica que el pensamiento católico confirma la existencia de una ética común, compartida, propia de la comunidad política, que no se define como ética de la libertad sino como ética del bien común (39).

Confundir libertad y bien común o, mejor dicho, poner como fin de la sociedad la libertad del conjunto y de sus partes, y no el bien común, es un error en el texto de Ratzinger, porque no tiene asidero más que en su propio sistema filosófico y ético político, no en el de la Iglesia. De modo que dificultosamente puede aplaudirse la conclusión a la que llega: que la medida del derecho sean los derechos humanos, que hablan de la dignidad del sujeto con independencia de sus fundamentos (40). Comenzando, porque la medida del

(39) Valen aquí los viejos y perennes argumentos de Charles de Koninck, *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, Éd. de l'Université Laval-Éd. Fides, Montréal, 1943. Insisto en este punto: la propuesta del Cardenal Ratzinger cae dentro de las teorías personalistas que deforman la ontología de Santo Tomás de Aquino, en quien la Iglesia ha apoyado su Magisterio al menos hasta Pío XII.

(40) Si bien es ésta la nueva enseñanza de la Iglesia, fuertemente expresada por Juan Pablo II, la defensa de Ratzinger hubiera requerido de exposiciones y fundamentaciones que alejaran la confusión entre el discurso hodierno y el de la Iglesia. Véase Danilo Castellano, *Racionalismo y derechos humanos*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2004, cap. II; y Estanislao Cantero Núñez, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Speiro, Madrid, 1990, *passim*.

derecho es la justicia, y en cierto sentido –sólo en “cierto sentido”– los derechos humanos podrían considerarse parte de la justicia.

Por todo esto los fundamentos de los derechos humanos no nos son indiferentes, como si todos –cualquiera fuere– apuntasen a la dignidad humana. ¿Es que acaso hay una dignidad autónoma y autosuficiente del hombre?, ¿una dignidad sin fundamentos o, al menos, que puede abastecerse de todos sin darles jerarquía ni criticarlos? Insisto que este relativismo es erróneo (41), porque si no se discuten los fundamentos de los derechos, ¿cómo saber si ellos se enraízan en la dignidad humana o en la corrupción del hombre? A todos nos pueden brotar espontáneamente numerosos ejemplos de pretendidos derechos humanos que son la traducción de la indignidad humana, por lo que no vale la pena detenerse en esto más tiempo.

V.- *Lo vivo y lo muerto en el derecho natural según Joseph Ratzinger*

23. Voy al nudo gordiano de mi exposición (y de la de Ratzinger), esto es, a las debilidades de su reflexión sobre el derecho natural. En primer término, he de notar con asombro que Ratzinger ha olvidado referirse, siquiera en una oración, al desarrollo del derecho natural en la Edad media, especialmente a la escolástica y al aporte de Santo Tomás de Aquino (42).

Además, y perdóneseme el prurito académico, Ratzinger se equivoca cuando se refiere a la concepción del *ius gentium* según Vitoria, diciendo que se trata de “un derecho que antecede a la forma cristiana del derecho” (43), porque en su cátedra de Sala-

(41) Lo he criticado en mi libro *Derechos humanos y constitucionalismo*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2004, pp. 95-96.

(42) Santo, Doctor de la Iglesia, su filosofía ha sido reconocida por el magisterio pontificio como sólida roca contra los errores modernos. “Todo lo relativo a la genuina noción de la libertad, que hoy degenera en licencia, al origen divino de toda autoridad, a las leyes y a su fuerza, al paternal y equitativo imperio de los Príncipes supremos, a la obediencia a las potestades superiores, a la mutua caridad entre todos; todo lo que de estas cosas y otras del mismo tenor es enseñado por Tomás, tiene una robustez grandísima e invencible para echar por tierra los principios del nuevo derecho, que, como todos saben, son peligrosos para el tranquilo orden de las cosas y para el público bienestar”. León XIII, *Encíclica Aeterni Patris*, 1879, párrafo 27.

(43) *Consonancias*, p. 45.

manca el maestro burgalés enseñó que el naciente derecho internacional no tenía más fundamento que la misma ley natural asentada en la providente ley eterna por la que Dios rige la creación (44). Por eso, no le “antecede” sino que le “precede”, pues el derecho de gentes se sigue del derecho natural cristiano.

24. Volcándonos de lleno a los párrafos de la transcripción, advierto que al comienzo el cardenal teólogo dice del derecho natural que es una “figura del pensamiento”. Aun a riesgo de que sea una mala traducción de las palabras alemanas, lo cierto es que se trata de una expresión poco feliz; mejor dicho, poco precisa en un perito en estos menesteres. Sabe Ratzinger que el derecho natural no es una realidad del pensamiento, sino verdadero derecho, no un sistema ideal. No es una meta inalcanzable o una guía paralela al orden humano, sino derecho vigente y verdadero que se encuentra, por derivación, en las disposiciones del derecho positivo o humano.

Santo Tomás lo dice de dos maneras: la ley humana se funda en la ley natural como una conclusión de sus principios o como una determinación de algo indeterminado, común, genérico. Por ejemplo: es conclusión de la ley natural el mandato positivo que prohíbe matar, pero es una determinación o concreción del precepto natural el que establece la pena o castigo del homicidio. Por estos dos caminos principales se derivan las leyes positivas de la ley natural. Pero el Aquinate advierte que en el primer caso la ley humana tiene su vigor también por la ley natural cuyo precepto ha incorporado; mientras que en el segundo, “no tiene más fuerza que la de la ley humana” (45).

25. Dice también Ratzinger que la ley natural contiene “principios éticos” y es cierto, mas cuando se habla específicamente del derecho natural nos referimos primariamente a principios de justicia, a la *ipsa res iusta*, pues el derecho natural es más específico que la ley natural. En realidad, no estoy aquí criticando al cardenal sino aclarando ese punto que consideró ligeramente.

(44) Francisco de Vitoria, “Cuestión sobre el derecho de gentes” (c. 1534-1537), en *Escritos políticos*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1967, pp. 293-310

(45) *Suma Teológica*, Ia-IIae, q. 95, a. 2.

El derecho natural está referido estrictamente al ámbito de la justicia (46), en tanto que la ley natural ética rige el ámbito total del comportamiento humano. La ley natural, más amplia que el derecho natural, proporciona el conocimiento de lo bueno y lo malo, y se comunica con el derecho natural en dos niveles: en el de las normas que van determinando lo justo, y en el juicio concreto acerca de lo justo. Sería éste último el aspecto jurídico de la ley natural, que está comprendido en su más amplio contenido moral (47).

26. Se refiere en seguida Ratzinger al derecho natural llamándole “instrumento” para dialogar en la diversidad global o con las visiones pluralistas de la sociedad intercultural hodierna. No me parece correcto el uso del sustantivo instrumento o herramienta para referirse al derecho natural, si ello es con olvido o relegación de la dimensión natural de la justicia a la que ese derecho se refiere primariamente. Pues si el derecho natural fuese instrumento, simplemente un medio, puede caducar, volverse obsoleto, embotarse; pero en tanto que dato original de la justicia, registro primario de lo naturalmente justo, no caduca, ni se vuelve obsoleto, tampoco se embota. A lo sumo la razón corrompida no lo concibe o conoce, y el corazón corrupto lo niega.

Entonces, antes que instrumento de consenso político-jurídico, el derecho natural es la permanente y eterna conducta justa, lo que en sí mismo es lícito en cuanto jurídico, sobre lo que puede y debe haber diálogo, pero no transacciones –aunque las requieran los procedimientos democráticos. Debe presidir y orientar el diálogo político y la incorporación de diversas culturas al proceso de mundialización, porque no es una simple instancia más ni un procedimiento revocable, sino el principio en el que tal proceso se ha de fundar y el principio de todo humano arreglo.

(46) En este sentido, dice Santo Tomás “*ius sive iustum*”, el derecho dice de lo justo, es la misma cosa justa, *ipsa res iusta*. De ello tratará en la *Suma Teológica*, especialmente en la IIa-IIae, aunque está también considerado en otros lugares, como en los comentarios al libro V de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, lección 12^a.

(47) Sigo en este punto a Santo Tomás de Aquino conforme lo enseñan Michel Villey y Juan Vallet de Goytisolo, entre otros.

27. A continuación, Ratzinger dice que el derecho o la ley natural requiere de una concepción racional de la naturaleza y que cuando ésta ya no se puede sostener, entonces tampoco puede argüirse desde el derecho o la ley natural. El argumento es parcialmente cierto, lo que quiere decir que es también parcialmente erróneo.

La teoría de la racionalidad de la naturaleza es propia de las escuelas racionalistas del derecho natural, no de la católica. En efecto, la teoría de que la naturaleza es racional y funciona según leyes también racionales es un supuesto de la ciencia moderna que, suprimiendo a Dios de las explicaciones científicas, debe hacer de la naturaleza un mecanismo autorregulado y asequible a la razón. Fue el sabio moderno Leibniz, siguiendo la huella dejada por Descartes, Galileo Galilei y Giordano Bruno, entre otros, quien dijo que “todas las cosas están gobernadas por la razón, porque de otra forma no habría conocimiento” (48).

El derecho natural racionalista (el de Grocio y Pufendorf, que recuerda Ratzinger) da por sentada esa concordancia entre la naturaleza (física o humana, la *res extensae* de Descartes) y la razón del hombre (la *res cogitans*), porque de otro modo no podría conocer, formular leyes, preceptos o normas descriptivas de los acontecimientos o fenómenos (leyes físicas) o reguladoras de la conducta (la ética). Por el contrario, en la tradición católica del derecho natural el puente entre la razón y la naturaleza es el orden querido por Dios, instaurado por Dios y gobernado providentemente por Dios, mas no por ello menos racional, aunque lo sea en un sentido diverso al expuesto.

Donde el racionalista ve un orden racional, mecánicamente concebido, el católico ve un orden creado y guiado providentemente por su Creador que nuestra razón conoce. De modo que no se trata de que la naturaleza se comporta racionalmente –como supuesto del derecho natural– sino de que los fenómenos naturales son asequibles a la razón porque ella es capaz de conocer, parcial y defectuosamente, el orden divino impreso en la naturaleza y en el propio ser humano.

(48) Carta a Varignon de 2 de febrero de 1702, citada en William T. Bluhm, *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, Labor, Barcelona, 1985, p. 33.

Santo Tomás nos ha enseñado que Dios es ordenador de todas sus criaturas a su fin, a su perfección, y a la perfección de la creación misma (49); que existe un plan de gobierno del universo, al que no escapan las cosas del hombre, llamado providencia (50); y que la razón humana no puede comprender o participar plenamente del dictamen de la razón divina, “sino sólo a su manera e imperfectamente” (51), siendo el modo más adecuado el de la ley natural, por su participación en nuestra razón, en virtud de la correlatividad del orden de los preceptos de la ley natural y el orden de las inclinaciones naturales del hombre (52).

VI.- *¿El derecho natural sepultado por la evolución?*

28. El pasaje siguiente de la conferencia de Ratzinger es el que afirma la victoria de la teoría de la evolución. Confieso que al principio no comprendí nada de lo que había querido significar Ratzinger con esa afirmación: el triunfo de la teoría de la evolución ha dado por tierra con el derecho natural, me repetía constantemente tratando de asimilar el mensaje. ¿Qué quiere decir con esto, me pregunté una y otra vez? ¿De qué evolución habla el teólogo?, ¿de la pagana materialista de Darwin?, ¿de la seudo cristiana, no menos materialista, de Teilhard de Chardin?, ¿o de la filosófica idealista de Bergson, también católico, a la postre? O, antes bien, ¿no se referirá a la evolución como presupuesto científico en el que comulgan diferentes corrientes y escritores, sin más precisiones que las que su equívoco título puede darnos? Tal vez ésta es la versión referida por el cardenal, aunque por lo específico del problema que trata de resolver, podríamos preguntarnos si se refiere a la evolución del hombre en particular o de la materia en general, quedando incluso entonces la humana. Poco nos ayuda su texto para hallar una respuesta sensata.

En todo caso, si algo podía decirse de seguro, era que el cardenal abandonaba la larga tradición de la Iglesia contraria al evolucion-

(49) *Suma Teológica*, Ia, q. 65, a. 2.

(50) *Suma Teológica*, Ia, q. 103, a. 1.

(51) *Suma Teológica*, Ia-IIae, q. 91, a. 3, ad.1.

(52) *Suma Teológica*, Ia-IIae, q. 94, a. 2.

nismo y a las modas afines, que combatió tanto en el terreno científico cuanto en el ideológico (53). La encíclica *Humani Generis* de Pío XII condensa el magisterio.

Sin embargo, indagando, tratando de esclarecerme para no caer en un juicio apresurado, topé con un mensaje de Juan Pablo II en el que afirmó lo siguiente: “en la actualidad, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica [la *Humani Generis*], los nuevos conocimientos nos han llevado a reconocer que la teoría de la evolución es algo más que una hipótesis” (54). Y con la lectura del pasaje llegaron también los recuerdos de las confusas versiones que la aseveración produjo, desde el levantamiento de la condena al darwinismo hasta la aceptación petrina, lisa y llana, de la teoría de la evolución, pasando por espurias alianzas entre evolucionismo y creacionismo. Si el pasaje de Ratzinger encuentra en el de Juan Pablo II el contexto correcto para entenderle, quedará inexplicado, porque el mensaje del Papa eslavo fue, cuando menos, impreciso.

Lo que sí puede afirmarse es la comunidad de ideas entre el cardenal alemán y el Pontífice polaco, pues ambos dan por científica la teoría de la evolución sin preocuparse demasiado si su afirmación contraría la tradicional enseñanza creacionista de la Iglesia y la histórica del *Génesis*.

Tal vez podríamos traducir el texto de Ratzinger a un lenguaje más sencillo, decodificándole para el vulgo, sin que deje de ser cristiano. Entonces, en el mejor de los casos, habrá que interpretar que el cardenal ha querido decir que la evolución (como operación de las causas segundas dispuestas por la creación divina) nos ha traído a un estadio de la humanidad (esta modernidad o posmodernidad democrática) en el que el derecho natural no ayuda a resolver los problemas humanos.

Pero esto no es sensato: porque cualquiera sea la manera de entender la evolución, lo cierto es que la naturaleza (y Dios) no falla en lo necesario, según enseña ya Aristóteles y con él los santos doc-

(53) Véase Rubén Calderón Bouchet, *La valija vacía*, Ed. Jurídicas Cuyo, Mendoza, 1989, pp. 58-60. La crítica del evolucionismo corre pareja a la defensa del valor eterno del hombre como creatura de Dios, Idem, pp. 68-70.

(54) Juan Pablo II, *Mensaje a la Pontificia Academia de Ciencias*, 22 de octubre de 1996, #4.

tores de la Iglesia. Es decir, en la hipótesis de que Dios hubiese hecho al hombre para que evolucionara de la bestia al ciudadano, habría querido, en cierta forma, el paso del orden natural al democrático y la sustitución del derecho natural por el orden jurídico del Estado de derecho. En buen romance, esto significa, sin embargo, que Dios habría fallado en su creación original y que no sería Dios sino un engaño; que habría ordenado a las creaturas de un modo tal que su orden pudiera ser suprimido por éstas en su devenir; que habría permitido que las causas secundarias se rebelaran contra Él y derogaran el principio supereminente de todas las cosas, del que nos habla Santo Tomás. Pero no es así: las causas secundarias operan subordinadas a la causa primaria y principal, que es Dios, y dentro del orden de la creación, no fuera de él. Luego, esta interpretación es errada y no es posible aducir que la evolución invalidó el derecho natural (55).

29. Es imposible –mejor, poco probable– que el teólogo cardenal sostuviera la hipótesis anterior, por lo que he acabado pensando que Ratzinger tal vez se ha referido, enigmática y elípticamente, al derecho natural racionalista que se sostiene en la hipótesis del estado de naturaleza, como condición primaria del hombre, tal como sucede con Hobbes, Locke y la mayoría de la escuela iusnaturalista moderna (56). En tal caso, la idea de la abolición del derecho natu-

(55) En concreto, caería bajo la proposición 58 condenada por el decreto *Lamentabili*, de San Pío X, del 8 de junio de 1907: “La verdad no es más inmutable que el hombre mismo, y que con él, en él y por él evoluciona”. Explica Romano Amerio, *Iota unum*, Criterio Libros, Madrid, 2003, pp. 42-43, que la proposición abarca dos formas de independencia: del hombre histórico respecto de la naturaleza humana (en nuestro ejemplo, el hombre de la sociedad civil o evolucionado respecto del hombre del estado de naturaleza), de modo tal que ésta queda absorbida en la historicidad; y la independencia de la razón humana respecto de la Razón divina (o, en nuestro caso, del orden humano respecto del natural y divino).

(56) Apoya esta inteligencia un párrafo de Juan Pablo II en el que denuncia la confusión de la ley natural con un concepto empírico y/o fenoménico de la naturaleza: “En este contexto han surgido las *objeciones de fisicismo y naturalismo* contra la concepción tradicional *de la ley natural*. Ésta presentaría como leyes morales las que en sí mismas serían sólo leyes biológicas. Así, muy superficialmente, se atribuiría a algunos comportamientos humanos un carácter permanente e inmutable, y, sobre esa base, se pretendería formular normas morales universalmente válidas”. Encíclica *Veritatis Splendor*, 6

ral o de su atoramiento o embotamiento, por la evolución de lo natural a lo político o civil es correcta, en el sentido de que el tránsito del estado natural al estado civil o la sociedad política significa el entronizamiento de la ley humana en el lugar de la ley natural, que queda luego reducida a norma de la conciencia individual, sin positividad o juridicidad (57).

En tal supuesto, la evolución importaría el dejar de regirnos por la ley universal que la razón inventa y/o descubre en los inicios de la historia humana, para ser gobernados, una vez civilizados, por la voluntad del gobernante. Efectivamente, esto sucede en el actual Estado de derecho liberal y constitucional, mentado por Habermas y reconocido por Ratzinger, que no admite más autoridad que la que el pueblo se da, ni más ley que la que éste consiente por sus representantes. Solo que, desde el punto de vista católico tal situación debiera considerarse una involución antes que una evolución, pues justifica el abandono de parámetros político-jurídicos divinos y naturales –bien que tamizados por nuestra razón–, y la adopción de otros pura y simplemente humanos, autoritarios o consensuales.

Me temo, sin embargo, que esta hermenéutica del pasaje ya citado de Ratzinger, es tentativa y poco probable; más bien, debería ponérsela en duda por la expresa referencia del cardenal a la teoría de la evolución, a la teoría científica de la evolución, que obviamente no cuadra con las explicaciones hipotéticas de los contractualistas.

En todo caso, me parece, debió ser este el momento preciso para abrir el diálogo de la razón a la fe; era la oportunidad que se presentaba favorable al cardenal. Quiero decir que la reflexión sobre la crisis de la concepción mecanicista de la naturaleza –perspectiva racionalista ya señalada– debió ser aprovechada para recuperar y postular un concepto de naturaleza inteligible desde la tradición creacionista. Sin embargo, no lo hizo.

de agosto de 1993, #47. Recuérdese que Ratzinger dijo a Habermas que el único concepto de naturaleza que subsiste es el animal o biológico de la definición de Ulpiano, *Consonancias*, p. 45.

(57) Véase Ph. I. André-Vincent, *Génesis y desarrollo del voluntarismo jurídico*, Ed. Gherzi, Buenos Aires, 1978; y Michel Villey, *Los fundadores de la escuela moderna del derecho natural*, Ed. Gherzi, Buenos Aires, 1978.

30. De todas maneras, aceptada la anfibología del discurso cardenalicio, no deja de preocupar, también, el descuido y la imprudencia con que se habla de la evolución en el Vaticano y su zona de influencia. A las afirmaciones de Juan Pablo II se suman dimes y diretes próximos al actual Pontífice. Por ejemplo, en agosto de 2006 se anunciaba por la prensa una reunión de discípulos de Benedicto XVI, una suerte de *pontifical think tank*, de la que resultaría la adhesión romana a la teoría yanqui del diseño inteligente y un rechazo a la de la evolución (58). El encuentro se celebró en el Centro Mariapoli, próximo a Castelgandolfo, entre el viernes 1 y el domingo 3 de setiembre de ese año, y abordó el tema de la evolución y la creación. Sin embargo, de las discusiones del grupo, por cierto que no muy ortodoxo (59), no parece haber surgido ninguna conclusión precisa, al menos transmitida como tal a la prensa y al público.

Está bien, entonces, que Ratzinger haya usado en el debate con Habermas el verbo antojarse para referirse a su propia posición en esta materia, porque se trata de su capricho, no de la posición del magisterio tradicional de la Iglesia, aunque pareciera haber un brote epidémico de esta manía evolucionista. Si el cardenal afirma que la evolución ha triunfado, es posible que no se haya percatado de los alcances de una tal “victoria”, que llega incluso al deicidio. En efecto, de atenernos a lo dicho por Juan Pablo II (y no menos a lo implícito en el texto de Ratzinger), la ciencia habría derogado el Espíritu Santo y sus obras (60), Darwin habría vencido sobre Dios

(58) Sobre cómo esta teoría ha terciado, en el ambiente escolar y político norteamericano, entre el creacionismo y el evolucionismo, véase el diálogo entre Larry Arnhart / Michael J. Behe / William A. Dembski, “Conservatives, Darwin & Design: An Exchange”, *First Things* (November 2000).

(59) De acuerdo a la noticia distribuida el 1º de setiembre de 2006 por la agencia católica ACI, tomaron parte del encuentro el Cardenal Christoph Schönborn, Arzobispo de Viena, Peter Schuster, de la Academia austriaca de las ciencias, el P. Paul Erbrich, profesor de filosofía de la naturaleza en Munich y Robert Spaemann, filósofo político. Según la información que he podido reunir (especialmente en el sitio de Sandro Magister, www.chiessa.it), Schuster es un declarado agnóstico y fervoroso partidario de la teoría de la evolución sin creación ni creador; Erbrich es un jesuita que cree en las probabilidades de la evolución; Spaemann es un reconocido católico defensor de la tesis creacionista; y Schönborn, que presidiera la Comisión Teológica Internacional en 2004, cree compatible el evolucionismo con el creacionismo y algunos le atribuyen simpatías por la teoría del diseño inteligente.

(60) Que eso es la encíclica *Humani Generis*.

y su Iglesia. O si se quiere, la Revelación que creíamos públicamente agotada (61) puede ser reabierto por la ciencia y ella misma revelarnos designios (¿divinos?) hasta ahora ocultos.

31. Pero el Papa ha tenido declaraciones recientes sobre esta específica materia que se encaminan en otra dirección. Por lo pronto, está su homilía en la Misa de inauguración de su Pontificado, el 24 de abril de 2005, en la que afirmó: “No somos el producto casual, sin sentido, de la evolución. Cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario”. Y si no fueren suficientes estas bellas palabras, recordemos el impacto de sus discursos en Alemania hace un año, posterior al encuentro con sus discípulos.

¿Cómo conciliar las palabras leídas en 2004 en Munich con la Homilía de 2006 en Ratisbona? En esta última ocasión el Papa señaló de modo innegable que los cristianos creemos que en el origen está el Verbo eterno, la Razón y no la Irracionalidad. En efecto, dijo Benedicto XVI que hay sólo dos alternativas ante la pregunta por el origen de la vida: la irracionalidad del evolucionismo y la racionalidad del creacionismo. “¿Qué hay en el origen? La Razón creadora, el Espíritu creador que obra todo y suscita el desarrollo, o la Irracionalidad que, carente de toda razón, produce extrañamente un cosmos ordenado de modo matemático, así como el hombre y su razón. Ésta, sin embargo, no sería más que un resultado casual de la evolución y, por tanto, en el fondo, también algo irracional.” (62)

VII- *La fórmula Ratzinger*

32. Por último, ¿qué puede decirse de las conclusiones de Ratzinger? Primero, me parece cuestionable su afirmación de que no existe fórmula universalmente válida que pueda sostener una civilización; porque si ello es cierto desde el punto de vista histórico (historicista) no lo es desde el religioso. En realidad, nunca hubo

(61) “No hay que esperar ya ninguna nueva revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Nuestro Señor Jesucristo”, dice la constitución *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II, 18 de noviembre de 1965, #4.

(62) *Homilía en la explanada de Isling de Ratisbona*, 12 septiembre 2006.

esa fórmula universal mentada por Ratzinger más que como mandato evangélico (proyectado en la Cristiandad) o como ideología (liberal o marxista), porque las formas históricas siempre fueron acotadas. Ahora bien, decir que no hay una forma universal válida es lo mismo que negar o desconocer la validez universal de las verdades cristianas en aras del constructivismo ético-político y del consensualismo filosófico que lo prohija. ¿Qué valor tiene ser católico si Dios no puede concitar a la humanidad en torno a Él, si “mi” dios vale tanto como otros dioses y otras tantas ideas?

33. ¿Y qué opinar de la fórmula de Ratzinger? No deja de sorprender ese final utópico, idealista, propio de los humanistas y los ilustrados de los siglos XVII y XVIII, en el que el cardenal convoca a la fe y a la razón a participar de un diálogo en un escenario intercultural, del que nacerán mutuas purificaciones y se alumbrarán los valores y las normas humanos con una novedosa potencia esclarecedora, que permitirá integrar el mundo y causará provecho a la humanidad. Confieso que si los sueños de Condorcet o de Pufendorf, incluso las utopías de Kant o de Marx, me producen hoy una tanguera “mueca burlona”, este embeleso racionalista en un mundo armónico y progresista me disgusta. Y cuando lo escucho de boca de un religioso, me conmociona, porque pareciera decirnos que el Reino de los Cielos es un error, que es posible el Reino de (en) la Tierra.

No son pocos los problemas que la propuesta de Ratzinger aparece. Por lo pronto, la invitación al diálogo está hecha para que se celebre en un plano completamente secularizado, pues en la idea del cardenal no hay más nexo entre la política y la religión que el diálogo mismo; o, mejor dicho, no pareciera convidar a la inclusión de las discusiones políticas –en el sentido genérico de lo concerniente a los problemas humanos– en el ambiente de la fe, sino pedir que la fe sea oída en el ambiente de la razón. No hay auténtica correlación entre razón y fe cuando la razón es la única norma y el solo árbitro, y la fe ha disculparse por fundarse en otra fuente y ser otro saber (63).

(63) Vale aquí una crítica sesuda a tesis parecida de Jacques Maritain: “Algunos no

Bien mirada, la propuesta de Ratzinger no es diferente de la de Habermas, inclusive tiene semejanza con los proyectos de Hans Küng que parecían descartados. Lo que pediríamos que diferenciara una proposición católica para resolver los problemas humanos, ha sido omitido por Ratzinger: no hay en su tesis Dios ni ley divina; tampoco hay orden de la creación ni orden natural; no hay ley moral natural ni límites suprapositivos al poder humano. Todo pareciera ser materia de consenso, con algunas condiciones naturales: que la razón consulte a la fe y que la fe se asesore por la razón, y que ambas potencias inscriban sus dictámenes con la vista depositada en el pluralismo mundial, disfrazado con los mil rostros de la interculturalidad.

Guste o no, he aquí otra comprobación de la infiltración liberal en el corazón del pensamiento católico contemporáneo, que se da de narices con pretensiones universales en el campo de la ética. Porque, con esto, el mal del relativismo, que Ratzinger ha señalado como uno de los más graves de nuestra época, ¿cómo se encara?, ¿cómo se soluciona? ¿No contribuye su convite a afianzar la alternativa consensualista tan en boga? Este y no otro es el inconveniente de querer cristianizar inventos ajenos y hablar en lenguas que no son la propia de la Iglesia. Porque cualquiera que haya estudiado las libertades y los derechos humanos sabrá que su soporte principal es el discurso político que los legitima, pues en la teoría reina el caos, es decir, imperan el consensualismo y el relativismo. De ahí que resulte poco católico rendir culto a las libertades modernas. Recordemos que Nuestro Señor nos enseñó que sólo la Verdad nos hace libres (*Jn.* 8, 32); no dijo que se lo debíamos a las libertades modernas, como presume actualmente algún sector de la Iglesia con pie en el Vaticano II (64). De lo contrario, invirtamos los términos y preguntémosnos: las libertades modernas, ¿nos llevan a la Verdad?

se dan cuenta de que para hacer sabiduría y civilización bajo el signo de Cristo es menester no hurtarse a la guerra que Él nos trajo (*Matth.*, X, 34). Y a fuerza de hablar de la armonía de la razón y de la fe y del Estado y de la Iglesia, vienen a convertirse en los adeptos a una armonía preestablecida, como la que soñara Leibniz para explicar el comportamiento de sus mónadas.” Palacios, *El mito de la nueva Cristiandad*, cit., p. 31. Se trata de la utopía de “una razón sin puertas ni ventanas” que “se armoniza mágicamente con una fe hermética”. Idem.

(64) Así, el texto de la constitución *Gaudium et Spes*, N° 44. Por caso, Jorge Papanicolau, “Breve recorrido histórico del diálogo de la Iglesia con el mundo moderno: del Syllabus al Concilio Vaticano II”, *Consonancias*, pp. 11-21, sostiene esta tesis: si el mensaje cristiano lo es de liberación, anuncio de la libertad que Jesucristo nos da, luego la reconciliación con las libertades modernas es indefectible (idem, p. 21).

34. Nobleza obliga. Reconozco que últimamente Benedicto XVI ha contribuido a la crítica de los derechos humanos vertidos en la filosofía moderna. Sin renegar de su interpretación del Concilio Vaticano II (la hermenéutica de la continuidad o de la reforma, como le ha llamado) (65) ni de la centralidad que acuerda a la constitución *Gaudium et Spes* como guía de la acción de la Iglesia en nuestro mundo, ha destacado el oscuro bache relativista que afecta esta materia. “Se pone así de manifiesto –ha dicho– la profunda insuficiencia de *una concepción relativista de la persona* cuando se trata de justificar y defender sus derechos. La aporía es patente en este caso: los derechos se proponen como absolutos, pero el fundamento que se aduce para ello es sólo relativo.” En todo caso, recordando que el hombre es un ser creado por Dios, el fundamento de los derechos humanos no puede ser otro que su mismo origen: “Sólo si están arraigados en bases objetivas de la naturaleza que el Creador ha dado al hombre –continúa Benedicto XVI–, los derechos que se le han atribuido pueden ser afirmados sin temor de ser desmentidos” (66).

Es bueno saber que el Pontífice empieza a corregir al Cardenal. Y debería seguir haciéndolo. Como en ese celebrado discurso de Ratisbona en el que pone en su sitio la razón moderna, exponiendo lo que había silenciado en el diálogo con Habermas. La razón que éste invocase en Munich –dice ahora el Papa– es hija del cartesianismo y del empirismo, es la razón productiva de la tecnología y de la cientificidad, que, en sí misma, “excluye la pregunta de Dios haciéndola aparecer como no científica o precientífica”.

Confieso que esta clase de comportamientos me reconforta al mismo tiempo que me enoja. Si alguien retoma la recta senda, hay que alegrarse; pero si quien entra en ella es alguien que nunca debió salirse, el contento trae el disgusto. ¿Por qué Ratzinger no lo dijo con Habermas enfrente? ¿Por qué no le señaló entonces que “una razón que es sorda a lo divino y que relega la religión al espectro de las subculturas es incapaz de entrar en el diálogo con las culturas” (67)?

(65) *Discurso a la curia romana*, 22 de diciembre de 2005.

(66) Mensaje en la jornada universal de la paz, 1º de enero de 2007, #12.

(67) *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, aula magna de la Universidad de Ratisbona, 12 de setiembre de 2006.

IX- Final

“La cabeza puede ser golpeada hasta que se adapte al sombrero. No le quiten las cadenas al esclavo, golpeen al esclavo hasta que olvide las cadenas.”

G. K. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*.

“No cabe duda que, (...) hace falta una confesión clara, valiente y entusiasta de la fe en Jesucristo, que vive también aquí y hoy en su Iglesia (...) Una enseñanza de la fe católica que se imparte de modo incompleto es una contradicción en sí misma y, a la larga, no puede ser fecunda.”

Benedicto XVI, a los obispos austriacos, 18-XI-2005

35. Sé que he intercedido en un diálogo al que no estuve invitado, pero lo he hecho porque no consideré justos sus términos. Es cierto que hay que colaborar al diálogo con *animus fraternus*, como requería San Agustín, pero, en el contexto Habermas-Ratzinger, ¿cómo dialogar fraternalmente si un interlocutor es incapaz de comprender por sordera teológica, inhabilidad intelectual o ausencia de predisposición moral? Más aún, ¿debe un contertulio renunciar a sus creencias para entablar ese diálogo? ¿Es el amor una fórmula vacía o, por el contrario, para los católicos el amor viene prendido de las obras y las enseñanzas de Nuestro Señor y de la Tradición y Magisterio eclesiales? No puedo entender que se celebre un diálogo en el que el cardenal renuncia a la tradición de la ley natural y a toda alusión a la Buena Nueva evangélica, como reconoce el prelado Briancesco (68). Un amnésico, que no sabe quién es ni qué cree, difícilmente pueda entablar un diálogo en el que se pongan en juego su identidad y sus creencias.

36. Quienes han comentado el debate entre Habermas y Ratzinger han manifestado su sorpresa por los cambios intelectuales del primero, que ha pasado de un laicismo combativo a una aceptación de la influencia provechosa de la religión en las institu-

(68) Eduardo Brasesco, “Un diálogo ejemplar. Algo más sobre el diálogo Habermas-Ratzinger”, en *Consonancias*, pp. 3-6.

ciones democráticas. Han ilustrado de qué manera esta posición abriría espacio a la cuña de Ratzinger, centrada en el diálogo entre razón y fe, que secunda las sugerencias de Habermas pero que advierte sobre sus límites y aporías. Por cierto, las críticas han sido complacientes y, salvo el caso de algún marxista impenitente, todas han admirado la evolución del filósofo a la par de la comprensión y humanidad del teólogo (69). Como si se tratase de un encuentro de tenis sin antecedentes previos, la mirada se ha posado en los protagonistas y lo esperable de ellos según sus vestiduras, sin darse cuenta de lo que estaba en discusión, de aquello que sólo podía encontrarse en la profundidad de un enfrentamiento varias veces secular. Pues así como el mensaje de Habermas puede inscribirse en el de la escuela liberal democrática de los últimos tres siglos, el de Ratzinger debería haberse leído considerando la historia de la Iglesia Católica, con sus Padres, sus Doctores, sus Santos y sus Pontífices, con su Revelación, su Tradición y su Magisterio.

Ésta ha sido, en la medida de las posibilidades, mi pretensión: en lugar de aplaudir un Habermas casi católico y aclamar un Ratzinger generosamente moderno, he buscado poner el texto del teólogo en el contexto de la enseñanza tradicional de la Iglesia Católica, particularmente la relativa a la ley y el derecho naturales. No he querido hacer una lectura externa, ecuménica, sino intestina, para consumo de los católicos. No me pregunto, como tantos otros, si la democracia debe sostenerse en el *ethos* que proporcionan las religiones (70), sino si la religión católica puede acoger las sociedades políticas liberales y democráticas de hoy más allá de las formas, esto es, compartiendo sus fundamentos. Y lo pregunto no desde el punto de vista de la política sino a partir de la misma fe y de la doctrina católicas.

Tal como he dicho, me parece que el entonces Cardenal Ratzinger ha sido sumamente impreciso a la luz de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia. No sólo como teólogo falló a la hora de

(69) Valga como muestra la nota de José Fernández Vega, "Política y fe: la polémica de Habermas y Ratzinger", en *Revista Ñ*, de diario *Clarín*, Buenos Aires, 14 de mayo de 2005.

(70) Lo hace Agustín Domingo Moratalla, "Las fuentes morales de la ciudadanía activa", *Veritas: revista de filosofía y teología*, 14 (2006), pp. 73-95.

delinear el contorno del diálogo y los presupuestos de su posición católica, sino que, además, fue claramente errático en un punto capital de la enseñanza católica: el de la ley natural.

37. Preciso y objetivo es decir que el asombro está justificado, porque los antecedentes del entonces cardenal abogaban a favor de una defensa de esa ley natural. Por lo pronto, como Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe había rubricado, hace ya dos décadas, la instrucción *Donum Vitae*, sobre el respeto a la vida humana naciente y la dignidad de la procreación, invocando expresamente la ley natural, en estos términos: “La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos, los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esa ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, más concretamente, a usar y disponer del propio cuerpo.” (71) El cardenal, por entonces, enseñaba que la ley natural era la norma moral humana, no la ley de los *animalia*.

Luego, entre otros tantos escritos y variadas conferencias, Ratzinger había pronunciado en 1999 una excelente alocución sobre la crisis de la ley, en la que señaló, de manera general, los problemas que provenían del abandono y/o la tergiversación de la sabiduría católica de la ley natural, propiciando la enseñanza eclesial que permita acceder a la ley natural a través de la razón práctica, la recta razón, capaz de aprehender lo justo como lo propio de la ley y que está en correlación con las necesidades internas del hombre (72).

En este contexto debe ser leída mi crítica. Porque a la luz de sus antecedentes, resulta incomprensible que Ratzinger declinase argumentar ante Habermas en términos de la ley natural, como si este fuese un concepto eclesial, para el gobierno curialesco, sin validez universal. No menos porque siendo el cardenal un destacado

(71) Congregación para la Doctrina de Fe, *Instrucción Donum Vitae*, 22 de febrero de 1987, #3.

(72) Joseph Ratzinger, *Crisis of law*, address delivered on the occasion of being conferred the degree of Doctor Honoris Causa by the LUMSA Faculty of Jurisprudence in Rome, November 10, 1999, reproducida por la agencia ZENIT, 15 de Noviembre de 1999.

teólogo y un erudito en la patrística, era dable suponer que ese tesoro de sabiduría cristiana fuese invocado aunque más no fuera como verdad histórica, como mayoría generacional, para combatir el relativismo positivista de Habermas.

38. Permítaseme señalar, ya al final, unos cuantos puntos concretos que, olvidados o descuidados en el texto de Ratzinger, me parecen de capital importancia en la tradición católica, pues no son negociables en diálogos académicos, mesas redondas ecuménicas ni discusiones políticas. Y, al mismo tiempo, luego de precisarlos en forma de protesta, déjeseme constatar cómo el Pontífice ha enmendado al cardenal, pues, en honor a la verdad, hay que reconocer que Benedicto XVI parece volver por los antiguos y clásicos fueros, aún a despecho de sus personales preferencias y de sus antojos doctrinarios.

Primero, debo protestar contra el abandono del tesoro tradicional de la ley y el derecho naturales. Como se sabe, de San Pablo al presente, la ley natural es el nexo del orden de la Creación con su departamento humano, de modo que es precepto moral y político de la convivencia humana. En este sentido es de alabar que el Pontífice lo reconozca, como cuando señaló hace poco tiempo: “La ‘gramática’ trascendente, es decir, el conjunto de reglas de actuación individual y de relación entre las personas en justicia y solidaridad, está inscrita en las conciencias, en las que se refleja el sabio proyecto de Dios” (73). Aun en un lenguaje modernoso y poco claro, estas palabras reconocen una impronta normativa divina que ha sido estampada en el alma humana, ley natural que es guía moral para la comprensión entre los hombres.

Fortalece esta interpretación la palabra del mismo Benedicto XVI en otra ocasión, cuando dijo que “...el Creador ha inscrito en nuestro mismo ser la ‘ley natural’, reflejo de su idea creadora en nuestro corazón, como brújula y medida interior de nuestra vida. Precisamente por este motivo, la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia nos dicen que la vocación y la plena realiza-

(73) *Mensaje en la jornada universal de la paz*, 1º de enero de 2007, #3. El Papa persiste en el empleo de un lenguaje poco ortodoxo para referirse a la ley natural, que pareciera encontrarse velada en palabras a decodificar, es decir, en la referencia a “esa ‘gramática’ natural que se desprende del proyecto divino de la creación”. Idem, #6.

ción del hombre no consisten en el rechazo de la ley de Dios, sino en la vida según la nueva ley, que consiste en la gracia del Espíritu Santo”... (74)

39. Hay que protestar, en segundo lugar, por el abandono del concepto de un orden natural derivado del gobierno providente de la creación por Dios creador, que se trasunta en sus leyes. Es que pareciéramos haber olvidado que la creación es un bello orden dispuesto por la razón divina y no el capricho voluntario de un artífice cualquiera. Por ello aplaudo al Papa Benedicto XVI que enmienda al Cardenal Ratzinger, al decir expresa y contundentemente: “las normas del derecho natural no han de considerarse como directrices que se imponen desde fuera, como si coartaran la libertad del hombre. Por el contrario, deben ser acogidas como una llamada a llevar a cabo fielmente el proyecto divino universal inscrito en la naturaleza del ser humano” (75).

Está claro que el actual Pontífice recoge la tradición católica al referirse a una ley natural de origen divino, grabada en el hombre como creatura de Dios. Por eso agrega: “Guiados por estas normas, los pueblos –en sus respectivas culturas– pueden acercarse así al misterio más grande, que es el misterio de Dios.” Esto es, la propia ley natural evoca el orden de la creación y al Creador, y nos invita a conocerle, amarle y servirle.

40. En tercer lugar, oportuno es protestar contra el reduccionismo al que se somete la ley natural: incluso en el ámbito eclesial, trata de restringérsela a los problemas de bioética y/o de ética personal o conyugal. Pareciera que no se discierne la presencia de ley natural en lo sociopolítico (76), como si esa norma tratase o reglase una instancia ética personal, que, a lo sumo, puede extenderse casos sociales críticos. En este sentido, me alegra reconocer

(74) *Discurso a los miembros de la Comisión Pontificia Bíblica* al concluir su sesión anual dedicada al estudio de la relación entre Biblia y moral, 27 de abril de 2006.

(75) Mensaje en la jornada universal de la paz, 1º de enero de 2007, #3.

(76) Ejemplo de ello es su casi nula mención en el reciente *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, editado por el Pontificio Consejo Justicia y Paz en 2005. Ocupa un pequeño espacio, entre los numerales 138 y 143, esto es: sólo 6 de los 583 totales.

que el actual Pontífice rectifica al viejo cardenal. En efecto, contra este sentido restrictivo ha reaccionado Benedicto XVI recientemente, afirmando: “teniendo en cuenta que la libertad humana siempre es una libertad compartida con los demás, es evidente que sólo se puede lograr la armonía de las libertades en lo que es común a todos: la verdad del ser humano, el mensaje fundamental del ser mismo, o sea, precisamente la *lex naturalis*” (77).

Esto es: hay una ley natural cuya índole moral no se restringe al campo de las relaciones personales o interpersonales sino que se expande necesariamente a todo el orden de lo humano, incluido el civil o político. Y ello, aunque el Papa lo confirme usando del lenguaje hodierno de las libertades humanas.

41. En cuarto lugar, debo protestar contra la predilección de aficiones y gustos personales en lugar de conservar y enseñar la doctrina tradicional. El abandono de Santo Tomás ha sido en esta materia de efectos devastadores. En buena medida el olvido de la metafísica y la teología tomistas son causa de los actuales errores y confusiones así en cuanto a la ley natural como en otra serie de materias ético-políticas (78).

Aquí no puedo citar pasaje alguno del actual Pontífice, que parece más apegado a San Agustín y los antiguos Padres que a la filosofía medioeval. Como católico creo legítimo reclamar una vuelta a Santo Tomás, cumbre de la metafísica católica, a quien se habrá de volver, como lo pidiera hace más de un siglo León XIII –y ratificaran sus sucesores hasta Pío XII–, en los estudios eclesiásticos, universitarios o sencillamente católicos.

42. En quinto lugar, finalmente, tengo que protestar contra las variaciones y los cambios injustificados en las enseñanzas de la alta jerarquía de la Iglesia, que ponen en duda no sólo a los fieles sino a la misma fe y sus dogmas y las explicaciones racionales. Lo hemos visto en el coqueteo pontificio con las teorías de la evolución, e

(77) Discurso a los participantes en un congreso sobre ley moral natural, 12 de febrero de 2007.

(78) Lo ha dicho muy bien Miguel Ayuso, “Las aporías presentes del derecho natural (de retorno en retorno)”, *Verbo*, Madrid, nº 437-438 (agosto-octubre 2005).

incluso con la aceptación misma de la ley natural. ¿Es mucho pedir a los curas que cuando hablen en cuanto tales, en su condición de religiosos católicos, en lugar de sus opiniones personales, expresen las enseñanzas de la Iglesia?

Desconozco si el derecho canónico contiene alguna disposición sobre este asunto, pero es lo que lógica y sanamente reclama cualquier fiel: el cura está para hablar por Cristo y su Iglesia, a Él representa y de ella es su rostro. Por lo tanto se espera que su mensaje no sea el suyo sino el de Nuestro Señor. La crisis de esta sensata regla da cuenta del avance del modernismo dentro de la Iglesia.

43. Pero me queda aún algo que decir: así como me quejo, así también celebro. Y celebro que la confusa enseñanza del Cardenal Joseph Ratzinger haya sido corregida y rectificadas –al menos, en este punto concreto: la ley natural– por la doctrina más tradicional del Papa Benedicto XVI. Celebro, en suma, que el Romano Pontífice sea asistido por el Espíritu Santo.